شرح فصوص الحكم

داود القيصري

الجزء الأول

تحقيق

آية الله حسن حسن زاده الآملي

HY HUMANISTISEN TIEDEKUNNAN KIRJASTO
107 203 9081

بوستان كتاب قم

مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي

شرح فصوص الحكم

داود القيصري

الجزء الأول

تحقيق

آية الله حسن حسن زاده الآملي

بوستان كتاب

١٣٨٣

فهرستنویسی پیش از انتشار
شرح فصوص الحکم / [ترجمه] داود قیصری؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی
[ویراست دوم]
ISBN 964-...
ISBN 964-...
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
David Al-Qaysari. Sharaa Fosoos al-Hekam
[A commentary on the book]
کتابنامه
۱. ... ۲. ... ۳. ... ۴. ... ۵. ... ۶. ... ۷. ... ۸. ... ۹. ... ۱۰. ...
BP۱۸۶/...
...

● ... ISBN ...
● ... ISBN ...

بوستان کتاب قم

شرح فصوص احکم /ج۱

المؤلف داود القيصري
المحقق آية الله حسن حسن‌زاده الآملي
الناشر مؤسسة بوستان كتاب قم
الطبعة منشورات مكتب الإعلام الإسلامي
الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.ق ١٣٨٣ ش
الكمية ٢٠٠٠
السعر ٣٤٠٠ تومان

جميع الحقوق محفوظة للناشر

...
http: www.bustanketab.com
E-mail:bustan@bustanketab.com
printed in the Islamic Republic of Iran

جدیدترین آثار مؤسسه
و انتشارات بیشتر با آدرس وب سایت:
http://www.bustanketab.com

تقدیر

نقدم بجزیل الشکر والتقدیر إلی الإخوة الذین ساهموا فی إخراج هذا الأثر:

تقویم النص: محمّد حسین مولوی و علی محیطی.
مراجعة تقویم النص: رضا مختاری و نوذر دیلمی ممرکی.
صف الحروف: سکینه رمانی و مرحوم سید صادق حسینی.
تعریب الخطاب التنظیم: حکیمه معافی و محمود هدایی
الإخراج الفنی: احمد موفقی.
مراجعه الإخراج الفنی: سید علی قاضی.
المقابلة علی مدرسی، شکر الله آقانژاد، یژن مهرابی، سید محسن طاهری، سید علی اکبر سامی،
روح الله سکی، طه نجف، ولی قربانی، سید علی قاضی، صلیل حسینی، محمّد جواد
مصطفوی و غلامرضا معصومی.
الاشراف والنظارة: عبدالهادی اشرفی.
تصمیم الغلاف: حسن محمودی.
مسؤول الإنتاج: حسین محمّدی
متابع شؤون الطباعة: سید رضا محمّدی.

بوستان کتاب
(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
مهر ماه ۱۳۸۲

فهرس الموضوعات

مقدّمة المحقّق ٧

مقدّمة الشارح: ١٣

الفصل الأول: في الوجود و أنّه هو الحقّ . . ٢١

الفصل الثاني: في أسمائه و صفاته تعالى . . ٦١

الفصل الثالث: في الأعيان الثابتة و التنبيه على المظاهر الأسمائية . . ٨١

الفصل الرابع: في الجوهر و التعرض على طريقة أهل الله ٩٥

الفصل الخامس: في بيان العوالم الكلّية و الحضرات الخمس الإلهيّة . . ١٠٩

الفصل السادس: فيما يتعلّق بالعالم المثالي ١١٧

الفصل السابع: في مراتب الكشف و أنواعها إجمالاً ١٢٧

الفصل الثامن: في أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة .. ١٤٠

الفصل التاسع في بيان خلافة الحقيقة المحمديه و أنّها قطب الأقطاب ١٤٥

الفصل العاشر: في بيان الروح الأعظم و مراتبه و أسمائه في العالم الإنسانيّ ١٥٤

الفصل الحادي عشر: في عود الروح و مظاهره إليه تعالى عند القيامة الكبرى ١٥٩

الفصل الثاني عشر: في النبوّة و الرسالة و الولاية . ١٦٥

شرح مقدّمة القائن ١٧٣

فصّ حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة ٢٠٧
فصّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة ٣١٧
فصّ حكمة سبّوحيّة في كلمة نوحيّة ٤٠٧
فصّ حكمة قدّوسيّة في كلمة إدريسيّة ١٧٥
فصّ حكمة مهيمنيّة في كلمة إبراهيميّة ٥١٥
فصّ حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقيّة ٥٥٥
فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة ٥٩٩
فصّ حكمة روحيّة في كلمة يعقوبيّة ٦٣٧
فصّ حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة ٦٦٧

مقدّمة المحقّق

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين

قوله سبحانه: «يس والقرآن الحكيم» «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلّا أولوا الألباب». (البقرة ٢ ـ الآية ٢٦٩).

وقال خاتم النبيّين محمّد المصطفى ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ: «يا عليّ إذا تقرّب الناس الى خالقهم في ابواب البرّ فتقرّب إليه بأنواع العقل تسبقهم بالدرجات والزلفى عند الله في الدنيا وعند الله في الآخرة». وقال الوصيّ أمير المؤمنين علي ـ عليه السلام ـ: «العارف من عرف نفسه فاعتقها وبرّأها عن كلّ ما يعذّبه».

لايخفى على أولي الألباب أنّ الحكمة كلّ الحكمة ما ورد في الكتاب والسنّة. والعلم حقّ العلم ما صدر من مدينة العلم، فاعلم أنّ العرفان الأصيل في الحقيقة هو التفسير الأنسي للقرآن الكريم، والقرآن مائدة الله، وهذا السفر الثمين العظيم الذي بين يديك أعني تفسير الحكمة للشيخ الأكبر وشرحه للعلّامة القيصري يبحث عن ذلك المقصد الأقصى والغاية القصوى في سبعة وعشرين فصّاً، وكلّ فصّ يدور على محور توأم حبيل من غرر الحقائق القرآنية المعرفية كما ترى أنّ الفصّ الآدمي منه يدور على محور هو البحث عن الخليفة الإلهيّ، والشيث منه عن العطايا والمنح والهبات الإلهية، والنوحي منه عن سريه الخوض سبحانه عن النقائص الإمكانية، والعزي الإلهيّ عن كلّ ما وقع عليه اسم الغيريّة، والإسحاقي منه عن الذات المقدّسة، والإسماعيلي منه عن اقتحام اللجّة والنار واجتواز النفوس في البرازخ وحلوة العذاب، ويعقوبي منه عن الدين، واليوسفي منه عن عالم المثال والرؤيا والخيال

والنمل؛ والشعيبي منه عن القلب ولحدة الأمثال، والعزيري منه عن سرّ القدر والنبوّة التشريعية والنبوّة الإنسانيّة، والسليماني منه عن الرحمة الرحيميّة والرحيمة الامتنانيّة، والليوشعي منه عن الذكر والأدب الإنساني، والالياسي منه عن الدعاء والإجابة، والمحمّدي منه عن الفردية وأنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم كان أدلّ دليل على ربّه فانه أوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات اسم آدم.

وهكذا الفصوص الأخرى التي لم نذكرها كلّ واحد منها يبحث عن موضوع عرشي من المعارج القرآنية فاقرأ وارقه. على ان كلّ فصّ من ذلك الكتاب المستطاب محتو على حقائق هي تفسير انفسيّ للقرآن الحكيم

ثم إنّ شارح ذلك الكتاب العجاب المستطاب قد صنّف مدخلاً في اثني عشر فصلاً كل فصل باب من ابواب المعارف الحقّة كأنّما ينادي معلمي النفوس الراقية بقوله القويم ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾.

وقد وفّقنا الله العزيز المعزّ العي للغنى اليقيني الموفق بتدريس هذا السفر العظيم دورات عديدة كاملة من البدو التي اختتم في الحوزة العلمية بقم المحمية، وفي كلّ دورة صحّحناه بعرضه على عدة نسخ مخطوطة وغير مخطوطة كلّها موجودة في مكتبتنا مزدانة بعضها بتعليقات اعاظم العلماء منهم اساتذتي الكرام الحاج الميرزه ابو الحسن الشعراني والحاج الميرزه احمد الآشتياني والآغا محمد حسين الحاضل التوسي رفع الله درجاتهم. وقد نصّ الاستاذ الآشتياني على ظهر نسخته بقوله: «قد مررت هذه النسخة وقابلتها مع النسخة التي كنت قرأتها على الأستاذ الاجل الميرزا هاشم المدرّس الجيلاني في شوّال ١٣٢٨، وان العبد الفاني احمد بن محمد حسن الآشتياني».

تبصرة: لايخفى على أولي الدراية والعناية أن من لم يكن صاحب عصمة وان كان نابغة دهره وفريد عصره في فنون العلم يمكن أن يصدر عنه في بيانه وشانه ما لايوافق الواقع والحقيقة؛ على ان ذلك الصدور قد يكون عن تقيّة بحسب اوضاع عصره واحوال دهره؛ بل قد يبتلى صاحب العصمة ايضاً بالتقيّة في دينه فضلاً عن آحاد الرعيّة، والشيخ صاحب فصوص الحكم قد قال في ديباجته: «لست نبيّاً ولا رسولاً ولكنّي وارث ولآخرتي حارث». وقال نحوه في الباب ٣٧٣ من الفتوحات المكيّة: «مع أنّ الله لم يبعث بعدي مشرّعاً ولا انبياء مكلّفين» ط مصر، ج ٦، ص ٥٩٥.

وقال صدر المتألهين الشيرازي في الصفحة العشرين من تعليقه ـ ط ١ ـ ص ١٣٨ ـ: «اعلم ان لأهل الكشف في مكاشفاتهم ومشاهداتهم وواردا تهم غلوطات شتّى لايعرف كنهها ولايسلم من عوائقها إلا الكمّل والأفراد من اهل العناية ...».

ونحن قد اشرنا في شرح الفصّ الداودي من شرحنا الفارسي على فصوص الحكم الموسوم بـ«محمد المبتسم في شرح فصوص الحكم» (ط ١ ـ ص ٤١٠) إلى ذلك، وبسطنا الكلام في ترجمان الشيخ

ونبذة من اقواله في تعليقاتنا على الفصل الاول من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الاسفار (ط ١ ـ ج ١ ـ ص ٤٣٥ ـ ٤٤٧، بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقنا عليه) فتدبّر.

ثمّ نهدي جميل الشكر والثناء، وجليل التقدير والدعاء إلى ساحة الفضلاء المكرّمين في مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي في المدينة الفاضلة قم، الذين قد بذلوا جهدهم جداً في طبع هذا الاثر القيّم القويم بأحسن اسلوب حديث متين، منهم الفاضلان الجليلان رضا المختاري المكرّم وعلي المحيطي المحترم، زادهم الله سبحانه توفيقاً في نشر المعارف الحقّة الإلهيّة، وبلغهم الى ذرى حقائق سادية الله القرآن الحكيم، وجزاهم عن الإسلام والمسلمين خير جزاء المحسنين، قال سبحانه: ﴿إنّا لانضيع اجر من احسن عملاً﴾.

قم ـ حسن حسن زاده الآملي

٢١/ج ١/١٤٣٣هـ ق = ١٠/٥/١٣٨٥هـ ش

تذكرة

١ . رمز «ق» في التعليقات اشارة إلى شرح القاساني .

٢ . رمز «ص» في التعليقات اشارة إلى شرح صائن الدين .

٣ . تعليقات الجامي موقّعٌ بكلمة «جامي» .

٤ . تعليقات الجندي موقّعٌ بكلمة «مؤيّدالدين» .

٥ . وماسواها فهو من تعليقات محقّق الكتاب (دام ظلّه)

[مقدّمة الشارح

ويشتمل على اثني عشر فصلاً:

الفصل الأوّل: في الوجود و أنّه هو الحقّ

الفصل الثاني: في اسمائه و صفاته تعالىٰ

الفصل الثالث: في الاعيان الثابتة و التنبيه على المظاهر الاسمائيّة

الفصل الرابع: في الجوهر و العرض على طريقة اهل اللّه

الفصل الخامس: في بيان العوالم الكلّيّة و الحضرات الخمس الإلهيّة

الفصل السادس: فيما يتعلّق بالعالم المثالي

الفصل السابع: في مراتب الكشف و انواعها إجمالاً

الفصل الثامن: في انّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة

الفصل التاسع: في بيان خلافة الحقيقة المحمّديّة و أنّها قطب الاقطاب

الفصل العاشر: في بيان الروح الاعظم و مراتبه و اسمائه في العالم الإنسانيّ

الفصل الحادي عشر: في عود الروح و مظاهره إليه تعالى عند القيامة الكبرىٰ

الفصل الثاني عشر: في النبوّة و الرسالة و الولاية]

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة الشارح:

الحمد لله الذي عيّن الأعيان[1] بفيضه الأقدس الأقدم، و قدّرها بعلمه في غيب ذاته و قدمه، و نعّف برش نور التجلّي عليها و أنعم، و أظهرها بمفاتيح خزائن الجود و الكرم، عن مكامن الغيوب و مقارّ العدم، ووهب لكلّ منها ما قبل استعداده فأكرم، و أوجد منها ما كان ممكناً، و أحكم بإظهار[2] ملابس أسمائه في القدم، و دبّرها بحكمته فأتقن و أبرم، فسبحان الّذي تجلّى بذاته لذاته فأظهر أدم، و استخلفه على مظاهر أسمائه المنعوتة بالعالم، و أجمل فيه جميع الخلائق و أبهم؛ ليكون ظهوراً لاسمه الجامع[3] العزيز الأكرم، و حامل أسرار العليم الأعلم، فيدلّ به عليه فيعلم.

و صلّى الله على من هو الاسم الأعظم، الناطق بلسان مرتبته: «أنا سيّد ولد آدم»[4]، المبعوث بأمر مالك الملك خير الأمم، و على آله و أصحابه المصطفين من العرب و العجم[5].

---

١. أي الصور العلمية كما قاله الجرجاني. وقوله: «في غيب ذاته» أي في غيب ذاته الواسع.

٢. أي بإيجاد الأسماء في العين.

٣. وإعطاء مراتب الأسماء.

٤. في الأسماء الجامع للأسماء الإلهية كلها كما مرّ في شرح خطبة الفصوص. وهو هنا عند جميع من يسمّى بهذا الاسم سوى القرآن المسطور من الدفتين سورة الإنسان الكامل بتكميله، كما أن القرآن التكويني صورة العين. وعدد أسمائه تعالى في القرآن من غير تكرير يسمّى بهذا الاسم، وعلى هذا المثال أسماؤهم. أحمد الخاتم. وقد قال الشيخ الأكبر محيي الدين العربي في فتوحاته المكيّة وأشرف الفصوص في خاتم الحروف في ذكر أحمد خاتم الرسل: «وقد بيّنا له الاعتلاء إلى قاب القاب المحمدي» [ت].

٥. بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٩٣ ـ ٩٨.

٦. بيان للآل والأصحاب: لأنّ أحد الصحابة كما مرّ من العجم كسلمان الفارسي رضي الله عنه، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لو كان الدين في الثريا

←

الراسخين بأنوارهم أستار الظلم، و على وارثيه من الأبناء والكمل، السالكين لطريق الأمم المطلعين بالحق على الأسرار والحكم.

و بعد، يقول العبد الضعيف داود بن محمود بن محمد، الرومي، القيصري مولداً الحنفي مذهباً، أفاض الله مقاصده في الدارين: لما وفقني الله تعالى و كشف على أنوار أسراره، و رفع عن عين قلبي أكنة أستاره، و آياني بالتأييد الرباني بأعلام رموزه، و التوفيق الصمداني بإعطاء كنوزه، و ساقني الاضطرار إلى خدمة مولانا الإمام العلامة، الكامل المكمل، وحيد دهره، و فريد عصره، نخبة العارفين، و قرة عين الموحدين، و نور بصر المحققين، كمال الملة و الحق و الدين[1] عبد الرزاق بن جمال الدين أبي الغنائم القاساني[2]، أدام الله على المستفيدين بركة أنفاسه، و آثار تصرفه قلوب الطالبين و جلاسه

و كان جملة من الأحوال المشتغلين بتحصيل الكمال، الطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال و الجلال، شرعوا في قراءة كتاب «فصوص الحكم» الذي أعطى البي صلى الله الشيخ الكامل المكمل، قطب العارفين، و إمام الموحدين، و قرة عيون المحققين، وارث الأنبياء و المرسلين، حجة العامة من لابسه «المحمدية»، كاشف الأسرار «الإلهية»، الذي لا يسمح بمثله الدهور و الأعصار، و لا يأتي بقريبه الفلك الدوار[3] و محيي الملة و الحق و الدين (ابن عربي) رضي الله عنه و أرضاه، و جعل أعلى جنانه موطنه و مثواه، فيخرجه إلى المحل و يبين لهم

---

[1] وفاته سنة ٧٣٥ هـ. ترجمته في الدرر الكامنة ج ٢ ص ٣١٩ و ج ٣ ص ٢٠٢.

[2] الكاشي مولداً، الحنفي مذهباً.

[3] وقد ألف في شرح فصوص الحكم ثلاثة شروح: هذا الشرح، شرح عبد الرزاق الكاشي المتوفى سنة ٧٣٥ هـ، و شرح الشرح القيصري المتوفى سنة ٧٥١ هـ، و شرح الجامي المتوفى سنة ٨٩٨ هـ.

[4] في نسخة «ب»: «الدوار».

[5] لعل مراده أن الفلك الدوار لا يأتي بمثله في الأعصار، وذلك لأن الله تعالى ختم الخلق بمحمد صلى الله عليه وسلم، و لا يبعث بعده نبي و لا رسول، و إنما يأتي بعده الأولياء و ورثة الأنبياء من العلماء العاملين.

[6] [illegible] و ذكر في كشف الظنون أن الشيخ عبد الرزاق القاساني توفي سنة ٧٣٥ هـ، و أن الشيخ داود القيصري توفي سنة ٧٥١ هـ، و أن الشيخ عبد الرحمن الجامي توفي سنة ٨٩٨ هـ. و ذكر أيضاً أن شرح القيصري هو أول شرح كتب على فصوص الحكم، و أن شرح الجامي هو أحسن الشروح. و ذكر أيضاً أن شرح القاساني هو أول شرح كتب على الفصوص، و أن شرح القيصري هو أول شرح كتب على شرح القاساني، و أن شرح الجامي هو أول شرح كتب على شرح القيصري.

[7] في نسخة «ب»: «عبد الرزاق» بإضافة إلى ما تقدم في الشرح أو في ترجمته صفحة [illegible]

ما ستر من الحقائق، ويكشف عليهم ما احتجب من الأسرار و الدقائق؛ لأنه كاد ان ينجلي[1] الحقّ بالنور[2] الموجب للظهور، و قرب أن يكشف لهم كلّ مستور و مستور، و حان طلوع شمس الحقيقة[3] من مغربها، و بروز عرش الربوبيّة من مشرقها.[4]

و كان الحقّ قد اطلعني على معانيه المتساطعة أنوارها، و ألهمني بفحاويه المتعالية أسرارها، وأراني في سرّي من بشراني بمعرفتي هذا الكتاب، و خصّصني بالعلم به من بين سائر الأصحاب، من غير تأمّل سابق منه، أو مطالعة و استحضار لمعانيه، عناية من الله الكريم، و فضلاً من الربّ الرّحيم، لأنّه هو المؤيّد بنصره من يشاء من عباده، و الموفّق بالظفر على أسرار مبدئه و معاده.

مع تجوال عقول العقلاء حول فنائه، و تراجعهم خاسرين، و تطواف فهوم الفضلاء حريم حمائه، و ترادعهم حاسرين؛ لكونه منزلاً من سماء[5]، يحيط بفلك العقل و لا يحاط. و مقام يتوه بكلّ ما يناله الفهم و لا يناهد، مشيراً بحقائق عجزت العقول عن إدراكها، و كاشفاً لدقائق وقفت القلوب من ذرى إفلاكها، و حارت أعين ذوي البصائر و الأبصار في عرائس معانيها المتلألئة من وراء الحجاب، و شخصت أبصار أهل العلم و الحكم في محاسن مجاليها المتجلّية لأولي الألباب

تحــــار عــقــــول الخلق حــول جنابه ... و لم يدركــوا من نوره غــيــر لمعــة

سمح[7] لي ان اكشف بعض أسراره على طالبيه، و ارفع القناع عن وجوه عرائس معانيه، التي فاضت على قلبه المنوّر، و روحه المطهّر، من حضرة العليم الخبير، الحكيم، القدير، بالتحلّي منه عليه، و المنوّه منه، و التدلّي إليه، امتثالاً لأمره، و انقياداً لحكمه، حيث قال[8]:

---

١. أي: كاد ان يتجلى.

٢. في «ب»: بنوره.

٣. أي: الأمر الذي هو لا شكّ أنه من أشراط الساعة، والمراد به ظهور الإمام.

٤. أي: غلبة الإلهة.

٥. أي: مرتبة الثبات أو الأمر النازل.

٦. يعني من هذه الكلمات الأربع من فلك العظمة، كما أني تحدثت عن ذلك في هذا المواضع من الكتاب بشتى التعابير.

٧. في «ب»: سمح لي بتقي الله تعالى.

٨. يعني أنّ الشيخ، وسيأتي ذكر مصاديقه مع روايته الأخيرة في هذه الخاتمة.

(هذه الرّحمة التي وسعتكم فوسّعوا) و دخولاً فيمن قال تعالى فيهم: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[1] و اداء لشكره كما قال: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[2].

فشرعت فيه مستعيناً بالله، طالباً لرحمته، ان أقيّد[3] بعض ما فتح الله لي فيه، و ما استفدت من كتب الشيخ و كتب أولاده[4] رضوان الله عليهم أجمعين، عبارة واضحة، و إشارة لائحة، من غير إيجاز مخلّ، ولا تطويل مملّ، شارطاً ان لا أنزل كلامهم إلا على قواعده، ولا أتعرّض في معاقده إلا بانحلال عقائده.

بل أبيّن بحيث يتّضح للناظر معنى الكتاب، و يعلم ما هو الباطل من الصواب، فيحقّ الحقّ[5]، و يبطل الباطل، من غير إشارة منّي و خطاب، مع اعترافي بالعجز و التقصير، و إقراري بأنّه هو العليم الخبير

و لمّا كان العلم بهذه الأسرار موقوفاً على معرفة قواعد و أصول اتفقت عليها هذه الطائفة، قدّمت لبيانها فصولاً، و بيّنت فيها أصولاً تبتني قاعدة التوحيد عليها، و تنتسب هذه الطريقة إليها؛ بحيث يعلم منها اكثر قواعد هذا العلم، لمن وفّقه الله تعالى و انعم عليه بالفهم، وجعلتها اثني عشر فصلاً:

الأول: في الوجود[6]، و انّه هو الحقّ[7].

---

١. البقرة (٢): ٣

٢. الضحى (٩٣): ١١

٣. في ب: أقيد من الإقادة

٤. أي أولاده الروحانيين الذين هم تلامذته.

٥. اقتباس من قوله تعالى: ويريد الله أن يحقّ الحقّ بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحقّ الحقّ ويبطل الباطل ولو كره المجرمون (الأنفال (٨): ٧-٨)

٦. الوجود هو وجود مقابل للمفهوم، فالوجود واحد بالحقيقة الخاصة، هو الحقّ سبحانه، وهذا هو التوحيد الإسلامي. ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران (٣): ١٩) ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران (٣): ٨٥) ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام (٦): ١٢٥)

٧. حقيقة الحقّ تعالى هي الوجود، وهذه الحقيقة هي موضوع هذا العلم الأشرف. قال صدر الدين القونوي في بعض تعليقاته على فصوص الحكم: الوجود حقّ سبحانه (مفتاح الأنس، ص ١٣) فهو يصرّح في صحفهم من شروح هذا الفص أن الوجود حقّ، والحقّ أن تعبير الواقع الذي هو متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر مطلقاً تعبير جيد

ومعه ما قاله في المفتاح من أن «الحقّ ظاهر وجوده لمفهومه لأن ذلك لا يحقّق له» (مفتاح الأنس، ص ١٥٩) وما أجاد في تمهيد القواعد من «أن التعبير عنه بما يصلح لأن يكون شرحاً لهذا العلم، هو الشيء المحيط المفهوم الشامل الذي

و الثاني: في اسمائه[1] و صفاته تعالى.

و الثالث: في الأعيان الثابتة، و التنبيه على بعض مظاهر الأسماء في الخارج.

و الرابع: في الجوهر و العرض و ما يتبعهما على هذه الطريقة

و الخامس: في بيان العوالم الكلّية و الحضرات الخمس الإلهيّة.

و السادس: فيما يتعلّق بالعالم المثاليّ.

و السابع: في مراتب الكشف، و أنواعها إجمالاً.

و الثامن: في أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة بحسب مراتبها.

لا يشذّ عنه شيء و لا يقابله شيء، و حسبك حدّاً، فلو عبّر عنه بلفظ الوجود المطلق أو لفظ آخر لكان ذلك تعبيراً عن الشيء بأخصّ أوصافه، الذي هو عنوان الفهرس فاهماً إيّاه لو وجد لفظ يكون دالّاً على وجوده و معصوماً للمتعلّم من ذلك و مبيّناً، لكان أقرب إليه و أخصّ به، و كان ذلك هو المصالح لا يعبّر به عن موضوع العلم الإلهي المتعلّق بالغير.

ثمّ إنّك ليس من الألفاظ الدالّة على شيء أحقّ من لفظ الوجود بذلك؛ إذ بحسبه أعمّ المفهومات حصّة و شمولاً و إليها تصوّراً و تقدّماً، مع ما فيه من (ص ٨).

و اعلم أنّ المتألّهين يقولون في بدء موضوع علمهم الفلسفي: إنّ الموضوع الأوّل لهذا العلم هو الوجود لا غير، و هو موجود، كما في الفصل الثاني من أولى إلهيات الشفاء (ج ٢ ص ١٧) و نسبوه إلى الحكماء الإلهيين الأعمّ و الأخصّ، فهم يظنّون أنّ المشهور، و أنّا المتصدّين للعلوم الحقيقيّة للبحث و التدوين إلّا عن الله سبحانه و العلم هو الإلهي مطلقاً، فتدبّر في قول الشارح المحقّق الشيرازي في الفصل المبحوث: «و الموضوع الإلهيّ ما يكون موضوعه داخلاً في موضوعه، كالعلم الأسماء و الصفات و العلم أحكامها و آثارها المباركة» ظهر وجه ما في مقاصدها و على الأعيان الثابتة و الأعيان الخارجيّة من حيث إنّها مظاهر أحوالها (ص ١٤٥).

و هذا الوجود الحقّ هو المسمّى بالله و هو الذي لا يعرف له معنى الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و هو موضوع هذا العلم و كان بعض مشايخنا يقول: «موضوعه ابن عشر حدّاً» و كان أيضاً يعبّر عن هذا الوجود بالوجود الإسلامي، و كان يقول شيخنا الأجلّ: «فهرس معارف جميع الأنبياء و جوامع كلم جميع المرسلين و الأولياء أنّه حدّ و لا نهاية له لا انقطاع و لا غاية له» (مصباح الأنس للفناري ص ١٥٨، طبعة ١٣٨٦).

و اعلم أنّ المتألّهين - المكرمين أنّ حقيقة الحقّ تعالى هي الوجود المطلق، لهذه الشبهة راعوا جانب التنزيه في مباحث الصفات و تعلّقها بالذات على الخصوص في مصباح الأنس (ص ٥٦) و في كلّ واحدة منها ما لا يخفى، و كذا بعض علماء المتألّهين في عدّة مواضع من الأسفار، فمن لم يجعل الله له نوراً لم يعرف له نوراً (النور ٢٤: ٤٠).

[1] دار العارف الربّاني الفاضي الفاضل في عين اليقين «قد دريت أنّ موجودات العالم لا تخلو عن مناسبة ما سواء كانوا مضافة إلى موجدها و منشأها و منها بحسرى مجراه ذلك. و ليس لها هوية مستقلة سوى هوية موجدها أو أنّها» و دريت في موضع آخر أنّ أفعاله سبحانه و آثاره هي بعينها الأسماء الحسنى و شئونه التي لا تتعدد من حيث ظهورها على وجه تفصيلي، يظهر بحسبها صفاتها و كذا لأنّها بصور متعدّدة مغايرة بعضها عن بعض «و دريت أنّ الاسم هو الذات المتجلّي بصفة من الصفات و تعيّن من التعيّنات. فالذات مبدأ تعيّناتها هي ذات المشيئة بتجلّيات مختلفة من حيث ظهوره الغيبي. فالوجود المطلق بتجلّي بمجلّي منه و يظهر ظهوراً تفصيلاً يعبّر منه بحسب الأثر، فيعبّر حدّاً من الخلائق، و امتيازه سبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلّي و الظهور.

و التاسع: في بيان خلافة الحقيقة المحمّدية و الاقطاب.

و العاشر: في بيان الرّوح الأعظم، و مراتبه، و أسمائه في العالم الإنساني.

و الحادي عشر: في عود الرّوح و مظاهره العلويّة و السفليّة إلى الله تعالى.

و الثاني عشر: في النبوّة، و الرسالة، و الولاية.

و وشّحتها بتراجم قد من الله عليّ بها، و لم أر في كتب الطائفة شبيهاً منها، و لطائف استنطتها من قواعدهم و سمّيت الكتاب بـ«مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم».

و جعلته مشرّفاً بالقاب المولى المعظم، الصدر الأعظم، صاحب ديوان الأمر، مستوفي الممالك في العالم، مربّي فضلاء العرب و العجم، سلطان الوزراء، و اكمل من في عصره من الورى، حاوي النسب الزكيّة، مظهر الصفات الرحمانيّة، مجمع الأخلاق الربّانيّة، اللطيف بعباد الله، المتخلّق بأخلاق الله، الذي لم يتشرّف عند الزيارة بمثله في الصدارة، و لم يمكن إحاطة صفاته بلسان العبارة و الإشارة.

كملت محاسنه فهو الهادئ انت ... لم يصدر عند قياسه لم يخسف

و على نفس و اصفيه بحسنه ... يفنى الزمان و فيه ما لم يوصف

زدت له مدحاً فمما من فضيلة ... تأمّلت إلا جلّ عنها و قلّت

الصاحب أعيان الملّة و الحقّ و الدّين، أمير محمّد بن صدر، الشهيد الشهيد، المغفور المرحوم، رشيد الدّنيا و الدّين، أنار الله تعالى ضريح السلف، و ضاعف جلال الخلف. و أعزّ أنصار دولته، و أدوار رفعته، لازال الحفيظ لجانبه حفيظاً، و الرقيب المجيب له رقيباً، لكون متحلّياً بهذه الأسرار الجليّة، و حافلاً للأنوار السنيّة، سالكاً طريق الحقّ، متوجّهاً إلى مقصد الصدق، مدبّراً بظاهره نظام العالم، مشاهداً بباطنه كمال بني آدم

فاستحقّ أن يخلّد مخلوق ذكره، و يحمد بمحامد خلقه و خلقه، إن قرن بعنايته الجسيمة الشاملة، و ألطافه العميمة العامّة، و نظر أصحابه المخادم الكرام، و قدره فضلاء الأنام، أعزّهم الله و حرسهم إلى يوم القيام.

و كلّ ناظر فيه بعين الإنصاف، تاركاً طريق الجور و الإعتساف، إذ لا يستفيد بهذا النوع من

---

١ يعني بناء خيالة الدين وزير ملك شاه.

٢ أي هذا الكتاب

العلم إلا من نوّر باطنه بالفهم، و جانب طرق الجدل، و تظر بنظر من انصف و عدل، و انعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطا و الخلل، و هيّأ الباطن عن دنس الأغيار، و توجّه إلى الله الواحد القهار. و آمن بأنّ ﴿فوق كلّ ذي علم عليم﴾[1] و علم قصور العقل عن إدراك أسرار العزيز الحكيم، فإنّ أهل الله انما وجدوا هذه المعاني بالكشف و اليقين، لا بالظنّ و التخمين.

و ما ذكر فيه مما يشبه الدليل و البرهان، انما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الاخوان؛ إذ الدليل لا يريد فيه إلا خفاء، و البرهان لا موجب عنده إلا خفاء؛ لأنه طور لا تصل إليه إلا من اهتدى، و لا يحده عياناً إلا من زكّى نفسه و اقتدى.

فارجو من الله الكريم ان يحفظني على الطريق القويم، و يجعل سعيي مشكوراً، و كلامي مقبولاً، و اسأل الله العون و التوفيق، و العصمة من الخطا في مقام التحقيق.

---

١. يوسف (١٢): ٧٦.

العرفان الأصيل في الحقيقة هو التفسير الأنفسي للقرآن الكريم، والقرآن مأدبة الله. وهذا السفر القيّم العظيم الذي بين يديك أعني «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر وشرحه للعلّامة القيصري يبحث عن ذلك المقصد الأقصى والغاية القصوى في سبعة وعشرين فصّاً، وكل فصّ يدور على محور تويم أصيل من غرر الحقائق العرفانية.

وقد وفّق الله تعالى الأستاذ آية الله حسن‌زاده الآملي لتحقيق هذا الكتاب و تحشيته و تعليقه.

شابك ISBN 964-371-462-4

الفصل الأوّل

في الوجود[1] وأنّه هو الحقّ[2]

١. يعني أنّ الوجود مساوق للحقّ، والحقّ هو الواحد الجميع، يعني بفتحتي ميمه، فكلّ واحد من الكثرات شأن من شؤونه، وجميع تطوّرات واحد واحد منها حقّ. وقد أومأنا إلى بعض رموز المقام في رسالتنا «الحقّ» فراجع.

ثمّ اعلم أنّه ليس بين الحروف البسيطة التي يشاركها إلى جنب الذات حرف أحقّ من حرف الهاء (سبحان الذي أسرى بعبده) واشهد أنّ محمداً عبده ورسوله كما أنّ أحقّ الحروف المركبة في ذلك الوجود والحقّ.

٢. قال الشارح في شرحه للبائية الفارضية: «موضوع هذا العلم هو الذات الأحدية ونعوتها الأزلية وصفاتها السرمدية، ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والحضرات الربانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم، وبيان نتيجة كلّ من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثبت في نفس الأمر

وفائدته معرفة حقّه وفائدته واصطلاحات القوم فيه وما يعلم حقيقته بالتدبّه، للتي عليه المسائل.

فهذا العلم أشرف العلوم وأعزّها: لشرف موضوعه وعزّة مسائله.

وعلم الحكمة والكلام وإن كان موضوعهما أيضاً موضوع هذا العلم، لكن لا بحث فيهما عن كيفية وصول العبد إلى ربّه والقرب من حضرته، الذي هو المقصد الأسنى والمطلب الأعلى من تحصيل العلوم وإنفاذ انقطاعات وانبعاثات، وإدراك بعلومهم المفهوم بأوهامهم ومفهومه ليس إلا مجعول نظرهم الفكري، لا عين الحقّ الأزلي. فعلم العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهرها وأحوال المبدأ والمعاد، وحقائق العلم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة، هي الذات الأحدية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة.

٣. «قال في أواخر الفصّ اليوسفي ـ كما مرّ بيانه في المقدمات ـ من أنّ الوجود ـ من حيث هو هو ـ هو الله والوجود الذهني والخارجي والاسم ـ الذي هو وجود الأعيان الثابتة ـ ظلاله (ص٢٩٤)

قال مولانا صائن الدين في شرحه للفصوص في الفص الزكريّة: والحقّ في لسان الاصطلاح من الأسماء ←

اعلم: أنّ الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجيّ والذهنيّ؛ إذ كلّ منهما نوع من أنواعه، فهو من حيث هو هو أي لا بشرط شيء غير مقيّد

[illegible]

[illegible] ولا وجود له إلا بالوجود المستفاد من الوجود المرجّح.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالإطلاق و التقييد، ولا هو كلّي، ولا جزئيّ، ولا عامّ، ولا خاصّ، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته، ولا كثير.

بل تلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه[1] و مقاماته، المنبّه عليها بقوله: ﴿رفيعُ الدَّرَجاتِ ذُو العَرشِ﴾[2] فيصير مطلقاً و مقيداً، و كلّياً و جزئيّاً، و عامّاً و خاصّاً، و واحداً و كثيراً من غير حصول التغيّر في ذاته و حقيقته.

و ليس بجوهر[3]؛ لأنه موجود في الخارج لا في موضوع، أو ماهيّة. لو وجدت لكانت لا في موضوع، و الوجود ليس كذلك و إلا يكون كالجواهر المعيّة المحتاجة إلى الوجود الزائد و لوازمه.

و ليس بعرض؛ لأنه عبارة عمّا هو موجود في موضوع، أو ماهيّة لو وجدت لكانت في موضوع، و الوجود ليس موجوداً بمعنى أنّه وجود زائد، فضلاً عن أن يكون موجوداً في موضوع. بل موجوديته بعينه و ذاته لا بأمر آخر يغايره، فضلاً أو خارجاً.

وأيضاً لو كان عرضاً، لكان قائماً بموضوع موجود فيه بالذات، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه.

و أيضاً وجود معدوماً زائد عليهما، و الوجود لا يمكن أن يكون زائداً على نفسه.

---

١. فإن مصداق الماهيّة في الأعيان: وإنّما تلحقه هذه المعاني الإمكانيّة والمفهومات الكلّيّة و الأوصاف الاعتباريّة والنعوت السلبيّة بحسب مراتبه.

٢. غافر (٤٠) ١٥.

٣. إنّما نفى بالمعنيين في رسم الجوهر؛ لأنّ بعض الناس زعم أنّ الوجود في الخارج كائن موضوع بمعنى الإله تعالى و غيره عموماً وخصوصاً، فيلزم كونه جنس الجواهر. لذا نفى تعريفه الآخر أي ماهيّة لو وجدت لكانت لا في موضوع.

والبحث عن ذلك بتفصيله يطلب في الفصل الخامس والعشرين من السفر الرابع من الأسفار حيث يقول الشيخ (ره): «فرّقنا بين أنّ معنى الوجود الأول وبين الثاني وغيره ... الخ»

والشرح يستفسر من كلامه هذا نفي كلام الشيخ (ره) في الإشارات من أنّ الوجود في تعريفه العرض فيلزم الوجود في تعريف الجوهر

١. أي الجوهر والعرض

و لأنّه[1] مأخوذ في تعريفهما، لكونه اعمّ منهما[2]، فهو غيرهما.

و ليس أمراً اعتبارياً[3] كما يقول الظالمون: لتحقّقه في ذاته مع عدم المعتبرين إيّاه، فضلاً عن اعتباراتهم، سواء كانت[4] عقولاً، أو غيرها[5]، كما قال ﷺ: «كان[6] الله ولم يكن معه شيء».

و كون الحقيقة[7] ـ بشرط[8] الشركة ـ امراً عقلياً اعتبارياً، لا يوجب أن يكون لا بشرط الشيء كذلك[9]، فليس صفة عقليّة وجوديّة، كالوجوب و الامكان للواجب و الممكن.

---

١. «أي الوجود؛ لأنّ الوجود زائد على الماهية كما ثبت في موضعه».

٢. اى من الجوهر والعرض.

٣. أقول: أول من عبّر باعتباريّته الشيخ الإشراقي، وتفصيل ذلك مذكور في الصفحة ٦٢٨ من كتابنا الموسوم «المعارف و مالك بكتابه» والشركة أبو حامد صنّف الرسالة الموسومة بقواعد الترجيب ردّاً عليه.
و حدسي أنّ القول باعتباريته أتى كان من هذه الجهة، وهي أنّ التعبير عمّا هو: متحقّق في العين عسيرٌ جداً، و وجدوا كلمتي الوجود و الخلق أحرى في ذلك التعبير من الكلمات الأخرى كما حرّرناه في تعاليقنا المتقدمة.
و الشيخ المذكور يقول: إنّ الواقي نزع والمنع من هذه الاعتبارات والعبارات. لا كما تداول كلامه في كتب القوم من اعتبارية الوجود فإنّ أعدائه؛ حيث يقولون: الوجود أصيل أو ماهية، واعتمادنا في برهان الصدّيقين إنّما هو على هذا الشيء الرصين العاري عن أيّ اصطلاح، فتدبّر جيّداً. وراجع الصفحة ٤٨٨ من كتابنا المذكور أيضاً.

٤. خ ل: كانوا

٥. كالرهم والطير.

٦. شاهد على قوله: «المتحقّقة في ذاته مع عدم المعتبرين إيّاه» تم إنّ كلمة «كان» حرف وجودي كما سيأتي بحثه في الفصل الثلثماني وفي الفصل الخامس على التفصيل والحديث المذكور في موضعين من مصباح الأنس: أحدهما ص٧٩، والثاني ص١١٥ ـ ط.
وقدّمنا وجوه معانه في تعليقتنا على الموضع الشبيه منه، فراجع.
والحديث مروي أيضاً عن الإمام موسى بن جعفر ﷺ على هذه الصورة «كان الله ولا شيء معه» وهو الآن كما كان» فقوله: «وهو الآن كما كان» أصدق شاهد على كون لفظة «كان» حرفاً وجودياً، فتدبّر.

٧. خواب سؤن مقدر.

٨. «قال في الأسفار: وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، وكون مابتنزع عنها ومن الموجودية والكون المصدري شيئاً عقلياً، لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك».

٩. اي ليس امراً اعتبارياً.

و هو اعمّ الاشياء باعتبار عمومه و انبساطه[1] على الماهيّات، حتّى يعرض مفهوم «عدم المطلق» و «المضاف» في الذهن عند تصوّرهما لذلك[2] بحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما، و امتناع احدهما[3]، و إمكان الآخر؛ إذ كلّ[4] ما هو ممكن وجوده، ممكن عدمه ... و غير ذلك من الاحكام[5].

و هو اظهر من كلّ شيء تحقّقاً و إنّيةً، حتّى قيل فيه: إنّه بديهيّ، و اخفىٰ من جميع الاشياء ماهيّة و حقيقة، فصدق فيه ما قال اعلم الخلق به في دعائه: «ما عرفناك حقّ معرفتك»[6].

و لا يتحقّق شيء في العقل و لا في الخارج إلّا به؛ فهو المحيط بجميعها بذاته، و قوام الاشياء به، لانّ الوجود لو لم يكن لم يكن شيء، لا في الخارج، و لا في العقل، فهو مقوّمها؛ بل هو عينها[7]؛ إذ هو الذي يتجلّىٰ في مراتبه، و يظهر بصورها و حقائقها في العلم و العين، فيتسمّىٰ[8] بـ«الماهيّة» و «الاعيان الثابتة»[9] كما نبيّنه في الفصل

---

١. بمعنى الاحاطة.

٢. اي لعروض الوجود.

٣. اي العدم المطلق لا يمكن له التحقّق، و امّا العدم المضاف كالعمى فيمكن له التحقّق.

٤. تعليل لقوله: «إمكان الآخر».

٥. كالكثرة و الوحدة فانّ عدم المطلق واحد و المضاف كثير.

٦. بحار الانوار ج٦٩ ص٢٩١.

٧. اي بحسب التحقّق. في هامش النسخة: «قال في الفصل الثالث: اعلم انّ للاسماء الإلهيه صوراً معقولة في علمه تعالى؛ لانه عالم بذاته لذاته و اسمائه و صفاته، و تلك الصور العقلية من حيث إنها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاص و نسبة معينة هي المسمّاة بالاعيان الثابتة سواء كانت كلية او جزئية في اصطلاح اهل الله، و تسمّى تكلياتها بالماهيات و الحقائق و جزئياتها بالهويات ص٨١.

٨. اي عند الحكماء.

٩. اي عند العرفاء.

١٠. قد ظهر من أفق هذا البيان العرفاني والذوق الشهودي انّ لا شيء في الوجود إلّا الوجود وتجلياته الاولية والثانوية، وان الماهية ـ التي ظنّ بها انها واسطة بين الوجود ومقابله ـ هي ايضاً من مراتب شئونه وليس بخارج عن حيطة هذا.

عند أهل النظر، فالماهيات هي الصور الكلية الاسمائية المنعيّنة في الحضرة العلمية تعيناً اولياً، وتلك الصورة فائضة من الذات الإلهية بالفيض الاقدس والتجلّي الاول بواسطة الحبّ الذاتي.

الثالث إن شاء الله تعالىٰ

فلا[1] واسطة بينه و بين العدم، كما لا واسطة بين الموجود و المعدوم مطلقاً، و الماهيّة[2] الحقيقيّة واسطة بين وجودها الخاصّ[3] و عدمها، و المطلقة الاعتباريّة لا تحقّق[4] لها في نفس الامر، و الكلام فيما له تحقّق فيه.

ولا ضدّ[5] له ولا مثل؛ لأنّهما موجودان متخالفان أو متساويان، فخالف[6] جميع الحقائق، لوجود اضدادها، و تحقّق أمثالها دونه، فصدق فيه: ﴿ليس[7] كمثله شيء﴾[8]. والوجود من حيث هو واحد فلا يمكن أن يتحقّق في مقابلته وجود آخر.[9]

وبه يتحقّق الضدّان و يتقوّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدّين و غيرهما. ويلزم منه[10] الجمع بين النقيضين؛ إذ كلّ منهما يستلزم سلب الآخر،

---

١. تفريع على قوله: «كل موجود بسيط بحقيقته».

على هذا فإن التمايز بين الموجودات يكون بحدّة الوجود الشخصية، لكنّ الواسطة، كما سيأتي الحديث عنها في الفص الرابع، هي أنّ الأحوال لا موجودة ولا معدومة (ص ٤٥) ولكن ليست لا شيء، بل هي أمر ثالث. وهذا المعنى اصطلاح منه في إطلاقهم الغير لتعلقه بالثبوت كما يأتي قوله:

«غير جعلية» هي لا الموجود ولا المعدوم، أي لا تكون موجودة خوفاً من مستلزمة خوض به ولا معدومة لأنها موجودة بالشبح على صورها المعدومة في صقع الذات.

فتنبّه هذا غير وارد على ما تكون الأحوال. وتفصيل البحث سيجري في تعليقنا على المسألة الثالثة عشرة من الفصل الأول من المقدمة الآتية من شرح القيصري، فراجع.

٢. جواب سؤال مقدّر.

٣. راجع في ذلك ما يأتي ص ٢١٦ من كتاب الوجود بمعناه الواسع.

٤. راجع: الإشارات والتنبيهات، قطب ٤، فصل ٢٩ ـ ٣٠، والمباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٨١، مقالة ٨، فصل ١.

٥. أي الوجود.

٦. راجع في ذلك ما يأتي ص ٢٧ و ٣٠.

٧. الشورى ٤٢: ١١.

٨. صرف شيء لا يتكرر، والشيء لا يثنى عنه.

٩. أي من منهور الوجود بمعنى الشيء.

١٠. «منه» في بعض نسخ الشرح زيادة على شرح قول الشيخ: «فسر القيصري من أجل العالم فهو يعطي التقابل» وإطلاق النقيضين هنا مجاز؛ لأن المراد بالإطلاق تضادان، وهما ليسا بنقيضين، ولذا كان كلّ منهما يستلزم عدم الآخر

و اختلاف[1] الجهتين إنّما هو باعتبار العقل ، و أمّا في الوجود فتتّحد الجهات كلّها ؛ فإنّ الظهور و البطون و جميع الصفات الوجودية المتقابلة ، مستهلكةٌ في عين الوجود ، فلا مغايرة إلّا في اعتبار العقل .

و الصفات السّلبية - مع كونها عائدة إلى العدم[2] - أيضاً راجعة إلى الوجود من وجه[3] : فكلّ من الجهات المتغايرة - من حيث[4] وجودها العقليّ - عين[5] باقيها[6] ، و الكونيتان[7] مجتمعتين في عين الوجود ، يجتمعان أيضاً في العقل ؛ إذ لو لا وجودهما فيه لما اجتمعا .

و عدم اجتماعهما في الوجود الخارجيّ - الذي هو نوع من أنواع الوجود

→ الحق أحد الشيئين عينيهما كما قال : الواجب و ممكنه و لا ، و عدم ما أخر ٣٠٦ : و ان في الحق العينين ، و كون أحدهما البياض و الحرارة و الرطوبة في الذهن مجتمعة لا يضع ذلك ، كما لا يمنع تقابل الجوهرين المجتمعين في العقل دون الخارج ج ٤ - ١٧٨

١ . جواب سؤال مقدّر

٢ . أي منفيّة - وهي سلب الإمكان والنقص . قال في آخر الفص الرابع من ٢٧ حتى أن الإعدام المتغايرة بعضها من بعض ، كذبها أيضاً متغايرة ، وجودها في ذهن العقل ، فهو باعتبار وجودات ملكاتها . لا أن لها وجودات متغايرة في أنفسها »

٣ . في بعض النسخ هكذا : من وجه البسيط الوجود إلى العدم

٤ . متعلّق بقوله « متغايرة »

٥ . أي عين باقيها من حيث الوجود الوعي الخارجي .

٦ . ج - : باقيها

٧ . الضمير راجع إلى السلبيّين

و اعلم أنّ هذا الكلام السامي يوقفنا على الحكمة النظرية ، من أنّ النفس لمكنة في الصنفين بالحكم ، فهما حاضران عندها دائماً . فالنفس يحضر عندها ولا يحضر إلّا في محلّ واحد طبيعي . فالنفس ليست من الموجودات الطبيعية . و النفس احتشد فيها في العقل فقط ؛ و ذلك لأنّ ذلك في الشيء على عكس ما فيها ، لأنّ الشيء فيها أنّما كان الصنفان مجتمعين في الوجود المطلق الصنفي وهو مجمع الأضداد . و قد عرف مجمع بين الأضداد ، اجتمعا في العقل أيضاً ، بمعنى حار صدق أمر على وجه ما صدق على البعيد أيضاً ، و كلّ ما امتنع صدقه على الطبيعة من حيث هي هي امتنع صدقه على جميع أمر ما بعينه
لم يمتنع أمر على فرد من جهة خصوصية فربما لا يمتنع صدقه على الطبيعة من حيث هي هي . فتدبّر .

المطلق[1] ـ لاينافي اجتماعهما في الوجود من حيث «هو هو».

ولايقبل الانقسام و التجزّي اصلاً خارجاً و عقلاً؛ لبساطته، فلاجنس له، و لافصل، فلاحدّ له.

ولايقبل الاشتداد[2] و التضعّف في ذاته؛ لأنّهما لاينصوّران إلا في الحالّ القارّ،

---

١. في هامش النسخة: «قال صدر المتألهين في شرح اصول الكافي في باب حدوث الاسماء في شرح الحديث الاول بعد البيان بان للوجود مراتب ثلاث: ـ الأولى بشرط ـ والثانية بشرط شيء ـ والثالثة لابشرط.

اعلم انّه إذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحقّ الواجب، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول، اى الحقيقة بشرط لاشيء والتنزيه بالمعنى الاخير، وإلا تلزم عليهم المفاسد الشنيعة[...] واتصاف الحقّ تعالى بصفات المخلوقات وصيرورته محلّ النقائص والآفات.

فعلم انّ التنزيه المحض والتقديس الصرف ـ كما ذهب اليه المحقّقون من اصحاب الشرائع والاسلاميين ـ يبقى على الوجه المقرّر البرهن عليه بالاسلوب الرفيع، بعد ان يُعرف الفرق بين مراتب الوجود على ما اوضحنا.

وإلى هذه المراتب الثلاث اشار القيصري في حاشيته على الفتوحات: الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقيّد اثره».

٢. الاشتداد والتضعّف في الكيف والزيادة والنقصان في الكمّ، الاخذ في الشدّة والضعف هو المحلّ الثابت، والحالّ هو العرض كالحرارة الحالّة في الماء. فالوجود ليس بعرضي اولاً، وليس وراء شيء حتى يكون محلّ ويثبت في الوجود ثانياً.

و تفصيل ذلك يُطلب من تعليقتنا على المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصد الاول من كتاب الزاد في شرح تجريد الاعتقاد، فراجع.

وفي هامش النسخة: «فصل في انّ الوجود هل يجوز ان يشتدّ او يتضعّف ام لا؟ كلّ من الاشتداد والتضعّف حركة في الكيف، كما انّ كلاً من التزايد والتناقص حركة في الكمّ، ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كلّ آن مفروض من زمان الحركة مرةً من تلك المقولة، يخالف المرد الذي يكون له في آن آخر، مخالفةً نوعية او صنفية او بموراً آخر.

وربما يعتقد انها عارية عن تغيّر حال تلك المقولة في نفسها، وهو فاسد، لانّ معنى السوّاد مثلاً ليس انّ سواداً واحداً يشتدّ حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد، كيف وذات الاول في نفسها ناقصة، والزائد ليست بعينها الناقصة.

ولايبقى لاحد ان يقول: ذات الاول باقية، وينضمّ إليها شيء آخر، فهو الذي ينضمّ إليه إن لم يكن سواداً فما اشتدّ السواد في سواديته، بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضمّ إليه سواداً آخر، فيحصل ←

---

* شرح اصول الكافي، ج١، ص٢١٤.

كالسواد و البياض الحالّين في محلّين، أو الغير القارّ متوجّهاً إلىٰ غاية ما، من الزيادة أو النقصان كالحركة، و لا الزيادة و النقصان، و الشدّة و الضعف يقعان عليه بحسب ظهوره و خفائه في بعض مراتبه، كما في القارّ الذات كالجسم، و غير القارّ الذات كالحركة و الزمان.

وهو خير محض و كلّ ما هو خير فهو منه و به، و قوامه بذاته لذاته، إذ لا يحتاج في تحقّقه إلىٰ أمر خارج عن ذاته، فهو القيّوم الثابت بذاته، و المثبت لغيره.

→

سوادان في محلّ واحد، بلا امتياز بينهما بالحقيقة أو المحل أو الزمان، وهو محال، واتحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصوّر، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا الحال إن انتفى وحصل غيرهما أو انتفى أحدهما وحصل الآخر.

فقد علم أنّ اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه، بل بتمدّد ذات الأول من الموضوع وحصول سواد آخر أشدّ منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحدّين، وعليه القياس في التضعّف.

إذا تحقّق هذا علم أنّ الاحركة في الوجود. أما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقاً وتكثّره بتكثّر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان.

وأمّا على ما اخترناه فمما علمت سابقاً: أنّ الوجود ليس عرضاً قائماً بالماهية، بل هو نفس وجود الموضوع وهو وجوديته، بل هو عين الموضوع في نفس الأمر، فكيف يسرع تمدّده مع بقاء ما هو عينه حملاً وتحقّقاً.

اللهم إلا باعتبار بعض اللاحظات العقلية.

وأيضاً يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل مادام كونه متحركاً؛ لأنّ المتحرك ليس له ثابت في تمام زمان الحركة وآنه بما فيه الحركة، فلم يمكن أن يتحرّك الشيء فيه لا يقوّم هو إلا به كالوجود والصور الجوهرية، وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله (الأسفار ج١ ص ٦٧٠ بتحقيقنا).

١. والظن أشدّ من غير القارّ.

٢. القيوم فيعول من قام، فالقائم هو الثابت بذاته، والقيوم هو مع ذلك المثبت لغيره أيضاً، لأنّ كثرة البناء تدلّ على كثرة المعاني، قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل التاسع من النمط الرابع من الإشارات (ج٣ ص ١٨): «القيوم هو القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الإطلاق، وهو اسم من أسماء الله تعالى» وقال العلامة ابن الفناري في مصباح الأنس (ص ٦١): «ومعنى القيومية دوام القيام وعدم تعلّق الوجود بغيره، بل تعلّق غيره به بالعلية مطلقاً» وقال فسل: هو القائم بذاته والمقيم لغيره، فمعنى المبالغة أثر في القيمية كما في الظهور».

ولا يخفى عليك أنّه في قوله: «وقال فيل» ناظر إلى ذلك التفسير في الإشارات.

وتفاسيره الأخرى في صحف شرح الأسماء راجعة إلى ذلك المعنى القويم، كما أفاد العارف المريد نبدي ←

وليس له ابتداء، وإلا لكان محتاجاً إلى علة موجودة، لإمكانه حينئذ، ولا له انتهاء، وإلا لكان معروضاً للعدم فيوصف بصدّه، أو يلزم الانقلاب[1]، فهو أزليّ وأبديّ، فهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن؛ لرجوع كلّ ما ظهر في الشهادة، أو بطن في الغيب إليه

وهو بكلّ شيء عليم، لإحاطته بالأشياء بذاته، وحصول العلم لكلّ عالم إنّما هو بواسطته، فهو أولى بذلك، بل هو[2] الذي تلزمه جميع الكمالات، وبه تقوّم كلّ من الصفات، كالحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، وغير ذلك، فهو الحيّ، العليم، المريد، القادر، السميع، البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر؛ إذ به يلحق الأشياء كلّها كمالاتها، بل هو الذي

في رسالته القيّمة في شرح أسماء الله الحسنى (ص ٨٧) حيث قال: «القيوم فيعول من «قام» إذا قام بنفسه، يتعدّى بنفسه، فهو اسم له تعالى باعتبار قيامه بمهمات خلقه بأنواعها وأقسامها فإنّ النفس بالصور الخيالية قائم بنفسه، ﴿أفمن هو قائم على كلّ نفس بما كسبت وجعلوا لله شركاء﴾ (الرعد (١٣): ٣٣)، وفي الخبر الذي رواه عن أنس المؤمن[ليلا]: «أنّ سائل سأله عن الله تبارك وتعالى يحمل العرش أم العرش يحمله؟ فقال: ليس كذلك، الله حامل العرش» وساق الحديث إلى أن قال: «فكلّ محمول يحمله الله بقوته وعظمته وقدرته لا يستغني بحمله صرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً. فكلّ شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك بهما أن تزولا» (الحديث الكافي ج ١، ص ١٢٩)

﴿إنّ الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ (فاطر (٣٥): ٤١) فهو قيوم كلّ شيء لما في السماء والأرض، الممسك لهما أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده.

١. لو فرض مقارنه بعد الانصاف

٢. لو لم يكن باقياً. وقوله فهو أزلي متفرع على قوله وليس له ابتداء، وفي أوّل الخطبة الأولى من النهج. ومن أشار إليه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه، وفي الكافي ومن حدّه فقد عدّه ومن عدّه فقد أبطل أزله. أقول: معنى قوله ابتداء قصد حيثيته واحداً عدداً والواحد بالعدد ليس بأزلي فهو ليس بأبدي أيضاً بالذات فتصفّح.

٣. أشرقي من الأولوية إلى الفاعلية ومن العلم إلى جميع الكمالات.

٤. هذا الحكم الإلهي السرياني (ره) في تطبيقه على الأسفار: اللازم باعتبار مفاهيم الأسماء والصفات، وأمّا باعتبار التحقق فهي عينه. وسيجيء في الإلهيات تحقيق أنّ الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها من الكمالات تتورم مع الوجود حيثما دار ونرجع إليه وتحقيقه.

يظهر[1] بتجلّيه و تحوّله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات، فيصير تابعاً للذوات[2] لأنّها أيضاً وجودات خاصّة، مستهلكة في مرتبة أحديّته، ظاهرة في واحديّته.

وهو حقيقة واحدة لاتكثّر فيها. و كثرة ظهوراتها و صورها لاتقدح في وحدة ذاتها.

و تعيّنها[3] و امتيازها بذاتها، لايتعيّن زائد عليها؛ إذ ليس في الوجود ما يغاير

---

١. «قال صدر المتألهين في مبحث العلة والمعلول من الأسفار ـ في الفصل المعقود لكيفية نزول الممكنات مراتب الظهور واحتوى عليها: «إنّ وجود كلّ ماهية بإمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى ولا عين الذات الواجبية، لقصور وإمكانه ونقصه وافتقاره لأنفسها بالكلية؛ نعم استقلاله في التحقق (ج ٢ ص ٤٥٢ بتصحيحنا و تحقيقنا وتعليقنا عليه)

٢. اي الوجود.

٣. اي الماهيات.

أي بمقدار ظهوره في مجالي الأنفس والآفاق. وسريانه في الأشياء ونلونه بلون حرجيّات الماهيات. وفي العقل عقل، وفي النفس نفس، وفي الجسم جسم.

وقيل: وهي الجسم وفي الزمان زمان؛ هو خطه بشكلي بت عبار در آمدن برد وبهار شده.

وكون الذوات وجودات خاصّة باعتبار تعيّنها للأسماء والصفات وكونها صوراً لها وهي بهذا الاعتبار مستهلكة في الأحديه.

واعلم أنّ الأحدية أوّل تعيّن بدا من غيب الهوية وأكمن تخفّا، وغول في توضيح قوله فيصير تابعا للذوات موجه مظر في قال الشيخ الأكبر: العارف يرى أنّ العلة معلولة لمعلولها؛ لأنّ عين العلة حال تنزلها في العلم، تطلب من عين العلة أن تحصلها موجودة، كما تطلب عين العلة وجود معلولها، والطلب من الطرفين، وعلّة العلة تعمل من كمالاتها، ولا تتمّ إلا بالمعلول

أقول: ذات العلة والمعلول شيء واحد، ظهر بصورتين مختلفتين، وهو الظاهر والمظهر، وفي كلام الخلق هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، لا إثنينية في مرية من لقاء ربّهم، ألا إنّه بكلّ شيء محيط.

وليعلم أنّ الفناء بحسب الذات لاينافي الاحتياج بحسب الظهور والتدلّي

٤. يعني أنّ تعيّن تلك الحقيقة واعتبارها هكذا سواها إنّما يكون بالتعيّن الإضافي وتقيّد المحيط عن الخلط الانتشاري مهيّد، وقد أفاد تحقيقه وتحريره صائن الدين في تمهيد القواعد في الفصل السابع عشر (ص ٢٤ ط ١) ثمّ بيان حيث قال: «التعيّن إنّما يتصوّر على الوجهين: إمّا على سبيل التنازل أو على سبيل الإضافة».

وقد حرّرت هذا المطلب الرفيع مستشهداً بالآيات والروايات الغرر، عن بيت آل الوحي عليهم ←

ليشترك معه في شيء، و يتميّز عنه بشيء، و ذلك لاينافي ظهورها في مراتبها المتعيّنة، بل هو أصل جميع التعيّنات الصفاتيّة و الاسمائية، و المظاهر العلميّة[1] و العينيّة[2].

و لها وحدة[3] لاتقابل الكثرة، هي أصل الوحدة المقابلة لها، و هي عين ذاتها الاحديّة، و الوحدة الاسمائيّة المقابلة للكثرة ـ التي هي ظلّ تلك الوحدة الاصليّة الذاتية ـ ايضاً عينها[4] من وجه[5]، كما سنبيّن إن شاء الله تعالى.

و هو نور محض[6]؛ إذ به يدرك الأشياء كلّها، و لأنّه ظاهر بذاته، و مظهر لغيره،

الفارسية السنة ... الوحدت از ديدگاه عارف و حكيم» (ص٦٤ ـ ٧٥ ط ١) راجع.

و في هامش النسخة: «قال مولانا الفيض القدسي في عين اليقين عن بعض العرفاء: ان التعيّن هو حصول ظهور الوجود من وجه معيّن بحيث الغاية المعيّن للوجود بحسب حصوصيته الذاتية».

١. بالعين الاقدس.

٢. بالعين المقدس.

٣. و اعلم أنّ الوحدة على اقسام:

منها: الوحدة الحقّة الحقيقية، و تسمّى ايضاً بالوحدة المعنوية، و الوحدة الإطلاقية، و هي كون الشيء بحيث لايعتبر في مفهومه ما يشعر بالعدد و الاثنية اصلاً لاتحقّقاً و لاعقلاً حتّى عدم اعتبار الكثرة ايضاً لما فيه من الاشعار بالكثرة، و مرادنا من التوحيد من الوحدة الإطلاقية هي هذه الوحدة، و هي عين حقيقة الوجود من حيث هي هي اي الوجود الاعمّ فيما يفهم إلا باعتبار شيء في الوحدة الإطلاقية و هو كونها لنفسها هي و عدم اعتبار شيء في الوجود اصلاً.

و هذه الوحدة هي المساوية في الكلّ، و هي اصل الوحدة كما قال الإمام علي بن الحسين عليه السلام في مناجاته المسمّاة بالمناجاة الشعبانية: «بعد ذلك الوحدة» (تحصين الاسدي الدعاء ٢٨).

و منها: الوحدة الاسمائية و تسمّى بالوحدة الإضافية النسبية ايضاً، و هي كون الشيء بحيث ترجع إليه جميع الذوات، لان أحد جميع الكثرات نسبة راجعة إلى عين واحدة، و هذه الوحدة مع الكثرة لافي مقابل الكثرة إلا بالمعنى الاخصّ، و ينقسم بالحسنى و النوعية و الخصوصية و غير ذلك.

فمعنى ما ذكرناه أنّ المراد من المقابلة في كلام الشارح هي المعنى الاعمّ لا الاخصّ. (محمد رضا المحسني عفي عنه).

١. اي عين تلك الحقيقة.

٥ اي الواقع والوجود.

٦. راجع في ذلك الفصل التوسعي من هذا الكتاب ج٢ ـ ص١٨٠، و الوصل الاول من الباب الثاني الستين والثلاثمائة من الفتوحات المكية و الدرس السابع عشر من كتاب اتحاد عاقل به معقول (ص٢٩٦ ط ١).

ومنوّر سماوات الغيوب[1] والأرواح[2]، وأرض[3] الأجسام والأشباح لأنها به توجد وتتحقق، ومنبع جميع الأنوار الروحانية والجسمانية.

وحقيقته غير معلومة لما سواه، وليست عبارة عن الكون، ولا عن الحصول والتحقق والثبوت، إن أريد بها المصدر؛ لأنّ كلاً منها عرض حينئذ ضرورة. وإن أريد بها ما يراد بلفظ «الوجود» فلا نزاع، كما أراد أهل الله بـ«الكون» وجود العالم، وحينئذ لا يكون شيء منها جوهراً ولا عرضاً كما مرّ، ولا معلوماً بحسب حقيقته، وإن كان معلوماً بحسب إنيّته[4]، والتعريف[5] اللفظي لابد أن يكون بالأشهر؛ لتبعيد العلم، والوجود أشهر من الكون، وغيره ضرورة، والوجودُ العامّ[6] المنبسط على الأعيان[7] في العلم، ظلٌّ من أظلاله؛ لتقيّده بعمومه، وكذلك الوجود الذهني والوجود الخارجي[8] ظلان لذلك الظلّ[9]، لتضاعف التقيد، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ألم تر إلى ربّك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً﴾[10].

فهو الواجب الوجود الحقّ سبحانه وتعالى، الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهيّة، المنعوت بالنعوت الربّانية، المدعوّ بلسان الأنبياء والأولياء، الهادي خلقه إلى ذاته، الداعي مظاهره بآياته إلى عين[11] جمعه[12]، ومرتبة ألوهيّته.

---

١. أي الأعيان
٢. أي النفوس
٣. الظاهر والمراد الأجسام، ونكّر الشيخ بالإفراد.
٤. أي من الحصول والتحقق والثبوت
٥. أي بحسب تحققه ووجوده.
٦. جواب سؤال مقدّر.
٧. أي الأفراد
٨. أي الأعيان الثابتة
٩. أي مقدّس
١٠. أي أعلى
١١. [illegible] (٢٥) : ١٥.
١٢. أي الحضرة الإلهية أو الأحدية
١٣. لا التغاير ولا التغاير عن الاتحاد

أخبر بأسمائهم: (الله بهويته[1] مع كل شيء، و بحقيقته مع كل حي) و أنه أيضاً الذي الأشياء بقوله: ﴿هو الأول[2] و الآخر و الظاهر[3] و الباطن[4] و هو بكل شيء عليم﴾[5].

فكونه عين الأشياء[6] بظهوره في ملابس[7] أسمائه و صفاته في عالمي الحق والخلق، و كونه غيرها: باختفائه في ذاته، و استعلائه بحقائقه عما يوجب النقص والشين، و تنزهه عن الحصر و التعيين، و تقدسه[8] عن سمات الحدوث و التكوين.

و إيجاده[9] للأشياء و اختفاؤه فيها - مع إظهاره إياها، و إعدامه لها في القيامة[10]

---

١. أي بظهوره.

٢. أي من حيث التجلي والظهور. وهذا التجلي والظهور هو عين الوجود المتعلق المسمى بالعين الرحماني وغير الأشياء وتغايرها هو الأعيان الثابتة، فهي الموجودة لا بالوجود المطلق بوجود مقيد، وحقيقة الوجود فيهما واحدة. منه قدس سره.

٣. أي والظاهر بآياته ومصنوعاته.

٤. أي والباطن عن شهادة البصائر.

٥. الحديد (٥٧): ٣.

٦. وجه دلالته على أعيان الأشياء أن هذه الصفات لما كانت للممكنات أيضاً، فإن يتصف الواجب بها بالنسبة إلى بعض وكذا في الباقي، لم يكن غريباً أن يشمع الحصر لهذه الآية.

وما يقال: إن الحصر [إنما هو] في الحصر الإضافي لمقابلة الأخرية كما يدل عليه السياق لا الحصر الحقيقي، والله يعلم وعنده أم الكتاب.

٧. وهي الأعيان الثابتة التي هي أمثلة الأسماء والصفات.

٨. قال عزيز الدين النسفي في كتابه الذي صرح في الفصل السابع من كتابه بأنه من شرع قول الشيخ: «الإنسان من يختص بهذه الأسماء الحسنى بالذات» ما نصه: إن الله تعالى لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو بما يرادفه، وذلك يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فإن الله تعالى كان موجوداً ولا شيء غيره، ثم خلق الخلق، فهو الآن على ما كان عليه أزلاً، ولا يجوز أن يقال: إنه الآن موجود، لأن الوجود ليس بوصف له، وإنما هو اسم لمن كان معدوماً ثم صار موجوداً. انتهى. (٢٠٨ ـ ٢٠٩)

٩. لأنه تعالى كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان، لم يتغير عما كان في الأزل، ولا يتغير عما لم يزل ولا يزال. منه قدس سره. (انظر: ٢٠٩ ـ ٢١٠ من المرجع)

١٠. يشير إلى ما ذكره في آخر الفص الرابع من الباب الثاني من كتابه (ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ من المرجع المذكور) بقوله: ولا يخفى أن هذا الكلام لا يتم إلا على القول بالتجلي الذاتي الغيبي الذي لا يعود بالتعين والظهور، وهو الذي يسميه الصوفية بالغيب المطلق.

الكبرى ـ ظهوره بوحدته، وقهره إيّاها بإزالة تعيّناتها[1] وسماتها، وجعلها متلاشية، كما قال: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[2]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[3].

وفي الصغرى تحوّله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، أو من صورة إلى صورة في عالم واحد. فالتجلّيات صور كمالاته، ومظاهر أسمائه وصفاته، ظهرت أوّلاً في العماء[4]، ثمّ في العين[5] بحسب حبّه إظهار آياته ورفع أعلامه وراياته، متكثّرة بحسب الصور، وهو على وحدته الحقيقيّة، وكمالاته السرمديّة.

وهو يدرك حقائق[6] الأشياء كما يدرك[7] حقيقة ذاته، لا بأمر آخر كالعقل الأوّل وغيره؛ لأنّ مالك الحقائق أيضاً عين ذاته حقيقة، وإن كانت غيرها تعيّناً.

ولا يدركه غيره[8]، كما قال: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[9]،

---

١. التعيّن هو حصول الشيء بوجه ما من وجوه الوجود بحيث يخصّه ويميّزه عن غيره (القيصري).

٢. غافر (٤٠): ١٦.

٣. القصص (٢٨): ٨٨.

٤. أي بالاسم.

٥. أي بالمسمّى.

٦. قال الشيخ ره في الفصل الأوّل من الفص الإدريسي من الفصوص: «أوتي الروح عين أيده الله العلم الحقيقي في شرحه: يعني أنّ العلم الحقيقي هو العلم بالحقّ وبأسمائه وبأفعاله من جميع الوجوه، وذلك لا يحصل إلّا لمن يحصل له الشهود، ولا شهود من غير فناء، وإن كان غير تامّ من حيث فناء ما بنفسه وبالحقّ. ولا يخفى عليك من هذا أنّ مراتبهم من ثلاثة: ...

تدارج لمصدره: بعد تفهيم أنّ موجده أمر وسيط بين الله وبين عموم خلقه، فإنّي أوجدت من موجدات [إلى] هذا الأمر الوسيط

٧. أي التفصيلي، وهذا في العلم الإجمالي موجود، لأنّ سلطان الوجود ولا سلطان أتمّ منه، وإن هذا العلم حاصل عنه.

وقد أحيط خبراً بما في الضمائر والسرائر ... بأسرّ حضر وهمس مستور

من ربّه بوحي تكلّم لا بآلة ... من غير نطق جوارح لا يستر

من مقدّمة الخفري لكتاب مصباح الأنس (ر.ك) عن الإسفار.

٨. لعلّه في بعض مراتبه؛ إذ ذات المعلوم أيضاً غير مدركة للعالم من حيث هذا العلم والاعتبار، لا لنقص ولا لحجاب في نفس الكمال، فتدبّر جيّداً.

٩. الأنعام (٦): ١٠٣.

﴿ولا يحيطون به علماً﴾[1]، ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾[2]، ﴿ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد﴾[3]، نبه عباده تعطفاً منه و رحمة؛ لئلا يضيعوا اعمارهم فيما لا يمكن حصوله، و إذا علمت ان الوجود هو الحق، علمت سر قوله: ﴿وهو معكم اين ما كنتم﴾[4]، ﴿ونحن اقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾[5]، ﴿وفي انفسكم افلا تبصرون﴾[6]، ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الارض إله﴾[7]، و قوله: ﴿الله نور السموات و الارض﴾[8]، ﴿والله بكل شيء محيط﴾[9] و «كنت سمعه و بصره».[10]

و سر قوله ﷺ: «لو دليتم بحبل لهبط[11] على الله» و امثال ذلك من الاسرار المنبهة للتوحيد بلسان الاشارة.

---

١. طه (٢٠): ١١٠.

٢. الانعام (٦): ٩١.

٣. آل عمران (٣): ٣٠.

٤. اي الوجود الحقيقي.

٥. الحديد (٥٧): ٤.

٦. في الاصل: تبصرون، غير واضحة في النسخة بيده، ٢: ٢٨٥: الفرق بين الخالق والمخلوق شيء.

٧. الزخرف (٤٣): ٨٤.

٨. النور (٢٤): ٣٥.

٩. البروج (٨٥): ٢٠.

١٠. الشورى (٤٢): ٣٥.

١١. فصلت (٤١): ٥٤.

١٢. هذا الحديث في غريب الموالي وحديث آخر في ذيل الفرائض، وباقي الكلام في التقريب في مطاوي الكتاب في عدة مواضع، ويرجع فيها رسالتنا في اقسام الله.

١٣. الواحدي النيسابوري من صحيح الترمذي، أول تفسير سورة الحديد، الحديد ٥٧: ٣ ج ٢ طبع مصر، في ذيل حديث طويل له قال ﷺ: والذي نفسي بيده لو انكم دليتم رجلاً بحبل إلى الارض السفلى لهبط على الله ثم قرأ ﴿هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ (الحديد ٥٧): ٣.

هذا في مسند احمد ج ٢ ص ٣٧٥ مع اختلافات يسيرة في صورة العبارة، ثم قال بعد ذكر الله تولى ذلك بحمل بي الارض السفلى لهبط على الله ثم قرأ هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.

الحديث ضعيف جداً، ذكره في جامع الصغير ص ٢٩٣ ج ٢ من طبعة الهند.

تنبيه للمستبصرين بلسان أهل النظر

الوجود واجب لذاته[1]؛ إذ لو كان ممكناً لكان له علّة موجودة، فيلزم تقدُّم الشيء على نفسه.

لا يقال: الممكن[2] في وجوده يحتاج إلى علّة، وهو غير موجود عندنا؛ لكونه اعتبارياً.

لأنّا لا نسلّم أنّ الاعتباري لا يحتاج إلى علّة، فإنّه لا يتحقق في العقل إلا باعتبار المعتبر، فهو علّته.

وأيضاً: المعتبر لا يتحقق في الخارج إلا بالوجود؛ إذ عند زوال الوجود عنه مطلقاً لا يكون إلا عدماً محضاً، فلو كان اعتبارياً لكان جميع ما في الوجود أيضاً اعتبارياً؛ إذ الماهيات ـ منفكّة عن الوجود ـ أمور اعتبارية، وهو ظاهر البطلان.

وتحقق[3] الشيء بنفسه لا يخرجه[4] عن كونه أمراً حقيقياً.

---

1. [illegible]

2. لأن الممكن يحتاج في وجوده إلى العلة، والوجود إذا كان أمراً اعتبارياً [illegible] نفسه لا يحتاج إلى علة؛ لأنه لا وجود له حتى يحتاج في وجوده إلى علة.

3. [illegible]

[illegible]

4. [illegible]

ولأنّ طبيعة الوجود من حيث هي هي[1]، حاصلة للوجود الخاصّ الواجبيّ، و هو في الخارج، فلازم أن تكون تلك الطبيعة موجودة فيه، لكن لا بوجود زائد عليها و حينئذٍ لو كانت ممكنة لكانت محتاجة إلى علّة ضرورة.

تنبيه آخر

الوجود ليس بجوهر ولا عرض - تامّ.

و كلّ ما هو ممكن[2] فهو إمّا جوهر أو عرض.

ينتج: أنّ الوجود ليس بممكن. فتعيّن أن يكون واجبا.

و أيضاً: الوجود لا حقيقة[3] له زائدة على نفسه، و إلّا يكون كباقي الموجودات في تحقّقه بالوجود و يتسلسل، و كلّ ما هو كذلك فهو واجب بذاته؛ لاستحالة انفكاك ذات الشيء عن نفسه

فإن قلت: الوجوب نسبته[4] تعرض للشيء نظراً إلى الوجود الخارجيّ، فما لا وجود له في الخارج زائداً على نفسه، لا يكون متّصفاً بالوجوب.

قلت: الوجوب عارض للشيء الذي هو غير الوجود باعتبار وجوده، أمّا إذا كان

ه وجود غير وجوده وجود وهكذا فتكثر، فلزم التسلسل.

و أجيب بأنّ الموجود وصار خصوصيته كالوحدة والتشخص والوجوب معاني مصدريّة انتزاعيّة و معاني حقيقيّة.

الأول: شيء مفهوم الوجود والوجوب بالمعنى المصدري، ولا شكّ في اعتباريته لا يلزم التسلسل.

والثاني: كالوجود والوحدة، فإنّا نجزم على اتصاف الوجود بقولنا: الإنسان موجود، لأنّ الوجود موجود بنفسه ذاته لا بوجود زائد عليه، وما ذكره بعض المتصوفة: أنّ هذه المعاني موجودة بوجود ومغايرة لها أنّها غير منفكة عن الخارج، وأنّ في الواحد تعالى قلنا كانت وحدته عين ذاته وكذا وجوده وسائر صفاته فلا يلزم التسلسل ولا يلزم محذوره.

ب ـ ذو وجود في العقل لا ينفي وجوده في الخارج

١ ـ لأنّ مراده أنّ نفس مفهوم وجوده ذهني.

٢ ـ يعني حين كون الوجود أمراً حقيقياً.

٣ ـ أي الماهية التي لها حد موهوم

٤ ـ أي لا وجود زائد له.

٥ ـ تعرض النسبة في بعض نسخة؛ لأنه كيفيته

ذلك الشيء عين الوجود. فوجوده بالنظر إلى ذاته لا غير؛ لأنّ الوجوب يستدعي الخبر "مطلقاً" لا بالحقيقة. كما أنّ العلم يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم:

تارةً: بالاعتبار، وهو عند تصوّر الشيء نفسه.

وتارةً: بالحقيقة، وهو عند تصوّره غيره.

وأيضاً: كلّ ما هو غير الوجود يحتاج إليه من حيث وجوده وتحقّقه. والوجود من حيث هو وجود لا يحتاج إلى شيء. فهو غنيّ في وجوده عن غيره. وكلّ ما هو غنيّ في وجوده عن غيره فهو واجب. فالوجود واجبٌ بذاته.

فإن قلت: الوجود من حيث هو هو كلّيّ طبعيّ. وكلّ كلّيّ طبعيّ لا يوجد إلا في ضمن فرد من أفراده. فلا يكون الوجود من حيث هو واجباً. لاحتياجه في تحقّقه إلى ما هو فرد منه.

قلت: إن أردتم بالكلّيّ الطبائع الممكنة الوجود فمسلّم. ولكن لا ينتج المقصود؛ لأنّ الممكنات من شأنها أن توجد وتعدم، وطبيعة الوجود لا تقبل ذلك؛ لما مرّ.

وإن أردتم ما هو أعمّ منها فالكبرى ممنوعة[٣]، وليتأمّل في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٤] الآية.

---

١. وهو باطل.

٢. أي وجود الاعتبار.

٣. قال مولانا الدهن المقدس في حق القدس: وليعلم أنّا نجعل أنفسنا نتعلّق بالله جوداً من حيث الخبر لا من حيث ذاته وحقيقته؛ لأنّ الإمكان إنما يتعلّق بالوجود من حيث الخبر لا من حيث الذات.

والتحقيق الأقرب الذي عليه المحققون أنّ الخبر ليس بمجعول، بمعنى أن الجاعل لم يجعل الخبر خبراً، أي لم يوجد الوجود ليس بمجعول، بمعنى أن الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً، بل الوجود وجود لا بجعل جاعل، والوجود واجب لذاته لا لغيره، والوجود ماهية لا لذاته أو غيره، موجود لا بموجود لا لذاته ولا لغيره، وليس هذا الكلام في خصوصية الوجود وحقيقته لا غير.

٤. وهو عدم كون الوجود من حيث هو هو واجباً.

٥. لقائل أن يمنع: وكلّ طبعيّ لا يوجد إلا في ضمن فرد من أفراده؛ لأنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلا الأفراد، فضلاً عن أن يوجد في ضمنها، وأنّا منا الكثرة فيه وجدانيّة.

٦. الشورى (٤٢): ١١.

٧. يعني أنّ طبيعة الوجود ليست كسائر الطبائع

بل لانسلّم انّ الكلّي الطبيعي[1] في تحقّقه[2]، متوقّف على وجود ما[3] يعرض عليه[4]، ممكناً كان أو واجباً؛ إذ لو كان كذلك لزم الدَّور، سواء كان العارض متنوّعاً أو مشخّصاً؛ لأنّ العارض[5] لايتحقّق إلا بمعروضه، فلو توقّف معروضه عليه في تحقّقه، لزم الدَّور.

و الحقّ: انّ كلّ كلّي طبيعيّ - في ظهوره مشخّصاً في عالم الشهادة - يحتاج إلى تعيّنات مشخّصة له، فائضة عليه من موجده[6]، و في ظهوره في عالم المعاني متنوّعاً، يحتاج إلى تعيّنات كلّيّة متنوّعة له، لا في تحقّقه[7] في نفسه.

و أيضاً: كلّ ما يتنوّع أو يتشخّص فهو متأخّر عن الطبيعة الجنسيّة و النوعيّة بالذات، والمتأخّر لايكون علّة لتحقّق المتقدّم، بل الأمر بالعكس و الجاعل للطبيعة طبيعةً[8]، أوفي منهيه أن تجعل تلك الطبيعة نوعاً أو شخصاً؛ بضمّ ما يعرض عليها من التنوّع والتشخّص، و جميع التعيّنات[9] الوجوديّة[10] راجعة إلى عين الوجود، فلا يلزم

---

١. مراده من الكلّي الطبيعي هو الطبيعي الوجودي لا الذهني، كما يستفاد من كلامه. وكذا المراد من ... أعمّ من أن يكون أمراً وجودياً أو عدمياً مع قطع النظر عن وجوده وتحققه.

٢. قال بعض المحشّين: ... المحصّل الذي ذكره الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة العاشرة من الشفاء، وهو أن جعل ... يحتاج إلى فاعل ... يحتاج إلى كون الطبيعة معقولة ... في تحقيق ماهيته الوجودية وكيفية انضمامه إلى ...

٣. أي التشخّص

٤. أي في الخارج

٥. أي فرده

٦. فالإضافة في «موجده» إلى الفاعل

٧. أي في ... الخارجية

٨. ... في الخارج

٩. ... وجود متشخص ... يحتاج إلى أمور ... خارج ... أمور ... يحتاج جميع الكلّيات إلى جنسها أو نوعها ... وجوده ... إلى ...

١٠. أي ... الوجود

احتياج حقيقة الوجود ـ في كونها في الخارج ـ إلىٰ غيرها، و هي الحقيقة ليس في الوجود غيره[1].

تنبيه آخر: كلّ ممكن قابل للعدم.

ولا شيء من الوجود المطلق بقابل له.

فالوجود واجب بذاته.

لايقال: إنّ وجود الممكن[2] قابل للعدم.

لأنّا نقول: وجود الممكن عبارة عن حصوله في الخارج و ظهوره فيه، و هو من أعراض الوجود الحقيقي[3] الراجعة إليه بوجه[4] ـ عند إسقاط الإضافة[5]، لا عينه.

و أيضاً: القابل لابدّ أن يبقىٰ مع القبول[6]، و الوجود لايبقىٰ مع العدم، فالقابل له هو الماهيّة[7] لا وجودها.

لايقال: إن أردتم أنّ العدم لايعرض علىٰ الوجود فمسلّم. ولكن لم لايجوز أن يزول الوجود في نفسه و يرتفع؟!

---

١. أي غير الوجود المطلق على مشرب المرتضىٰ، قال صدر المتألهين (ره) في شرحه لهذه العبارة: «قال بعض الوجوديين من أنّ الذي من شأنه وجود مع كونه نفس حقيقة الوجود فهو مستغنٍ عن جعل الوجود لها، بحسب ذاتها لايخلو عن شيء من الاثنين من وجوه حقيقتها

نعني به إنه ضروري أو نظري العقل

أقول: إني أعلم من نفسي أن هذا المعنى من أطوار العقل، و لذا أنه و أنه البرهان عليه في بعض هو وارده من كشفه و ورسمك. و لذلك فصل الله بينه من بينها.

٢. أي من حيث هو هو غير مقيّد.

٣. المنكر هو الوجود المقيّد، فإنكاره من حيث حيثيّة و وجوده من حيث حيثيّة.

و وجود الممكن هذا بالنظر إلىٰ وجود الحقيقي فهو من حيث أن [illegible] و أثر الحق لكنه حقيقة [illegible]

و الإيجاد من [illegible] فهو في الحقيقة [illegible] (هذا كلامه)

٤. أي بوجه ما.

٥. أي و هو الذهن.

٦. و وجود الممكن لايبقىٰ مع العدم.

٧. لأنه يقتضي دوام الماهيّة [illegible] و لا يقتضي دوام الوجود.

لانّا نقول: العدم ليس بشيء حتّى يعرض الماهيّة أو الوجود. و قولنا[1]: (الماهيّة تقبل العدم) معناه أنّها قابلة لزوال الوجود عنها، و هذا المعنى لايمكن في الوجود[2]. و إلّا لزم انقلاب الوجود إلى العدم

و أيضاً: إمكان[3] عدمه[4] مقتضى ذاته حينئذٍ. و الوجود يقتضي بذاته نفسه ضرورة كما مرّ[5]. و ذات الشيء الواحد[6] لايمكن أن يقتضي نفسه، و إمكان عدم نفسه، فلايمكن زواله[7].

وفي الحقيقة: الممكن ايضاً[8] لاينعدم[9]، بل يختفي[10] و يدخل في الباطن[11] الذي ظهر منه، و المحجوب يزعم أنّه ينعدم، و يوهّم انعدام وجود الممكن ايضاً إنّما ينشأ من فرض الافراد[12] للوجود[13]. كالأفراد الخارجيّة التي للإنسان مثلاً. و ليس كذلك؛ فإنّ الوجود حقيقة واحدة لاتكثّر فيه، و افرادها باعتبار إضافتها[14] إلى

---

١. والفرض لايكون إلّا من شيء

٢. هذا لايصلح جواباً لقوله: لضرورة ذاته قبلته، إذ الوجود لايقبل العدم، فإنّ ذاته من حيث هي هي ليست بموجودة، ومع هذا لايقبل العدم

٣. أي الوجود المعروض

٤. و زوال الشيء عن نفسه محال

٥. لضرورة ذاته

٦. أي الوجود بقسميه

٧. إذ استحالة ذلك الشيء عن نفسه

٨. أي كالوجود

٩. أي لايمكن زوال الوجود عن نفسه

١٠. أي كالوجود المطلق

١١. أي لأنفسه بطلقه

١٢. أي يتخيّل أنّ الوجود الخاصّ أي الخاصّي والاعتباري

١٣. كما كان غير صادق هاهنا

١٤. أي وإلّا فالمتغيّر حقيقة الوجود، بل الوجود حقيقة فاردة، فتدبّر

١٥. أي الوجود الحقيقي

١٦. في الأصل: لأنّ الوجود المعنوي، أي الشخص الخاصّي الذي هو ورثه من الوجود المطلق وظلّ ورثه الأحديّة، بعضاً نجلّ من تجلّياته، يتعيّن تارة دون تارة من الأعيان ويصير مضافاً إلى غير من الأعيان. ←

للماهيات[1]، والإضافة أمر اعتباري[2] فليس لها أفراد من وجودة للتعدم وتزول[3]، بل الزائل إضافتها إليها، ولا يلزم من زوالها العدم الوجود[4] وزواله، ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، إذ زوال الوجود بلا مسافة هو العدم[5] ضرورة، وبطلانه ظاهر[6].

تفريع

وإذا لم يكن للوجود أفراد حقيقية[7] مغايرة[8] لحقيقة الوجود، لا يكون عرضاً

ويصير تارة أخرى منشأ لانتزاع الإضافة من تلك العين

١. والرابطة والظهور غير الوجود.

٢. يعني الرابطة من «ربط» من الإضافة. الإضافة الإشراقية التي تسمى عندنا بالمعية، لا الإضافة المقولية التي هي من الماهيات وتتحقق عند تحقق طرفين وهي، أي الإضافة، لا تشير فيها في نفس الظهور - وهو من الاعتباري، أي من الاعتبارات العرفية التي هي الروابط لا الاعتبارات الخاصة التي هي من المعاني الانتزاعية غير المتأكدة في الخارج

وأنت خبير بأن الرابطة والظهور ليسا من حقيقة الوجود، بل إنما هي [ ] كما يحب القطع بها إذا تأملت لم يجده ثبتاً» (النور (٢٤) ٣٩) وبإجماله وجود المنفي عن الوجود «الله نور السماوات والأرض» (النور (٢٤) ٣٥) وبرجوعه إلى إضافته واستهلاكه فيه [ ] من غير محض رضا لعدمه (قدس سره)

٣. أي لا استقلال لها

٤. لوجود المضاف.

٥. فإن الوجودات الممكنة إذا تعرضها حكايات عن تلك الحقيقة [ ] بنحو الربط والتعلق الوجداني، فكما أن المحكوم الواقعي في القضايا حكايات من محاكيه ولا استقلال له، بل لوجود ومحمول عاكسها وتعدد وروده ومتعلقه للقضايا، فكذلك حال تلك الوجودات [ ] ولا تنتهي من عدم التغاير [ ] بوجود حقيقة ليهدد كذباء وانورد

٦. بل الجهد

٧. في الوجود حقيقة

٨. الانوار إشراقه

٩. لاستقلاله امتناع تجرده عن نفسه وانقلابه إلى غيره.

١٠. بل اعتباريه بمعنى إضافتها الإشراقية إلى الماهيات، إلى حكايات واقعيات توجد بتجلي المصدر

١١. أي بحيث يوجد تنفس تلك الحقيقة فيها كالطبائع الممكنة، بل الوجود منها ما يظن أفراداً لها ليس إلا بظهوراتها وبروزات خلجاتها فيصير وجودات لوازمها في معناها كالنور مع العين، لا كالبياض والشيء فالوجود أن الذي خلقهم هو أشد منهم قوة» (فصلت (٤١): ١٥).

عاماً لها.[1]

و أيضاً: لو كان عرضاً عاماً لكان إما جوهراً[2] و إما عرضاً، و قد بيّنا أنه ليس بجوهر و لا عرض.

و أيضاً[3]: الوجود من حيث «هو هو» محمول على الوجودات المضافة[4]؛ لصدق قولنا: هذا الوجود وجود[5]، و كلّ ما هو محمول على الشيء لابدّ أن يكون بينه و بين موضوعه ما به الاتحاد، و ما به الامتياز، و ليس ما به الاتحاد هنا سوى نفس الوجود، و ما به الامتياز سوى نفس الهيئة[6]، فتعيّن أن يكون الوجود من حيث «هو هو» عين[7] الوجودات[8] المضافة حقيقة[9]، و إلاّ[10] لم يكن وجوداً ضرورة، و المنازع مكابر مقتضى عقله، إلاّ أن يطلق لفظ «الوجود» عليها[11] و على الوجود من حيث «هو هو» بالاشتراك اللفظي، و هو بيّن الفساد[12].

---

١. كالسواد بالنسبة إلى السود و الحلو بالنسبة إلى الأحلى، و لا السواد عرض عالية إلى السواد، و لا الحلو بالنسبة إلى السود.

٢. لأن كلّ عرض فهو لمعنى من وجود الجوهر. راجع تعليق الإشارات، ص ٣٠.

٣. هذا الحسن بالنسبة إلى الجوهر.

٤. بناء على أن وجود كلّ شيء هو ماهيته و حقيقته.

٥. أي في الذهن.

٦. لأن كلّ وجود وجود لا العدم.

٧. بسيط الحقيقة.

٨. أي في حدّ ذاته لا بالإضافة إلى الذهن كما في الإضافة اعتبارية لا حقيقية كما بيّنا.

٩. أي حقيقية، و إن كانت في ظرف الذهن لأن الإضافة موجودة عند المحققين. [illegible]

[illegible]

١٠. [illegible]

١١. [illegible]

١٢. [illegible]

١٣. أي على وجود [illegible]

١٤. إذ لا يصلح [illegible]

وما يقال: بأنّ الوجود يقع على افراده لا على التساوي، فإنه يقع على وجود العلّة و معلولها بالتقدّم و التأخّر، و على وجود الجوهر و العرض بالاولويّة و عدمها، و على وجود القارّ و غير القارّ بالشدّة و الضعف، فيكون مقولاً عليها بالتشكيك، و كلّ ما هو مقول بالتشكيك، لايكون عين ماهيّة شيء، ولا جزءه.

فإن أرادوا به أنّ التقدّم و التأخّر، و الأولويّة و عدمها، و الشدّة و الضعف، باعتبار الوجود من حيث «هو هو»، فهو ممنوع؛ لكونها[1] من الأمور الإضافيّة التي لاتتصور إلا بنسبة بعضها إلى بعض، ولأنّ المقول على سبيل التشكيك أنّما هو باعتبار[2] الكلّيّة و العموم، و الوجود من حيث «هو» لاعامّ ولاخاصّ.

وإن أرادوا به أنّها تلحق الوجود بالقياس إلى الماهيّات، فهو صحيح، لكن لايلزم

---

١. شروع في الرد على المدّعى في قوله: «إنّ الوجود يقع على الموجودات بالتشكيك» وإنّما صدّروا بأنّ الموجودات حقائق متباينة مشتركة في لازم واحد وهو الوجود، وذلك الوجود يحمل عليها بالتشكيك.

بيان الشرطة بأنّ التشكيك يحصل إمّا بإضافة الوجود على الماهيّات أولاً في نفس الوجود، وعلى ذلك الوجود هو المعمول العامّ التحليلي الانتزاعي الذي لا في عين الوجود

ثمّ إنّ هذا التشكيك الذاتي هو تشكيك العامّي - فإنهم قائلون بأنّ التغاير بين الشدّة

إمّا بتمام الذات كالاحمر الغائب و انواعها كلّ مع الآخر

أو بمعظم الذات كالإنسان و الفرس المتغايرين بالفصول

أو بعوارض غريبة متخصّصة لتغاير افراد الإنسان مثلاً بعضها عن بعض

وهذا وجه آخر لم يتعرّض له المتأوّلون، وذهب إليه الإشراقيون وهذا نوع آخر المخصّصة المتسبب من الأسباب

وغيره، وهو التغاير بين مراتب حقيقة واحدة بالكمال والنقص كالتغاير بين مراتب حقيقة الوجود.

وهذا هو التشكيك الخاصّي، وإليه يؤول تشكيك العامّي.

واعلم أنّ هاهنا نوعاً آخر هو أيضاً خارج عن محلّ نظر التغاير التشكيكي، كما أشرنا إليه في تعليقاتنا السالفة.

وتراجع في تلك المباحث وتمامها وتحقيقها و دقائقها عند ذكرنا عند ص ٥٩ ـ ٦٢.

٢. شروع في إثبات التشكيك في مظاهر الوجود لا في نفسه وبذاته، وهي جهة وتسمّيه على طريقة المتصوّفة وبعد إثبات الوحدة الشخصيّة للوجود.

٣. إي لما كانت من التقدّم و التأخّر والأولويّة وعدمها والشدّة والضعف.

٤. لا يخصّ الوجود.

٥. في بعض النسخ: «إنّي لا عده مصطفح ولا عامّ مصطفح وإن كان ساريا في الأشياء

منه أن يكون الوجود من حيث هو هو مقولاً عليها بالتشكيك؛ إذ اعتبار المعروضات غير اعتبار الوجود.

و ذلك بعينه كلام أهل الله؛ لأنهم ذهبوا إلى أنّ الوجود - باعتبار تنزّله في مراتب الأكوان، و ظهوره في خفايا الإمكان، و كثرة الوسائط - يشتدّ خفاؤه، فيضعف ظهوره و كمالاته، و باعتبار قلّتها تشتدّ نوريّته و يقوى ظهوره، فتظهر كمالاته و صفاته، فيكون إطلاقه على الغنيّ أولى من إطلاقه على الضعيف.

و تحقيق ذلك بأن نعلم: أنّ للوجود مظاهر في العقل، كما أنّ له مظاهر في الخارج، منها هي الأمور العامّة، و الكلّيات التي لا وجود لها إلّا في العقل، و كونه مقولاً على الأفراد المضافة إلى الماهيّات بالتشكيك، أنّما هو باعتبار ذلك الظهور العقليّ، و لذلك قيل: (إنّه اعتباريّ) فلا يكون[٣] من حيث «هو هو» مقولاً عليها بالتشكيك، بل من حيث أنّه كلّيّ - محمولٌ[٤] عقليّ.

و هذا المعنى لا ينافي كونه عين ماهيّة الفرد، باعتبار كلّيّته الطبيعيّة، كما أنّ الحيوان طبيعته فقط هي الأفراد - غير محمول عليها، و باعتبار إطلاقه - أي لا بشرط شيء - جنس محمول عليها، و باعتبار عروضه على فصول الأنواع التي تحتها، عرض عامّ لها، و هكذا الأمر في كلّ ما يقع على أفراده بالتشكيك.

و التفاوت في الأفراد لم يجز أن يكون في نفس الوجود، بل هي ظهور خواصّه[٥] من العلّيّة و المعلوليّة في العلّة و المعلول، و بكونه قائماً في نفسه هي الجوهر، غير قائم بنفسه في العرض، و بشدّة الظهور هي قائم الذات، و ضعفه في غير قائم الذات، كما أنّ التفاوت بين أفراد الإنسان ليس بنفس الإنسانيّة، بل بحسب ظهور خواصّها فيها، فهو

---

١. من «و الواطئ» إلى «الوجود» من تتمّة ما ذهب إليه بعض أهل الوحدة - حسب ما نقل - و ليست مقبولة لدى بعضهم (منه عفي عنه) - منه قدّس سرّه في الوجود.

٢. في حاشية النسخة: لعلّ ما كانت أحجب أقلّ كانت أكثر و جوده أكثر كمالاً و سعة و نورية.

٣. نسخة بدل: لا يكون منه.

٤. أي في ذلك الأمر الخاصّ.

٥. و مبادئه.

٦. و سعة و ظهور وجوده.

كان محرجاً للوجود من أن يكون عين حقيقة الأفراد، لكان مخرجاً للإنسانية من أن تكون عين حقيقة أفرادها. و التفاوت الذي بين الأفراد الإنسانية، لا يمكن مثله في أفراد شيء آخر من الموجودات، و لذلك صار بعضها أعلى مرتبة و أشرف مقاماً من الأملاك، و بعضها أسفل رتبة و أخس حالاً من الحيوان، كما قال الله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾[1]، وقال: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين﴾[2]. لذلك ﴿يقول الكافر يا ليتني كنت تراباً﴾[3].

وهذا القدر كاف لأهل الاستبصار في هذا الموضع، و من يوّر الله عين بصيرته، و فهم ما مرّ، و أمعن النظر فيه، لا يعجز عن دفع الشبه الوهمية، و المعارضات الباطلة، والله المستعان، و عليه التكلان.[4]

إشارة إلى بعض المراتب الكلية[5] و اصطلاحات الطائفة فيها

حقيقة[6] الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي «مسماة» عند القوم

---

١. أي هذا تفاوت ظهوري.

٢. أي واحدان أن التفاوت.

٣. كما قال تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (الإسراء (١٧): ٧٠)

٤. الأعراف (٧): ١٧٩.

٥. قيل: هذا إشارة إلى مسمة الإنسان

٦. الحج (٩٥): ٤ ـ ٥.

٧. النبأ (٧٨): ٤٠

٨. تكلان بمعنى توكل. أصل الوكلان يوكل به حيث تعريف والوكالة به ذكر مفصل بمثل يقول له ذلك، وقولي يوكل به شيء كما أصل أن يجري يوكل.

٩. اعلم أن أحضرت الخصر هي هذا الحاضر هي الأشياء، وهي من فروع فعل الحضور، لأنه حضر حضوراً مطلقاً و حضرة الشهادة المطلقة، و حضرة الغيب المطلق، وحضرة الشهادة المقيدة، حضوراً يكون جامعاً، وسيأتي تفصيلها في الفصل الخامس (ص ٢٥، ٩٧، و ٣٩٧) وسيأتي في الفصل الخامس تناسب هذه الإشارة.

ثم من هذه الإشارة وذلك الفصل تعلم سر ما في بعض نسخ الفصوص من جعله الفص الخامس النبوي لا الأول، مع أنه الأولى من حيث ترتيب الموجودات على ما هو الواقع، فتدبر واغتنم الفوائد بتوفيق الله تعالى و بفضله في هذا الاصطلاح الخاص السمي و بكلي لا حرمني الخطأ و الخلل الفاحش.

١٠. قال في شرح المقصد الرابع: الذات الإلهية إذا اعتبرت من حيث هي هي،

بـ«المرتبة الأحدية» المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمى: «جمع

---

١. قال صدر المتألهين (ره) في شرح أصول الكافي في باب صفات الذات في شرح حديث الرابع: «والصوفية اصطلحوا على وجوده تعالى بالأحدية وغيب الغيوب، وعلى صفاته وأسمائه بالواحدية والإلهية، وتلك الحقيقة أول ما تتقيد بالتقيد الذاتي جوهر قدسي، يسمى بالروح الأعظم والعقل الأول والقلم الأعلى والحقيقة المحمدية [ص].

قال صدر المتألهين في مبحث نفاة والعلول من الأسفار: «وهم وشبهه: إنّ بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين، الذين لم يحصّلوا طريق العلماء المعرفة، ولم يبلغوا مقام العرفان، توهّموا أنّ المصنف عنوانهم ووهن عقيدتهم وغاية سلطان الوهم على نفوسهم، أن لا تعلّق بالعمل للذات الأحدية المنعوتة بالسنة العرفاء مقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجرّدة عن المظاهر والمثالي، بل المتصوّف هو عالم الصورة وقواها الباطنة والحسية والخيالية، والله هو الظاهر المعروف لا بدونه، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة منه. وذلك القول كفر بيّن وضلالة عرفة لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من العلم

ونسبة هذا الأمر الشنيع إلى أكابر الصوفية وروسائهم افتراء محض وإفك عظيم، تتحاشى عنه أسرارهم وصدورهم.

ولا يبعد أن يكون منشأ أحجية بعض الأكابر، إصلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق المنتزع وتارة على المعنى المصدري العقلي، فإنهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى المطلق المنتزع، ويحصرونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة، فيجري عليه أحكامها.

الأسفار الأربعة ج ٢ ص ٣٦ ـ بتصحيحنا وتعليقنا عليه

٢. وهو المسمّى بـ«التجلي الأول» و«الحضرة الأحدية جمع الوجود» و«التعين الأول» و«القلم الأعلى» و«العقل الأول» و«الفيض الأقدس» و«النفس الرحماني» و«الهباء المشهود» و«الحقيقة المحمدية» و«الحقيقة الكلية» و«الروح الأعظم» و«الكتاب المبين» و«الحقيقة الإنسانية» و«الإنسان الكامل» و«الخليفة» و«الحضرة الجامعة» و«الحضرة الواحدية» و«الحضرة الإلهية» و«مقام قاب قوسين» [النجم (٥٣): ٩] وغير ذلك.

اعلم أنّ التعين الأول هو التجلي الأول الساري في جميع الحقائق والمراتب، ولكن يستهلك الحكم في الأحدية. فهو [هي] عبارة عن صورة تجلّي الأول وظله الجامع بين جميع التعينات والاعتبارات. ويسمى بـ«المرتبة الإلوهية» و«مقام قاب قوسين» [النجم (٥٣): ٩].

وهذا التعين بعد التعين الأول وجامع بين طرفي الوحدة والكثرة والتعقل والإحساس.

بل هذا التعين يعتبر أنه أصل لعالم التعينات والتطورات ومرجعها، ويسمى التعين بالمقابل للمرتبة الألوهية والتعين بالاسم الله وأله

وهذه التسمية والتعبير بالحضرة لجمع الحقائق من غيبها وشهادتها وأسمائها وصورها فيه هو مرتبة يتجلى فيها الحق لنفسه بنفسه، بمعاينة النبي، ويحضر الترجمة احتماله بين الوحدة والكثرة لاستعدادها على قدر استعداد الكلية الإلهية من حيث صلاحيتها لتلقي الحق كمالاً وإلى الكثرة بدايةً ونهايةً، أو غير ذلك مما يناسب هذا المقام المعضلة. يسمى بـ«الحضرة العمائية»

←

الجميع» و «الحقيقة الحقائق» و «العماء» أيضاً.

←

والفرق بينه وبين الوحدة العددية، والفرق بينه وبين الذات الإلهية ومرتبة حقيقة الإنسان الكامل بالاعتبار، لذا عُبّر التنزيلي عن مرتبة الإنسان الكامل بـ «العماء».

١ قال العارف الرباني العاشق التنسي في عين اليقين: «أول ما تكلم من الوجود الحق العيني الذي لا وصف له ولا نعت إلا صريح ذاته المتقدسة عن الكمالات والنعوت الإنسانية والإلهية بأحديته وفرديته من حيث الاسم «الله» المتضمن لسائر الأسماء. هو الوجود المطلق المنبسط الذي يقال له: «الهوية السارية» و«حقيقة الحقائق» وهذه النسبة ليست إيجاداً، لأن الإيجاد من حيث كونه إيجاداً يقتضي المباينة بين الموجِد والموجَد، فهي إنما تستحق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتميزة من حيث تميزها واتصاف كلٍّ منها بحدها الذاتي، التي نشأت من الوجود المطلق من حيث خصوصيات أسمائه الحسنى المتدرجة في الأسبق فالأسبق».

٢ سبباني خبر العماء في الفص الهودي ص(٦) من ابن الأعرابي، وهو أبو زيد المفضل سأل النبي ﷺ أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء».

والعماء هو الغمام الرقيق الحائل بين السماء والأرض. فلابدّ من أن يكون العماء بين مرتبتين.

وتحقيق الكلام فيه: أنّ حقيقة الوجود قد تؤخذ لا بشرط الأشياء وعدمها، أي بشرط بساطة الوجود من حيث هي هي المعبّر عنها عندهم بـ «الهوية السارية» لأنها سارية في جميع الموجودات الممكنة من العقل الأول إلى الهيولى الأولى، بل من الصادر الأول إلى آخر الكون العيني. ويعبّر عنها بـ «الحب المجهول» و«عين الهوية» و«عماء الغيب» وغيرها، قال تائيه في سريانها إلى الموجودات:

محمد در به منزل عشق مطلق باشد	عالم همه اسم و فعل منتزل باشد
چون هیچ منازل حالی از مصدر نیست	پس هر چه در او نظر کنی حق باشد

وقال آخر على لسان هذه الهوية

هر زمان که در مصطلب مشکل داره	خدا گوید من امت وحدت رمن داره
هر جا که سیه گلیم آشفته دلی است	بوئی زمن سر خسته حیرانی دارد

وإلى هذه الرتبة تشير كلمة «هو» في قوله عزّ ذاتاً: ﴿قل هو الله أحد﴾ وقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ (الأنعام (٦): ٥٩).

وإلى اصطلاحهم إياها بـ «عماء الغيب» يشير لسان الغيب بقوله

عنقاء شکار کس نشود دام باز گیر	کاین جا همیشه باد بدست است دام را

وبقوله:

دور است دام بر سر مرغ دگر مپه	کاین عنقا را بلند است آشیانه

وبقوله:

جنیبه همت باد از پیمبر دانا	فرا مرو تو بهم نشند هر گز همه ره ←

كنه زيري وهزوي در حسن زمستاني	باطفلي كه ندانند رفتني وه شتابي
كنه اي ساعت به در اربه دارني	بيا داسي به كه درو نه دارني
حسن اسل داد كه نه دانه دارم	ولي سيه مرغ مي دانه شكارم
بگيسه پون بدست آي نشانش	كنه از مباني شان است آشيب انش

وقد يرد بشرط ان لايكون معه شيء فهي السماء عند من يقول بالوحدة الاحدية المسماة جميع الاسماء والصفات فهاء وتسمى جميع الخلق وحقيقة الحقائق والعماء.

وقد توجد بشرط شيء اخر، اي بشرط جميع الاسماء والصفات، وهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية.

فقد علمت ان الاحدية يرجع في الترتيب بين الهوية المطلقة وبين المرتبة الواحدية، ولكنها لما تتعلق مرتبة الالوهية العماء ايضاً لانها ترجع بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين المظاهر الخلقية، كما سيتضح به في الفصل الثاني.

وقد تسمى مرتبة الانسان الكامل بالمرتبة العمائية ايضاً، كما نص عليه في ذيل هذه الاشارة.

ثم ان الشارح قد اراد ان يبين ان حقيقة المرتبة الهوية المطلقة ماخوذة لاشرط شيء، كما اخذ في المرتبة الواحدية والاشرط لاشيء كما اخذ في المرتبة الاحدية، اخذها بعد بيان الاحدية والواحدية وإلا كان اخلّ ان يضعه الاخير على الاولين، ولا اصل.

وقد يرد بالعكس، اي العماء يطلق ايضاً بدل ان السماء يطلق على غير المرتبة الاحدية ايضاً.

قول: «منه» اي الحضرة الاحدية مثلاً، لانه لايعرفها احدٌ غيره، وهو حجاب الجلال، وقيل: الحضرة الواحدية التي هي مثل الاسماء والصفات، لان العماء عندهم اعم من القبيل، والعرش هو الحاجز بين السماء والارض، وهذه الحضرة هي الحائلة بين سماء الاحدية وارض الكثرة والخلقية، فهاء «السماء» ومن هذا يتعين مرتبة بلاج الاول من السكاحات الخمس، لتفسير العماء بالاحدية منسوب إلى القاساني.

والعماء عبارة عن الغيب الرقيق، لانه لايعرفها احدٌ غيره، فهو حجاب الجلال والعزة.

والعظم اعم من العماء، لان العماء حضرة الواحدية التي هي منشأ الاسماء والصفات.

والعرش على ما مشى عليه الشارح القونوي والقيصري هو الحاجز بين السماء والارض، والحضرة الواحدية واسطة بين سماء الاحدية وبين الكثرة الخلقية.

وربما يقال: ان وجود اسم السماء الاطلاق إلى ارض التقييد لاتكون إلا بواسطة الواحدية، والكون الصحيح لايزال يبقى بالتقييد، بل ظهور الوجود وتشأنه في حيّز الواحد الخلقي لايكون إلا بالتعين، وهذا معنى يتعين به الوجود ويتميز عن الاطلاق، والتعين هو المرتبة الاحدية، ووجه المناسبة على هذا التخصيص ايضاً قائم بلاريب وشبهة

وإن أُخذت بشرط شيء فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كمّيتها وجزئيّتها. المسمّاة بالأسماء[1] و الصفات[2]، فهي المرتبة الإلهيّة المسمّاة عندهم بـ«الواحدية» و «مقام الجمع»[3].

وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء - التي هي الأعيان و الحقائق - إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج، تسمّى «المربية الربوبية».

وإذا أخذت لا بشرط شيء، و لا بشرط لا شيء، فهي المسمّاة بـ«الهيمنية»

١- واعلم أن الحقيقة الإنسانية باعتبار برزخيتها بين الوحدة والكثرة والحدوث والقدم كما قيل:

تشير به يك باقه بشابيده دو بحسبل طفيلي اين حدوث و قدم قديم

لها اعتبارون: غلبة الوحدة والإجمال وغلبة حكم الكثرة والتفصيل

وبعبارة أخرى للتعيّن الأوّل برزخ بين الوحدة والكثرة، وهو بحقيقة جميع ما تحته من الوحدات والكثرات، ومعاليها وسافلها، وباعتبار وجهة هذا التعيّن إلى الوحدة والإجمال وجمعية يسمّى بـ«الحضرة الجمعية» وباعتبار جهة الكثرة والتفصيل يسمّى بـ«الحضرة العمائية».

فإن بعض الأكابر من أهل التوحيد: «لمّا ذكرت البرزخ الأول والحضرة الأحدية والواحدية المسمّاة بمرتبة الإنسان الكامل وحضرة أحدية الجمع والوجود وأول مراتب التعيّن وآخر مراتب الغيب و أول مراتب الشهادة بمغايرة إلى الغيب المطلق ومحل ظهور الأنوار وسبر غاتها، فلنشر إلى بعض ما يتعلق بهذا الذي هو التعيّن الروحاني» انتهى كلامه.

أقول: كلامهم في بيان الحضرة مختلفة، ولكن يمكن أن يقال: التعيّن الثاني - كما ذكرناه فيما مرّ في الحاشية - لكونه جامعاً بين جهة الوحدة والكثرة وبين رحاب بين الأحدية والواحدية، صح عند بعضهم أنّي هي عبارة عن البرزخية الجامعة بين الحقائق الإلهية والكونية في كلّ من التعيّنين، أي التعيّن الأول والثاني؛ لأنّ التعيّن الأول مع ذلك مجملاً والثاني مفصّلاً وقدراً؛ لأنّ الوجود الذي هو عبارة عن الأشياء مع التعيّن الأول وتعلقاً للتعيّن الثاني.

ومن هنا قد يقال: إنّ للحضرة الأحدية - لأنها أول مراتب التعيّن والظهور في الوجود - مرتبتين في الوجود، ومن قال بالتعدد صحيح؛ لكونه ناظراً لكلّ واحد من التعيّنين بالاعتبار الذي هو غير الآخر، وهو خارج عن عهدة ما في الكثرة بدون وحدة عن منبع الوجود وإن كان في حدّ ذاته بين الحضرتين بالاعتبار المذكور مع زيادة توضيح منّا.

١- أي الوجود والظهور.

٢- أي الوحدة والظهور.

٣- أي المتعيّنات عبر عنها بالحقائق. منه

السارية[1] في جميع الموجودات».

و إذا أخذت بشرط ثبوت[2] الصور العلمية فيها[3]، فهي مرتبة[4] الاسم الباطن[5] المطلق، و الأوّل، و العليم، و ربّ الاعيان الثابتة.

وإذا أخذت بشرط كلّيات[6] الأشياء فقط[7]، فهي مرتبة الاسم «الرحمن» و ربّ العقل الأوّل، المسمّى بـ«لوح القضاء»[8] و «أمّ الكتاب» و «القلم الاعلى».

و إذا أخذت بشرط أن تكون الكلّيات فيها جزئيات مفصّلة[9] ثابتة، من غير احتجابها[10] عن كلّياتها، فهي مرتبة الاسم «الرحيم»، ربّ النفس الكلّية، المسمّاة بـ«لوح القدر» و هو «اللوح المحفوظ»[11] و «الكتاب المبين»[12].

و إذا أخذت بشرط أن تكون الصور المفصّلة جزئيات متغيّرة، فهي مرتبة الاسم

---

١. قال الشارح في المصباح الشعبي: ليس ذلك العين إلا عين الهوية السارية في الموجودات كلّها.
قال القيصري (قدس سره) في عين اليقين عن بعض العرفاء العاملين: الحقّ السارى في الخلائق بمعنى أنه شرط لظهورها في المراتب، لاتتحقق في ذاته وإلا لانقلب الواجب ممكنا.
ويقال أيضاً مر. وذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي القيومي عن التجلّي.
شرح بعضهم لم يرده أنت. مراده به سريان وجوده، بمعنى تحقّق ذوات موجودات وأعيانها أو باطنها.
- أي الوجود المنبسط. ج من ق.
٢. أي بشرط اندماج الصور العلمية فيها.
٣. أي في حقيقة الوجود. ج من ق.
٤. أي مرتبة اندماج الأشياء وعدم تميزها علماً وعيناً.
٥. والظاهر المضاف كالعقل الأوّل مثلاً.
٦. أي بشرط الكثرة والمعلولية لا امتياز.
٧. أي من دون تفصيل.
٨. والعقل الكلّ و لوح الأعظم.
٩. كلّ على الآخر.
١٠. بل مراتبها.
١١. باعتبار عدم تميزه.
١٢. باعتبار إظهاره للأشياء.

الماحي و المثبت و «المميت» و «المحيي»، ربّ النفس المنطبعة في الجسم الكلّي، المسمّاة بـ «الروح المحو و الإثبات».

و إذا أخذت بشرط أن تكون قابلة للصور النوعيّة الروحانيّة و الجسمانيّة، فهي مرتبة الاسم القابل، ربّ الهيولى الكلّيّة[1]. المشار إليها بـ «الكتاب المسطور» و «الرقّ المنشور».

و إذا أخذت مع قابليّة التأثير فهي مرتبة الاسم الفاعل، المعبّر عنه بـ «الموجد» و «الخالق»، ربّ الطبيعة الكلّيّة.

و إذا أخذت بشرط الصور الروحانيّة المجرّدة، فهي مرتبة الاسم «العليم»، و المفصّل المدبّر، ربّ العقول و النفوس الناطقة.

و ممّا يستثنى باصطلاح الحكماء بـ «العقل المجرّد» يسمّى باصطلاح أهل الله بـ «الروح»، ولذلك يقال للعقل الأوّل: «روح القدس»، و ممّا يسمّى

---

١. أي النفس المتحدّس.

٢. قال في الفصّ الإدريسي: واعلم أنّ الطبيعة عبارة عن أوّل تعيّن على مكوّنات الأجسام، وهي النسبة التي هي في جميع الأجسام عنصريّة كان أو مركّبا، بسيطا كان أو مركّبا، وهي غير الصور النوعيّة التي للأجساد المشتركة في الكلّ، والمختصّة بالصورة النوعيّة، وهي النفس الكلّيّة، كالآلة في إظهار أحكامها وتأثيرها. وهي الحيوان عبارة الروح الحيواني، إذ بها يتمّ الفعل والانفعال بأفرادها كالآلات للقوى المحرّكة الحركيّة، لمدّ أنّ كلّيها آلة لكلّيها فهي مظهر الأمر الموجد الذي هو من عالم الربّ.

وقال في الفصّ العيسوي: الطبيعة عندهم عبارة عن معنى روحي سار في جميع الموجودات، عقولا كانت أو نفوسا مجرّدة وغير مجرّدة أو أجسادا، وإن كانت عند أهل النظر عبارة عن القوة التي في الأجساد، بها تفاعل الجسم إلى أحواله الطبيعي. وقال في موضع آخر: الروح والطبيعة هو النفس المتحدة. كما عبّر في الفصّ الموسوي الروح والعقل هنا هو روح كلّ هو اصطلاح من الصوفيّة لا الفرقة النظريّة والمتكلّمة، وأعني العين المتحدة، وسيجيء الكلام.

وقال في الفصّ المحمّدي ربّ الطبيعة على اختلافها العنصر الرحماني

وقال الشارح في ذلك الفصّ: أسماء عالم الأرواح وصور في النفس الرحماني النسمة بالطبيعة الكلّيّة.

٣. أي أعيان العقول و النفوس.

بـ«النفس المجرّدة الناطقة» يسمّى عندهم بـ«القلب»[1] إذا كانت الكلّيات فيها مفصّلة، و هي مشاهدة إياها شهوداً عيانيّاً. و المراد بـ«النفس»[2] عندهم: النفس المنطبعة الحيوانيّة.

و إذا أخذت بشرط الصور الحسّيّة الغيبيّة فهي مرتبة الاسم «المصوّر»، ربّ عالم الخيال[3] المطلق[4] و المقيّد[5].

و إذا أخذت بشرط الصور الحسّيّة الشهاديّة، فهي مرتبة الاسم «الظاهر» المطلق[6]، ربّ عالم الملك.

و مرتبة الإنسان الكامل[7] عبارة عن جميع جميع المراتب الإلهيّة و الكونيّة؛ من العقول و النفوس الكلّيّة[8] و الجزئيّة[9]، و مراتب الطبيعة[10] إلى آخر تنزّلات الوجود،

---

١. و يسمّى في حكمة المشرقيّة بـ«العقل المستفاد».

٢. المراد بالنفس هنا هي النفس الحيوانيّة باصطلاح الحكماء، و علامة تقييدها بعقل بها على ما هو المشهور بين أهل النظر عند المعرفة النفس الحيوانيّة المنطبعة، أي هي مجرّدة تجرّداً برزخيّاً لا تجرّداً تامّاً عقليّاً، و قد تقدّم تحقيقه في الفصل الثاني من الباب الثاني من كتاب الأسفار (ج٨ ص٣) المعنون بقوله: «فصل في أنّ النفس حيوانيّة». و عمدة براهين كونها برزخيّة هي أنّها لو كانت مجرّدة تجرّداً عقليّاً لكانت واجبة الوجود بذاتها و واجبة الوجود بجميع صفاتها و أفعالها، و قد تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة السادسة من الجزء الثالث من هذا الكتاب (ج٣ ص٣٣٠) و في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة من الجزء الرابع (ج٤ ص٥٩٦) و في الفصل الثاني من المرحلة التاسعة من الجزء الخامس (ج٥ ص٣٤٣) أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود بجميع صفاته و أفعاله، و سيأتي في الفصل الخامس أنّ العقل الأوّل هو أوّل خلق الله.

٣. أي عالم المثال المطلق و المقيّد.

٤. أي عالم الملكوت.

٥. أي عالم الملك.

٦. أي من عالم الملكوت؛ لأنّه مظهر بالنسبة إلى عالم الشهادة.

٧. الإنسان الكامل هو الذي تقدّم وصفه أيضاً في شرح الدعاء الرابع من الصحيفة السجّاديّة (ج٢ ص٢٤٣)؛ فإنّ الجميع هو الإنسان الكامل باسمه الله و باسمه أحد أيضاً. و سيأتي في الفصل الخامس أنّ العقل الأوّل هو الإنسان الحقيقي، فتدبّر.

٨. أي النفوس الفلكيّة.

٩. أي النفوس الناطقة.

١٠. أي قوى الوجود.

وتسمّى بـ«المرتبة العمائية»[1] أيضاً فهي مضاهية للمرتبة الإلهية، ولا فرق بينهما إلا

---

١. أي باعتبار صعوده واعتلائه وارتقائه ووصوله إلى المرتبة العمائية التي كانت برزخاً بين الغيب المطلق والمرتبة الواحدية، فقام باعتبار كونه متشعباً للعماء له المرتبة العمائية. قال قائب الأخرف في غزل:

سيه‌ام آن كه‌ميه‌ه در آن مرغان امت وبس — سينه سيميه مرحيل خوبان امت وبس
بعمه عنقاي مغرب آباد آن سوي قاف — مشرق شمس حقيقت قلب انسان امت وبس
قرب سه مقصر وصه الدن عرضه كبياب دل — وزشي شعله شمع شبستان امت وبس
غيرنه دريای سوز وحدت بدركنار بل — هرطرف رو آورد بر روی جانان امت وبس
ساده دانی كه بوی جامه ز غيبانش نا صباست — لوحش الله عقل در ابن نكته حيران امت وبس

(ديوان، شعر ش ٢٠٦)

وهذه المرتبة مرجوعة للمرتبة الواحدية، لأنها مظهرها.

أقول: في بادئ الأمر تخالف هذه العبارة والتي ذكرها سلاه وكل عند المتأخرين وخروج إلى كثرة الظهور بواسطة الواحدية من البين؛ لأن العماء أمر يناسب الفناني كما مرّ، وهو في حضرة الأحدية. فكونها أول تعين من التعين الذاتي على كافة التحقيقات، وهو ظهرت سائر تعينات الأسماء والصفات لأعيان الممكنة.

وإذا كانت هذه المرتبة هي الأحدية، فما حقيقة الإنسان الكامل؟ فأعلى الحقيقة المحمدية عبّر عن مرتبة الإنسان الكامل بـ«المرتبة العمائية».

وأما تفسير العماء بالمرتبة الواحدية، على ما سيجيء من كلام المحققين وذكرناه في الحاشية أيضاً، فتأمل بطريقة تأمل في ذكره لتعبيرات التصريح وجه آخر.

فنقول: مقام الواحدية باعتبار اندراج حضرات الكثرة الأسمائية في أحدية الجمع الوجودي، أي التوسط بين الوحدة الصرفة والكثرة المطلقة، مع تعلق أو حضور فيه يسمّى بـ«الحقيقة الإنسانية الكاملة».

وهذا ذكرناه بتبعية عبارته عن التعين الذي ذكره أعلى التعين في مراتب الإنسان الكامل غيباً عن عين مراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية، إلى حيث ذكر [illegible]

وقد ظهر لك ذكره من حضرات الواحدية على [illegible] وجميعاً [illegible] الإنسان الكامل باعتبار حضرتيه جميع الأسماء والصفات، بتعين على مرتبة [illegible]

٢. أي بالحضرة فإن الأسماء [illegible] الإنسان [illegible] كما أن الإنسان الذي هو مجمع الأسماء الإلهية بالكل وقطب الدوائر

كله من في قوله وأعرق رسمها الأسرة والمرجع، وحضر في سر [illegible] الخلاء الربع الذي هو مظهر [illegible] وأي الإله الأعظم الإمام المنظر سلاه الله عليه، حيث قال في مرتبته البرزخ الجامع من حضرته المقدسة إلى نشيء الخلق أبي حضر بن محمد بن علي بن سعيد الرضي الله عنهما.

يسر الله ترجمة هذا الجزء الذي في كل يوم من رجب سنة ألف ومائتين وثلاثة وثلاثين بعد [illegible]

بالربوبية والمربوبية، تلك صار خليفة الله، وإذا علمت هذا علمت الفرق بين المراتب الإلهية، والربوبية، والكونية.

وجعل بعض المحققين المرتبة الإلهية هي بعينها مرتبة العقل الأول باعتبار جامعية الاسم «الرحمن» لجميع الأسماء، كجامعية الاسم «الله» لها.

→ عوله الناصبون على سرك، بنى قوله [بكل] الفرق بينك وبينها إلا أنهم عبيدك وخلقك [الإجوبة ص٦٤٦].

١ في كون الإنسان جامعاً لجميع

وقال في مصباح الأنس ص ٢٣٣: «اعلم شرط الخلافة هو العلم بجميع المراتب وباطنها وحقوقها وأحكامها، لأن الخلافة نيابة فمتى جهل الأحد من المستخلف عليهم أو بعض المستخلف عليهم فيهم لم يعلمهم لم يعط الخلافة حقها. وليس للملائكة ذلك بالعلم على أن له فوق مقام الخلافة، لأن ذلك المقام نظر إلى الأسماء والصفات والنسب. والإنسان الكامل يمكن له فوق ذلك المقام كما ذكرناه في المصباح أيضاً فتفهم. فمحل هذه الخلافة بسبب حقيقته التي فوق الخلافة الكبرى».

٢ ٥٨ الخلافة: في مصباح الأنس ص ٥٤ «مطلوب ليتخذ الله وحده». فالله في الأصل لمن يتبع منه ويرجع إليه حقيقة، فهو الحق وحده. وباعتبار الاسم «الله» لعموم تعلقه من جهة الربوبية (الزلفى ج ١) والرجوع إلى مقام العبودية، كما قال تعالى: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة» (الإسراء ١٧: ٢٤) و«إن ربكم لرؤوف رحيم» (النحل ١٦: ٧) والاسم «الرحمن» لعمومه تعلقه من جهة الوجود بحسب كما قال تعالى: «قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن» (الأنبياء ٢١: ٤٢) و«الرحمن علم القرآن» (الرحمن ٥٥: ١-٢) «إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً» (مريم ١٩: ٩٣) انتهى ما أردنا من نقل كلامه.

قوله: «بحسب» متعلق بقوله: «لأنه جامع لوجهين من العموم» أعني عموم تعلقه من جهة الربوبية، وعموم تعلقه من جهة الوجود المضاف إليه.

وقوله: «والرحمن» عموم تعلقه من جهة الوجود فقط، فلذا وقع تابعاً للاسم «الله» في تسمية الله بالرحمن الرحيم، فقول الشارح هذا وإن كان حقاً في نفسه، لكنه غير مناسب من وجه لعموم تعلقه من جهة الوجود، فهذا الوجه كان الرحمن من مصدر الله فالمناسب هنا أن يقال: إنه باعتبار مرتبة الإلهية ومرتبة العقل الأول، باعتبار جامعية الاسم «الرحمن» لجميع الأسماء كجامعية الاسم «الله» لها، فإن أمكن أن يقال في تلك الحقيقة الوجود إذا أضيف بشرط كذا، كالاسم «الله» فقط فهي مرتبة الاسم «الرحمن» وهي العقل الأول... [غير واضح].

٣ ٥٩ «الله»: متعلق بقوله في كلامه تعالى: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى» (الإسراء ١٧: ١١٠) وسيأتي في الفصل الذي عنوانه «الاسم الإلهي يرجع إلى حقيقة ثبت حيثيتها» وشرح الشارح به قوله: «ومجموعهما الاسم الجامع وهو الله والرحمن» وذلك ظاهر لك فراجعه في قوله فتفهم.

هذا و إن كان حقاً من وجه[1]، لكن كون «الرحمن» تحت حقيقة الاسم «الله» يقتضي بتغاير المرتبتين[2]، و لولا وجه المغايرة بينهما، ما كان تابعاً للاسم «الله» في ﴿بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فافهم.

تنبيه

قد مرّ أنّ كلّ كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود، هو للوجود بذاته، فهو الحيّ القيّوم، العليم المريد، القادر بذاته، لا بالصفة الزائدة عليها، و إلا يلزم الاحتياج - في إفاضة هذه الكمالات منه - إلى حياة و علم و قدرة و إرادة أخرى، إذ لا يمكن اقتضاء إلا من الموصوف بها.

و إذا علمت هذا، علمت معنى ما قيل: «إنّ صفاته عين ذاته» و لاح لك حقيقته، و أنّ المعنيّ به ما ذكر، لا ما يسبق[3] إلى الأفهام. من أنّ الحياة و العلم و القدرة الفائضة منه اللازمة له عين ذاته، و إن كان هذا[4] أيضاً صحيحاً من وجه آخر، فإنّ الوجود في مرتبة أحديّته[5] ينفي التعيّنات كلّها، فلا يبقى فيها صفة ولا موصوف ولا اسم و لا مسمّى إلا الذات فقط، و في مرتبة واحديّته التي هي مرتبة الأسماء و الصفات، يكون صفة، و موصوفاً، و اسماً، و مسمّى، و هي المرتبة الإلهيّة.

---

١. أي من وجه كون الرحمن من مظاهر الله.

٢. أي اندراج الإلهية و مرتبة تعلق الأول.

٣. في عينية الصفات للوجود

٤. وهو أنه قادر بذاته لا بصفة زائدة عليه.

٥. قال صدر المتألهين (ره) في بيان كلمة «بسم الله»: إنّ الله يدل على الإلهية أي هذه الحياة و العلم و القدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته، و لا أيضاً ما توهمه كثير من المتكلمين في تعلقه أنّ هذا المعنى الكلي مشتركة بين الذات في الحس و المفهوم، كما هو مناط الحمل لدى الناس، كيف و ذاته مجهولة الكنه لكل ما سواه، و هذه الصفات معلومات متغايرة المعنى، «الاسفار» ج٦ ص٩، ط.

٦. أي ما يسبق إلى الأفهام

٧. فتكون الصفة عين الموصوف، أي في هذه المرتبة غاية معلومة بعد.

كما[1] انّ المراد من قولنا: (إنّ وجوده عين ذاته) أنّه موجود بذاته، لا بوجود فائض منه، و هو عين ذاته، فتتحد الحياة و العلم و القدرة و جميع الصفات الثبوتيّة، كاتّحاد الصفة و الموصوف في المرتبة الأولى[2].

وحكم[3] العقل بالمغايرة بينهما في العقل أيضاً، كالحكم بالمغايرة بين الموصوف و الصفة في العقل، مع اتحادهما في نفس الوجود؛ أي العقل يحكم انّ العلم مغاير للقدرة و الإرادة في العقل، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس و الفصل، و امّا في الوجود فليست إلّا الذات الأحديّة فقط؛ كما أنّهما في الخارج شيء واحد و هو النوع، لذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كمال الإخلاص[4] نفي الصفات عنه»[5].

---

١. أي انّا نعني به ما ذكر كما أن المراد... الخ.

٢. أي المرتبة الأحدية.

٣. عطف على قوله.

٤. [illegible] عن الصفات الزائدة على الذات عند المحققين، و هو حق لا ريب فيه؛ لأن صفاته عين ذاته الأحدية بمعنى أي ليس في ذاته الواحدة و الوحدانية ما يكون كثرة في الوجود هي غير ذاته، بل ذاته بجميع الأحدية و البحت أو حسب.

فليس في الصفات التي نسبه إليه [illegible] و الوجود أنه عين ذاته إلا أن كمال التوحيد يقتضي الاعتقاد بالزيادة.

و إلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين بقوله: لأحديته بمعنى الجزء الأعمى في جنس الأمر، و هو قوله: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»؛ بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة.

و قال في موضع آخر منه (ص١٣٩):

فليس في هذا الشيء حسنة يكون منفكاً عن جميع الأشياء و مختصاً به و بغيره، [illegible] لأنه في نفس الأمر إلا ذات واحدة و وجود واحد مبرأ عن جميع الأشياء و مبرأ الأشياء عنه، فهذا هو كمال الإخلاص له الذي هو أشرف الحسنى التي أشار إليه في قوله الأحدية، و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، و بصيرته من توحيد الخصص الواصلين إلى مقام الاستهلاك و التلاشي... الخ.

٥. نهج البلاغة، الخطبة ١.

و في المرتبة[1] الثانية يتميّز العلم عن القدرة، و هي عن الإرادة، فتتكثّر الصفات، و بتكثّرها تتكثّر الأسماء و مظاهرها، و تتميّز الحقائق[2] الإلهيّة بعضها عن بعض، فالحياة و العلم و القدرة و غير ذلك من الصفات. تطلق على تلك الذات[3] و على الحقيقة[4] اللازمة[5] لها - من حيث إنّها مغايرة[6] لها - بالاشتراك اللفظي[7]؛ لأنّ هذه[8] الحقائق أعراض من وجه، لأنّها إمّا[9] إضافة محضة، أو صفة حقيقيّة أو ذات إضافة، و جواهر من وجه آخر، كما في المجرّدات؛ إذ علمها بذواتها عين ذواتها من

---

١. أي المرتبة الواحدية

٢. أي الصفات الإلهيّة

أي الأسماء الذاتية

٣. أي الذات الأحدية

٤. في المرتبة الثانية الإلهيّة

٥. ملازمة له.

٦. هاهنا حيثيتان:

إحداهما من حيث المغايرة، فالاشتراك اللفظي، وهي قوله: من حيث إنّه مغايرة لها ... الخ.

والثانية من حيث الترتيب في المعنوي، وهي قوله: ومن حيث إنّ هذه الحقائق كلّيات و موجودات خاصة ... الخ.

٧. إذ العلم في الموجود علم و في المعلوم علم وهي الذات عين و في المعلوم عينيه و شكاك في سر نظائره.

٨. أي الصفات اللازمة.

٩. الإشارات أسقط الناسخ بعض الفصل ٩ في القدرة والصفة. وقال المحقّق الطوسي: [يريد أن الذات تسمى علما من حيث تعقل ذاتها، فالعلم هو الذات معتبرة في الوجود غير منفكة عن الإضافة إلى المعلوم، فإن الذات تكون معتبرة بالإضافة إلى غير، وليست معتبرة في ذاتها، وإنما تكون معتبرة بالإضافة إلى الصفة مثلا، وهي منقسمة إلى ما لا تتعرّ المضاف إليه وإلى ما يتعرّ بتعرّه. انتهى كلامه

والآمدي جعلها إضافة محضة لا أضافة، و لنا إضافة محضة تتكرّ بتكرّ طرفيها، و لا شك في تعدّدها، لأنّ القدرة تقتضي كون المقدور ممكنا غير متعلق بعدمه، لأنّ تعلّقها بعدمه يقتضي كونه واجبا، فلا يتعلّق بالممكن، و العلم يقتضي كون المعلوم واجبا أو ممتنعا، و لا يتعلّق بالممكن، فإذا تعلّقت بممكن لا يكون مقدورا لها، فلا تكون قدرة عليه، و إن كان مقدورا لها، فلا تكون علما به، و الذات كما تعلم فإنّه صورة متقرّرة في الذات، مستندة إلى مقوّمه الذي، و يتغيّر بتغيّر المعلوم و إذا تعلّق بممكن يكون له في الذات بتغيّر علمه بتغيّر وجوده عن الذات، فيرجع ذلك التغيّر إلى الذات

وجه[1]، وهكذا الحياة والقدرة، وتلك الذات[2] جلّت من أن تكون جوهراً أو عرضاً.

وتظهر حقيقة هذا المعنى[3] عند من ظهر له سبحان[4] الهوية[5] الإلهية في الحواهر[6] كلّها[7]، التي هذه الصفات عينها، ومن حيث إنّ هذه الحقائق كلّها وجودات[8] خاصة، والذات الأحدية وجود مطلق، والمقيّد هو المطلق مع إضافة التعيّن إليه، وهو أيضاً يحصل من تجلّياته، يكون إطلاقيه[9] عليها[10] وعلى تلك الذات، بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك[11]، وعلى أفراد نوع واحد منها كاليقينيات في العلم مثلاً، على سبيل التواطؤ.

فهذه الحقائق تارة[12] لا جوهر ولا عرض، وهي واجبة قديمة، وتارة: جواهر ممكنة حادثة، وتارة: أعراض تابعة للجواهر، فمن لاح له حقيقة ما ذكر، وظهر وجوه الاعتبارات عنده، خلص من الشكوك والشبهات، والله الهادي.

---

١. في وجوده.
٢. أي الذات الأحدية.
٣. في كون هذه الحقيقة بهذه الصفة على ما هو عليه، المشتملة على ما ذكر.
٤. سبحان: العالم في الممكن.
٥. أي الوجود سبحان الأعلى في العالم.
٦. وهي الجواهر.
٧. كلها: في العقول المجردة والنفوس المقدسة.
٨. في المرتبة الواحدية.
٩. في إطلاق تلك الصفات كالعلم والحياة والقدرة.
١٠. في حق تلك الحقيقة.
١١. تشكيك في عرف هذه الطائفة بمعنى سعة الظهور وضيقها، وهو في عرف الناس يطلق على المشكك المعنى المتواطئ، وفي عرف الأشاعرة والمتكلمة المتواطئ على الخاصي بعد والظاهر أن المراد به في المقام هو الخاصي؛ لأن المعنى قد ورد من قبل، والأول لا يحسن مقابلته بالتواطئ. (منه).

الفصل الثاني
في اسمائه و صفاته تعالىٰ

اعلم: ان للحقّ سبحانه و تعالىٰ بحسب ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] شؤوناً و تجلّيات في مراتبه الإلهيّة[2]، و انّ له بحسب شؤونه و مراتبه صفات[3] و اسماء[4]، و الصفات إمّا إيجابيّة او سلبيّة.

والاولىٰ: إمّا حقيقيّة لا إضافة فيها، كالحياة، و الوجوب، و القيّوميّة[5] علىٰ أحد معنييها[6]، او إضافة محضة، كالاوّليّة، و الآخريّة، أو ذو إضافة، كالربوبيّة، و العلم، و الإرادة.

و الثانية: كالغنىٰ[7] و القدّوسيّة، و السبّوحيّة.

---

١. اي بحسب كلّ تدبير.

٢. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٣. الواحدية.

٤. كالعلم والقدرة.

٥. كالعلم و الشاعر.

٦. هو الغالبة في الغياب بذاته لا القوّام لغيره، فإنّه ذو إضافة.

٧. و هما القائم بذاته، والقوّام لغيره.

٨. المعنيان هما الحقيقة والمفهوم، بالمفهوم امر اعتباري انتزاعي ليس عين ذاته تعالى.

٩. اي عدم الفقر. راجع في ذلك مصباح الأنس ص٧٥ ـ ط١

ونكلٌ منها نوع من الوجود، سواء كانت إيجابية أو سلبية؛ لأن الوجود يعرض

---

١. أي لكلٍّ من الصفات مطلقاً سواء كانت إيجابية أو سلبية نوع من الوجود، لأن كلاً منها نوع من الوجود فليست الصفات مطلقاً إلا تعيينات ذاته وشؤوناته. كما قال: ليست إلا تعينات ذاته تعالى بحسب مراتبه... إلخ.

وسائل تعليرات الصفات قلّها وجوديه، إلا أنّا بحسب مفهوم ما نعبّر عن بعضها بالصفات السلبية أو الأسماء السلبية مثلاً، نقول: العي من سلبية؛ لأن مفاده عدم الفقر، وكذلك السبوح؛ لأنه تنزه الذات عن النقص، وكذلك القدوس؛ لأنه تنزه الصفات عن النقص، بل وكذلك الأحد؛ لأن جميع الأسماء والصفات مستهلكة في الأحدية، كما تقدم في مصدر البحث عن المراتب الكلية [ص٤٢]

٢. قال القرماني في (منهاج الأنس) (ص٦٥): «الأحدية مشوبة كلمة الاعتبارات والواحدية، تعلقية في ظهور الذات ومتعلق الأحدية ظهور الذات وتجلّيها بأنّيتها وسمة الأنا الأحدية إلى السلب أحقّ من نسبته إلى الثبوت وهو متعلق الواحدية وهي اعتبار اندراج السلب المعتبرة في أول رتبة الذات وتحقق تعيين تعيّناتها في ثاني المرتبة؛ لذلك نشأ من هذه الوحدة أعيان الكثرة، ظهور الذات وجودها وتجلّيها ونسبتها إلى الثبوت لا السلب.

٣. جميع الصفات تجلّيات وجودية، والسلب أنما يعتبر بلحاظ سلب النقص الذي يعبّر عنه بأسباب السلبية كما في الحكمة المقدرية:

وبسلب السلبي سلب السلب حب ... في سلب الاحتجاب ولا تكن جبا

(ج٣، ص٥١٨ تصحيحي و تعليقي)

وبالجملة: إنه سبحانه ليس بمعدوم، ولا جوهر فرد لاستحالة وجوده، وهما يشاركانه سبحانه في الوجود، بل هو حيّ لا يستحيل، وعالم وقادر، ولكن لا بمعنى آخر يباين من حياة وقدرة، وهو أنه منزه عن أن يكون في الخارج كحياة الإنسان ونحوها، وهذا النقص مسلوب عنه تعالى، وبالجملة إنه ليس بجوهر، فليراد أنه ليس كذلك، لا أنه ليس مشاركاً للجوهر

وعليك بالتدبر في معاني هذه الأسماء السلبية حتى يتضح لك الأمر حق الوضوح، وقد نقلناها عن (منهاج الأنس) (ص١٧٥): «الأسامي المنفي عنه الآفة والمنفي عنه الاختياع مطلقاً في قيام الكمال به وظهوره».

والمنفي عنه ما يوحي به من عديل وشبيه وسمي وعظيم ومثل، أو وجود آخر في مقابلة وجوده

والمنفي عنه ما يشتمه في الصفات، كالحاجة وما جانسه وضارعه

والمنفي عنه تمام الصفات، كالعدم والكذب والعجز وضرائره

والمنفي عنه تنزيه غير الصفات بحيث لم يتوهمه العقل عند الرفض والإرادة الانتفاء حتى عمى عنه وتكذب، ونحوهما.

والمنزه عنه ما ينافي عنه في الحق والخلق وبالعكس، وكذلك التعالي وغيره من الأسماء السلبية.

٤. تعلق الأنس بوجود الصفات السلبية

العدم و المعدوم أيضاً من وجه[1]، و ليست إلا تجلّيات ذاته تعالى بحسب مراتبه التي تجمعها مرتبة الألوهيّة، المنعوتة بلسان الشرع بـ «العماء»[2] و هي أوّل كثرة وقعت في الوجود، و برزخ بين الخضرة الأحديّة الذاتيّة، و بين المظاهر الخلقيّة؛ لأنّ ذاته تعالى اقتضت بذاته، بحسب مراتب الألوهيّة و الربوبيّة، صفات متعدّدة متقابلة، كاللّطف، و القهر، و الرحمة، و الغضب، و الرضا، و السخط، و غيرها، و تجمعها النعوت الجماليّة و الجلاليّة؛ إذ كلّ ما يتعلّق باللّطف فهو الجمال، و ما يتعلّق بالقهر فهو الجلال.

ولكلّ جمال أيضاً جلال كالإيمان الخاصّ من الجمال الإلهيّ، فإنّه عبارة عن انقهار العقل منه و تحيّره فيه.

ولكلّ جلال جمال، و هو اللّطف المستور في القهر الإلهيّ، كما قال الله: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾[3].

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: «سبحان من اتّسعت رحمته لأوليائه في شدّة نقمته»[4].

---

١. وهو عدم كونه في الذهن، يعني في تصوّر الذهن.

٢. مراتب التجلّي تكون بعضها بتبرّز من بعضها مفهوم إيجابي و من بعضها مفهوم سلبي، و التبرّز موجود و ليس مجرّد تزاعم، و الصفات كلّها وجودية باعتبار و بعضها سلبية باعتبار آخر. و أمّا العماء: فما فسّره ابن [illegible] العماء: السحاب الرقيق، و هذا كناية عن حجب الذات، فإنّ غيب العماء فلا إلاحية و صفاتها الواجبية كما هو ظاهر من كلامه، و وجهه معلوم ممّا ذكرناه لك.

٣. علّله بقوله «ليست إلا تجلّيات ذاته».

٤. بحار الأنوار، راجع ص٣١٧، ج٢ ص٣٠.

٥. البقرة (٢): ١٧٩.

٦. [illegible]

(ديوان المعروف، ج١، ص٢٩٣).

٧. أي في الآخرة.

٨. بالفقر و الأمراض في الدنيا.

٩. عليهم بالمرض و الفقر و الخوف. بعبارة الأولى في الدنيا عبارة عن الفقر و نحوه. و حمله عليهم في التجلّيات الصفاتية الداعية حتى الوصول إلى المقامات العالية و الخروج عن الظلمة إلى النور، ما من مؤمن و مؤمنة إلا و قد ابتلاه الله تعالى بشيء بحسب مقامه، كما قال عليه السلام: «ما أوذي نبي مثل ما أوذيت» (بحار الأنوار، ج٣٩، ص٥٦، ح١٥). ←

واشتدّت نقمته لأعدائه[1] في سعة رحمته[2] [3]

ومن هنا يعلم سرّ قوله ﷺ: «حُفّت الجنّة بالمكاره، و حُفّت النار بالشهوات»[4] و هذا المشار[5] إليه برزخ[6] بين كلّ صفتين متقابلتين.

و الذات مع صفة معيّنة، و اعتبار تجلٍّ من تجلّياتها[7] تسمّى بـ«الاسم»[8] فإنّ «الرحمن» ذات لها الرحمة، و «القهّار» ذات لها القهر، و هذه الأسماء المنفوطة هي أسماء الأسماء، و من هنا[9] يعلم: أنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمّى ما هو.

وهذه النقمات هي الأسباب والعلل لتخلّصهم عن دياجير الظلمات

وفي الحديث: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» (بحار الأنوار ج٦، ص١٥٤ ح٩ ج٧٨ ص٣١٧ ح١) هذا قول رسول الله ﷺ وعقله عنه ﷺ أمير المؤمنين عليه السلام، فراجع الخطبة ١٧٤ من النهج أولها: «اتعظوا بما يبدو لكم ... » إلى آخره.

١. في القيامة.

٢. عليهم في الدنيا

٣. نهج البلاغة الخطبة ٩٠

٤. بحار الأنوار ج ٧٠ ص ٧٨، ح ٢٢ و نهج البلاغة، ح ١٧٦، عن رسول الله ﷺ.

٥. إشارة إلى قوله. وفي ترك كثرة، أو له إشارة إلى أنّ لكلّ جنان حلالاً وبالعكس.

٦. أي جامع، وسيأتي في ذيل هذا البحث في قوله: «و على أنّ بين كلّ اسمين متقابلين اسماً ذا وجهين متولّداً منهما و برزخ بينهما» (ص ١١٤).

٧. أما الأول أي الذات مع صفة قهر اسمه ذو انتقام. وأما الثاني أي الذات مع تجلٍّ فهو اسم فعلي؛ وللمتكلّمين تفاوت في تحقيق رشيق في المقام في شرح الأسماء الحسنى، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

٨. قال الشيخ(ره) في الفص الشيثي (ص١٠٣ ـ ١٠٤): «و على الحقيقة هو ثمّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي تكثّر عنها بالأسماء الإلهيّة» قدس الشرح. وإن كانت الأسماء متكثّرة، تكثّر على الحقيقة هو ثمّ إلا ذات واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي تعتبر الذات مع كلّ منها، وتسمّى بالأسماء الإلهيّة.

ومن هنا يعلم أنّ قولنا بأنّ أسماءه تعالى توقيفية، فإنّ المراد بالأسماء أسماء الوجودات، أعني الظاهر والمجالي وكلّ واحد من هذه الأسماء ذات مع صفة معيّنة تجلّت على نحو خاصّ. ولهذه الدقيقة اشتهر بين علمائنا قاعدة أنّ التوقيف في أسمائه تعالى ليس من جهة اللفظ بل من جهة المعنى.

٩. قال العبد المقدس في عين اليقين: «الاسم عين المسمّى باعتبار الهوية والوجود وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم».

و قد يقال: «الاسم» للصفة[1] إذ الذات مشتركة بين الأسماء كلّها، و التكثّر فيها بسبب تكثّر الصفات[2]. و ذلك التكثّر باعتبار مراتبها الغيبيّة، التي هي مفاتيح[3] الغيب، و هي معان معقولة في غيب الوجود الحقّ تعالى. تتعيّن بها شؤون الحقّ

---

١. إطلاق الاسم على الصفة في كلماتهم دائر سائر، مثلا قال صدر المتألهين القونوي في المفتاح في تعريف أسماء الأفعال: «و ما فيه من معنى التفعل على اختلاف صوره و أنواعه و جهاته، نحو التكلّف و التحمّل و التصبّر و التكشف و التستر، و نحو ذلك» (ص ١١٦)

ثم إن الاسم و الصفة في مقام أو جود واحد، و هو الحقّ المسمّى جميع مسمّيات الكلّ الأسمائيّة، الوجود الواحد الأحد الصمدي، و حيث إن الذات واحد، فالتكثّر في الأسماء ينشأ من تكثّر الصفات.

٢. أي الإطلاقية، قال صدر المتألهين في شرح أن التكثّر في الأسماء ينشأ من تكثّر الصفات، «و ذلك التكثّر إنّما يكون باعتبار مراتبها الغيبيّة التي هي مفاتيح، و هي معان معقولة في غيب الوجود الحقّ. بمعنى أن الذات الإلهية لو وجد في العقل و الخيال ما يحفظ المعنى، لكان يتزيّا به عند الناس و يتصفّ به ظهر في نفسه مصداقا لهذا المعنى».

٣. المفاتيح جمع المفتح، كالمذابيح و المسابيح في قوله سبحانه: «و عنده مفاتح الغيب» (الأنعام ٦: ٥٩) جمع المفتح بفتح الميم، و هو الخزانة أو جمع المفتح بكسر الميم و هو المفتاح بمعنى ما يفتح به الباب. «قال عز من قائل: «و إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم» (الحجر (١٥): ٢١) و «له خزائن السموات و الأرض» (الشورى (٤٢): ٩) و «أم عندهم خزائن ربك أم هم المصيطرون» (الطور (٥٢): ٣٧) و «أم عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب» (ص (٣٨): ٩)

و لم يذكر في كلامه سبحانه مفاتيح و إن كان مآلهما واحدا.

ثم إنّي البحث عن المفاتيح في نص القرآني (ص ٦٤ سطر ١٢ حسب طبعنا - المؤلف) الاسم المفاتيح لا في حال الفتح، و حال الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء. و لهذا سبحانه «عنده مفاتح الغيب» و الغيب هو حقيقة الذات البحتة، يرشدك إلى ذلك) الكناية في «عنده» فإنّه في حكاية [illegible] هو الذي شأن، و بيده مبدء هذا الشأن و منتهاه، و ذلك الفضل على البرية».

قال صدر المتألهين في الاسفار: «المصور: المعنية للقابلة بذاتها هي ذات الحق و غيرها هو وجهه، و عنده الذاتي السابق على كل شيء، حاو في ذلك الأمور العلمية هي أسماؤه و غيب الذات إليه منتهاه» و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو (الأسفار (٦): ٤٠)

فالمفاتيح هي الصور المتحصلة، و الغيب هو ذاته تعالت ذاته المقدسة على تلك التفاصيل» (الأسفار ٦ ص ٢٢٣).

٤. أي مندمجة فيه لبساطته و بسيط حقيقة كل الأشياء.

و تجلّياته، و ليست[1] ذوات جواهر عينيّة، و لا تدخل في الوجود أصلاً، بل الداخل فيه ما تعيّن من الوجود الحقّ في تلك المراتب[2] من الأسماء، فهي موجودة في العقل[3]، معدومة في العين، و لها الأثر و الحكم فيما له الوجود العيني كما أشار إليه الشيخ - رضي الله عنه - في الفصّ الآدمي، و سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

و من وجه يرجع التكثّر[4] إلى العلم الذاتي؛ لأنّ علمه تعالى بذاته لذاته، أوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة أحديّته، ثمّ المحبّة الإلهيّة اقتضت ظهور الذات بكلّ منها على انفرادها متعيّنة في حضرته العلميّة، ثمّ العينيّة، فحصل التكثّر فيها.

و الصفات[5] تنتسب إلى ما له الخريطة التامّة[6] الكليّة، و إلى ما لا يكون كذلك في الخريطة، و إن كان هي أيضاً محيطة بأكثر الأشياء.

فالأول: هي الأمّهات للصفات المسمّاة بـ«الأئمّة السبعة»، و هي الحياة[7]، و العلم،

---

١. و من هاهنا ظهر معنى قولنا: لا هذا العين الأمر

٢. و من هذا الوجه يجري قول من لا عبرة برأي القاساني في شرحه للفصوص، في الفصّ الآدمي في شرح قول الشيخ: «فإن الشيخ ... من يعرف الله في الخلق و ذات هذه العبارة» و لا يظنّ أنّ الوجود العيني في نظره هو الوجود الحقيقي في نظر محققه، فحسب أنّ الأعيان قد انتفت من العلم إلى غير رجعة فسادها ... بل الحقّ ... يظهر بظهور نفسه و يتجلّى بتجلّيه و هي مظاهره من حيث هي هي، و ... لا تتغاير و تتباين ... يظهر ... و ... و وجوده على الصورة العامة ... الوجود العيني، فهي في حدّه واحدة ظاهرة ... و حدّ واحد حتّى (ص ١٢٠ هذا مصرا)

٣. أي الوجود العلمي.

٤. أي في العلم.

٥. أي التكثّر في الصفات، كما في الآتي ... يظهر ... أي تكثّر في الصفات

٦. الصفات التي لها الخريطة التامّة هي الأسماء التي هي كلّ منها من وجه معنى الاسم الأعظم، فالأسماء و الأسماء كلّها من الاسم الأعظم

تقدّم ... في الباب في مصبّح الأنس (ص ٦٦) و في ... (ص ٤٠٨) من كتاب ... ما يتعلّق

٧. ... هي الحياة التي هي عين الوجود، لأنّ الوجود هي الحياة

... أنّ هذه الصفات ... في الترتيب الذي ... و هو ... الوجود، ... الوجود الذي ... يحتوي ... أنّ المحقّق القيصري ... في التحرير ... و في نسخة ... الحيّ، و الحياة ...

و الإرادة، و القدرة، و السمع، و البصر، و الكلام.

و سمعه: عبارة عن تجلّيه بعدمه المتعلّق بحقيقة الكلام[1] الذاتي في مقام جمع الجمع[2]، و الأعياني[3] في مقامي الجمع[4] و التفصيل[5]، ظاهراً[6] و باطناً[7]، لا بطريق الشهود.

و بصره: عبارة عن تجلّيه و تعلّق علمه بالحقائق على طريق الشهود.

و كلامه: عبارة عن التجلّي الحاصل من تعلّقي الإرادة و القدرة[8] لإظهار ما في الغيب[9] و إيجاده، قال تعالى: «إنّما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»[10].

← باعتدال المزاج منشأ للانفعال من الشيء، و بعضهن لن يروح و يتقابل ليوجب قبول الصفة و انفعاله.

و في الشرح بقوله الخ: «لم يسمّ الحياة باسم صفة تقتضي الخبر، الخ» و انما لم يسمّها بصفة مشتقة منه و هو فاعتدال المزاج ثم قيّد ذلك بقوله: «عبارة» ليخرج عنه حياة الواجب، فانّها ليست بصفة باعتدال المزاج و لا تقتضي الحسّ و الحركة، من ٣٦٠ ط ٧ بتصحيحنا و تعليقنا عليه

و المراد من الروح في الحد الأول هو الروح الحيواني.

و قد أجاد الشيخ الأكبر قدس سره في الباب السابع عشر و المائة من كتابه «الفتوحات المكية» (ج ٣ ص ٦٦) بقوله: «اعلم أنّ الحياة في جميع الأجسام حياتان: حياة عرضية و هي حياة التي بسببها يسمّى الإنسان حيّاً، و حياة أخرى ذاتية للأجسام كلها كحياة الأرواح للأرواح

غير أنّ حياة الأرواح تظهر بها في ما يسمّى بالتدبير لصورتها فيه، و صور قوامها و حياة الأجسام الذاتية ليس كذلك، و ما حلّت مدبّرة فيجلبابها الذاتية بسبح ربها دائماً، لأنها ما منه ذاته سبح، كانت الأرواح فيها أو لا ...

و صاحب الأسفار بعد نقل كلامه هذا عمّن عنيه في آخر الفصل الثالث عشر من مباحث الحدوث من كتابه النفيس (ج ٩ ص ٢٧٠) قال: لا يريد بعدم ... و إنّما المحدث منه هي الهيئة الحاصلة عليه، راجع ما ذكرناه تعليقاً في الجزء على الأسفار

١. جهوره و ثبوته و دوامه في مقام جمع الجمع أي مرتبة الاحدية

٢. أي بحقيقة الكلام الذاتي

٣. أي مقام الواحدية

٤. أي العلمي.

٥. من حيث الوجود.

٦. من حيث العلم.

٧. أي ما في علمه تعالى.

٨. يس (٣٦): ٨٢

و هذه الصفات و إن كانت أصولاً لغيرها، لكنّ بعضها أيضاً مشروط بالبعض في تحققه؛ إذ العلم مشروط بالحياة و القدرة بهما، و كذلك الإرادة، و الثلاثة الباقية مشروطة بالأربعة المذكورة.

و الأسماء أيضاً تنقسم - بنوع من القسمة - إلى أربعة أسماء هي الأمّيات، و هي الأول، و الآخر، و الظاهر، و الباطن، و يجمعها الاسم الجامع، و هو «الله»، و «الرحمن»، قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٤]؛ أي: فلكلّ منهما الأسماء الحسنى الداخلة تحت حيطتهما.

فكلّ اسم يكون مظهره «أزلاً و أبداً»، فأزليته من الاسم «الأول»، و أبديته من الاسم «الآخر»، و ظهوره من الاسم «الظاهر»، و بطونه من الاسم «الباطن»، فالأسماء المتعلّقة بالإبداء و الإيجاد، داخلة في «الأول»، و المتعلّقة بالإعادة و الجزاء، داخلة في «الآخر»، و ما يتعلّق بالظهور و البطون داخله في «الظاهر» و «الباطن»، و الأشياء لا تخلو من هذه الأربعة: الظهور، و البطون، و الأولية، و الآخرية.

---

١. أي السمع و البصر و الكلام.

٢. الصفات.

٣. الذي له الحمد و الإحسان و كل ما يصح أن يحمد به و عليه.

٤. الرحمن هو الشخص للوجود و بكلمة «حمن» في لغة بعض العرب أيضاً بمعنى الله، كما تشير إليه الحكمة السالفة.

٥. وقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف (٧): ١٨٠).

و اعلم أن الأسماء كلها هي الأسماء الحسنى، لا أن «الله» و «الرحمن» دالّ على أن غيرهما ليست بحسنى، بل الأسماء الحسنى التي يرقى فيها الأديب إلى أعلى درجات الأدب مع الله، كما قال في دعائه: «إنها العالم بما كان من أسمائك الحسنى و الآلاء و غيرهما»، فما يجب أن يكون لفظ الوجود و الشيء مشتقاً منها و مصدقاً لها فذلك الحسنى تصلح على وجه توقيفية الأسماء، فتدبر و تأمل.

٦. الأسرار (١٩٧١): ١١٠.

٧. تفسير لقوله: «فله الأسماء الحسنى».

٨. كالأرواح المقدسة الملكوتية.

وتنقسم[1] نوع من القسمة أيضاً: إلى أسماء الذات، و أسماء الصفات[2]، و أسماء الأفعال[3]، و إن كان كلّها أسماء الذات، لكن باعتبار ظهور[4] الذات فيها تسمّى بأسماء الصفات، و بظهور الأفعال فيها تسمّى: «أسماء الأفعال»، و اكثرها يجمع الاعتبارين[5] أو الثلاث إذ فيها ما يدلّ على الذات باعتبار، و ما يدلّ على الصفات باعتبار أخر، و ما يدلّ على الأفعال باعتبار ثالث، كالربّ فإنّه بمعنى الثابت للذات، و بمعنى المالك للصفة، و بمعنى المصلح للفعل.

و أسماء الذات هو: الله[6]، الربّ، الملك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، الظاهر، الباطن، الأوّل، الآخر، الكبير، الخليل، المجيد، الحقّ، المبين، الواجد، الماجد، الصمد، المتعالي، الغنيّ، النور، الوارث، ذو الجلال، الرقيب.

و أسماء الصفات و هي: الحيّ[7]، الشكور، القيّوم، القادر، المقتدر، القوي، القادر، الرحمن، الرحيم، الكريم، الغفّار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحليم،

---

١ الأسماء ثلاثة: ذاتية و وصفية و فعلية، لأنّ الاسم إمّا يطلق على الذات باعتبار نفسه و تعيّنه و ذلك الاعتبار إمّا أمر عدمي نسبي يسمّى بالسلبي و الأول و الآخر أو غير نسبي كالقدوس و السلام، و يسمّى هذا القسم أسماء الذات أو المعنى و وجودي يعبر به العقل من غير أن يكون زائداً على الذات خارج العقل، و إنّه محال، و هو إمّا أن لا يتوقف على تعقّل الغير كالحيّ و الواجد، و إمّا أن يتوقف على تعقّل الغير دون وجوده كالعالم و القادر، و تسمّى هذه الأسماء الصفات، و إمّا أن يتوقف على وجود الغير كالخالق و الرازق، و يسمّى أسماء الأفعال، لأنّه مصدر الأفعال.

٢ هي ما دلّ على الصفات، أي المصادر التي تحصل من وصف الله تعالى بأسمائه، كما يقال: له علم و قدرة و بصر و سمع.

٣ هي التي دلّت على إحداث الشيء و إيجاده.

٤ الأولى أن يقال: و بظهور في وجه الغير بالأسماء الدالة على صفات [illegible] و بظهور الأفعال [illegible] و اكثرها يجمع الاعتبارين أو الثلاث إذ فيها ما يدلّ على الذات باعتبار، و ما يدلّ على الصفات باعتبار أخر، و ما يدلّ على الأفعال باعتبار ثالث، كالربّ فإنّه بمعنى الثابت للذات، و بمعنى المالك للصفة، و بمعنى المصلح للفعل. (منه)

٥ يعني أن أكثر الأسماء يجمع الاعتبارات الثلاثة أي كونها أسماء الذات و الصفات و الأفعال.

٦ الله: الذي له الألوهية و الاستحقاق للخلق و الأمر لجامع للذات و الصفات و الأفعال، و الرحمن هو المتصف بالوجود و الكمال المطلق في الكل بحسب قابليات الأعيان كما تقتضي الحكمة التامة

المصور، البرّ، العليم، الخبير، المحصي، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير.

و أسماء الافعال هو: المبدئ، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب، المقيت، الحفيظ، الخالق، البارئ، المصوّر، الوهّاب، الرزاق، الفتاح، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، الحكم، العدل، اللطيف، المعيد، المحيي، المميت، الوالي، المتعالي، المنتقم، المقسط، الجامع، المغني، المانع، الضارّ، النافع، الهادي، البديع، الرشيد.

هكذا عيّن الشيخ ـ قدس سره ـ الاسماء في كتابه المسمّى بـ«إنشاء الدوائر» نقلتها من غير تبديل و تغيير؛ تبرّكاً و تيمّناً بأنفاسه المباركة.

و من الاسماء ما هي مفاتيح الغيب[3] التي لا يعلمها إلا هو، و من تجلّى له احدٌ بالهوية الذاتية؛ هي الاقطاب و الكمّل؛ قال تعالى: ﴿عالمُ الغيب فلا يُظهِرُ على غيبه احداً إلا مَن ارتضى من رسول﴾[4] و إليه اشار النبي ﷺ في دعائه بقوله: «او استأثرت به في علم غيبك»[5].

---

١. في (ب): «و ينبت هو المقدر و الحافظ و الشاهد».

٢. راجع: ص ٣٤ ـ ٣٥؛ و ايضاً مصباح الانس: ص ١١٦ ـ ١١٧).

٣. مفاتيح الغيب في اصل مفاتيح الجمع (ك): «من مفاتيح الغيب داخله في الاسم الاول و الباطن و بوجه و اضافي، اي في الاول و بعض المظاهر.

و مفاتيح الشهادة داخله في الاسم الآخر و الظاهر بوجه اضافي، اي في الآخر و بعض المظاهر.

فالمفاتيح كلها داخلة تحت الاسماء الاربعة التي هي الأمهات.

و قوله: «و الاسماء الخمس هي ثبوت الاسم الله» اشارة إلى ان الاسماء الاربعة: الاول و الآخر و الظاهر و الباطن، و الخمس للغيب.

و يمكن ان تكون حرف الهاء منبهة للجمع، اي مسمّاه الجلال و الجمال و السبعة الذاتي و الاضافي، و الاسماء التي هي مفاتيح الغيب هذا كتب داخلة تحت الاسماء الاربعة.

و من قوله: «و من تجلّى له الخ...» استفيد معنى قوله: «إلا هو» و قوله الآية استشهاد لمن لم يجعل الاستثناء في كلامه في درجة «و عنده مفاتيح الغيب» اي بعده أيضاً المفاتيح، التي هي الخزائن الاسم الذي هو البرزخ للاعيان الثابتة، التي هي لمسمّى بالاسماء الخمس».

٤. الجن (٧٢): ٢٦ ـ ٢٧.

٥. بحار الانوار ج٨٥ ص٢٣٤ ح١.

وكلّها داخلة تحت الاسم الأوّل و الباطن بوجه[1]. و هي المبدأ للأسماء التي هي المبدأ للأعيان الكائنة، كما سنبيّن إن شاء الله تعالى، و لا تعلّق لها بالأكوان[2].

قال الشيخ - رضي الله عنه - في «فتوحاته المكيّة»: و أمّا الأسماء الخارجة عن الخلق و النسب[3]، فلا يعلمها إلّا هو؛ لأنّه لا تعلّق لها بالأكوان.

و منها: ما هي من صنائع الشهادة[4]، أعني الخارج، و قد تطلق و يراد بها المحسوس الظاهر فقط، و قد يراد بها أعمّ من ذلك، كما قالوا: «عالم الغيب و الشهادة»[5]، و كلّها داخلة تحت الاسم الآخر و الظاهر[6] بوجه آخر، فالأسماء الحسنى هي أمّهات الأسماء، كلّها

و اعلم: أنّ بين كلّ اسمين[7] متقابلين اسماً ذا وجهين، منه تولّد منهما، و ترجّح بينهما، كما أنّ بين كلّ صفتين[8] متقابلتين صفة ذات وجهين، متولّدة منهما، و تتولّد أيضاً من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض - سواء كانت متقابلة، أو غير متقابلة - أسماء غير متناهية، «ولكلّ منها مظهر في الوجود العلمي و العيني».

تنبيه

اعلم، أنّ أسماء الأعيان[9] بحسب أحكامها تنقسم أقساماً:

---

١. كصفة الجبروت بالنسبة إلى عالم الملكوت.

٢. فقد في أمر الأمر.

٣. أي بالمكان الخارج عن الأكوان؛ لأمرها أبداً و لاختصاصها في الخارج.

٤. أي الخلق، في النسب الإضافية.

٥. وهي الأسماء التي تكون متأخرة عن أسماء الذات الخارجة.

٦. «الآخر» (الحديد: ٣).

٧. كصفة الملكوت بالنسبة إلى صفة الجبروت.

٨. كالرحمن و القهّار.

٩. كالرحمة و القهر.

١٠. وهذا كما يولد اسم الآخر الخاصة من مراتب الأمر الذي لا يتعدّ و لا يحصى.

١١. و اعلم، أنّ النسبة الأسمائية وإن كانت كلّها أسماء للذات، و لكن باعتبار دلالتها على الذات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: لأنّها إن دلّت على الذات فقط فهي أسماء الذات، و إن دلّت على الذات باعتبار اتصافها بصفة من الصفات فهي أسماء الصفات، و إن دلّت على الذات باعتبار انفعال من الانفعالات و ظهور حكم من أحكام الأفعال.

[illegible] لاينقطع حكمه، ولاينتهي أمده، أزلي الأزال و ابد الآباد، كالأسماء الحاكمة على الأرواح القدسية، و النفوس الزكية، و على كل ما لايدخل تحت الزمان [illegible] و إن كانت داخلة تحت الدهر.

و منها [illegible] لاينقطع حكمه أبدا، و إن كانت منقطعة الحكم أزلا، كالأسماء الحاكمة على الأجرام الفلكية، كما دلت الآيات على خلودها و عدم احكامها، و غير ذلك، بحسب الصور، و إلا فبدء ظهورها من انقطاع النشأة الدنيوية.

و منها [illegible] منقضي الحكم أزلا و أبدا، كالأسماء الحاكمة على كل ما يدخل تحت الزمان، و على النشأة الدنيوية، فإنها غير أزلية، و لا أبدية بحسب الظهور، و إن كانت نتائجها بحسب الآخرة أبدية.

و ما تنقطع احكامه: إما أن ينقطع مضمحلا و يدخل الحاكم عليه في العيب المطلق الإلهي، كالحاكم على النشأة الدنيوية.

و إما أن يستتر و يختفي تحت حكم الاسم، الذي يكون أتم محيطة منه عند ظهور دولته، إذ للأسماء دول بحسب ظهوراتها و ظهور احكامها، و إليها تستند ادوار الكبرى كسبعة آلاف سنة التي مدة كل دور منها ألف سنة، و الشرائع، إذ لكل شريعة اسم من

---

١. [illegible] الخالق و البديع و البارئ.

٢. [illegible] الملكية.

٣. و اعلم أن نسبة الشهر إلى السنة، و نسبة الشهر إلى الشهر، و نسبة الساعة إلى اليوم، و نسبة الدقيقة إلى الساعة، كل ذلك إلى الدهر لا الزمان.

٤. [illegible] الدهر هو الامتداد المتقار من بدء الآباد الأبدية.

٥. [illegible] نفس و [illegible] النفس

٦. [illegible] الدهر [illegible] و الزمن

٧. [illegible] الدهر [illegible] و الزمن و الوقت و غيرها

٨. [illegible] الدهر [illegible] و الزمن و الوقت و غيرها

٩. [illegible] الدهر [illegible] لا يدخل في الإطلاق، فإن الدهر [illegible] في الزمان

و منها ما ينقطع [illegible] و لا يدخل في [illegible] الحاكم على النشأة الدنيوية مطلقا، أو يبقى و يختفي تحت الاسم الذي حين دولته كحكمه على أدوار الخوارق السبعة التي مدة كل دور منها ألف سنة

الأسماء، تبقى ببقاء دولته، وتدوم بدوام سلطنته، وتنسخ بعد زوالها، وكذلك التجليات الصفاتية؛ إذ عند ظهور صفة ما منها، تختفي أحكام غيرها تحتها.

وكلّ واحدٍ من الأقسام الأسمائية يستدعي مظهرا، به تظهر أحكامها، وهو الأعيان، فإن كانت قابلة لظهور الأحكام الأسمائية كلّيا - كالأعيان الإنسانية - كانت في كلّ آنٍ مظهر الشأن من شؤونها. وإن لم تكن قابلة لظهور أحكامها كلّها، كانت مختصة بمظهر الأسماء دون البعض، كأعيان الملائكة[1].

ودوام الأعيان في الخارج وعدم دوامها فيه دنيا وآخرة راجع إلى دوام الدول الأسمائية وعدم دوامها، فافهم؛ فإنّك إن أمعنت النظر في هذا التنبيه وتحققت المطلوب منه، تظهر لك أسرار كثيرة[2]. والله الهادي.

تنبيه آخر

اعلم: أنّ الأشياء الموجودة في الخارج كلّها داخلة تحت الاسم «الظاهر» من حيث وجودها الخارجي، والحقّ من حيث ظهوره عين الظاهر[3].

كما أنّه من حيث بطونه عين الباطن، فكما أنّ الأعيان الثابتة في العلم من حيث الباطن أسماؤه تعالى، والموجودات الخارجية مظاهرها كذلك طبائع الأعيان الموجودة في الخارج؛ من حيث الظاهر أسماؤه تعالى، والأشخاص مظاهرها، بكلّ حقيقة خارجية - سواء كانت جسماً، أو نوعاً - اسم من أمّهات الأسماء؛ لكونها كلّية مشتملة على أفراد جزئية.

---

١. في الأصل: الملائكة والشخصية والأسماء.

٢. من هنا... الشأن والشخصية والأعيان.

٣. كما قال [بوسعيد] الأندلسي المعروف بابن العريف (ت ٥٣٦هـ): [الطويل]

٤. ... في الفص الآدمي (ص ٢٩٥): «إن الملائكة ليست حسية».

٥. كذا في ج.

٦. قال الشارح في مفتاح الغيب عند شرح قول الشيخ: «ليست بكون سرمدي لم يزل»: فإن الظاهر والظهور بحسب الوجود واحد» (ص ٤٨٥).

بل كلّ شخص اسم من الاسماء الجزئيّة ؛ لأنّ الشخص هو عين تلك الحقيقة مع عوارض مشخّصة لها لاغير ، هذا باعتبار اتحاد الظاهر و المظهر في الخارج .

و أمّا باعتبار مغايرة ما "صدقاً" ، فالاشخاص مظاهر للحقائق الخارجيّة كما أنّها مظاهر للاعيان الثابتة ، و هي مظاهر للاسماء و الصفات ؛ فافهم .

تنبيه آخر

قال بعض الحكماء من المتقدمين [1] : «إنّ علمه تعالىٰ بذاته هو عين ذاته ، و علمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاوّل مع الصور القائمة به [2] هرباً من مفاسد لازمة» .

هذا و إن كان له وجه [3] عند من يعلم "الحكمة الإلهيّة" المتعاليّة من الموحّدين [4] ، لكن لايصحّ مضنتاً [5] و لا علىٰ قواعدهم ؛ لأنّه حادث بالحدوث الذاتيّ . و حقيقة علمه تعالىٰ قديمة ؛ لأنّها عينه ، فكيف يمكن ان يكون «هو» هو [6] بعينه؟!

و ايضاً ، العقل بالحقيقة ممكن حادث مسبوق بالعدم الذاتيّ ، معلوم للحقّ ؛ لأنّ

---

١ . أي الصدر المتألهين الموحدين في خارج .

٢ . يعني هذه الاعتبار لايكون الاشخاص مظاهر للاسماء .

٣ . الاولى أن يقول : وإن كان معقولاً ، صححه بأنه ، محمد حسين الشافعي التوني (ره) على نهج صواب أيضاً وهو معتمد الحكماء من المتقدمين .

٤ . منها لزوم التكثر في ذاته تعالى .

٥ . أي بمظاهر والمظهر .

٦ . و هو العقل من صفته تعالى .

٧ . وهي البراهين القرون بالكشف

٨ . أي به مع الزيادة

٩ . يعني بهذا التعريف ، وسيأتي بيان ذلك الوجه في هذا التنبيه حيث يقول : بعد لو يقول العارف المحقق أنه عين نفسه تعالى من حيث إنه عالم بحقائق الاشياء .

١٠ . أي علمه

١١ . أي العقل

مالا يعلم لايمكن إعطاء الوجود له، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة، فهو غيره، و ماهيته[1] مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة؛ لأن العلم[2] قد يكون واجباً بالذات، كعلم الحق سبحانه ذاته بذاته، و قد يكون صفة ذات إضافة[3]، و قد يكون إضافة محضة[4]، بخلاف الماهية[5].

فإن قلت: علمه بذاته مغاير لعلمه بمعلوماته[6]، و هذا العلم هو المسمى بـ«العقل الأول».

قلت: حقيقة العلم واحدة، و المغايرة بين أفرادها اعتبارية[7]، إذ اختلافها بحسب

---

١. خرجت سهواً: «فقيل: إن ماهية العقل الأول غير واجب بذاته، فكيف يقبل الصدور».

إن أريد قبول حقيقة و هيئة، و هما الوجود و ما فيه، أن الوجود لا يتصور أن يكون عدماً، لأن وجوده مسبوق بعلم الحق، و أما ماهيته فهي مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة.

هذا صدر المتألهين في إلهيات الأسفار (ج ٦ ص ٢٩٧): «و ماهية العقل الأول مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة؛ لأن حقيقته واجبة الوجود لذاته، لأن حقيقته حقيقة الوجود، إن خصه في بعض الوجوه من جهة اقتران الماهية بها، فإن عقل أو غيره، ولا شيء من الماهيات واجب الوجود بذاته، فكيف تكون ماهية العقل الأول علماً لواجب الوجود».

٢. قال صدر المتألهين (ره) في إلهيات الأسفار (ج ٦ ص ٢٩٥): «إن العلم على كل حقيقة واحدة لها مراتب في الوجود بحسب طبعي أو بعضها غنائي، هكذا في الأسفار، و بحسب ثاني و بعضها إلهي»، انتهى. لاشك أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة، و هي قد تكون [في الكتاب: النسبة] لا تكون في الأسفار] كعلم البشر بعض الوجوه، و قد تكون جوهراً كعلم بعض ذواتها، و قد تكون جوهراً مفيداً كعلم العقل بذاته، و قد لا تكون جوهراً و لا عرضاً، بل أمراً خارجاً عنهما هو واجب الوجود بذاته، و كذلك القدرة.

٣. كالعلم بالمعلول.

٤. كالعلم الفعلي بالمعلوم، و هو العناية.

٥. أي ماهية العقل الأول، فلاستثناء في الآية.

٦. في ب: بمعلولاته.

٧. أي الغير الثاني.

٨. قال صدر المتألهين في إلهيات الأسفار (ج ٦ ص ٢٩٧): «و لا نصغي إلى قول من يقول: بعض علمه قديم و بعض علمه حادث؛ فإنه تفرقة من يقول: بعض ذوات قديمة و بعضها حادثة [هكذا في الأسفار، و لعل: بعض ذاته قديمة و بعضها حادثة] من يجب أن تكون حقيقة علمه واحدة، و هو بما هو يكون علماً بكل شيء».

التعلّقات[1]، فهي لا تقدح في وحدة حقيقته، والحقّ يعلم الأشياء بعين ما[2] يعلم به ذاته، لا بأمر آخر.

وكونه صفة ذات إضافة، أو إضافة محضة في بعض الصور، ينافي كونه عين العقل الأوّل[3]؛ لكون الأوّل عرضاً، والثاني[4] جوهراً، وكونه جوهراً من الجواهر[5] كما مرّ إنّما هو لسريان الهويّة الإلهيّة فيها، وليس عندهم[6] كذلك، فلا يمكن أن يكون جوهراً[7].

وأيضاً: كما أنّه عالم بالأشياء، كذلك قادر، فكونه[8] عبارة عن علمه دون قدرته، ترجيح بلا مرجّح، بل عكسه أولى؛ لشمول قدرته على كلّ[9] ما بعده عندهم، دون علمه[10].

١. في الصادق.
٢. وهو ذاته.
٣. [illegible] (ج٣ ص ٢٤٧ - ٢٤٨) [illegible] الأوّل عندهم جوهر، وجوهريته [illegible] وهو عرض زائد على ماهيته [illegible]
٤. يعني به العقل الأوّل.
٥. [illegible]
٦. أي عند الحكماء [illegible] عبارة عن وجود العقل مطلقاً. [illegible]
٧. [illegible] عبارة عن وجود العقل.
٨. أي علمه.
٩. من الحركات والكيفيات.
١٠. لأنّه يتعلّق بالذات أيضاً.

و ايضاً: القول بانّ العقل عين علمه تعالى، يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلّها، وليس عبارة عن حضوره عنده تعالى؛ لانّ الحضور صفة الحاضر وهو العقل، و علمه تعالى صفته؛ فهو غيره.

و ايضاً: حضوره متاخّر بالذات عن الحقّ و علمه؛ لانّه مع جميع كمالاته متقدّم بالذات على جميع الموجودات، فلا يفسّر علمه تعالى بالحضور.

و ايضاً: يلزم احتياج ذاته تعالى في اشرف صفاته إلى ما هو غيره صادر منه، ويلزم ان لايكون عالماً بالجزئيات و احوالها من حيث هي جزئية، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

نعم، لو يقول العارف المحقّق: إنّه عين علمه تعالى - من حيث إنّه عالم بحقائق الاشياء و اسمائي الكلّية على سبيل الاجمال، و المغايير عين المتغاير باعتبار يكون حقّاً، ويكون هو اسمه «العليم» كما مرّ بيانه في التنبيه المتقدّم؛ لان ماهيّته عبارة عن الهويّة الالهيّة المتعيّنة بتعيّن خاصّ، سمّيت به «عقلاً» اوّلاً.

لكن لايختصّ هو بذلك، بل النفس الكلّيه ايضاً كذلك - لاشتمالها على الكلّيات و الجزئيات، بل كلّ عالم بهذا الاعتبار يكون اسمه «العليم» لاالعقل الاوّل فقط، والحكيم لايشعر بهذا المعنى - إذ عنده انّ العقل و غيره مغاير[1] للحقّ تعالى ماهيةً و وجوداً، و معلولٌ من معلولاته، فيلزم ان يكون في اشرف صفاته محتاجاً إلى غيره، تعالى عنه.

و الحقّ: انّ كلّ من اتصف بعلم من نفسه: انّ الذي ابدع الاشياء و اوجدها من العدم إلى الوجود - سواء كان العدم زمانيّاً أو غير زمانيّ - يعلم تلك الاشياء بحقائقها

---

١. اي من جهتها تعلّق الاوّل

٢. على تقدير كون علمه عبارة عن الحضور

٣. اي العقل.

٤. اي العقل الاوّل.

٥. اي صفة العقل الاوّل و حقيقته الوجودية.

٦. بالمغايرة الاعتبارية

و صورها اللازمة لها، الذهنية و الخارجية، قبل إيجاده إياها و إلا لامتنع إعطاء الوجود آياها. فالعلم بها غيرها[1]

و القول: «باستحالة أن تكون ذاته تعالى و علمه - الذي هو عين ذاته - محلاً للأمور المتكثرة» إنما يصح إذا كانت غيره تعالى، كما عند المحجوبين[2] عن الحق، أنّ إذا كانت عينه من حيث الوجود و الحقيقة، و غيره باعتبار التعيّن و التقيّد، فلا يلزم ذلك[3].

و في الحقيقة: ليس حالاً ولا محلاً من شيء واحد، ظهر بصورة المحلية تارة، و الحالية أخرى، فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء[4] كلّها، كلّيها و جزئيها، صغيرها و كبيرها، جمعاً و تفصيلاً، عينية كانت أو علمية «ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء»[5].

فإن قلت: لعلك تابع للمعلوم، و هو الذات الإلهية و كمالاتها، فكيف يكون عبارة عن عين الأمر؟[6]

---

١. في غير الأصل:

٢. قال صدر المتألهين رداً على هذا الكلام [الأسفار ج ٦ ص ٢٦٦]: «إنه تعالى شيخ الإشراق وسائر من تبعه من الصوفية يصرّون بأنه يجب أن تكون صور الأشياء في ذاته وهي علمه الذي هو عين ذاته، فلا علم له بذلك غير ذاته، لا كما عند المحجوبين عن الحق، أن صور الأشياء إذا كانت غيره تعالى وكانت أعراضاً حالة فيه - فإن إذا كانت عينه من حيث الحقيقة و الوجود - غيره من حيث التعيّن والتقيّد، فلا يلزم من ذلك حلول ولا محل، بل شيء واحد صدرت عنه وجد في الكمال و النقص و البطون و الظهور و الغيب و الشهود.

الكثير هو الوحدة الأحدية والنقص هو الزيادة أو الحسية، ولا ريب أنها نقص بالنسبة إلى الأحدية، وفوق الكثرة هي حقائق الوحدة، والوحدة الأحدية هي المعبود الذي لا يحيط به إلا الله لا يحيط به».

يمكن أن يكون هذا النقض بعض ما قصده الذي يقال عنه ما يعزب عنه.

٣. في غير محلّه الأمور المتكثرة.

٤. قال [ج ١] من الفص الآدمي [ص ٢٠٠]: «أن كل ما تصوره العقل من شيء و تخيله من شيء فهو في صورة ما علمناه، و ليست الصور عن غير علم».

٥. يونس (١٠): ٦١.

قلت: الصفات الإضافية لها اعتباران[1]: اعتبار عدم مغايرتها للذات[2]، و اعتبار مغايرتها لها[3]. فبالاعتبار الأول العلم و الإرادة و القدرة و غيرها من الصفات التي تعرض لها الإضافة، ليس تابعاً للمعلوم، و المراد، و المقدور؛ لأنها عين الذات[4]، ولا كثرة فيها، و بالاعتبار الثاني العلم تابع للمعلوم، و كذلك الإرادة و القدرة تابعة للمراد و المقدور.

و في العلم اعتبار[5] آخر، و هو حصول صور الأشياء فيه، فهو ليس من حيث تبعيته لها عبارة عن نفس الأمر، بل من حيث إنّ صور تلك الأشياء حاصلة فيه عبارة عنه و من حيث تبعيته لها يقال: «الأمر في نفسه كذا» أي تلك الخفيفة[6] التي يتعلّق بها العلم، و ليست غير الذات في نفسها[7] كذا.

و جعل[8] بعض العارفين العقل الأول عبارة عن نفس الأمر حقّ؛ لكونه مظهراً لنفسه الإلهي من حيث إحاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها. و لكون علمه مطابقاً لما في

---

١. قال صدر المتألهين في إلهيات الأسفار (ج ٦ ص ٢١٣): «اعلم أن الاعتبار إن اعتبار عدم مغايرته للذات الأحدية، وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لها؛ إذ به صدرت و وجدت الأشياء في الخارج، ولهذا أخبر قال: علمه تعالى فعلي».

وثانيهما: اعتبار إضافته إلى الأشياء، أي إلى الأعيان الثابتة، وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متأخر عنها.

قوله: «اعتبار» أي على الواجب بالأشياء هو وجود الواجب بملاحظة اتحاده بالأعيان الثابتة، إذ لو لوحظ بحسب الوجود، أي لوحظ وجود الواجب به مع قطع النظر عن هذا الاتحاد يكون مبايناً وغيراً للأعيان، وإذا لوحظ العلم من حيث إنه مبين، أي لوحظ وجوده بعين اتحاده بالأعيان يكون [illegible] تعين أن علمه يكون على نحو ما يكون للأعيان عليه في نفسها، ويكون متأخراً عنها. تعين أن علمه بهذا المعنى مغاير في عين علمه بمعنى آخر؛ لتغاير المعنيين بالذات.

٢. أي إنها عين الذات.

٣. أي إنها غير الذات.

٤. قال في الحكم الأزلية (ص ١٥): «اعلم وفقك الله أن الصفات ما دلت على ذات معينة بالتعيين، وعلى حقيقة للإلهية لها من حيث إنها مغايرة لها بالاعتبار، كالعلم

٥. ليس من صفات الذات الإضافية.

٦. أي تلك الحقيقة الإلهية.

٧. أي في حد ذاتها.

علم الله تعالى، و كذلك النفس الكلية المسمّاة بـ«اللّوح المحفوظ» بناءً الاعتبار عبارة عن نفس الامر.

ولا يعلم حقيقة العلم و كيفيّة تعلّقه بالمعلومات إلا الله، و الزعم ببداهته انّما ينشأ من عدم الفرق بين الظلّ و ما هو ظلّه؛ لأنّ علوم الاكوان ظلال كوجوداتهم.

و ايضاً: حصوله بديهيّ، و لا يلزم من بداهة العلم بحصول الشيء، بداهة العلم بحقيقته و ماهيّته، و الله اعلم بالحقائق.

---

١. إذ حصول الشيء غير تصوره.

الفصل الثالث

في الأعيان الثابتة والتنبيه على المظاهر الأسمائية[1]

اعلم أنّ للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى، لأنّه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية[2] من حيث إنّها عين الذات المتجلية بتعيّن خاص ونسبة معيّنة هي المسمّاة بـ«الأعيان الثابتة»[3] سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله، وتسمّى كلياتها بـ«الماهيات» و«الحقائق»، وجزئياتها بـ«الهويات» عند أهل النظر.

فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعيّنة في الحضرة العلمية تعيّناً أوّلياً، و

---

1. قال [illegible] ... [illegible] ... الأسماء [illegible] ... فلا بدّ أن يكون [illegible] ... [illegible] ... لا يجتمع [illegible] ... [illegible] ... الخارج [illegible] ... [illegible] ... إلّا هو.
[illegible] ... [illegible] ... ذلك [illegible] ... [illegible].
2. ع ل: العلمية.
3. قال صدر المتألّهين (ره) في الأسفار: [illegible] ... لوازم الأسماء [illegible] ... [illegible] ... في الأعيان الثابتة.

تلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس[١]، و التجلّي الأوّل؛ بواسطة الحبّ الذاتيّ؛ و طلب مفاتح الغيب[٢] التي لايعلمها إلا هو ـ ظهورها و كمالها؛ فإنّ الفيض الإلهيّ ينقسم بالفيض الأقدس[٣] والفيض المقدّس.

و بالأوّل: تحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصليّة في العلم، و بالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها.

و إليه أشار الشيخ بقوله: (و القابل[٤] لايكون إلا من فيضه الاقدس).

و ذلك الطلب[٥] مستند أوّلاً إلى الاسم الأوّل و الباطن، ثمّ يمتدّ إلى الآخر و الظاهر، لأنّ الأوّليّة و الباطنيّة ثابتة للوجود العلميّ؛ و الآخريّة و الظاهريّة للوجود العينيّ، و الأشياء مالم توجد في العلم لم يمكن وجودها في العين.

و الأعيان بحسب إمكان وجودها في الخارج، و امتناعها فيه، تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: الممكنات.

و الثاني: الممتنعات، و هي قسمان:

قسم: يختصّ بعرض العقل إيّاه، كشريك الباريّ، و اجتماع النقيضين و الضدّين في موضوع خاصّ و محلّ معيّن، و غيرها، و هي أمور متوهّمة، ينتجها العقل المشوب بالوهم، و علم الباريّ جلّ ذكره يتعلّق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل و الوهم و لوازمهما من توهّم مالا وجود له ولا عين، و فرضهما إيّاه، لا من حيث إنّ لها ذوات في العلم أو صوراً أسمائية. و إلا يلزم الشريك في نفس الأمر و الوجود.

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في «الفتوحات» في ذكر الأولياء الناهين عن المنكر من الباب الثالث و السبعين[٦]: فلم يكن ثمّة[٧] شريك (له عين) اصلاً، بل هو لفظ ظهر

---

١. أي الأقدس من السوابق ومن كل قيد.

٢. أي لأسماء الذاتية.

٣. أي لاقدس من أن يكون الفيض مغايراً للمفيض. كما في الفيض المقدس. وقال الشارح فيما بعد: أي الأقدس من مراتب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية.

٤. في قبال موجود وهو الضعيف أي العين الثابتة.

٥. أي طلب ظهور الوجود.

٦. أي في ملكه

تحته العدم المحض، فأنكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي، فيسمّى «منكراً من القول وزوراً»[٣].

و قسم: لا يختصّ بالفرض، بل هي أمور ثابتة في نفس الأمر، موجودة في العلم، لازمة لذات الحقّ؛ لأنّها صور للأسماء الغيبيّة المختصّة بالباطن من حيث هو ضدّ الظاهر[٤]؛ إذ للباطن وجه[٥] يجتمع مع الظاهر، و وجه[٦] لا يجتمع معه.

و تختصّ الممكنات بالأوّل، و الممتنعات[٧] بالثاني.

و تلك الأسماء هي التي قال - رضي الله عنه - في «فتوحاته»[٨]: و أمّا الأسماء الخارجة عن الخلق و النسب، فلا يعلمها إلّا هو؛ لأنّه لا تعلّق لها بالأكوان.

و إلى هذه الأسماء أشار النبي ﷺ بقوله: «أو استأثرت به في علم غيبك»[٩] و لمّا كانت هذه الأسماء بذواتها طالبة للباطن، هاربة عن الظاهر؛ لم يكن لها وجود في الظاهر، فصور هذه الأسماء وجودات علميّة، ممتنعة الاتّصاف بالوجود العينيّ؛ ولا شعور لأهل العقل بهذا القسم، و لا مدخل للعقل فيه، و الاطّلاع بأمثال هذه المعاني إنّما هو من مشكاة النبوّة و الولاية و الإيمان بهما.

فالممتنعات[١٠] حقائق إلهيّة[١١]، من شأنها عدم الظهور في الخارج، كما أنّ من شأن

---

١. وإسم لا مسمّى له.

٢. فإنّ الوجود طارد العدم.

٣. راجع المجلّد الثاني، ص٣٨، (سورة المجادلة - الآية ٢).

٤. قال العارف الرباني في عين اليقين: «الاسم الباطن من حيث إنّه ضدّ الظاهر - أي من حيث وجهه الذي لا يجتمع معه - لا يمكن أن يوجد في الخارج؛ لأنّه من هذه الحيثية طالب للظهور - هارب عن الحضور، فهو بهذا الاعتبار ممكن يحتاج في عينه إلى الله.

٥. وهو عدم الظهور الخارجي.

٦. وهو عدم البطون.

٧. أي بالمعنى الثاني.

٨. بحر الأسرار ج٨، ص٢٢٥.

٩. أي الممتنعات بالمعنى الثاني.

١٠. قال في شرح الدبباجة: «الحقائق الإلهيّة المعبّر عنها بالأسماء والصفات»

الممكنات ظهورها فيه، و كلّ حقيقة[1] ممكن وجودها و إن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية أزلا و أبدا ما شمّت[2] رائحة الوجود[3]، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلّها موجودة فيه[4]، و ليس شيء منها باقياً في العلم[5] بحيث لم توجد بعد، لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني[6]، فلو لم يعط الواهب[7] الجواد وجودها، لم يكن الجواد جواداً، و لو أوجد بعضها دون البعض، مع أنها كلّها طالبة للوجود، يكون ترجيحاً بلا مرجّح

و أفرادها لتوقفها بأزمانها التي يعلمها الحقّ و يرعنها فيها، تظهر من الغيب إلى الشهادة ظهوراً غير منقطع إلى انقراض النشأة الدنيوية، و في الآخرة أيضا كما جاء في الحديث الصحيح: «أنّ المؤمن إذا اشتهى الولد في الجنّة، كان حمله و وضعه و سنّه في ساعة واحدة كما يشتهي»[8].

قال تعالى: ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدّعون * نزلا من غفور رحيم﴾[9].

و الأعيان الممكنة تنقسم إلى الأعيان الجوهرية، و العرضية، و الأعيان الجوهرية كلّها منبع حالات، و العرضية كلّها توابع.

---

١. [illegible] سبحانه و تعالى، و هذا اعتبار كلي ظاهري، و إلا الحكم و الآثار الصادرة [illegible] عن كلّ واحدة [illegible] وجود [illegible] وجود من حيث هو كما هو شامل للآثار الوجودية، و كذا اعتبار كلي ظاهري [illegible] و [illegible] و غيبيات وجود من حيث هو وجود من حيث هو هو، و بهذه الاعتبارات يحصل هذه الأمور [illegible] وجود من حيث هو وجود، فإن ما ذكرناه من كلام الشارح وجود حقيقي و اعتبار ثالث هو نزلا و بعد ذكر مراتبه بطريق الحدوث و صدور الأكوان و الآثار عنه [illegible] و ربما يسمى [illegible] و صدوراً و تنزلاً و غيبيات وجود من سبحانه و تعالى، و وجود متصل بحسب هذه الأمور [illegible] منه الصدور.

٢. لأنّ الوجود الخارجي ليس نفس الأعيان الثابتة بل [illegible]

٣. أي: وجود الخارجي.

٤. في ص: الحاج

٥. في ب: واهب الخلق الجواد

٦. أي بلسان [illegible].

٧. بحار الأنوار، ج٥٣، ص١٦٣ مع اختلاف يسير.

٨. فصلت (٤١): ٣١ ـ ٣٢.

و الجواهر تنقسم إلى بسيط روحاني، كالعقول، و النفوس المجردة، و إلى بسيط جسماني، كالعناصر. و إلى مركب في العقل دون الخارج، كالماهية الجوهرية المركبة من الجنس و الفصل، و إلى مركب فيهما كالموجودات الثلاث.

و كلّ من الأعيان الجوهرية و العرضية ينقسم إلى أعيان الأجناس العالية، و المتوسّطة، و السافلة.

و كلّ منها ينقسم إلى الأنواع، و هي إلى الأصناف، و إلى الأشخاص #فسبحان الذي#[1]، #ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء#[2]، #و هو السميع العليم#[3].

فعالم الأعيان مظهر الاسم الأوّل و الباطن المطلق، و عالم الأرواح مظهر الاسم الباطن و الظاهر المضافين، و عالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق و الآخر[4] من وجه[5]، و عالم الآخرة مظهر الاسم الآخر المطلق.

و مظهر اسم الله الجامع لهذه الأربعة هو الإنسان الكامل[6] الحاكم في العوالم كلّها، و عالم الملك مظهر الاسم المتولّد من اجتماع الظاهر و الباطن، و هو البرزخ بينهما.

و الأجناس العالية[7] مظاهر أمّهات الأسماء التي تشتمل الأسماء الأربعة عليها، و المتوسّطة مظاهر الأسماء التي تحتها في المرتبة، و السافلة مظاهر الأسماء التي دونها في المحيطة و المرتبة.

---

١. القرق بين النوع و الصنف أنّ النوع مقول على المتفقين بالحقيقة إن كانوا مختلفين بالصفات، و الصنف مقول على المتحدين بالحقيقة و الصفات.

٢. يس (٣٦): ٨٣.

٣. يونس (١٠): ٦١.

٤. الأنفال (٨): ٦١.

٥. يعني أنّ عالم الشهادة من حيث إنّه إلى عالم الأرواح و الآخرة من حيث إنّه إلى الآخرة.

٦. لأنّه آخر قوس النزول و أوّل قوس الصعود أيضاً.

٧. أي الأول و الآخر و الظاهر و الباطن.

٨. المصرّف لهم بقوله تعالى: كن فيكون بإذنه تعالى.

٩. من حيث الإحاطة.

و كذلك الأنواع الحقيقية، مظاهر الأسماء التي تحت حيطة الأنواع الإضافية[1]. و هي إن كانت بسيطة، يكون كلّ منها مظهراً لاسم خاصّ معيّن، و إن كانت مركّبة، يكون كلّ منها مظهراً لاسم حاصل من اجتماع أسماء متعدّدة.

و أشخاصها مظاهر دقائق الأسماء، التي تحصل من اجتماع بعضها مع بعض، و من هذه الاجتماعات تحصل أسماء غير متناهية، و مظاهر لا تتناهى.

و من هنا يعلم سرّ قوله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي و لو جئنا بمثله مدداً﴾[2] لأنّ كلماته تعالى هي أعيان الحقائق[3] كلّيها، و كذا لا تنافي الأسماء[4] المشتركة بين مظاهرها، بخلاف الأسماء المختصة فإنّ كلماتها أيضاً مختصّة.

و لابدّ أن تعلم: أنّ كلّ ما هو موجود في الخارج و له عدد، متعدّد، فهو مظهر لها كلّها، فإن كان يظهر منه في كلّ حين صفة منها، فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين. كما أنّ الشخص الإنساني تارة يكون مظهر الحياة، و تارة مظهر النفسية باعتبار ظهور الصفتين له، و إن كان يظهر فيه حينئذ الحياة و النفسية معاً، فهو مظهرها كذلك بحسبه.

فالعقول و النفوس الفلكية حين إنها عالمة بذواتها و ما يصدر منها، مظاهر للعليم لا غير، و كذلك نفوسنا، و العرش مظهر الرحمن[5] و مستواه، و الكرسي مظهر الرحيم، و الفلك التاسع مظهر اسم الله، و السادس مظهر العظيم، و الخامس مظهر

---

١. يعني الأسماء التي تحت مرتبة الاسم.

٢. الكهف (١٨): ١٠٩.

٣. المشار إليها في نفسها.

٤. كالعلم و القدرة المشتركين في الملك و الإنسان و الحيوان.

٥. الرحمانية و شئون حضرته.

٦. يجب عليك أن تطلب الإحكام الحرفي في مظانّه حتى يصير لك ملكة راسخة، فإنّ القاصرين من هذه الطائفة [illegible] الراسخين في العلم، [illegible] و لا يكاد يسلم من الزلات في [illegible]

٧. هذا إن [illegible] و إن [illegible] فلك الثوابت [illegible] و كذلك الكرسي [illegible]

القهار، و الرابع مظهر النور و المحبي، و الثالث مظهر المصوّر، و الثاني مظهر البارئ، و الاوّل مظهر الخالق.

هذا باعتبار الصفة الدالة على روحانيّة الملك المنسوب إليه ذلك الاسم، فكلّما امعنت النظر في الموجودات، و ظهر لك خصائصها، تعرف انّها مظاهر لها، والله الموفق.

تنبيه

الاعيان - من حيث إنّها صور علميّة - لا توصف بانّها مجعولة، لانّها حينئذ معدومة في الخارج، و المجعول لايكون إلا موجوداً، كما لاتوصف الصور العلميّة و الخياليّة التي في اذهاننا بانّها مجعولة، لعدم وجودها في الخارج، و لو كانت كذلك لكانت الممتنعات ايضاً مجعولة، لانّها صور علميّة.

فالجعل انّما يتعلق بها بالنسبة إلى الخارج، و ليس جعلها إلا ايجادها في الخارج،

---

١ - في المصدر:

٢ - في المصدر:

٣ - الاعيان الثابتة [illegible] و المجعول لايكون إلا موجوداً، كما لاتوصف الصور العلمية و الخيالية التي في اذهاننا بانّها مجعولة، لعدم وجودها في الخارج، و لو كانت كذلك لكانت الممتنعات ايضاً مجعولة، لانّها صور علمية.

فالجعل انّما يتعلق بها بالنسبة إلى الخارج، و ليس جعلها إلا ايجادها في الخارج،

٤ - [illegible] في الخارج، و ليس جعلها إلا ايجادها في الخارج،

٥ - [illegible]

الاول: [illegible]

لأنّ الماهيّة جعلت مجعولة فيه، و بهذا المعنى تعلّق الجعل بها في العلم أولى، و حينئذ يرجع النزاع لفظيّاً؛ إذ لا يمكن أن يقال: إنّ الماهيّات ليست بإفاضة منه في العلم و اختراعه، و لا يلزم أن لا تكون حادثة بالحدوث الذاتيّ.

لكنّها ليست مخترعة[1] كاختراع الصور الذهنيّة التي لنا إذا أردنا إظهار شيء لم يكن بمجرّد تأخّر الأعيان العينيّة عن الحقّ في الوجود تأخّراً زمانيّاً، بل[2] علمه تعالى ذاته بذاته يستلزم الأعيان، من غير تأخّر[3] عنه تعالى في الوجود، فبين العلم الذاتيّ بعلم تلك الأعيان، لا يجعله آخر كما توهّم[4] من جعل علمه بالعالم، عين العقل الأوّل، فافهم.

تنبيه آخر[5]

اعلم: أنّ للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنّها صور الأسماء، و اعتبار أنّها حقائق الأعيان الخارجيّة، فهي بالاعتبار الأوّل كالإنسان للأرواح[6]، و بالاعتبار الثاني

---

١. [illegible] الأعيان [illegible] مجعولة بالجعل الأوّل وهذا الجعل هو المسمّى بالفيض المقدّس.

و لو قلنا بأنّ الأعيان غير مجعولة بهذا الجعل الثاني، أعني الفيض المقدّس لامتنع الجعل؛ إذ قد صار الأعيان مجعولة بهذا الجعل الأوّل، و حينئذ لا يتعلّق في كلامهم. أكلا، فتدبّر.

٢. لأنّ من جملة [illegible] الخارجيّة، و لم نقل إنّها مجعولة أو مخترعة فيها في العلم بالاختراع.

٣. لا يخفى أنّ العبارة من تعقّد كما لا يخفى، فتحصّل كما تحت شعاع الصور المنتشئة من ذاته إذا أراد إظهار شيء ليوجد عينه وحقيقته، وجمعه أي يكون واسطة لوجوده الخارجيّ.

٤. متعلّق بمحذوف: أي ليست مخترعة.

٥. إشارة إلى أنّ [illegible] ليست مخترعة كاختراع الصور [illegible] أراد إظهار شيء ليوجد.

٦. وهو ما تقدّم تفسيره كما مرّ في ص ٧٩

٧. قال بعض محشّيه: ربّ

٨. أي مظاهره.

٩. وهي الأسماء.

كالأرواح للأبدان.[1]

والأسماء أيضاً اعتبارين: اعتبار كثرتها، واعتبار وحدة الذات المسماة بها كما مرّ، فباعتبار تكثّرها محتاجة إلى الفيض من الحضرة الإلهيّة الجامعة لها وقابلة له كالعالم، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات، أرباب لصورها فاصة إليها.

فالفيض الأقدس - الذي هو التجلّي بحسب أولية الذات وباطنيتها - يصل الفيض من حضرة الذات إليها[2] وإلى الأعيان دائماً.

ثمّ بالفيض المقدّس - الذي هو التجلّي بحسب ظاهريّتها وآخريتها، وقابلية الأعيان واستعداداتها - يصل الفيض من الحضرة الإلهيّة إلى الأعيان الخارجيّة.

وكلّ عين هي كالجنس لما تحتها، واسطة في وصول ذلك الفيض إلى ما تحتها[3] من وجه، إلى أن ينتهي إلى الأشخاص، كواسطة العقول والنفوس المجرّدة إلى ما تحتها ممّا في عالم الكون والفساد، وإن كان وصول الفيض إلى كلّ شيء بحسب من الوجه الخاصّ[4] الذي له مع الحقّ بلا واسطة.

والأعيان من حيث إنّها أرواح للحقائق الخارجيّة، ولها جهة الربوبيّة والمربوبيّة، تقبل الفيض بالأولى، وتربّ صورها الخارجيّة بالثانية، فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقاً، والأعيان الممكنة مفاتيح الشهادة.

ولمّا كان الفيض عليها وعلى الأسماء كلّها، من حضرة الجمع[5] من غير انقطاع بحسب استعداداتها، نسب الشيخ - رضي الله عنه - في (الكتاب) الفيض مطلقاً إلى حضرة الجمع. والقابليّة إلى الأعيان، وإن كانت هي أيضاً فائضة إلى ما تحتها من الصور من حيث ربوبيّتها.

---

١. أي الأعيان الخارجيّة.

٢. أي إلى الأسماء، وفي بعض النسخ لاتكون لفظة (إليها) موجودة.

٣. من الأنواع والأشخاص.

٤. في بالاستقلال.

٥. هذا الشرح في ذلن قوله «فالحضرة طريق الأمر، وليهما طريق الوجه الخاص الذي هو لكلّ شيء يترقّى إلى ربّه من حيث عبده الثابتة ويسلّم طريق السرّ ص ٢١٠

٦. حضرة الأحديّة.

فلايتوهّم[1] متوهّم: انّ الاعيان لها جهة القابليّة فقط، و الاسماء لها جهة الفاعليّة فقط، و انّ الاسماء تنقسم إلى ماله التأثير، و إلى ما له التأثر فيجعل البعض منها فاعلاً مطلقاً، و الآخر قابلاً مطلقاً، والله أعلم.

هداية للناظرين[2]

الماهيات[3] كلّها وجودات[4] خاصة[5] علميّة[6]، لأنّها ليست ثابتة في الخارج

---

١. [illegible] (ز).

٢. [illegible] الفكر [illegible] و الاستدلالات الفكرية.

٣. [illegible] قال مولانا الفيض القاشاني في عين اليقين: فقد ظهر من هذه البيانات أنّ الماهيات [illegible]

[illegible]

[illegible]

٤. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٥. [illegible]

[illegible]

[illegible]

٦. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

منفكّة عن الوجود الخارجيّ، لتلزم الواسطة بين الموجود و المعدوم، كما ذهب إليه المعتزلة؛ لأنّ قولنا: «الشيء إمّا أن يكون ثابتاً في الخارج، و إمّا أن لا يكون» بديهيّ[1]. و الثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة، و غير الثابت هو المعدوم. و إذا كان كذلك[2]، فثبوتها حينئذ في العقل. و كلّ ما هو في العقل من الصور فائضة من الحقّ؛ و فيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه به، فهي ثابتة في علمه تعالى؛ و علمه وجوده؛ لأنّه ذاته. فلو كانت الماهيّات غير[3] الموجودات المتعيّنة في العلم، لكان ذاته تعالى محلّاً للأمور المتكثّرة المغايرة لذاته تعالى حقيقة، و هو محال.

و ما يقال: «إنّا نتصوّر الماهيّة مع ذهولنا عن وجودها» إنّما[4] هو بالنسبة إلى الوجود الخارجيّ؛ إذ لو ذهلنا عن وجودها الذهنيّ، لم يكن في الذهن شيء أصلاً.

و لو سلّم ذهولنا عن وجودها الذهنيّ، مع حصوله للذهن عنها، لا يلزم منه أنّها تكون غير الوجود مطلقاً؛ لجواز أن تكون الماهيّة وجوداً خاصّاً يعرض لها الوجود في الذهن، و هو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج، و هو كونها في الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن، و لا يحصل عنها[5]. و الوجود فيعرض لنفسه باعتبار تعدّده[6]، كعروض الوجود العامّ اللازم للوجودات الخاصّة.

و الحقّ ما مرّ: من أنّ الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن و يمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائيّة، و صورة تلك الحقيقة في

ج، ل: [illegible] منفكّة عن الوجود الخارجي

1 [illegible]

2 [illegible]

3 أي: عين [illegible]

4 [illegible]

5 [illegible]

6 [illegible]

7 [illegible]

علم الحق تعالى هي المسماة بـ«الماهية» و«العين الثابتة» و إن شئت قلت : تلك الحقيقة هي الماهية، فإنّه أيضاً صحيح . و هذه الماهيّة لها وجود خارجيّ في عالم الارواح[1]، و هو حصولها فيه . و وجود في عالم المثال، و هو ظهورها في صورة جسمانيّة، و وجود في الحسّ، و هو تحقّقها فيه، و وجود علمي في الاذهان، و هو تشويف فيه، و من هنا قيل : إنّ الوجود هو الحصول و الكون.

و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره، تظهر تلك الماهيّات و لوازمها[2] : تارة في الذهن، و اخرى في الخارج، فمقوى ذلك الظهور[3] و يضعف بحسب القرب من الحقّ و البعد عنه، و قلّة الوسائط و كثرتها، و صفاء الاستعداد و كدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها، و البعض دون ذلك.

فصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور العلميّة[4]، الحاصلة لنا بطريق الامكان[5] من الحادث الحاليّة، أو بظهور نور الوجود[6] فيها بقدر نصيبها من تلك الحضرة، لذلك[7] صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه إلا على من

---

١. في عالم العقول.

٢. أي من قبل نفسها و وجودها الخاصّ.

٣. أي من هذا النور نفسه و وجوده.

٤. من الكمالات.

٥. فتدبّر فيه و تأمّل.

٦. في الحضرة الالهية.

٧. صعبة ظلالاتها.

٨. هذا مبنيّ على أنّ الماهيّة في إنيّتها الاسفار : «ليست ليست ألبتة، بل هي في الأزل كانت الصور منكشفة فيها أو منكشفة عليها على اختلاف الرأيين، أعني الاضافة و الرشح في تمثّل لها نحو من الوجود، و كلاهما غير صحيح» (الاسفار ٧ ص ٢٧٥ و راجع أيضاً الاسفار ٦ ص ٢١٦ و ج ٤ ص ١٠٠ و ج ٢ ص ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ و ٣١٥ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣١٨ و ٣١٩ و

تنوّر قلبه بنور الحقّ، و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض، فإنّه يدرك بالحقّ تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، و مع ذلك يقدر إنّه[1] محتجب عن ذلك[2]، فبحصل التمييز بين علمه الحقّ بها، و بين علم هذا الكامل[3]، فعليه يعرفان العارفين إقرارهم بالعجز و القصور، و عندهم يرجع الكلّ إليه، و هو العالم الخبير.

فإن علمت فقد ما سمعت. فقد أوتيت الحكمة ﴿و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾[4].

تتميم

الأعيانُ من حيث تعيّناتها العلمية، و امتيازها[5] من الوجود المطلق، راجعةٌ إلى العدم، و إن كانت باعتبار الحقيقة و التعيّنات الوجودية غير الوجود، فإذا سمعت من كلام العارفين: «أنّ عين المخلوق عدم، و الوجود كذلك»، فسلّم بالقبول، فإنه يقول ذلك من هذه الجهة[6].

---

١. [illegible] في سعة العلم والعقول من الأعيان. [illegible] في إدراك نفس الإنسان حقائق الأشياء عند تجردها و تميزها، [illegible] على سبيل الترشح و على سبيل [illegible] إلى من جهة إضافة حدوث الأشياء على الوجود من حيث تعيناتها أو ذاتها [illegible] الحقائق.

والفرق بين القديم وحدوث الأعيان [illegible] التحقيق يظهر على العارف الخبير أنه لا فرق الأعيان من [illegible] الأعيان [illegible] شيئاً كان من جملة قابليته في ذاته، وإذا كان حال أعيانها وقابليتها الحق [illegible] مشاهدة ذاته، أي إن الأشياء كلها هي عين الحق، لا أنها خرجت من الحق [illegible] الأعيان والأشياء الكون في المحل، وهو ما هدشت بطلانه [illegible] الوجود.

٢. [illegible] وإدراكه.

٣. [illegible] عن ذلك الإدراك.

٤. سورة البقرة.

٥. الشرح (٢): ٩٦٩.

٦. التنبيه هي.

٧. سواء كان عالماً بالتنبيه الأقدس أو المقدس.

٨. وهو حدوثها بوجود العالم.

٩. الراجعة إلى العدم.

كما قال أمير المؤمنين عليه السلام سرّ الأنبياء و المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين - في حديث كميل - رضي الله عنه -: «صحو المعلوم مع محو الموهوم»[1] و أمثال ذلك كثيرة في كلامهم.

و المراد من قولهم: «الاعيان الثابتة في العدم» او «الموجودة من العدم» ليس انّ العدم ظرف لها؛ إذ العدم لاشيء محض، بل المراد انّها حال كونها ثابتة في الحضرة العلميّة، ممتنعة بالعدم الخارجيّ، موصوفة به، فكأنّها كانت ثابتة في عدمها الخارجيّ، ثمّ ألبس الحقّ خلعة الوجود الخارجيّ إيّاها، فصارت موجودة، والله أعلم.

---

١. كما قال امير المؤمنين - سرّ الانبياء والمرسلين - كما في نسخة مخطوطة من هذا الكتاب في مكتبة

٢. جامع الاسرار ومنبع الانوار ص٦٩٤، شرح الاسماء، سبزواري (ره) ص٣٨٢

الفصل الرابع
في الجوهر[1] والعرض على طريقة أهل الله[2]

اعلم: أنّك إذا امعنت النظر في حقائق[3] الأشياء، وجدت بعضها متنوعة مكتنفة بالعوارض، و بعضها تابعة لاحقة لها، و المتبوعة هي الجواهر[4]، و التابعة هي الأعراض و يجمعهما الوجود؛ إذ هو المتجلّي بصورة كلّ منهما.

و الجواهر[5] متّحدة في عين[6] الجوهر، فهو حقيقة واحدة، هي مظهر الذات

---

١. الجوهر هو الوجود العام البسيط، وانواعه هي مراتب نزوله وتجلّياته، والاعراض هي مظاهر تجلّيات الحق بصفاته.

٢. راجع ص ٢٩٦ ـ ١٨ ج ٢، و ١٥٨.

٣. أي ظهوراتها ووجوداتها الخارجية.

٤. في هذا الاصطلاح، قال الشيخ(ره) في الفتوحات: «كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخلع والسلخ، والجوهر واحد، والقسمة في الصورة لا في الجوهر».

٥. قال صدر المتألهين في الاسفار في مبحث العلة والمعلول: «والجواهر كلّها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه، التي هي مثال عقلي هو مبدأ المتجدّدات... التي هي مثلة بالصور النوعية الجوهرية في عالم العقل، كما يظهر من رأي افلاطن في المثل النورية» انتهى.

قال الشارح في فصّ الهودي: «كذلك النفس الرحماني واحد في الخارج وحصل له التعيّن بسمّى بالجوهر».

٦. وحقيقته الجوهرية بكلا الاصطلاحين.

الإلهية من حيث تلوينها وحقيقتها[1]، كما أن العرض مظهر الصفات الذاتية لها.

الا ترى: كما أن الذات الإلهية لا تزال مختصة بالصفات[2]، فكذلك الجوهر، لا يزال مكتنفا بالأعراض[3].

و كما أن الذات مع انضمام صفة من صفاتها، اسم من الأسماء، كلية كانت، أو جزئية، كذلك الجوهر، مع انضمام معنى من المعاني الكلية إليه، يصير جوهرا خاصا، مظهرا لأسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه، و بانضمام معنى من المعاني الجزئية، يصير جوهرا جزئيا كالشخص.

و كما أنه من اجتماع الأسماء الكلية تتولد أسماء أخر، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة تتولد جواهر أخر مركبة منها.

و كما أن الأسماء بعضها محيطة بالبعض، كذلك الجواهر بعضها محيطة بالبعض

و كما أن الأمهات من الأسماء[4] محصورة، كذلك أجناس الجواهر و أنواعها محصورة.

و كما أن ما يتفرع من الأسماء غير متناهية، كذلك الأشخاص أيضا غير متناهية.

و يسمى هذه الحقيقة[5] في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمانية[6] و الهيولى الكلية[7] و تعين بنفسه و صيرورة الموجودات بالكلمات الإلهية.

و إن اعتبرت تلك الحقيقة من حيث جنسيتها إلى تلحقها بالنسبة إلى الأنواع التي تحتها، فهي طبيعة جنسية

و إن اعتبرت من حيث خصوصيتها التي بها تصير الأنواع أنواعا، فهي طبيعة نصفية، إذ

---

١. أي حقيقتها.

٢. انظر إلى مسألة التحولات التي تعرض في الجواهر الجسمانية كما ذكرنا من قبل.

٣. من التحيز و نحوه.

٤. كالأجناس العالية من الجواهر و العقول و النفوس.

٥. و هي الأول و الآخر و الظاهر و الباطن.

٦. الجوهر الأول في مظهر الذات الإلهية.

٧. أي الموجودة المنبسطة.

٨. أي الحقيقة الجوهرية.

حصّة[1] منها مع صفة معيّنة، هي المحمولة على النوع بهو هو، لا غير ها.[2]

و إن اعتبرت من حيث حصصها المتساوية في أفرادها الواقعة تحتها[3]، أو تحت نوع من أنواعها[4] على سبيل التواطؤ، فهي طبيعة نوعيّة، فالجنسيّة و الفصليّة و النوعيّة من المعقولات الثانية اللاحقة إيّاها.

فالجوهر بحسب حقيقته، عين[5] حقائق الجواهر البسيطة و المركّبة، فهو حقيقة الحقائق كلّها تنزّل[6] من عالم الغيب الذاتي[7] إلى عالم الشهادة الحسّيّة، و ظهر[8] في كلّ من العوالم بحسب ما يليق بذلك العالم، و فيه أقول:

حقيقة ظهرت في الكون قدرتها	فاظهرت هذه الأكوان و احتجبا
تنكّرت بعيون العالمين كما	تعرّفت بقلوب عرّف[9] أدبا
فالخلق كلّهم أستار طلعتها	و الأمر أجمعهم كسوانه عبا[10]
ما في التستّر بالأكوان من عجب	بل كونها عنها مما ترى عجبا[11]

و ليس انضمامه إلى المعاني الكلّيّة أو الجزئيّة، إلّا ظهوره فيها و تجلّيه بها: تارة في مراتبه الكلّيّة، و أخرى في مراتبه الجزئيّة، فهو[12] الذات الواحدة بحسب نفسه،

---

١. دليل لقوله: إنها تصير الأنواع أنواعاً، أي دليل الحصّة.

٢. أي لاغير تلك الصفة المعيّنة.

٣. في الجنس القريب.

٤. في الجنس البعيد.

٥. أي عين

٦. و ظهر بالله

٧. بالشراقه و نفثه الأقدس و المقدّس

٨. و ليرتبة الأحدية

٩. و ظهر في عالم الأعيان بن حسناء بالبيض لاتندي مبسرة بمحقولة، و في عالم الأرواح بصورة مجرده خارجية، و في عالم الملكوت بصورة جسدانية مقداريه، و في عالم الملك بصوره حسيّة مادية

١٠. جمع عاب. أي جمع الأدب و هم بها استحت للضرورة.

١١. جمع ثياب

١٢. كمذكور العلامة النهاني (ره) صر ٢٣ من جمع نحم الدولة مع معاونت في كلمات.

١٣. أي الجوهر.

التكثّرة بظهوراته في صماته، و هي بحسب حقائقها لازمة لتلك الذات، و إن كانت من حيث ظهورها متوقّفة على اعتدال[1] تكون عنده بالفعل.

فكلّ ما في قوّة بالفعل أو بالقوّة وقتاً ما، أو دائماً، من اللوازم و الصفات. فهو فيها غيب؛ إذ كلّ ما يظهر فهو قبل ظهوره فيه بالقوّة[2]. و إلّا لم يمكن ظهوره.

و الجوهر[3] لا جنس له؛ و لا فصل، فلا حدّ له، و ما ذكر من التعريف فهو رسم له لا حدّ حقيقيّ.

و لمّا كانت التجلّيات الإلهيّة المظهرة للصفات مكثّرة، بحكم: (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)[4] صارت الأعراض مكثّرة غير متناهية؛ و إن كانت[5] الأمّهات[6] منها متناهية.

و هذا التحقيق ينبّهك على أنّ للصفات من حيث تعيّناتها[7] في الحضرة الأسمائيّة، حقائق متميّزة بعضها عن بعض، و إن كانت راجعة إلى حقيقة[8] واحدة مشتركة[9] بينها من وجه آخر؛ كما أنّ مظاهرها[10] حقائق متمايزة بعضها عن بعض، مع كونها مشتركة في المرصديّة[11]؛ لأنّ كلّ ما في الوجود دليل و آية على ما في الغيب.

نبّه بلسان أهل النظر

أعلم: أنّ الممكنات منحصرة في الجواهر و الأعراض، و الجوهر عين الجواهر في

---

١. أي حصول تلك الصور المتعددة حتى يتحقق ظهور المظهر للإنسان.

٢. أي بحسب الاستعداد و الاقتضاء و الوجاهة و الشأن.

٣. لأنه جنس عالٍ و لا جنس له لافتقاره إليه.

٤. أي كل ظهور.

٥. أي في فعل و شأن. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٦. أي المقولات التسع العرضية.

٧. وهي حقائق الإحاطة التامة الكلية بجميع الأسماء وهي المسماة بالأئمة الستة.

٨. أي مفهوم منها المشتركة و ملاحظة النسبة العامة.

٩. أي مشتركة لاحقة.

١٠. أي حاصلة لها.

١١. وهي الأعراض.

١٢. والتابعية لوجود الجوهر.

الخارج، و امتياز بعضها عن البعض بالأعراض اللاحقة له؛ و ذلك لأنّ الجواهر كلّها مشتركة في الطبيعة الجوهريّة، و امتياز بعضها عن بعض بأمور غير مشتركة[1]. فتلك الأمور المميّزة خارجة عن الطبيعة الجوهريّة، فتكون أعراضاً.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون الجوهر عرضاً عامّاً لها[2]؟

لأنّا نقول: العرض العامّ إنّما يغاير أفراد معروضه في العقل، لا في الخارج، فهو بالنظر إلى خارج عين تلك الأفراد، و إلّا لا يكون محمولاً عليها بهو هو، و هو المطلوب.

و أيضاً: لو كانت الطبيعة الجوهريّة عرضاً عامّاً خارجاً عن الجواهر في الخارج، لكانت الحقائق الجوهريّة غير جواهر في أنفسها و ذواتها، من حيث إنّها معروضة لها؛ إذ العارض غير المعروض ضرورة.

و أيضاً: إن كانت تلك الطبيعة موجودة بوجود[3] غير وجود أفرادها، لكانت كالأعراض، فلا تحمل عليها بالمواطاة، و لكان انعدام الطبيعة الجوهريّة غير موجب لانعدامها؛ لكونها خارجة عنها، و انعدام اللازم البيّن ليس موجباً لانعدام ملزومه، بل علامة له كما مرّ في الوجود.

و إن لم تكن موجودة، لكانت الأفراد الجوهريّة غير جواهر في الخارج؛ لعدم الجوهريّة فيها، و هو محال.

و إن كانت موجودة بعين وجود الجواهر، فهي عينها في الخارج، و هو المطلوب.

و أيضاً: لو لم يكن الجوهر عين كلّ ما يصدق عليه من الجزئيّات في الخارج حقيقة، لا يخلو[4] إمّا أن يكون داخلاً في الكلّ، فيلزم تركّب الذاتيّ من جواهر غير متناهية إن كان فصليها جوهراً؛ لكونه[5] داخلاً في فصليّ الجوهريّة، و دخول جوهر فيه، و يلزم أن لا يكون شيء من الجواهر بسيطاً.

---

١. أي الأعراض التي تكون على اصطلاح أهل الحق.

٢. كالجنس و النوع مثلاً.

٣. فلا يصحّ قولكم: الجوهر عين الجواهر في الخارج.

٤. على تقدير كونها غير عدم.

٥. أي الجوهر.

أو تركّب الماهيّة من الجوهر و العرض إن كان فصلها عرضاً، فتكون الماهيّة[1] الجوهريّة عرضيّة.

أو داخلاً في البعض دون البعض[2]، فيلزم أن يكون بعض المعروض[3] له في حدّ ذاته ـ مع قطع النظر عن عارضه ـ غير جوهر.

أو خروجاً عن الكلّ[4]، و هو أشدّ استحالة من الثاني بعين ما مرّ[5].

فتعيّن أن يكون عين أفراده في الخارج، فالامتياز بينها بالأعراض الخاصّة؛ إذ لايجوز أن يكون المميّز نفسه[6] و لا فرداً من أفراده.

لايقال: لو كانت الأعيان الجوهريّة مختلفة بالأعراض المعيّنة لها فقط، لما كانت بذواتها متمايزة، بل مشتركة كاشتراك الأفراد الإنسانيّة في حقيقة واحدة.

لأنّ نقول: الجواهر كلّها مشتركة في الحقيقة الجوهريّة، كاشتراك أفراد النوع في حقيقة ذلك النوع، و الامتياز بينها بذواتها بعد حصول ذواتها، و الأنواع لاتصير أنواعاً إلّا بالأعراض الكلّيّة[7] اللاحقة للحقيقة الجوهريّة، كما لاتصير الأشخاص أشخاصاً إلّا بالأعراض الخارجيّة اللاحقة للحقيقة النوعيّة.

الا ترى أنّ الحيوان يلحقه الفصل، فيصير به إنساناً، و يلحقه الصهيل، فيصير به فرساً، و يلحقه النهيق، فيصير به حماراً، و كلّ منها عرض[8]، فإذا أُريد أن يحمل بسيطه الحقيقيّ إلى الاشتقاق، قيل: الإنسان حيوان ناطق، و الفرس حيوان صهّال.

---

١. لأنّ كلّ شيء بصورته.

٢. بل عارضاً له.

٣. على تقدير كون الجوهر غير داخل في المعرّف.

٤. لأنّ الكلّ غير جوهر.

٥. من أنّ عدم الثاني؛ لأنّه حينئذٍ يلزم أن يكون كلّ ما صدق عليه أحد الخارجيّات غير جوهر كما مرّ آنفاً.

٦. أي ما هو الجوهر.

٧. سمّي؛ أي لانعلم بعضها عن بعض.

٨. و هي الفصول.

٩. خارج محمول.

فالنطق محمول بالاشتقاق[1]، و الناطق محمول بالمواطاة، و الشيء الذي[2] له النطق ـ المفهوم من الناطق ـ هو بعينه الحيوان[3] الذي في الوجود الإنساني، و إن كان أعمّ منه في العقل، لذلك[4] يحمل بهو هو، فما ثمّ غير الحيوان و النطق.

فعلم: انّ التركيب المعنويّ انّما هو بين الطبيعة الحيوانيّة و الطبيعة النطقيّة لاغير،[5] و الاوّل مشترك، و الثاني غير مشترك، ولايلزم تركّب الجوهر من الجوهر و العرض؛ لانّ ما له النطق هو الجوهر، لا التركّب[6] كالشخص.

و الفرق بين المعاني المنوّعة و بين المشخّصة: بانّ الأولى انضمام الكلّي إلى الكلّي، فلايخرجه عن كلّيته، و الثانية انضمام الجزئيّ بالكلّي فيخرجه عنها.

والعرض العام مايشتمل حقيقتين فصاعداً، والخاصّة مايختصّ بحقيقة واحدة؛ الأول كالمشي والإحساس، والثاني كالنطق والضحك ومماله المشي المعبّر عنه بالماشي المسمّى بالعرض العامّ، ومماله الضحك المعبّر عنه بالضاحك المسمّى بالخاصّة عند أهل النظر هو عين الحيوان والإنسان في الوجود لا أمر زائد عليهما خارج منهما وإن كان بحسب المفهوم أعمّ منهما فمما هو عرض عامّ بالنسبة إلى الانواع فهو فصل موّع بالنسبة إلى الجنس الذي هذه الأنواع تحته ومما هو خاصّة فهو فصل للنوع.

---

١. اي مبدء الاشتقاق و هو الناطق.

٢. اي فلاتركّب من جوهر و عرض، وهما الحيوان والنطق او الناطق.

٣. قدّس في الفص الشيثي في شرح قول الشيخ(رض) «وتلك الحقيقة التي بها يشتبه هي الانسان عينه لاما وقع به الاشتراك» (ص ١٤٠) : بعد الفرق بين الصفة والاسم وانّ الحيوان مشترك بين الانسان وغيره. ولايقال: إنّ حقيقة الإنسان هي الحيوان بل هي الناطق او مايحصل منهما؛ فإنّ الناطق وإن كان مفهومه مأخوذ النطق لكنّ الشيء في الخارج هو الحيوان الظاهر بصورة الإنسان فالناطق في الخارج هو الإنسان

٤. اي وإن كان الناطق ومماله النطق بحسب المفهوم أعمّ من الحيوان؛ لانّ ما له النطق لايكون مأخوذاً في مفهومه لشيء مخصوص، بل مدلول لفظة «ما» يكون عاماً وإن كان في الواقع وفس الامر هو الحيوان

٥. اي لكون الناطق هو بعينه الحيوان في الوجود

٦. الحيوان والناطق

٧. منه ومن العرض

و كون الناطق محمولاً على الإنسان بحمل المواطاة[1]، يمنع أن يقال: «إنّ الشيء الذي له النطق[2] ماهيّة اخرى[3] محمولة على الإنسان لاتّحاد وجودهما»؛ لأنّ حمل ماهيّة على غيرها مباينة إيّاها محال.

و اتّحاد الوجود لا مدخل له[4]؛ إذ الحمل على الماهيّة لا على الوجود، و لو جاز ذلك جاز حمل اجزاء ماهيّة - مركّبة من الأجزاء الموجودة - عليها، عند كونها موجوده بوجود واحد، هو وجود المركّب[5].

و لا تظنّ أنّ مبدأ النطق الذي هو النفس الناطقة، ليس للحيوان المنضمّ معه، فيصير الحيوان به إنساناً، مع أنّه غير صالح للفصليّة؛ لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج. بل هذا المبدأ مع كلّ شيء حتّى الجماد أيضاً، فإنّ لكلّ شيء نصيباً من عالم الملكوت و الجبروت.

و قد جاء في بيان ذلك في بعض الرسالة المشاهد للأشياء بحقائقها صلوات الله عليه مثل الكتّاب حيوان و الجمادات معه، و قال تعالى: ﴿و إن من شيء إلا يسبّح بحمده

---

١. في المواطاة.
٢. بالنطق.
٣. خارجيّة.
٤. لا مدخل له في ذلك.
٥. لعلّ المراد بالمركّب هو الإنسان الذي يحصل بانضمام الحيوان الذي هو موجود بالفعل مع المركّب الحقيقي و ليس الحقيقي بحسب الكون في الخارج وحدة حقيقيّة.
٦. قال صدر المتألهين (ره) في تفسير الآية من سورة (الرحمن ج ٣ ص ٢١٨): «و بالجملة، فحقيقة هذا التسبيح العظمى و بيان هذه العبادة الكلّيّة لا يحيط به الكاشفون في الكشف و العرفان من المحجوبين في العلم و الإيقان، و أما سماع التسبيح و فهمه كما هو لبعض من اختصّه الله بذلك من عباد الله المخلصين فهو لقوة نفسه القدسيّة على سماع الأصوات و الأشكال على مراتبها العالي و السافل».
و قال بعد ذلك في شرح الآية من (الرعد ج ٣ ص ٢١٨): «إنّ كثيراً من الناس يذهبون إلى أنّ الكلام و الحديث و نحوهما أمور تختصّ بالحيوان فقط، و لا يجوز أن يكون شيء من الجمادات و النبات متكلّماً و محدّثاً، و ذلك أمر باطل؛ لأنّ الذي يدلّ عليه على خلاف ذلك هو الوجدان و التعليل و البرهان؛ أمّا الوجدان فلأنّ كلّ شيء سمعه يدلّ على انفراد الشيء و الاختصاص على الجملة و الإمكان بشيء من حيث يخرج إلى الفعل و الوجدان، و من حيث ذلك من الخصائص [المنتهية] المحدودة للبرهان و الحكمة]؛ و هذا التسبيح مطرد و موجود دائم و عادة مضروبة ثابتة من أهل الملكوت و سنّة من الوجود على كافّة الخلائق على مدارات درجاتها

ولكن لا تفقهون تسبيحهم»[1].

و ظهور النطق لكلّ أحدٍ بحسب العادة و السنّة الإلهية، موقوف على اعتدال المزاج الإنساني، و إلّا فللكمل كلا؛ لكونهم مطّلعين على بواطن الأشياء، مدركين لكلامها.

و ما قاله المتأخّرون: «بيان المراد بالنطق هو إدراك الكلّيات، لا التكلّم» مع كونه مخالفاً لوضع اللّغة، لا يفيدهم؛ لأنّه موقوف على أنّ الناطقة المجرّدة للإنسان فقط، ولا دليل لهم على ذلك، ولا شعور لهم على أنّ الحيوانات ليس لها إدراك تلك، و الجهل بالشيء لا ينافي وجوده، و إمعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب أن يكون لها إدراكات كلّية.

و أيضاً: لا يمكن إدراك الجزئي بدون كلّيه[2]، إذ الجزئيّ هو الكلّي مع التشخّص، والله الهادي

تنبيه آخر

العرض كما أنّه بالذات طالب لمحلّ يقوم به و هو الجوهر، كذلك الجوهر أيضاً طالب بذاته للعرض ليتقيّد به، بل هو علّة وجود العرض و طلبه، فحصل الارتباط بينهما من غير انفكاك

---

١. الإسراء (١٧): ٤٤.

٢. جواب سؤال مقدّر، أي إذا كان الموجود من حيث إنّه موجود إنّما يتعيّن بكلّيه فكيف تكون [illegible] إدراك الموجود إنّما يتعلّق بكلّيه لكلّ أحد في الكشف.

٣. من الأمر وإذا لم يكن من الكلّ

٤. نظر إلى أنّ اللغة أيضاً تدلّ على قوله: «الجهل بالشيء لا ينافي وجوده» و [illegible] لا نسلّم أنّ لهم [illegible] فمن أين لهم هذا؟ أي «الحيوانات ليس لها إدراك كلّي» مستفاد من [illegible] حتّى يكون جواباً عن سؤال مقدّر.

٥. وإن كان كلّياً فليجعل قول المحكّم: «الحيوانات لا تدرك الكلّيات بحسب الاصطلاح» غير صحيح

٦. لعلّه: «إلّا إدراك الكلّي المعيّن» فليراجع.

و كلٌّ منهما[1] ينقسم - بنوع من الانقسام - إلىٰ ما هو جوهر و عرض في العقل، و إلىٰ ما هو جوهر و عرض في الخارج:

الأول: كالأعيان الجوهريّة و العرضيّة الثابتة في الحضرة العلميّة[2]، و الأجناس و الفصول المحسوسة بالمواطاة للأنواع الخاصّة.

و الثاني: كالجواهر و الأعراض الموجودة في الخارج ولذلك[3] عرّف الجوهر: بأنّه ماهيّة لو وجدت لكانت لا في موضوع، أو موجود لا في موضوع، و العرض بمقابله؛ و التركيب بين الجوهرين أو أكثر من القسم الأول لاينافي الحمل على ما هو موضوع ليما كالحيوان و الناطق المحمولين على الإنسان بمقابله.

تنقيب في الوجوب و الإمكان و الامتناع[4]

لمّا ذكر الشيخ - رضي الله عنه - في (الكتاب)[5] الوجوبَ بالذات و بالغير، و الإمكان و الممكن، و الامتناع، احتجنا إلىٰ بيان النسب الثلاث على هذه الطريقة.

فنقول: الوجوب و الإمكان و الامتناع - من حيث إنها نسب[6] عقليّة صرفة - لا تحقّق لها في الأعيان تحقّقَ الأعراض في معروضاتها الخارجيّة، و لا وجود لها إلا في الأذهان[7]؛ لأنّها أحوال تابعة للذوات الغيبيّة الثابتة في الحضرة

---

١. أي جوهر، إمّا جوهرٌ خارجيٌّ أو ذهنيٌّ، وكذا العرض، إمّا كذا و إمّا كذا.

٢. أي الذهنيّة.

٣. أي لكون كلٍّ من الجوهر و العرض منقسماً على قسمين.

٤. قال في القبس المشرقي (ص ٤٢٤): «قد يُراد بالوجوب و الإمكان و الامتناع حضرات و مراتب معقولة، كلّيّة في نفسها غير موجودة و لا معدومة. كما في أعيان مطرّدي ذوات المعقولة، لكن الحقائق لا تحتجر عن الأعيان إما بالوجود أو بالعدم، بخلاف هذه الحضرات الثلاث؛ فإنها باقية على حالها لا تتصف بالوجود و لا بضده بدأ البتة. ».

٥. راجع ص ٤٢٤.

٦. و أوصاف انتزاعيّة.

٧. و الحاصل أنّ تلك النسب أحوال الذوات إمّا باعتبار وجودها الخارجي و إمّا بالواسطة اعتبار وجودها الخارجي.

العلميّة[1]: إمّا بالنظر إلى وجوداتها الخارجيّة[2]، كالإمكان للممكنات، و الامتناع للممتنعات.

و إمّا بالنظر إلى عين تلك الذات، كالوجوب للوجود من حيث (هو هو)، فإنّه واجب بذاته، و ليس وجوبه بالنظر إلى الوجود الزائد الخارجيّ.

فالوجوب[3]: هو ضرورة اقتضاء الذات عينها و تحقّقها في الخارج.

و الامتناع: هو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجيّ.

و الإمكان[4]: عدم اقتضاء الذات للوجود و العدم.

فالإمكان و الامتناع صفتان سلبيّتان من حيث عدم اقتضاء الموصوف بهما الوجود الخارجيّ، و الوجوب صفة ثبوتيّة.

لايقال: الممتنعات لا ذات لها، فلا اقتضاء لها.

لأنّا بيّنّا أنّها قسمان: قسم فرضه العقل ولا ذات له، و قسم أمور ثابتة، بل أسماء إلهيّة.

و قد تقدّم في بيان الأعيان: أنّ الوجوب يحيط بجميع الموجودات الخارجيّة و العلميّة؛ لأنّها مالم يجب وجودها لم توجد، لا في الخارج ولا في العقل، فانقسم الوجوب إلى الوجوب بالذات، و إلى الوجوب بالغير.

---

١. أي الذهنيّة.

٢. وهذا فيما له ماهيّة غير الوجود.

٣. معناه أنّ حيثيّة الذات هي حيثيّة ضرورة الوجود وتأكّده، بل هو نفس الوجود المتأكّد الذي يمتنع زواله بذاته و بغيره (المترجم).

٤. قال مولانا الصدر المتألّه في عين اليقين: «إمكان الماهيّات الخارجة عن مفهوم منها الوجود عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالنسبة إلى ذاتها من حيث هي، وإمكان وجودات كلّ منها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة وحقائقها روابط ونعلّقات إلى غيرها، حيث إنّ حقيقتها حقائق تعلّقيّة وذواتها ذوات تعلّقيّة، فيصدق عليها لاضرورة الطرفين من حيث خصوصيّتها وتعيّنها، حتى إنّها مع هذه الحيثيّة عين الماهيّات.

وأمّا من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي مع قطع النظر عن تشخّصاتها فليس يثبت لها الإمكان في شيء، بل هي من هذه الحيثيّة واجبة بعين وجوبه تعالى».

واعلم أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بالوجوبية والعدمية، وإلا من حيث الوحدة الصرفة، فلا وجوب بالغير، بل بالذات فقط[1]، وكل ما هو واجب بالغير، فهو ممكن بالذات، فقد أحاطهما[2] الإمكان أيضاً[3]، وسبب اتصافها بالإمكان هو الانبساط، ولولاه لكان الوجود على وجوبه الذاتي.

وإذا كان هذا هذه النسب الثلاث هو الحضرة العلمية، ذهب بعض الأكابر إلى أن حضرة الإمكان هي حضرة العلم بعينها.

وهذه النسب حسب المثلثة التي تقدم ذكرها هنا وفي الفصول السابقة، وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية، لكنها في الحقيقة روحها الظاهر من أسرار الحضرة الإلهية، العالمة بترتيب الوجود وأطواره، لذلك لا يتحاشى أهل الله عن إظهارها، وإن كان المتقشرون[4] من مقشرة وجه ناؤون عن أمثالها، والله هو الحق وهو يهدي السبيل.

خاتمة في العقل[5]

اعلم أن العقل[6] هو به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره،

---

[1] ... [illegible] ... الإشارة إلى أن الوجوب والإمكان ... [illegible] ... الانبساط ... [illegible] ... الوجوبية والعدمية

[2] ... [illegible] ... الوجوب بالغير حيث تتصف الواجب به بالإمكان بحسب ذاته، وإن كان واجباً بحسب الغير، لكن لا يخلو عن إمكان ذاتي من حيث ذاته وقد أحاطه الإمكان الذاتي من أجل تعلق من تعينات الوجود هو بحسب حقيقته ... [illegible] ... صحيحاً وتعليقاً منه.

[3] وغير الصفات والأطوار والأسماء الإلهية بحسب ... فلا تتصف غيره تعالى حتى يوصف بإمكان أو وجوب.

[4] أي الموجودات المظلمة.

[5] أحد معانيها الوجوب، قوله: «ولولاه لكان الوجود على وجوبه الذاتي».

[6] والوجه الأخير من الوجوه الثلاثة المذكورة في تعريف العقل هو الذي ... [illegible] ... الأول أحد معنيي العقل، وهو أن يعلم الشيء على وجه يحيط علمه بجميع ما يتميز به ذلك الشيء عن غيره، فيحصل له بذلك العلم تصور كامل لحقيقته، وهو قد يكون عن البرهان.

ويفهم من كلام الشارح أن التشكيك في معنى هذا التعريف وقع في معنى التمييز.

وهو قد يكون عين الذات، كتعيّن الواجب الوجود المتمايز بذاته عن غيره، و كتعيّنات الأعيان الثابتة[1] في العلم، فإنها[2] أيضاً عين ذواتها[3]؛ إذ الوجود مع صفة[4] معيّنة له في الحضرة العلمية، غير ذاتها و عيناً ثابتة.

و قد يكون أمراً زائداً على ذاته حاصلاً له دون غيره، كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة.

و قد يكون بعدم حصول ذلك الأمر له، كامتياز الأمي من الكاتب بعدم الكتابة.

و الأول[5]: لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر، كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له، أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له.

فالمعيّن الوجودي قد يكون وجودياً، و قد يكون عدمياً، و قد يكون مركباً من الوجودي و العدمي[6]، و النوع الواحد يجمع جميع أنواعه؛ لأن الإنسان مثلاً تميز بذاته عن الفرس، و بحصول صفة وجودية[7] في مظهر من مظاهره، يمتاز عن الظاهر بصفة وجودية أخرى، كزيد الرجيم الممتاز عن عمرو القهار، و يمتاز الظاهر بصفة وجودية عن الظاهر بصفة عدمية، كالعليم من المجهول، و يمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم[8] صفة أخرى و بالعكس.

و التعيّنات المذكورة كلها من لوازم الوجود، حتى أن الأعدام المتمايزة بعضها عن بعض، تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في ذهن المعتبر لها، أو باعتبار وجودات

---

١. والتعيين الذاتي

٢. أي الحقائق

٣. هي الأعيان

٤. أي الصفة الأقدس مع وصف الإسناد وغيره.

٥. هذا هو الأمر الأول، والتعيين الذاتي هو صورة مستفادة من هذا الأمر. فيصح أن له اعتبارين حينئذ: بصيرورته وعدمها.

٦. أي متميز الوجود عن الذات.

٧. ج: ما مع صفة عدمية.

ملكاتها، فلا يقال إن الاختلاف بين الموجودات لو كان بالتعيّنات فقط لما كانت ممتازة بذواتها بل كانت بذواتها مشتركة كالاشتراك الأفراد الإنسانية في حقيقة واحدة، لانا نقول الذوات انما تصير ذوات بالتعيّنات العلمية واما قبل تلك التعيّنات فليس إلا الذات الإلهيّة التي هي الوجود المحض لا غير كما قال النبي ﷺ: كان الله ولم يكن معه شيء.

فثبت أنّ اختلاف الأعيان بذواتها انّما يحصل أولاً من التعيّنات التي بها تصير الذوات ذوات، كما أنّ الاشخاص بالمشخّصات، صارت أشخاصاً؛ لا أنّ لها ذوات متمايزة بذواتها أو بصفاتها، والله أعلم.

الفصل الخامس

في بيان العوالم[1] الكلية و الحضرات[2] الخمس[3] الإلهية

العالم[4] لكونه مأخوذاً من العلامة، لغةً عبارةً عما به يعلم الشيء، و اصطلاحاً عبارة عن كلّ ما سوى الله تعالى؛ لأنّه يعلم به الله من حيث أسمائه و صفاته، و لكلّ فرد من أفراد العالم يعلم اسم من الأسماء الإلهية؛ لأنّه مظهر اسم خاصّ منها.

فبالاجناس و الأنواع الحقيقية يعلم الأسماء الكلية، حتّى يعلم بأحيز ذات المستحقرة عند العوام كالذباب، و البراغيث، و البقّ، و غير ذلك من أسماء في مصادرها.

فالعقل الأوّل لاشتماله على جميع كلّيات حقائق[5] العالم و صورها[6] على طريق الإجمال[7]، عالم كلّي، يعلم به الاسم الرحمن

و النفس الكلّية لاشتمالها على جميع جزئيات ما اشتمل عليه العقل الأوّل تفصيلاً أيضاً، عالم كلّي، يعلم به اسم الرحيم.

---

١. باعتبار خصوصيات التعيّنات الإمكانية.

٢. نسبتها إليه تعالى؛ لأنّ كلّها ظلال و آثار له تعالى. راجع ج٢، ص١٦٤ ـ ٢٨٨.

٣. باعتبار مراتب نفس الرحمن.

٤. العالم صورة الحقّ المتعالي و ظلّه التامّ و مظهره، و هو تعالي روحه و معناه و باطنه المحيط به علماً و رحمة.

٥. أي الأسماء.

٦. أي الأعيان.

٧. الوجودي.

والإنسان الكامل «جامع لجميعها إجمالاً في مرتبة روحه، وتفصيلاً في مرتبة قلبه، عالم كلّي، يعلم به الاسم الله الجامع للأسماء».

وإذا كان كلّ فرد[1] من أفراد العالم علامة لاسم إلهيّ[2]، وكلّ اسم لاشتماله بالذات الجامعة لأسمائها مشتملٌ عليها، كان كلّ فرد من أفراد العالم أيضاً[3] عالماً، يعلم به جميع الأسماء، وتعوالمه غير متناهية[4] من هذا الوجه. لكن لمّا كانت الحضرات الإلهيّة

---

١. أي كلّ شخص من الإنسان الكامل الخاص. وهذه الحقيقة [الحقيقة المحمدية] لها مراتب كلّية مطلقة مع ولاية الظاهر [صلى الله عليه وآله وعليهم أجمعين].

٢. كالعقل الأول والنفس الكلية والإنسان الكامل.

٣. وكلّ كلمة منه. (الدباغ سحر).

٤. معنى الوجود الأعيان واحد، هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته، وهو الوجود المشهود الأعيان، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية لها مراتب ظهور لا تتناهى إلا في العلم التفصيلي. وتلك المراتب محصورة في خمس كما في مصدقات هذه النصوص [ص ٢٩ مؤسسة مطبوعات دينية قم].

في مراتب تعيّن الظاهر في عين الحق: «أصلاً» قال بعض المحققين: والثاني هو المعبر في مقدمات هذا الشرح ص [٢٩١ - ٣٠٠]: «في الوجود الأعيان واحدة هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته، وهو الوجود المشهود الأعيان، لكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية لها مراتب ظهور لا تتناهى إلا في العلم التفصيلي. ولكل كتاب هذه المراتب محصورة في خمس كما في مصدقات هذه النصوص [ص ٢٩ مؤسسة مطبوعات دينية قم]».

في مراتب تعيّن الظاهر في عين الحق: «أصلاً» قال بعض المحققين: والثاني هو المعبر في مقدمات هذا الشرح ص [٢٩١ - ٣٠٠]: «في الوجود الأعيان واحدة هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته، وهو الوجود المشهود الأعيان، لكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية لها مراتب ظهور لا تتناهى إلا في العلم التفصيلي. ولكل كتاب هذه المراتب محصورة في خمس كما في مصدقات هذه النصوص [ص ٢٩ مؤسسة مطبوعات دينية قم]».

فالأول يسمّى مرتبة الغيب المطلق كل شيء، غني عنه من سواه وعن مثله، فلا ظهور لشيء منها إلا للحق تعالى.

والثاني ظهور الأشياء بالقوة بأحد وجهين.

أحدهما: مشاهدة أعيانها بالكلية حيث كان الله ولا شيء معه [ليس ظهور لها علم وجداني لأنفسها عنده بالكلية، وذلك الحق هو التعيّن الأول والرتبة الأولى من العين].

والوجه الثاني باعتبار صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع حقيقتها وتميّزها وتشخيصها في العين الأولى وظهور بعضها لبعض لا لأنفسها ومشاهدتها كما هو الأمر في الصور الثابتة في المرآة.

وهذا التعيّن والمظهر هو التعيّن الثاني وعالم المعاني والروحانية الكلية ويسمّى أيضاً بالغيب المكنون.

وإما تعيّن حسي يظهر به ما يظهر للأشياء الكونية أيضاً عند وجدانها فهذه للأقسام

الكلّية خمسة[1] عبارات العوالم الكلّية الجامعة لما عداها أيضاً كذلك.

و أوّل الحضرات الكلّية حضرة الغيب المطلق، و عالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية.

و في مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة[2]، و عالمها عالم الملك.

و حضرة الغيب المضاف و هي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، و عالمه عالم الأرواح الجبروتية و الملكوتية؛ أعني عالم العقول و النفوس المجرّدة.

و إلى ما يكون أقرب من الشهادة، و عالمه عالم المثال.

و إنّما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين؛ لأنّ للأرواح صوراً مثالية، مناسبة لعالم الشهادة المطلقة و صوراً عقلية مجرّدة، مناسبة للغيب المطلق.

و الخامسة: الحضرة الجامعة[3] للأربعة المذكورة، و عالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم و ما فيها.

فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، و هو لعالم الغيب المطلق، و هو مظهر عالم الجبروت[4]؛ أي عالم المجرّدات، و هو مظهر عالم الأعيان الثابتة، و هو مظهر

لأنه إما أن يكون مظهراً و محلى يظهر به ما يظهر للأشياء الموجودة الثابتة في العلم، و ذلك يسمى الحضرة الأرواح.

أو مظهراً و محلى يظهر به ما يظهر للأشياء الموجودة الزائلة، فتلك الأشياء لا بدّ أن تكون لظهورها بحيث تحيل التحوّل و التبعض و الخرق و الالتئام بمحلاها و محل ظهورها بحيث تقبل ذلك يسمى الحضرة المثال.

و إما أن تكون الموجودات المزوّدة كثيفة بالنسبة إلى تلك المعاني، أو على الحقيقة بحيث تقبل التحيز و التبعض و الخرق و الالتئام، بمحلاها و محل صفة ظهورها ما يظهر لها به يسمّى عند ذلك عالم الشهادة و عالم الأجساد، و الإنسان الكامل جامع لجميع ذلك.

و قد اختصرنا أسماء الحضرات الكلّية بعون الله تعالى.

١. راجع، ج ٢، ص ١٨٨ ـ ١٢٢ من هذا الكتاب.

٢. و الملكوت.

٣. ليس المراد بها الحضرة الأحدية، و يعلم ذلك بقرائنها لحضرة الشهادة المطلقة.

٤. و الكون الجامع.

٥. و أيضاً يسمى بها الجبروت المشدّدة الراء.

الأسماء الإلهيّة و الحضرة الواحديّة ، و هي مظهر الحضرة الأحديّة .

تنبيه

يجب أن تعلم ، أنّ هذه العوالم ـ كلّيها و جزئيّها ـ كلّها كتب إلهيّة ، لإحاطتها بكلمات التامّات ، فالعقل الأوّل و النفس الكلّيّة ـ اللّذان هما صورتا أمّ الكتاب ، و هي الحضرة العلميّة ـ كتابان إلهيّان .

و قد يقال للعقل الأوّل : «أمّ الكتاب» لإحاطته بالأشياء إجمالاً ، و للنفس الكلّيّة : «الكتاب المبين» لظهورها فيها تفصيلاً . و : «كتاب المحو و الإثبات» هو حضرة النفس المنطبعة في الجسم الكلّي ، من حيث تعلّقها بالحوادث .

و هذا المحو و الإثبات إنّما يقع للصور الشخصيّة التي فيها ، باعتبار أحوالها اللازمة لأعيانها بحسب استعداداتها الأصليّة ، المشروط ظهورها بالأوضاع الفلكيّة المعدّة لتلك الذوات ، أن تتلبّس بتلك الصور مع أحوالها المقتضية عليها من الحقّ سبحانه بالاسم المدبّر ، و المحيي ، و المميت ، و الفعّال لما يشاء ، و أمثال ذلك .

و الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة ، لأنّه نسخة العالم الكبير ، قال المعرّف الرّبّاني علي بن أبي طالب[1] :

دواؤك فيك و ما تشعر ... و داؤك منك و ما تبصر
أتزعم أنّك جرم صغير ... و فيك انطوى العالم الأكبر
فأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر

و قال الشيخ ـ رضي الله عنه[2] ـ :

---

١. الجملة
٢. في بعض النسخ
٣. الأبيات لعلي بن أبي طالب ـ عليه السلام ، و قد أشرنا إلى مأخذ أبيات الديوان المنسوب إلى الأمير ـ عليه السلام ، عند موضع من شرحنا على ديباجة الفصوص
٤. يعني بذلك الإنسان الكامل

أن القرآن والسبع المثاني ... روح الروح لأرواح الأواني

فذاتي عند مشهودي منه ... بشاهده وذاتي منه في الثاني

فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بـ«أم الكتاب»، ومن حيث قلبه «كتاب اللوح المحفوظ»، ومن حيث نفسه «كتاب المحو والإثبات»، فهي «الصحف المكرمة، المرفوعة المطهرة، التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها ومعانيها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية»[1].

وما ذكر من الكتب أنها هي أصول الكتب الإلهية، وأنها هي جميعها بكل ما في الوجود من العقل، والنفس، والقوى الروحانية[2]، والجسمانية[3]، وغيرها، لأنها إنما تشتمل فيها أحكام الموجودات: إما كلها، أو بعضها، سواء كان مجملاً، أو مفصلاً، وإنما ذلك اشتمال أحكام عليها فقط، والله أعلم.

تنبيه آخر

لابد أن تعرف أن نسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه[4]، بعينها نسبة

---

١. [illegible] من القرآن الكريم.

٢. والمراد بالقوى الروحانية هي جامعة لجميع الأحوال التي في القرآن، كما أن [illegible] جامع لما في العالم الكبير لجميع الأدوار، وهو الأقصى [illegible] الأسماء الإلهية [illegible] الحضرة العلمية والعين.

٣. روح الأرواح: حقيقة المحمدية والأثرة العقل الأول.

٤. راجع ص ٢٨٠، ٢٨١ من هذا الكتاب.

٥. ج: الأداني.

٦. العلم الإلهي منكشف من ذاته إلى ذاته الوجودية.

٧. الأجسام البسيطة.

٨. الطبيعة والمادة الجزئية.

٩. [illegible] من الكتاب.

١٠. والعلائق الخمسة.

١١. العين الثابتة.

١٢. الحواس الظاهرة.

١٣. الروحانية.

الروح الإنساني إلى البدن و قواه، و أنّ النفس الكلّية قلب العالم الكبير، كما أنّ الناطقة قلب الإنسان، لذلك يسمي العالم بـ«الإنسان الكبير».

ولايتوهّم: أنّ الصور التي يشتمل العقل الأوّل إجمالاً و النفس الكلّية تفصيلاً عليها، غير حقائقها؛ بأن يفيض من الحقّ سبحانه عليهما صوراً منفكّة عن حقائقها.

بل إفاضة تلك الصور عليهما عبارة عن إيجاد تلك الحقائق فيهما، كلّ ما في الخارج من الحقائق كالظلال لتلك الصور؛ إذ هي التي تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما[1] أوّلاً، و يحصل لهما العلم بها[2] بعين تلك الصور الفائضة عليهما، لا بالصور المنتزعة[3] من الخارج، و تلك الحقائق عين حقيقة العقل الأوّل، بل عين كلّ عالم بها بحسب الوجود المحض، و إن كانت ـ من حيث تعيّناتها[4] و معلوميّتها[5] ـ غيرها؛ لأنّا بيّنا أنّ الحقائق كلّها راجعة إلى الوجود المطلق بحسب الحقيقة فكلّ منها[6] عين الآخر باعتبار الوجود، و إن كانت متغايرة بالتعيّنات.

و أيضاً: هو[7] أوّل صورة ظهرت في الخارج للحضرة الإلهيّة، و قد بيّنا أنّ الحقائق الإمكانيّة في هذه المرتبة[8] من وجه عينها، و من وجه غيرها فمظهرها[9] أيضاً كذلك، فالحقائق فيه[10] كالحقائق في بني آدم كلّهم في آدم قبل ظهورهم بتعيّناتها، و إن كانت بحسب هويّاتهم مختلفة عند الظهور، بل هو[11] آدم الحقيقيّ، و يؤيّده قوله ﷺ:

---

١. أي في العقل والنفس.
٢. أي بالحقائق الخارجة.
٣. حتّى يكون علمها انفعالياً.
٤. ومعلوميتها.
٥. أي عن الحقائق.
٦. أي العقل الأوّل.
٧. أي مرتبة الإلهيّة والواحديّة.
٨. وهو العقل.
٩. أي في العقل الأوّل.
١٠. أي العقل الأوّل.

«أوّل ما خلق الله نوري».

و الاختلاف بالماهيّات كالاختلاف بالهويّات؛ فإنّ كلاً منهما عبارة عمّا به الشيء هو هو، و الفرق بينهما أنّ الماهيّة مستعملة في الكلّيات، و الهويّة في الجزئيّات

فلايقال: إنّ بني آدم متّحدة بالنوع[1]، و الماهيّات مختلفة بذواتها، فلا يمكن اتّحادها.

لأنّا بيّنا أنّ الماهيّات[5] وجودات خاصّة علميّة، متعيّنة بتعيّنات كلّيّة، و كلّها متّحدة في الوجود من حيث هو هو.

و التميّز العقليّ بين العالم و المعلوم لايناني الوحدة في الوجود[6]، كما أنّ الأشعّة الحاصلة في النهار أو في الليلة القمراء، واحدة في الوجود، مع أنّ العقل يحكم بأنّ نور الشمس أو القمر، غير نور الكوكب، و أصل اتّحاد المعلومات بالعلم و العالم، إنّما هو اتّحاد الصفات و الأسماء و الأعيان بالحقّ لا غير.

و هكذا حال الصور الحاصلة في كلّ عالم، سواء كانت منتزعة[7]، أو غير منتزعة[8]؛ فإنّها ليست منفكّة عن حقائقها[9] لأنّها كما هي موجودة في الخارج، كذلك موجودة في العالم العقليّ و المثاليّ و الذهنيّ، و حصول صورة الشيء ـ منفكّة عن حقيقتها ـ

---

١. بحار الأنوار ج١ ص٩٧ ح٧، ج١٥ ص٢٤ ح٤٤، ج٢٥ ص٢٢ ح٣٨.

٢. الذي يلحقان. و جواب سؤال نشأ عنه: كيف يكون العقل الأوّل من آدم وهو مشتمل على ماهيّات و آدم مشتمل بالهويّات وهما متغايران؟

٣. أي لأفراد الإنسان.

٤. و اتّحادهم في آدم ظاهر.

٥. و اختلاف الحقائق بالماهيّات، أي بما به الشيء هو هو.

٦. أي مع العقل.

٧. حصوله انفعاليّة.

٨. فعليّة.

٩. في علم العالم بها.

لايكون علمه بها ضرورياً؛ إذ الصورة غيرها عندهم[1].

و الإنسان لكونه نسخة العالم الكبير، مشتمل على ما فيه من الحقائق كلّها بل هي عينه من وجه[2] بعين ما ترى، و ما حجبه عنها إلا النشأة العنصريّة، فبقدر زوال الاحتجاب يظهر الحقائق فيه[3] فحاله مع معلوماته كحال العقل الأوّل.

بل في التحقيق: علمه[4] أيضاً فعليّ من وجه، و هو من حيث مرتبته[5] و إن كان انفعاليّاً من وجه آخر، بل هو أشدّ اتصافاً بالعلم الفعليّ من العقل الأوّل لأنّه الخليفة و المتصرّف في كلّ العوالم.

و حقّقنا هذا الكلام و ما ذكر من قبل، إذ تتجلّى لمن تفهّم له حقيقته المعاليّة، و تظهر له وحدة الوجود في مراتب الشهود، و أنّ علمه تعالى عين ذاته و معلوماته[6] أيضاً كذلك، و الاثنينيّة بحجابه المبثّة فقط، والله أعلم.

---

١. في ط: «بل إنّ من ذهب إلى أنّ علمه بغير حضور شيء لا يكون علماً، بل يجب حضور المعلوم عنده، و يعبّر عن هذا الحضور بحضور الصورة التي يذهب إليها الأكثرون، لأن كلّ واحد يتصوّر نفسه حاضراً عند نفسه».

٢. و هذا غير الذي ليس عنده نقص.

٣. في هذا السطر.

٤. يعني وجوده تعالى.

٥. يعني الله.

٦. الذي هو الله.

٧. للمعلوم.

٨. و وجوده.

الفصل السادس
فيما يتعلّق بالعالم المثالي

اعلم أنّ العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني، في كونه محسوساً مقداراً، و بالجوهر المجرّد العقلي في كونه نورانيّاً.

و ليس بجسم مركّب مادّي، و لا جوهر مجرّد عقلي، لأنّه برزخ و حدّ فاصل بينهما، و كلّ ما هو برزخ بين الشيئين، لابدّ و أن يكون فيه شائبة من كلّ منهما، بل له جهتان، يشبه بكلّ منهما ما يناسب حاله.

اللّهم إلا أن يقال: إنّه جسم نوري، في غاية ما يمكن من اللطافة، فيكون جسماً

---

١. أي جسم نوراني. كما يرشد إليه قوله في آخر الفصل: «شبيه بالجسم...». فقد أخذ الشيخ الإشراقي في تعريف النور المثالي بأنّه النور الذي يمكن أن يكون الإشراق فيه بعد التعرّي عن الظلمة المشاركة، هو غير النور الذي لا يكون كذلك، أعني النور الذي لا يمكن تنزّلات الوجود ومراتبه دونه (ص ١٣٢).

٢. قال العارف الرباني مولانا عبدالرزاق القاساني في شرحه للفصوص في أول الفص الحادي عشر في حكمة إلهية الكلمة الهودية المطهرة في الأحاديث التي يستفاد منها أنّ الكلمة مراتب متعددة في عوالم الأرواح والأشباح.

٣. قال في شرحه للقصيدة التائية: من حيث إنه غير مادي شبيه بعالم الأرواح، ومن حيث إنه ذو صورة وشكل ومقدار شبيه بعالم الأجسام.

٤. أي غير مادي.

٥. و إلا فليس فاصلاً و برزخاً.

٦. أي بكلّ واحد منهما.

٧. استدراك من قوله: «غير مادي».

فاصلاً بين الجواهر المجرّدة اللّطيفة و بين الجواهر الجسمانيّة المادّيّة الكثيفة، و إن كان بعض هذه الأجسام[1] أيضاً لطف من البعض، كالسمّاوات بالنسبة إلى عنصرها، فليس[2] بعالم عرضيّ كما زعم بعضهم؛ لزعمه أنّ الصور المثاليّة أيضاً[3] منفكّة عن حقائقها، كما زعم في الصور العقليّة.

و الحقّ: أن الحقائق الجوهريّة موجودة في كلّ من العوالم الروحانيّة، و العقليّة، و الخياليّة، و لها صور بحسب عوالمها، فإذا تحقّقت وجدت القوّة الخياليّة التي للنفس الكلّيّة المحيطة بجميع ما احاط به غيرها من القوى الخياليّات سجلّي ذلك العالم و مظهره.

و إنّما يسمّى بـ«العالم المثالي» لكونه مشتملاً على صور ما في العالم الجسمانيّ، و لكونه أوّل مثال صوريّ لما في الحضرة العلميّة الإلهيّة من صور الأعيان و الحقائق، و يسمّى أيضاً بـ«الخيال المنفصل»[4] لكونه غير مادّي، تشبيهاً بالخيال المتّصل[5].

فليس معنىً من المعاني[6]، و لا روح من الأرواح[7]، إلا و له صورة مثاليّة مطابقة لكمالاته؛ إذ لكلّ منها نصيب[8] من الاسم «الظاهر»، لذلك ورد في الخبر الصحيح: أنّ النبيّ ﷺ رأى جبرئيل عليه السلام في السدرة[9]، و له ستمائة جناح[10].

---

١. الأجسام.

٢. أي عالم المثال.

٣. أي كالصورة العقلية.

٤. كما مرّ في مقدمة المصنف.

٥. فالكونه غير مادّي يكون منفصلاً، و لكونه شبيهاً بحسب المتّصل يكون خيالاً فيسمّى خيالاً منفصلاً.

٦. المقيّد، أي الذي في.

٧. أي الأعيان الثابتة.

٨. أي الجواهر المجرّدة.

٩. فلابدّ من ظهوره في العالم المثالي.

١٠. فإن صدر المتألهين (ره) أي «الشواهد الربوبيّة» انتقل من ذلك المسلك حينما إلى هذه الدار، و بعدئذٍ من بوق طلك الروح غير الطلك المستخدم، و حلّ ذلك العالم من بوق ذلك العالم، و هو سدرة المنتهى عندهم حيث الذي أسري غير سدرة المنتهى.

أقول: هذا لا محصّل للتناسخ في عين التفصّي. أقول: استشهد بما هلّه؛ و ينبغي أن يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الأجسام الطبيعيّة.

١١. إشارة إلى كثير كما لا يخفى.

و فيه أيضاً: أنّه يدخل كلّ صباح[1] و مساء في نهر الحياة[2]، ثمّ يخرج فينفض أجنحته، فيخلق سبحانه من قطراته ملائكة لا عدد لها[3].

و هذا العالم المثالي يشتمل على العرش، و الكرسي[4]، و السماوات السبع، و الأرضين، و ما في جميعها من الأملاك، و غيرها.

و من هذا[5] المقام يتنبّه الطالب على كيفيّة المعراج النبويّ، و شهوده عليه السلام آدم في السماء الأولى، و يحيى و عيسى في الثانية، و يوسف في الثالثة، و إدريس في الرابعة، و هارون في الخامسة، و موسى في السادسة، و إبراهيم في السابعة، صلوات الله عليهم أجمعين.

و على الفرق[6] بين ما شاهده في النوم و القوّة الخياليّة[7] من العروج إلى السماء، كما يحصل للموسوسين في السلوك، و بين ما يشاهده[8] في هذا العالم الروحانيّ.

و هذه الصور المحسوسة طلال تلك الصور المثالية، لذلك يعرف العارف بالفراسة الكشفيّة من صورة العبد أحواله، قال عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن؛ فإنّه ينظر بنور الله»[9].

و قال عليه السلام في الدجّال: «مكتوب على ناصيته «ك. ف. ر» و لا يقرأه إلّا المؤمن»[10].

---

١. نقل: كذبه من الحرام في من مباح المعقول و مساء الأجسام.

٢. بحار الأنوار ج ١ ص ٣٧ ح ١٤: نهر الحياة كناية عن دوام الوجود.

٣. عين الصدر ص ٩٢ ص ٣٧١ ح ١.

٤. حاصل ما في هذه النصوص من توحيد العرش و الكرسي و تفسيرهما كما ذهب إليه جماعة من المحدثين و المفسرين و الفقهاء و رواة الحديث و غيرهم من أهل السنة و الجماعة و غيرهم من الفرق و المذاهب الذين يعتقدون بوجود الله تعالى في السماء على العرش و الكرسي.

٥. أي عالم المثال.

٦. أي بنية الطالب.

٧. بطور الانحكاس من ذلك المثال.

٨. بطور الانجذاب إليه.

٩. بحار الأنوار ج ٦١ ص ١٢٨ ح ٩.

١٠. ج نهج الإيمان.

وقال تعالى: ﴿سيماهم في وجوههم من أثر السجود﴾[1] في حق أهل الجنة.

و في حق أهل النار: ﴿يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي و الاقدام﴾[2].

و المثالات المقيّدة التي هي الخيالات[3] أيضاً، ليست إلا أمور ذاتية منه و ظلاً من ظلاله، جعلت الله تعالى دليلاً على وجود العالم الروحاني[4]، و لهذا جعلها ارباب الكشف منصلة بهذا العالم[5]، و مستنيرة منه، كاتصال و الانهار المتصلة بالبحر و الكوى[6] و الشبابيك، التي يدخل منها الضوء في البيت.

و لكلّ من الموجودات التي في عالم الملك، مثال مقيّد، كالخيال في العالم الانساني[7]، سواء كان فلكاً، أو كوكباً، أو عنصراً، أو معدناً، أو نباتاً، أو حيواناً، فإنّ لكلّ منها روحاً و نوعاً روحانياً[8]، و له نصيب من عالمه[9] و إلاّ[10] لم تكن العوالم منطابقة، غاية ما في الباب أنّه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات قال الله تعالى: ﴿و إن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[11].

و قد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيّد ذلك: من مشاهدة الحيوانات أموراً لا يشاهدها من بني آدم إلا أرباب الكشف أكثر من أن تحصى، و ذلك الشهود يمكن

---

١. مج ١١ ... ٢٩.

٢. ... ٤١.

٣. أي ...

٤. الثاني قد في تاريخ ... وفي هذا ... عذب النار وعذاب ... وسؤال منكر ونكير، وحث الحث و نشر ... ١٣٥٠، ... يتبين كيفية الحشر و النشور ... الله ... الانسان، ثم الجنة والنار

و انواع النشاءات المنطبقة ... هو من ... الكشف الصريح الذي يحصل ... من احوال النشر و حوادثه.

٥. الكوى: ... الكاف و ... جمع الكوة بالفتح و ... ثقب الباب ... و نحوه.

٦. و هو ... الشبه

٧. ... الفكر

٨. أي و ... يخلو من الروح ... نصيب من الروح.

٩. الاسراء ... ٤٤.

١٠. ... الفكر مثلاً.

أن يكون في عالم المثال المطلق، و يمكن أن يكون في المثال المقيّد[1]. و الله أعلم بذلك.

و لعدم شهود المحجوبين من الإنسان، جعلهم الله أسفل سافلين[2].

و السالك إذا انصبّ في سيره إلى المثال المطلق ـ بعبوره عن حيالة المقيّد ـ يصيب في جميع ما يشاهده، و يحمد الأمر على ما هو عليه؛ لتطبيقها بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ، و هو مظهر العلم الإلهيّ، و من هنا يحصل الاطّلاع للإنسان على عيبه الذاتية و أحوالها بالمشاهدة؛ لأنّه ينتقل من الظلال[3] إلى الأنوار الحقيقيّة[4] كما يطّلع عليها بالانتقال[5] المعنويّ، و سنبيّن ذلك إن شاء الله في الفصل التالي.

و إذا شاهد أمراً ما في حيالة المقيّد، يصيب تارة، و يخطئ أخرى؛ و ذلك لأن أنّ هذا إمّا أن يكون أمراً حقيقياً أولا، فإن كان فهو الذي يصيب المشاهد فيه. و إلا فهو الاختلاق الصادر من التخيّلات الفاسدة، كما يختلق العقل المشرك بالوهم للوجود وجوداً، و لذلك أوجد وجوداً آخر، و لساري تعالى شريكاً، و غير ذلك من الاعتباريات التي لا حقيقة لها في نفس الأمر، قال تعالى: ﴿إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنتم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾[6].

و للإصابة[7] أسباب بعضها راجع إلى النفس، و بعضها إلى البدن، و بعضها إليهما جميعاً:

أمّا الأسباب الراجعة إلى النفس: كالتوجّه التامّ إلى الحقّ، و الاعتياد بالصدق، و مجانبة

---

١. الذي لا يتصف بالحدود المكانية.

٢. حيث قال: ﴿بل هم أضلّ سبيلاً﴾ (الفرقان (٢٥): ٤٤).

٣. أي من الحدّ المثالي بالأسمائية و الوجدان.

٤. أي من الحدّ المثالي.

٥. من إلى الأعيان الثابتة.

٦. والنجم الزاهري وفي حد... النوم مثلاً

٧. يوسف (١٢): ٤٠.

٨. حيث قال: يصيب في جميع ما يشاهده.

النفس إلى العالم الروحانيّ العقليّ، و طهارتها عن النقائص، و إعراضها عن الشواغل البدنيّة، و اتصافها بالمحامد[1]؛ لأنّ هذه المعاني توجب تنوّرها و تقوّيها، و بقدر ما قويت النفس و تنوّرت، تقدر على خرق العالم الحسّيّ، و رفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود.

و أيضاً تقوى بالمناسبة بينها و بين الأرواح المجرّدة؛ لاتصافها بصفاتها، فتفيض عليها المعاني الموجبة للانجذاب إليها من تلك الأرواح، فيحصل الشهود التامّ.

ثمّ إذا انقطع حكم ذلك القبض، ترجع النفس إلى الشهادة، متّصفة بالعلم، متنقشة بتلك الصورة؛ بسبب انطباعها في الخيال.

و الأسباب الراجعة إلى البدن: صحته، و اعتدال مزاجه الشخصيّ، و مزاجه الدماغيّ.

و الأسباب الراجعة إليهما: الإتيان بالطاعات، و العبادات البدنيّة، و الخيرات، و استعمال القوى و آلاتها بموجب الأوامر الإلهيّة؛ و حفظ الاعتدال بين طرفي الإفراط و التفريط فيها[2]، و دوام الوضوء، و ترك الاشتغال بغير الحقّ دائماً؛ بالاشتغال بالذكر و غيره[3]، خصوصاً من أوّل اللّيل إلى وقت النوم.

و أسباب حطّها: ما يخالف ذلك؛ من سوء مزاج الدماغ، و اشتغال النفس باللّذات البدنيّة، و استعمال القوّة المتخيّلة في التخيّلات الفاسدة، و الانهماك في الشهوات، و الحرص على المخالفات[4]، فإنّ كلّ ذلك ممّا يوجب الظلمة، و ازدياد الحجب، فإذا أعرضت النفس[5] عن الظاهر إلى الباطن بالنوم، تتجسّد لها هذه المعاني، فتشغلها عن

---

١. و الأوصاف الحميدة.

٢. أي الفضائل.

٣. أي الحقّ الذي نفسه.

٤. ج ر: فيه، أي في الإتيان بالطاعات.

٥. أي من المذكورات.

٦. كذا في النسخ بترك الإملاء.

٧. الشرجي.

٨. [illegible] ترك هوى فوت بيعشيري است.

عالمها الحقيقي، فتقع منامـاتها اضغاث أحلام، لا يُعبأ[1] بها، و ترى ما تخيّله المتخيّلة بعينه[2].

و ما يرى بسبب انحراف المزاج، كثيراً ما يكون أموراً مزعجة لها بحسب تغيّر مزاج بدنها اكثر ممّا كان[3].

فهذه الأمور المشاهدة كلّها نتائج أحواله الظاهرة إن خيراً فخيراً، و إن شراً فشراً.

و مشاهدة الصور: تارة تكون في اليقظة، و تارة في النوم، و كما انّ النوم ينقسم باضغاث أحلام و غيره، كذلك ما يرى في اليقظة، ينقسم إلى أمور حقيقيّة محضة، واقعة في نفس الأمر، و إلى أمور خياليّة صرفة ـ لاحقيقة لها ـ شيطانيّة، و قد يخلطها الشيطان بكثير من الأمور الحقيقيّة؛ ليضلّ الرائي، لذلك يحتاج السالك إلى مرشد يرشده و ينجيه من المهالك[4].

و الأول[5]: إمّا ان يتعلّق بالحوادث أولا. فإن كان متعلّقاً بها، فعند[6] وقوعها كما شاهدها، أو على سبيل التعبير، و عدم[7] وقوعها يحصل التميّز بينها و بين الخياليّة الصرفة.

و عبور الحقيقة[8] عن صورتها الأصليّة، انّما هو للمناسبات[9] التي بين الصور الظاهرة هي فيها، و بين الحقيقة، و لظهورها فيها أسباب كلّها راجعة إلى احوال الرائي و تفصيله يؤدّي إلى التطويل.

---

١. ج ل: لا يؤبه.

٢. أي الصور الموجودة في خياله في حال اليقظة في حالة النوم.

٣. بعد انحراف المزاج.

٤. فقط إلى مرحلة من مراحل الحضور هي خير من ألف خطر كبير.

٥. أي الأمر الحقيقة المحضة.

٦. متعلق بـ«يحصل» بعد...

٧. أي وعدم...الخ.

٨. و عبورها عنه

٩. راجع في ذلك الفكرة العاشرة من كتابنا «نور و نار».

و أمّا إذا لم يكن كذلك ، فلا فرق بينهما و بين الخيالية الصرفة موازين ، يعرفها أرباب الذوق و الشهود ، بحسب مكاشفاتهم كما أنّ للحكماء ميزاناً فرّق بين الصواب و الخطأ ، و هو النصّ .

منها : ما هو ميزان عامّ و هو القرآن و الحديث المبيّن كلّ منهما عن الكشف التامّ المحمّدي ﷺ .

و منها : ما هو خاصّ ، و هو ما يتعلّق بحال كلّ منهم ، الفائض عليه من الاسم الخاصّ ، و الصفة العالية عليه ، و سيومئ في الفصل التالي بعض ما يفرق به إجمالاً إن شاء الله تعالى .

تنبيه

لابدّ أن تعلم : أنّ كلّ ما له وجود في العالم الحسّي ، له وجود في العالم المثالي دون العكس ، لذلك قال أرباب الشهود : إنّ العالم الحسّي بالنسبة إلى العالم المثالي كحلقة منفلة في بيداء لا نهاية لها .

و إن أراد الحقّ تعالى ظهور ما لا صورة لنوعه في هذا العالم في الصورة الحسّية كالمعقولات المجرّدة و غيرها ، فيتشكّل بأشكال المحسوسات ، بالمناسبات التي بينها و بينهم ، و على قدر استعداد مستعدّ لشكل ، كتطوّر جبريل عليه السلام بصورة دحية الكلبي ، و بصور أخر ، كما نقل عن عمر من حديث السؤال عن الإيمان

---

١ . أي لم يتعلّق بوجود ما .

٢ . أي الأمور المثالية .

٣ . كل موهوم هل أعلم وبادر بالاسم الذي تختصّ به مضف على غير حذ

٤ . ج ن : بعرفه

٥ . لأن خيالك لذلك وتعقل

٦ . الحسي

٧ . من المعاني المجردة .

٨ . أي بين لا صورة نوعه .

٩ . ج ن : من له

و الإسلام و الإحسان.

و كذلك باقي الملائكة السماوية و العنصرية و الجنّ أيضاً. و إن كان لها أجسام نارية، كما قال الله تعالى فيهم: «و خلق الجانّ من مارج من نار»[1].

و النفوس[2] الإنسانية الكاملة، أيضاً يتشكّلون[3] بأشكال غير أشكالهم المحسوسة و هم في دار الدنيا[4] لقوة إيمانهم من أبدانهم، و بعد[5] انتقالهم أيضاً إلى الآخرة؛ لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدني[6]، و لهم[7] الدخول في العوالم الملكوتية كلّها، كدخول الملائكة في هذا العالم، و تشكّلهم بأشكال أعلم، و لهم أن يظهروا في خيالات[8] الكاشفين، كما تظهر الملائكة و الجنّ، و هؤلاء[9] هم المسمّون بـ«الأبدال»[10].

و قد يفرّق بينهم و بين الملائكة أصحاب الأدوار بموازينهم الخاصّة بهم، و قد يلهمهم الحقّ سبحانه ما يحصل به العلم بهم[11]، و قد يحصل بإخبارهم عن أنفسهم. و إذا ظهروا عند غير الكاشف من الصالحين و العابدين، لا يمكن له أن يفرّق بينهم إلا بقرائن يحصل منها الظن فقط. مثل الإخبار عن الغيبيات، و الاطلاع بالفراسة، و الإنباء عن الخواطر قبل وقوعها في القلب، و الله أعلم.

---

١. الرحمن (٥٥): ١٥.

٢. أستاذ علامه محمدحسين فاضل يونسي ترجمه شد: خواجه طوسي(ره) به جمله «نفوس» در كدام عبارت اشاره كرده است؟ آيا منظورش نفوس ملكوتي است؟ در جواب مي‌نويسد:

آري، علامه از كلمه «نفوس» نفوس كامل مجرد را مي‌خواهد و براي خود من هم جاي ترديد نيست.

٣. راجع ص ٢١، ٥٣، ٢٠٩، ٢٢٠، ٢٧٢ من هذا الكتاب.

٤. راجع ص ٢٢٨ من كشف المراد و ما هناك.

٥. أي يتشكّلون.

٦. أي كتشكّلهم في الدنيا.

٧. أي تقوم الإنسانية الكاملة.

٨. كما في النوم و غيره.

٩. أي النفوس الإنسانية الكاملة.

١٠. عن الفعت أو لصورهم.

١١. أي بالأبدال.

تنبيه آخر[1]

عليك أن تعلم: أنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياويّة، هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجرّدة وبين الأجسام؛ لأنّ مراتب تنزّلات الوجود ومعارجه دوريّة، والمرتبة التي قبل النشأة الدنياويّة هي من مراتب التنزّلات، ولها الأوّليّة، والتي بعدها من مراتب المعارج، ولها الآخريّة.

وأيضاً: الصور التي تتحقّق الأرواح في البرزخ الأخير، إنّما هي صور الأعمال؛ ونتيجة الأفعال السابقة[2] في النشأة الدنياويّة بخلاف صور البرزخ الأوّل، فلا يكون كلّ منهما عين الأخرى، تكثّفهما يشتركان في كونهما عالماً روحانيّاً، وجوهراً نورانيّاً، غير مادّيّ، مشتملاً لمثال صور العالم.

وقد صرّح الشيخ - رضي الله عنه - في «الفتوحات» في الباب الحادي والعشرين وثلاثمائة: «بأنّ هذا البرزخ غير الأوّل، ويسمّى الأوّل بـ«الغيب الإمكانيّ» والثاني بـ«الغيب المحاليّ» لإمكان ظهور ما في الأوّل في الشهادة، وامتناع رجوع ما في الثاني إليها إلّا في الآخرة، وقليل من يكاشفه، بخلاف الأوّل، ولذلك يُشاهد كثيراً، ويكاشف البرزخ الأوّل، فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياويّ من الحوادث، ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى والله العالم الخبير

---

١ راجع مفتاح الغيب لمؤلفه تاج الدين ج ٣ ص ٣٥٢.

٢ راجع نكتة ١٩ من قاسم هزار ريك نكته.

الفصل السابع
في مراتب الكشف و انواعها إجمالاً

اعلم: أنّ الكشف لغة رفع الحجاب، يقال: «كشفت المرأة وجهها» أي رفعت نقابها، و اصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني[1] الغيبيّة و الأمور الحقيقيّة[2] وجوداً[3] أو شهوداً.

و هو معنويّ[4] و صوريّ، و أعني بالصوريّ[5] ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواسّ الخمس[6].

و ذلك إمّا أن يكون على طريق المشاهدة[7]، كرؤية[8] الكاشف صور الأرواح[9] المتجسّدة و الأنوار الروحانيّة[10]. و إمّا أن يكون على طريق السماع، كسماع النبيّ ﷺ

---

١. أي من الأسماء و الصفات.

٢. الموجودة خارجاً. أي صيرورة الكاشف متصفاً بحقيقة المكشوف.

٣. أي وجداناً لها بحيث لا يغيب الكاشف متحققاً بحقيقة المكشوف، وهذا منه من الخبر.

٤. أي وروده. وهذا مقدم على اليقين.

٥. أي حقيقيّ.

٦. الباطنة.

٧. وهو الاطلاع الشهودي.

٨. أي بصره.

٩. أي أرواح الانسان.

١٠. أي العقول.

الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً[1] أو مثل صلصلة[2] الجرس، وذوي[3] المحال كما جاء في الحديث الصحيح[4]، فإنه ﷺ كان يسمع ذلك، ويفهم المراد منه.

أو على سبيل الاستئناف[5] وهو التكلم[6] بالفتحات الإلهية، والتنفس للفوحات الروحية قال[7]: ابن الله في آياته ذكر نفحات، ألا فتعرضوا لها[8]. وقال: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[9]. أو على سبيل الملامسة، وهي بالاتصال بين النورين، أو بين الحسنيين المثاليين، كما نقله عبدالرحمان بن عوف رضي الله عنه[10]، قال: قال رسول الله ﷺ: «رأيت ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة

فقال: فيما يختصم الملأ الأعلى يا محمد؟

قلت: أنت أعلم أي ربي مرتين.

قال: فوضع الله كفه[11] بين كتفي، فوجدت بردها[12] بين ثديي، فعلمت ما في

---

١ في نسخة

٢ في نسخة جرس

٣ نحل الأنوار ج ١٨ ص ٢٦١ - ٢٦٢

٤ في الاستئناف.

٥ [illegible]

٦ نحل الأنوار ج ١٨ ص ٢٦٢

٧ [illegible] ج ٣ ص ١٥٣.

[illegible] [illegible]

[illegible] [illegible]

٨ [illegible]

٩ في حل آله؟

١٠ [illegible]

١١ [illegible]

السماوات و ما في الأرض[١].

ثم تلا هذه الآية: ﴿و كذلك نُري إبراهيم ملكوت السّمـــوات و الارض وليكون من الموقنين﴾[٢].

أو على طريق الذوق، كمن يشاهد أنواعا من الاطعمة[٣]، فيذوق منها[٤] و اكل اطلع على معان غيبية، قال النبي ﷺ: «رأيت أني أشرب اللّبن، حتى خرج الريّ من أظفاري، فأعطيت فضلي[٥] عمر، فأولت ذلك بالعلم»[٦].

و هذه الأنواع[٧] قد يجتمع بعضها مع بعض، و قد ينفرد، و كلّيات تجلّيات اسمائية؛ إذ المشهود من تجلّيات الاسم البصير، و السماع من الاسم السميع، و كذلك البواقي، إذ لكلّ منها اسم إلهيّ، و كأيّ من سنوذ[٨] الاسم العليم، و إن كان كلّ منها من أمّهات الأسماء.

و انواع الكشف الصوريّ إمّا ان تتعلّق بالحوادث الدنيوية أولا. فإن كانت متعلّقة بها - كمجيء زيد من السّفر و إعطائه لعمرو درهما من الدّنانير - فتسمّى: رعاية[٩] الاطّلاعهم على المغيّبات الدنيوية بحسب رياضتهم و مجاهداتهم.

و أهل السلوك - لعدم وقوف همّتهم العالية في الأمور الدنيوية - لايلتفتون إلى هذا القسم من الكشف - لصرفها في الأمور الأخروية و أحوالها. و يعدّونه من قبيل الاستدراج[١٠] و المكر بالعبد، بل كثير منهم لايلتفتون إلى القسم الأخرويّ أيضاً، و هم

---

١. يحتمل الآية ٧٥ من الأنعام ٦ ص ٣٧٣ ج ٧٩ من الاسلام سير.
٢. الأنعام (٦) ٧٥.
٣. ملذّاته.
٤. أي من الاطعمة المذكورة.
٥. فضول الماء و هو ما يبقى في الإناء و معالطات.
٦. صحيح البخاري ص ٧٤ ج ١.
٧. أي المكاشفات الصورية.
٨. أي جواهر.
٩. استدراجه جذبه، و استدراج الله تعالى العبد أن كلما جدّد خطيئة جدّد نعمة و أنساه الاستغفار فيأخذه قليلاً قليلاً.

←

الذين جعلوا غاية مقاصدهم الفناء في الله، و البقاء به.

و العارف المحقّق ـ لعلمه بالله و مراتبه[1]، و ظهوره في مراتب الدنيا و الآخرة ـ واقف معه[2] أبداً، و لا يرى غيره[3]، و يرى جميع ذلك تجلّيات إلهيّة تنزل كلاً منها منزلته، فلا يكون ذلك النوع من الكشف[4] استدراجاً في حقه؛ لأنه حال المحدثين، الذين يقنعون من الحقّ بذلك، و يجعلون ذلك سبب حصول جاه و منصب في الدنيا، و هو منزّه من القرب و البعد المتبين بالغيريّة مطلقاً[5].

و إن لم تكن متعلّقة بها[6]، فإن كانت المكاشفات ـ في الأمور الحقيقيّة الأخرويّة، و الحقائق الروحانيّة ـ من الأرواح العالية و الملائكة السماوية أو الأرضيّة، فهي مطلوبة معتبرة.

و هذه المكاشفات[7] قلّ ما تقع مجرّدة عن الاطلاع بالمعاني الغيبيّة، بل أكثرها يتضمّن المكاشفات المعنويّة، فتكون أعلى مرتبة و أكثر قبولاً؛ لجمعها بين التصور و المعنى.

و لها مراتب بارتفاع الحجب كلّها، أو بعضها دون البعض - فإنّ المشاهد للأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة الإلهيّة، أعلى مرتبة من الكلّ[8]، و بعده من يشاهدها في العقل الأوّل و غيره من العقول، ثمّ من يشاهدها في اللوح المحفوظ و باقي النفوس المجرّدة، ثمّ في كتاب العمر و الإثبات.

ثمّ في بواطن الأرواح العاليـة و الكتب الإلهيّة؛ من العرش، و الكرسيّ،

→

الاستدراج هو إظهار الأمور الخارقة للعادات على يد السالك مع سوء أدب ومخالفة آداب الطريقة. ولعلّه داخل في المكيدة ويحرّره مصحّح.

١. الإلهية.

٢و٣. تعالى.

٤. أي الاطلاع على المغيبات الدنيوية.

٥. في «و»: كان ذلك القرب والبعد الدنيويين أو الأخرويين.

٦. في بعض النسخ: السنوية.

٧. المشروبة.

٨. أي بالكشف الصوري مرتب؛ لأنه الكلام قد يقوم في الكشف المعنوي. «منه أيضاً مراتب». فليصحّ.

٩. لعلّ المراد به النفوس الكلّ.

و السماوات، و العناصر، و المركبات؛ لأنّ كلاً من هذه المراتب كتاب إلهي[1] مشتمل على ما نحته من الأعيان و الحقائق.

و أعلى المراتب في طريق السماع، سماع كلام الله من غير واسطة، كسماع نبينا ﷺ في معراجه، و هي الأوقات التي أشار إليها بقوله: «لي مع الله وقت لا يسعني ملك مقرب، و لا نبيّ مرسل»[2] و كسماع موسى عليه السلام كلامه تعالى.

ثمّ سماع كلامه بواسطة جبرئيل عليه السلام كسماع القرآن الكريم، ثمّ سماع كلام العقل الأوّل و غيره من العقول، ثمّ سماع كلام النفس الكلّية و الملائكة السماوية و الأرضية على الترتيب المذكور[3]، و الباقي على هذا القياس.

و منبع هذه الأنواع من المكاشفات هو القلب الإنساني[4] بذاته[5]، و عقله[6] المنوّر العملي[7] المستعمل لحواسّه الروحانية[8]؛ فإنّ للقلب[9] عيناً و سمعاً و غير ذلك من الحواسّ، كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[10] ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[11].

و في الأحاديث المشهورة ما يؤيّد ذلك كثير.

و تلك الحواسّ الروحانية أعلى من هذه الحواسّ الجسمانية، فإذا ارتفع الحجاب بينها

---

١. لأنّ الإنسان الكامل من حيث روحه و عقله «كتاب عظيم» مسمّى «أمّ الكتاب» و «اللوح المحفوظ» و من حيث نفسه «كتاب المحو و الإثبات» و هو «الصحف المكرّمة».

٢. بحار الأنوار ج ٨٢ ص ٣٤٣.

٣. أي سماع كلام نفي الجزاء و الموجودات؛ لأنّ لكلّ من الموجودات قوة ناطقة عند ربّه.

٤. أي بقوته العاقلة النورية (على المعنى المستعمل لحواسّ الروحانية السابق).

٥. أي بلا واسطة.

٦. أي بواسطة و هو القلب.

٧. التي تحصل من استعمال الكشف الصوري.

٨. أي للنفس الناطقة.

٩. و هي مرآة النفس الناطقة.

١٠. الحجّ (٢٢): ٤٦.

١١. البقرة (٢): ٧.

وبين الخارجيّة، يتّحد الأصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواسّ ما يشاهد بها، و الروح يشاهد جميع ذلك بذاته - لأنّ هذه الحقائق تتحد في مرتبته كما مرّ - من أنّ الحقائق كلّها في العقل الأوّل متّحدة[1].

و هذه الكاشفات عند ابتداء السلوك أوّلا تقع في خياله المقيّد، ثمّ بالتدريج و حصول الملكة يترقّى إلى العالم المثالي المطلق، فيطّلع على ما يختصّ بالعناصر، ثمّ السماوات، فيسري صاعدا إلى أن ينتهي إلى اللوح المحفوظ و العقل الأوّل، صورتي أمّ الكتاب[2].

ثمّ ينتقل إلى حضرة العلم الإلهي، فيطّلع على الأعيان حيث هي بنعت الحقّ سبحانه، كما قال: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[3] و هذا على ما يمكن لعباد الله في مراتب الشهود. لأنّ فوق هذه المرتبة شهود الذات المقدّسة للعباد عند التجلّي، إلا أن يتجلّى من وراء الأستار الأسمائيّة، و هي عين الأعيان، و إليه أشار الشيخ - رضي الله عنه - في الفص النفيسي فلا تطمع و لا تتعب نفسك: فإنّك الغاية التي ما فوقها غاية

و أمّا الكشف المعنوي، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم و الحكيم، عن ظهور المعاني الغيبيّة[4]، و الحقائق العينيّة، فله أيضا[5] مراتب:

---

١. [illegible] كل [illegible]

٢. [illegible] كل [illegible]

٣. النفس الناطقة.

٤. [illegible]

٥. في [illegible]

٦. ق ل: حسب ما شاء الحق.

٧. [illegible] (٢١): ٢٥٥.

٨. من الاطلاع على الأعيان.

٩. التي ليس [illegible] غاية.

١٠. من الأسماء والصفات.

١١. [illegible]

١٢. في [illegible]

١٣. التي كما كشف [illegible]

أولها: ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات[1]، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مباديها[2]، ويسمّى بـ«الحدس»[3].

ثم في القوة العاقلة المستعملة للمفكرة، وهي قوة روحانية غير حالة في الجسم وتسمّى بـ«النور القدسي»[4].

والحدس من لوامع أنواره، وذلك لأنّ القوة المفكرة جسمانية، فيصير حجاباً للنور الكاشف عن المعاني الغيبية[5] فهي[6] أدنى مراتب الكشف[7]، ولذلك قيل: الفتح[8] على قسمين: فتح في النفس[9]، وهو يعطي العلم التام نقلاً وعقلاً[10]، وفتح في الروح، وهو يعطي المعرفة وجوداً[11] لا عقلاً، ولا نقلاً.

ثم[12] في مرتبة القلب، وقد يسمّى «بالإلهام» في هذا المقام إن كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية[13] لا حقيقة من الحقائق، ولا روحاً من الأرواح وإن كان روحاً من الأرواح المجرّدة، أو عيناً من الأعيان الثابتة، تسمّى استعدادية غيبية.

---

١. بالحركتين كما بيّن في الفكر.

٢. وهذا وإن كان ظاهراً في النظر من أنّ الانتقال من الحدّ إلى المطلب يسمّى بالحدس أيضاً، إلّا أنّ المراد هنا ما ذكرناه.

٣. والقوة القدسية.

٤. أي مرتبة الحدس.

٥. لأنّه من نوع نور الكاشف.

٦. أي الكشف.

٧. أي القوة المفكرة، أو الروح المتحدر في السمت من عالم القدس المسمّى بالروح الحيواني المتصل بالطبيعة الكثة أو النفس المطوية الكائنة.

٨. أي رياضة، أي بطريق الفعل والقواعد العقلية.

٩. أي وجداناً.

١٠. أي تجلّي المعاني في مرتبة عالم المثال بين النفس والروح.

١١. الفرق بين المعنى والحقيقة كالفرق بين العرض والجوهر، وبعبارة أخرى كالفرق بين الصفة والموصوف، والفرق بين القلب والروح كالفرق بين الفرقان والقرآن، ومحصّله ومرجعه هو التعقل والاتصال (منه قدس سره).

١٢. «المعاني الغيبية» المناسب والعنوانات اللطائفة عن ماهي عليه، والحقائق الذوات المجرّدة والتعينات الجامعة ملاحظة.

ثمّ في مرتبة «الروح» فيتحدّ بـ«الشهود الروحيّ» و هي «بثابة الشمس المنوّرة لسماوات مراتب الروح و أراضي مراتب الجسد». فيمدّ «بنائه أخذ من الله العلم المعاني الغيبيّة» من غير واسطة، على قدر استعداده الأصليّ، و مفيض على ما تحته من القلب و قواه الروحانيّة و الجسمانيّة إن كان من الكمّل و الأقطاب.

و إن لم يكن منهم، فيمدّ أخذ من الله بواسطة القطب، على قدر استعداده و قربه منه، أو بواسطة الأرواح التي هو تحت حكمها من الجبروت و الملكوت.

ثمّ في مرتبة «السرّ»، ثمّ في مرتبة «الخفيّ» بحسب مقاميهما، و لا تمكن إليه الإشارة، و لا تقدر على إعرابها العبارة، و «مشير» إلى تحقيق هذه المراتب

---

١. و هذه المرتبة الظهوريّة للاسم «الظاهر» و التعيّن بحسبها، فيرى الحقّ في كلّ شيء، فيظهر الشيء من حيث هو هو، فالأشياء بما هي عليه من الموجودات من أجل كونها أفعالاً لله و آثاراً فيه من جهات أخرى.

٢. أي المصدر الظاهر في الروح.

٣. و هو في السادسة.

٤. و هذه مقامه «يتجلّى بحسب الاسم الباطن و الاسم الآخر» و هو مقام الأبدال، و يتحقّق لمعرفة الحضرة الجمعيّة الوجوديّة، فيشهد الله عند كلّ خلقه و يعلم عين ما به وجود الظاهر (سرّ الصمد الأشتياني).

و قال بعض المحقّقين: «سرّ السرّ» هو الحقّ من حيث الوجود المطلق الذي إليه الإشارة بقوله: «إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل/ ٤٠) و يقيد قيل: «لا يعرف الحقّ إلا الحقّ و لا يعرف الحقّ إلا الحقّ و لا يطلب الحقّ إلا الحقّ» (لا أعلم من قاله من المحقّقين و لعلّه من كلام بعضهم). كشف الغطاء (ص ٣٤٥)؛ عبارات في مراتب جامع الأسرار (ص ٣٦٠)؛ شرح الأسماء الحسنى (ص ٣٦٠)؛ و في ص ١٢٤ ـ اصطلاحات الصوفيّة للكاشاني (ص ١٠٠).

٥. في ط: قال الشيخ المحقّق كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: «المقامات الثلاثة، أي السرّ و الخفيّ و الأخفى، هي مقام أنت فوسين و مقام هو أدنى و مقام الله بعد الله».

و قال: «المقام الأول هو الترقّي إلى عين الجمع و الحضرة الأحديّة صفحات الأنيّة، فإذا ارتفعت فيه مقام الثاني، و هو بداية الولاية و نهاية الأسرار بنائه من الله، المتكلّم، و هو مقام البقاء بعد الفناء، و هو الفرق بعد الجمع».

٦. ح ن: «مشير» إلى المرتبة الأخفى أيضاً؛ لأنّ السالك إذا ترقّى درجته الخاصّة به يصل إلى المقام الأخفى، و لم يكن في هذا المقام لم تصدّه عن حضرة المعبود له بعد أن مرّ به مراراً، لأنّه لا يبقى له غيبة بعد حضور الحقّ (قيصري) (قارن سرّ).

٨. ح ن: «يتحقّق لتحقيق هذه المراتب».

ان شاء الله تعالى.

و إذا صار هذا المعنى مقاماً و ملكة للسالك، اتصل علمه بعلم الحق اتصال الفرع بالاصل، فحصل له اعلى المقامات من الكشف.

و لما كان كلّ من الكشف الصوري و المعنوي على حسب استعداد السالك، و تمسان روحه و توجّه سرّه إلى كلّ من انواع الكشف، و كانت الاستعدادات متفاوتة، و المناسبات مكثّرة، صارت مقامات الكشف متفاوتة؛ بحيث لاتكاد تنضبط.

و اصحّ الكاشفات و اتمّها أتمّها لحصل لم يكون مزاجه اتمّ و حاله اقرب إلى الاعتدال التام، كارواح الانبياء و الكمّل من الاولياء - صلوات الله عليهم - ثم من يكون اقرب إليهم نسبة.

و كيفيّة الوصول إلى مقام من مقامات الكشف، و بيان ما يلزم كلّ نوع منها، يتعلق بعلم السلوك، ولايحتمل المقام اكثر مما ذكر.

و ما يكون للمتصرّفين في الوجود اصحاب[1] المقامات و الاحوال - كالاحياء، و الاماتة، و قلب الحقائق، كقلب الهواء ماء، و بالعكس، و طيّ الزمان و المكان، و غير ذلك - انما يكون للمتصفين[2] بصفة القدرة و الاسماء المقتضية لذلك[3] عند تحققهم بالوجود الحقاني: إمّا بواسطة روح من الأرواح الملكوتيّة، و إمّا بغير واسطة، بل بخاصيّة الاسم الذي[4] عليها، فافهم.

---

١. جمع صاحب.

٢. والمشايخ في هذا الفن صنفوا مكوّنة انفسهم و يسمّونها ذات الحوية. ينظر: خلعة الإنسان في حقيقة العرفان و لطائفها لشريف بن علي السادري الكنكوهي الذي صنف في كشف الذي في كشف الظنون في شرح [illegible] وصاحب الترجمة.

٣. مثلا.

٤. صفة المتصرّفين.

٥. حق.

٦. و مظاهر للإسم الجامع.

٧. أي المتصرف في الوجود

٨. الذي هو مظهره

تنبيه

الفرق بين الإلهام والوحي: أنّ الإلهام قد يحصل من الحقّ تعالى بغير واسطة الملك، بالوجه الخاصّ[١] الذي له مع كلّ موجود، والوحي يحصل بواسطته ولذلك

---

١. [illegible]

[illegible]

لاتنسى الاحاديث القدسية بـ«الوحي» و «القرآن»[1] و إن كانت كلام الله تعالى

و أيضاً: قد مرّ أنّ الوحي يحصل بشهود الملك و سماع كلامه، فهو من الكشف الشهودي[2]، المضمر للكشف المعنوي، و الإلهام من المعنوي فقط

و أيضاً: الوحي من خواصّ النبوّة؛ لتعلّقه بالظاهر[3]، و الإلهام من خواصّ الولاية

و أيضاً: هو مشروط بالتبليغ دون الإلهام.

و الفرق بين الواردات[4] الرحمانية و الملكية و الجنية و الشيطانية، يتعلّق بمسار السالك المكاشف[5]، و مع ذلك نومي بنحو، يخبر عنها، و هو أنّ كلّ ما[6] يكون مبدأ للخير؛ بحيث يكون مأمون الغائلة في العاقبة، و لا يكون سريع الانفعال إلى غيره، و يحصل بعده توجّه تامّ إلى الحقّ، و لذة عظيمة مرغبة في العبادة، فهو ملكيّ

---

١. «القرآن» مجرور عطفاً على «الوحي».

٢. و هذا الكشف الشهودي من أقسام الكشف الصوري كما مرّت في أوّل هذا الفصل.

٣. المراد بالظاهر الخلق، و المراد بالباطن هو الحقّ، النبوّة التشريعية، لا النبوّة الإيمانية التي يشترك فيها الأولياء الأئمة و بعض العلماء الذين رسخوا في العلم و كادوا يبلغ الدرجة الكاملة في القرآن، فإن شئت فراجعها (منه ١٢ عفا)

و الشيخ المفسّر (أعلى الله مقامه) أشار في الفصل الثاني من خاتمة هذا الكتاب إلى هذه النبوّة الإيمانية، فراجعه ص ٩٤٠ تصحيح و تعليق عليه.

٤. الوارد ما يرد على القلب من المعنى الغيبي من غير تعمّل من العبد

٥. لهذا الكلام تتمّة نريد إتمامه، و ذلك لأنّ الطالب إذا كان قريب العهد من عالم الحسّ و الطبع، و إن كان عروجه بما يناسبه من الأمور الغيبية، فلا يخلو عن مشوبات الخيال

إذ الخيال الصادق منزل لصوره المعنى الغيبي، فلا يتميز في حين ورود الوارد هو المعنى أو صورته

٦. هذا تتمّة الآية ... و لعلّ من يفترى على الله كذباً أو قال أوحي إليّ و لم يوح إليه شيء و من قال سأنزل مثل ما أنزل الله و لو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت و الملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق و كنتم عن آياته تستكبرون (الأنعام (٦): ٩٣)

و الذي نفسي بيده لا يأتي عليكم زمان إلا و الذي يحدّثكم أصدق منّي و أفضل، و ما أنا بملك، و ما أظنّ أن أكون جنيّاً، و ما أنا إلا رجل منكم أخطئ و أصيب، فما جاءكم عنّي مما يوافق الحقّ فالحقّ قلته و ما جاءكم عنّي مما يخالف الحقّ فلم أقله، هذا خطأ و الخطأ مردود، و أنتم في سعة ما لم يقع فيه بيان، فإذا وقع فإنّما هو البيان من الله عزّ و جلّ (الحجر (٥٣): ١١)

٦. من الواردات.

٧. من الجنود.

أو رحمانيّ و بالعكس شيطانيّ.

و ما يقال: إن ما يظهر من اليمين[1] أو الأمام أكثره ملكيّ، و من اليسار و الخلف أكثره شيطانيّ، ليس من الضوابط؛ إذ الشيطان يأتي من الجهات كلّها كما ينطق به القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[2].

و الأولى[3] إمّا أن يتعلّق بالأمور الدنيويّة، مثل إحضار الشيء الخارجيّ الغائب عن المكاشف في الحال، كإحضار الفواكه الصيفيّة في الشتاء مثلاً، و الإخبار عن قدوم زيد غداً، و امثال ذلك ممّا هو غير معتبر عند أهل الله؛ فيهي حتّى، و طيّ المكان و الزمان و النفوذ من الجدران من غير الانثلام و الانشقاق، أيضاً من خواصّهم و خواصّ الملائكة التي أعلى مرتبة منهم[4]، فإن كان للكمّل منها شيء[5]، فبمعاونة منهم[6] و من مقاميهم.

و إن لم يتعلّق بها[7] و يتعلّق بالآخرة، أو كان من قبيل الاطّلاع بالضمائر و الخواطر، فهو ملكيّ؛ لأنّ الجنّ لا يقدر على ذلك.

و إن كان[8] حين يعطي المكاشف قوّة التصرّف في الملك و الملكوت ـ كالإحياء و الإماتة، و الإخراج ممّن هو في البرازخ[9] محبوس، و إدخال من يريد في العوالم الملكوتيّة من المريدين الطالبين ـ فهو رحمانيّ؛ لأنّ أمثال هذه التصرّفات من خواصّ

---

١. أو يعبّر الشيخ بالجهات الثلاث

٢. الأعراف (٧): ١٧

٣. أي ما يكون سبباً للخير وهو غير الشيطاني

٤. أي من الجنّ

٥. أي من طيّ الزمان و المكان

٦. أي من الملائكة

٧. أي بالأمور الدنيوية

٨. أي ما يتعلّق بالآخرة

٩. من أهل المعصية

المرتبة الإلهية[1]، الخاتم فيها و بها الكمّل و الأقطاب

و قد قال نفيس الشيطاني تأليفا: «رحماني».

فإذا عرفت ما بيّنّا لك، و اعتبرت حالك و مقامك، علمت كمال استعدادك، و مرتبة كشفك، و نقصانهما، والله هو الحكيم العليم.

---

[1] الشمس هو «الشمس التي هي مصدر متعلقه يتدفق الأنوار إلحاحاً في تزايد بمقدار قبولها للفعل وتؤثر بالقدر وبوصفه، فهي أقدم منها لتقوى منها للحركة لأنها للوجود، والشمس في الإيجاد هي الفعل الكلي لا الشمس التي هي بفعل (نوري اردكاني).

الفصل الثامن
في أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانية

قد مرّ أنّ الاسم «الله»[1] مشتمل على جميع الأسماء، وهو متجلّ فيها بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها، وهو مقدّم بالذات والمرتبة على باقي الأسماء. فمظهره أيضاً مقدّم على المظاهر كلّها، متجلّ فيها بحسب مراتبه، فلهذا الاسم الإلهيّ بالنسبة إلى غيره من الأسماء اعتباران:

اعتبار ظهور ذاته في كلّ واحد من الأسماء.

واعتبار اشتماله عليها كلّها من حيث المرتبة الإلهيّة.

---

١. راجع ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ و ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ من هذا الكتاب.

٢. أي العين الرحمانية.

٣. الاسم «الله» قد يراد به الذات الإلهي، وهو المطلق على الذات المتعيّن بجميع الأسماء والصفات، وهذا المعنى هو المراد في هذا الكتاب، وقد يراد به الاسم الجامع لجميع الأسماء والصفات، وهذا المعنى هو المراد في الفصل الثاني والعشرين من الباب الأول.

وقد يراد به الاسم الذي هو الذات المتجلّي بجميع الأسماء والصفات، وهو المطلق على الذات المتعيّن بجميع الأسماء والصفات الإلهية، فكلّ من المطلق عليه مجموع الذات والصفات، والحقيقة الحقيقية هي مظهر الاسم «الله» الأعظم، فالحقيقي المحمدي من ظهوره وتجلّيه على الأول ومن حيث هو فإنه عين الكون.

٤. وهو خليفة الإنسية.

٥. ظهوره وحده في الكثرة.

فـ الأول - تكون مظاهرها[1] كلّها مظاهر[2] مظهر هذا الاسم الأعظم - لأنّ الظاهر والمظهر في الوجود شيء واحد، لا كثرة فيه، ولا تعدّد، وإنّي العقل يميز كلّ منهما عن الآخر - كما يقول أهل النظر: بأنّ الوجود غير الماهيّة في الخارج، وغيرها في العقل، فيكون اسمه[3] عينها[4] لاشتمال الحقيقة الواحدة على أفرادها المتنوّعة.

والثاني: بكونه مشتملاً عليها من حيث المرتبة الإلهيّة، اشتمال الكلّ[5] المجموعيّ على الأجزاء[6] التي هي غيره بالاعتبار الأوّل[7].

وإذا علمت هذا[8] علمت: أنّ أحقائق العالم في العلم والعين، كلّها[9] مظاهر للحقيقة الإنسانيّة التي هي مظهر للاسم «الله»، فأرواحها أيضاً كلّها من مراتب الروح الأعظم[10] الإنسانيّ، سواء كان روحاً فلكيّاً أو عنصريّاً، أو حيوانيّاً، وصورها[11] صور تلك الحقيقة، ولوازمها لوازمها، لذلك يسمّى عالم الفعل[12] بالإنسان الكبير، لظهور اسم الله، لظهور الحقيقة الإنسانيّة ولوازمها فيه، وبهذا الاشتمال والظهور[13] الأسرار الإلهيّة كلّها فيها دون غيرها، استحقّت الخلافة من بين الحقائق كلّها، ولهذا قال:

شعر

ما ثمّ من أظهر ناسوته[14] ... إلّا لما أظهر لاهوته[15]

---

١. أي الأسماء.

٢. وهي الحقائق الإنسانية.

٣. أي الاسم «الله».

٤. على الاسم.

٥. أي من حيث تظهر، لأن الكلّ لا يظهر إلا في صوره وأجزائه.

٦. أي لتحدد المظاهر والظهور في أسمائه تعالى.

٧. طولاً وعرضاً.

٨. أي العقل الأول.

٩. أي الحقائق.

١٠. لأن الحيّ هي حقيقة الإنسان الموجود بالذات.

١١. أي الوجود الممدّ بالله.

١٢. رتبة الألوهية.

١٣. صفة قسم.

لمّا بدا في حقّه ظاهراً ... في صورة الأكمل و الأجمل

فأوّل ظهورها[1] في صورة العقل الأوّل، الذي هو صورة إجماليّة للمرتبة العمائيّة، المشار إليها في الحديث الصحيح عند سؤال الأعرابيّ: أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق. قال ﷺ: «كان في عماء، ما فوقه هواء و لا تحته هواء»[2] لدلالته[3] فإنّه ﷺ: «أوّل ما خلق الله نوري»[4] و «أوّل ما خلق الله العقل»[5].

ثمّ في صورة باقي العقول و النفوس الناطقة الملكيّة و غيرها، و في صورة الطبيعة و الهيولى الكلّيّة[6]، و الصورة الجسميّة البسيطة و التركيبة بأجسامها[7].

و يؤيّد ما ذكرنا: قول أمير المؤمنين، وليّ الله في الأرضين، قطب الموحّدين، عليّ بن أبي طالب ﷺ في خطبة كان يخطبها للناس: «أنا نقطة باء «بسم الله»، أنا جنب الله[8] الذي فرّطتم فيه، و أنا القلم، و أنا اللوح المحفوظ، و أنا العرش، و أنا الكرسيّ، و أنا السماوات السبع و الأرضون ...»[9].

---

١. الحقيقة.

٢. [illegible] خلق.

٣. مسند أحمد بن حنبل ج ٤ ص ١١؛ سنن ابن ماجه ج ١ ص ٦٥؛ جامع ترمذي ج ١ ص ١٢٦.

٤. بحار الأنوار، ج ١٥، ص ٢٤، ح ١٤.

٥. لوجود الخطّ و الرقّ المنشور و النور، أمرٌ به. راجع مصباح الأنس ص ٣٠.

٦. بحار الأنوار ج ١ ص ٩٧ ح ٨، و ص ١ ص ١٧، ١٩.

[illegible] أوّل ما خلق الله روحي [illegible]

(المثنوي دفتر ششم ص ٩٨)

٨. أي ديواني العالم.

٩. و هو من [illegible] الحقيقة الباقية المنور في تعيّناتها كلّها.

١٠. [illegible] الحقّ.

١١. [illegible] الزمر (٣٩) ١٥٦.

١٢. مشارق أنوار اليقين ص ٢٤٦؛ ينابيع المودّة ج ١ ص ٦٨؛ جامع الأسرار ص ٤١١، ٥٦٣؛ التوحيد ص ١٦٤؛ الخصال لابن بابويه ص ٤٠٩.

إلى ان صحا[1] في اثناء الخطبة، و ارتفع عنه حكم تجلّي الوحدة، و رجع إلى عالم البشرية، و تجلّى له الحقّ بحكم الكثرة، فشرع معتذراً، فاقرّ بعبوديته وضعفه و انقهاره تحت احكام الاسماء الإلهية.

و لذلك قيل: الإنسان الكامل لابدّ أن يسري في جميع الموجودات، كسريان الحقّ فيها، و ذلك في السفر الثالث[2] الذي من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، و عند هذا السفر يتمّ كماله، و به يحصل له حقّ اليقين و من هاهنا يتبيّن أنّ الآخرية هي عين الاولية[3]، و بظهر سرّ ﴿هُوَ الاوّلُ وَ الآخِرُ وَ الظاهِرُ وَ الباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[4].

قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في «فتوحاته» في بيان المقام القطبي: إنّ الكامل الذي اراد الله تعالى أن يكون قطب العالم و خليفة الله فيه، إذا وصل إلى العناصر[5] مثلاً منزلاً في السفر الثالث، ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانية إلى يوم القيامة، و بذلك الشهود أيضاً لا يستحقّ المقام[6] حتّى يعلم مراتبهم[7] أيضاً.

فسبحان من دبّر كلّ شيء بحكمته، و اتقن كلّ ما صنع برحمته.

---

١. من الصحو.

٢. اي والقول على[8].

٣. في ط: السفر هو توجه النفس إلى الحقّ، والاسفار ثلاثة:

الاول: هو السير إلى الله من منزل النفس إلى نهاية مقام القلب، وهو نهاية تجليات الافعال.

الثاني: هو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الاحدية.

الثالث: هو السير بالله عن الله للتخلق، وهو مقام البقاء بعد الفناء، الاستقامة.

٤. اي من ظهوره وتجلّيه تعالى بالكلّ، اي من حيث الحق في جميع الموجودات.

٥. لان جميع الموجودات شيء واحد.

٦. الحديد (٥٧) ٣.

٧. في ط: قال بعض الحكماء: العقل صورة في الطبيعة، والطبيعة صورة في النفس، والنفس صورة في العقل، والعقل صورة في الروح، والروح صورة في النفس، والنفس صورة في الدين، والدين صورة في الذات الجزئي.

٨. اي مقام خلافة الإلهية.

٩. في الآخرة.

تنبيه

كما علمت أنّ للحقيقة الإنسانية[1] ظهورات في العالم تفصيلاً، فاعلم أنّ لها أيضاً ظهورات في العالم الإنساني إجمالاً و أوّل مظاهرها به الصورة الروحيّة المجرّدة، المطابقة بالصورة العقليّة[2].

ثمّ الصورة النفسيّة، المطابقة بالصورة التي للنفس الكليّة.

ثمّ الصورة التي بعنصر الخيرائية، المطابقة بالطبيعة الكليّة، و بالنفس المنطبعة الفلكيّة و غيرها.

ثمّ الصورة البخارية المطيفة المسمّاة بـ«الروح الحيواني» عند الأطبّاء، المطابقة للهيولى الكلّيّة.

ثمّ الصورة الدمويّة، المطابقة لصورة الجسم الكلّي.

ثمّ الصورة الأعضائيّة، المطابقة لأجساد العالم الكبير، و بهذه التنزّلات في الظاهر الإنسانيّة حصل التطابق بين النسختين.

و ذكر الشيخ - رضي الله عنه - تفصيل هذا الكلام في كتابه المسمّى بـ«التدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة» لمن أراد تحقيق ذلك فليطلب هناك

---

١. [illegible]

٢. النفس الرحمانية

٣. الكبير

٤. [illegible]

٥. الطبيعي

٦. [illegible]

(النور الذي يحصل بسبب ذلك سواء (الطلاق ٦٥) ١٢)

الفصل التاسع
في بيان خلافة الحقيقة المحمّدية
و أنها قطب الأقطاب

لمّا تقرّر أنّ لكلّ اسم من الأسماء الإلهيّة صورة في العلم، مسمّاة بـ«الثابتة» و«الأعيان الثابتة»، و أنّ لكلّ منها صورة خارجيّة، مسمّاة بـ«المظاهر» و«الموجودات العينيّة»، و أنّ تلك الأسماء أرباب تلك المظاهر، و هي مربوبها.

و علمت، أنّ الحقيقة المحمّدية صورة الاسم الجامع الإلهيّ و هو ربّها، و منه الفيض و الاستمداد على جميع الأسماء.

فاعلم[1]، أنّ تلك الحقيقة[2] هي التي تربّ صور العالم كلّها بالربّ[3] الظاهر فيها، الذي هو ربّ الأرباب؛ لأنّها هي الظاهرة في تلك المظاهر[4] كما مرّ. فبصورتها الخارجيّة المناسبة لصور العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر تربّ صور العالم. و ببباطنها تربّ باطن العالم؛ لأنّها[5] صاحب الاسم الأعظم، و له الربوبيّة مطلقة،

---

١. مسمّاة بـ«الثابتة» على اصطلاح الحكماء و«الأعيان الثابتة» على عرف المتصوفة.
٢. أي الحقيقة المحمّدية.
٣. أي الحقيقة المحمّدية.
٤. و هو الاسم الجامع الإلهي «الله».
٥. أي هي صور العالم.
٦. أي محمّد ﷺ.

لذلك قال ﷺ : «خصصت بفاتحة الكتاب و خواتيم سورة البقرة»[١].

و هي مُصدَّرة بقوله تعالى : ﴿الحمدُ لله ربِّ العالمين﴾[٢] فجميع عوالم الاجسام و الارواح كلّها.

وهذه الربوبيّة انّما هي من جهة حقيقتها، لا من جهة بشريتها؛ فانّها[٣] من تلك الجهة عبد مربوب، محتاج إلى ربّها، كما انّه سبحانه ينبّهه على هذه الجهة بقوله ﴿قل إنّما انا بشرٌ مثلكم يُوحى إليّ﴾[٤].

و بقوله : ﴿و انّه لمّا قام عبدُ الله يدعوه﴾[٥] فسمّاه «عبدالله»[٦] تنبيهاً على انّه مظهر لهذا الاسم، دون اسم آخر.

وبه بالجهة الأولى بقوله : ﴿و ما رميتَ إذ رميتَ ولكنّ الله رمى﴾[٧] فاسند رميه إلى الله

و لاتصوّر هذه الربوبيّة إلّا باعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، و إفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم، و هذا المعنى لايمكن إلّا بالقدرة التامّة، و الصفات الإلهيّة جميعها، فله كلّ الاسماء، يتصرّف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم.

و لمّا كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين : الإلهيّة و العبوديّة، لايصحّ لها ذلك[٨] إلّا بتسمية[٩]، و هي الخلافة، فلها الإحياء، و الإماتة، و اللّطف،

---

١. اي قوله تعالى : «آمن الرسول بما انزل إليه ...» البقرة (٢) : ٢٨٥

٢. اي الفاتحة.

٣. والله هو الاسم الجامع الإلهي

٤. سورة الكهف (١٨) : ١١٠.

٥. اي نفسه المقدسة

٦. الجن (٧٢) : ١٩

٧. الانفال (٨) : ١٧

٨. اي هذا المعنى اي الإعطاء

٩. اي مع ظهور اسم من ظهور الاسم الله فيه.

١٠. هذه التسمية هي ظهور الاسم الله به. وهذه التسمية هي الخلافة.

والقهر، و الرضا و السخط، و جميع الصفات، ليتصرّف في العالم و في نفسه وبشريتها أيضاً؛ لأنّها منه[1].

و بكاؤه عليه و ضجره وضيق صدره، لاينافي ما ذكر[2]؛ فإنّه بعض مقتضيات ذاته و صفاته. ﴿وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء﴾[3] من حيث مرتبته، و إن كان يقول: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾[4] من حيث بشريته.

و خلاصه: أنّ ربوبيته للعالم بالصفات الإلهية[5] التي له من حيث مرتبته، و عجزه و مسكنته و جميع ما يلزمه من النقائص الإمكانية، من حيث بشريته الخاصة من التقيّد و التنزّل إلى العالم السفلي، تحيط بظاهره جواصّ العالم الظاهر، و سطوته خواصّ العالم الباطن. فبحر مجمع البحرين، و مظهر العالمين، فنزوله بقضاء كماله[6]، كما أنّ عروجه إلى مقامه الأصلي كذلك، فالنقائص أيضاً كمالات[7] باعتبار آخر، يعرفها من تنوّر باطنه و قلبه بالنور الإلهي.

و لمّا كانت هذه الخلافة واجبة من الله تعالى في العالم بحكم ﴿ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾[8] وجب ظهور الخليفة في كلّ زمان من الأزمنة، ليحصل فيه الاستئناس، و يتّصف بالكمال اللائق به كلّ من الناس، كما قال سبحانه: ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و للبسنا عليهم ما يلبسون﴾[9].

---

١. أي البشرية.
٢. من العالم.
٣. من الربوبية و الخلافة.
٤. يونس (١٠): ٦١.
٥. هذا الخبر من تمرق العصمة (جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ٤٢٠).
٦. في منشور هدايته.
٧. و هو الإحاطة بخواصّ العالم الظاهر.
٨. إذ لا تخلو من الحكمة.
٩. الشورى (٤٢): ٥١.
١٠. الأنعام (٦): ٩.

وظهور تلك الحقيقة[1] بكمالاتها أولاً[2] لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصّة، كلّ منها في مرتبة لائقة بأهل ذلك الزمان[3] و الوقت، حسب ما يقتضيه استعداد الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال، و هي صور الأنبياء عليهم السلام فإن اعتبرت تعيّناتهم و تشخّصاتهم لغلبة أحكام الكثرة و الخلقيّة عليك، حكمت بالامتياز بينهم و الغيرية، و بكونهم غير تلك الحقيقة المحمّدية الجامعة للأسماء، لظهور[4] كلّ منهم ببعض الأسماء و الصفات

و إن اعتبرت حقيقتهم و كونهم راجعين إلى الحضرة الواحدة بغلبة أحكام الوحدة عليك، حكمت باتحادهم و وحدة ما جاؤا به من الدين الإلهيّ كما قال تعالى ﴿لانفرّق بين أحد من رسله﴾[5].

فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم، وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد، واحد باعتبار حكم الوحدة، و هو الحقيقة المحمّدية صلى الله عليه و آله و سلم و باعتبار حكم الكثرة متعدّد.

و قبل انقطاع النبوّة قد يكون القائم بالمرتبة القطبيّة نبيّاً ظاهراً، كإبراهيم ـ صلوات الله عليه ـ و قد يكون ولياً خفيّاً، كما خضر في زمان موسى عليه السلام قبل تحقّقه بمقام الخضر.

---

١. أي الحقيقة المحمّدية، يعني أن يجب أن يكون مصير هذه الحقيقة جامعاً لجميع الرتب من العقل إلى مرتبة الجسد، لم يكن ظهوره قبل ظهور من هو أدنى رتبة منه لم يكن جامعاً لها.

وليعلم أن وجه مناسبة عدد الرتب ـ الذي هو خمسة عشر رتبة على العقل الحادي و التسعين الكلية العقلية ـ مع وحدتها إنما يعلم الوحدة والكثرة والتعين حتى يصير مصداق بسيط الحقيقة كل الأشياء، و هو المظهرية التامة

و هذا كما أن الصورة النوعية التي تحصل بعد عدم و لا تتعين بين الجنس و الفصل حالة وحدانية احدية يعبّر عنها بالبرزخية لأنها أنت فيها على ذلك الجنس فصلته كونها جامعة لها على وجه الوحدة و البساطة. (القيصري الصمد الآشتياني قدس سره).

٢. أي دفعة و جملة

٣. و متصاقب، راجع بكتاب ١٠ من كتابنا المسمّى بسهوار و بيان ذلك.

٤. أي بحكم بالغيرية لظهور ...

٥. البقرة (٢): ٢٨٥.

وعند انقطاع النبوة ـ أعني نبوة التشريع[1] ـ بإتمام دائرتها، و ظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية إلى الأولياء مطلقاً، فلا يزال في هذه المرتبة واحد منهم قائم في هذا المقام، ليحفظ[2] به هذا الترتيب و النظام، قال سبحانه: ﴿و لكلّ قوم هاد﴾[3] ﴿و إن من أمّة إلا خلا فيها نذير﴾[4] كما قال في النبي ﷺ: ﴿إن أنت إلا نذير﴾[5] إلى ان ينختم[6] بظهور خاتم الأولياء[7]، و هو الخاتم للولاية المطلقة.

فإذا كملت هذه الدائرة أيضاً، وجب قيام الساعة؛ باقتضاء الاسم الباطن والمتولد من الباطن[8] و الظاهر ـ الذي هو أحد الفاصل[9] بينهما ـ ظهور[10] كمالاته و أحكامه،

---

١. وهي عبارة عن بيان الأحكام التكليفية المخصصة وتغييرها، ونبوة التعريف عبارة عن بيان أحكام الأسماء والصفات والمعارف.

٢. وذا لا يعمل إلا بنبأ.

٣. الرعد (١٣): ٧.

٤. فاطر (٣٥): ٢٤.

٥. فاطر (٣٥): ٢٣.

٦. بمعنى الولاية وتمامها

٧. خاتم الأولياء على الإطلاق هو قائم آل محمد ﷺ المهدي الموعود ﷺ، وراجع في ذلك رسالتنا «نهج الولاية»، وقال صاحب الرسالة المسماة بالجانب الغربي في مشكلات ابن عربي ما نصه: «إنّ ختم الولاية يكون لأشخاص أربعة:

الأول: ختم الولاية المطلقة، وهو لعيسى ﷺ وهو المسمّى بـ«الخاتم الأكبر».

الثاني: ختم الولاية المقيّدة، وهو على ثلاثة أقسام: الأول:

الولي الذي يكون متصرفاً في العالم، بحسب الصورة والمعنى، ويكون أيضاً خليفة ويجري أحكام ظواهر الشرع، وهو أمير المؤمنين ﷺ، ويسمّى بـ«الخاتم الكبير».

الثاني: الولي الذي يكون متصرفاً في العالم بحسب الصورة والمعنى، ويكون خليفة ولا يجري ظواهر أحكام الشرع، وهو المهدي (عجّل الله فرجه).

الثالث: الولي الذي لا يكون متصرفاً في العالم بحسب الصورة، بل يكون متصرفاً بحسب المعنى فقط، ولا يكون خليفة، وهو الشيخ محيي الدين وهو المسمّى بـ«خاتم الأصغر»».

٨. أي من اجتماعهما. راجع مصباح الأنس ص٢٨٥.

٩. أي البرزخ.

١٠. مفعول اقتضاء.

فيصير كلّ ما كان صورةً معنىً، و كلّ ما كان معنىً صورةً؛ أي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس على صورها الحقيقيّة، و تستتر الصور التي احتجبت المعاني الحقيقيّة فيها، فتحصل صورة الجنّة، و النار، و الحشر[1]، و النشر، على ما أخبر عنه الأنبياء و الأولياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

تنبيه

لابدّ أن تعلم: أنّ للجنّة و النار مظاهر في جميع العوالم؛ إذ لا شكّ أنّ لهما أعياناً في الخضرة العلميّة، و قد أخبر الله تعالى عن إخراج آدم و حوّاء عليهما السلام من الجنّة، فلها وجود في العالم الروحانيّ[2]، قبل وجودها في العالم الجسمانيّ. و كذلك للنار أيضاً وجود فيه؛ لأنّه مثال لها في الخضرة العلميّة.

و في الأحاديث الصحيحة ما يدلّ على وجودهما فيه أكثر من أن تحصى، و أثبت رسول الله صلى الله عليه وآله وجودهما في دار الدنيا بقوله: «الدنيا سجن المؤمن و جنّة الكافر»[3] كما أثبت في عالم البرزخ بقوله: «القبر روضة من رياض الجنّة للمؤمن، أو حفرة من حفر النيران للكافر»[4] و أمثال ذلك.

و هي العالم الإنسانيّ أيضاً وجوداً؛ إذ مقام الروح[5] و القلب[6] و كمالاتهما

---

١. و ج: الحشر.

٢. و ج: المجرد.

٣. أي الجميع.

٤. راجع الدرس ٢٣ من كتاب المنتقى بشرح فصوص الحكم لهذا المعلّق، و صفحة ٣٧ من هذا الكتاب.

٥. أعمّ من العقلي و النفسي.

٦. بحار الأنوار ج ١٣ ص ٣١٦ ح ١٩، الجامع الصغير ج ٢ ص ٩٠.

و قد ربّبه جلال الدين البلخي بقوله:

بين جنبيك جنان و سما ... و جحيم و لظى و زمهرير

(المثنوي معنوي دفتر أول ص ٢٦)

٨. بحار الأنوار ج ٣٣ ص ٤٤٥.

٩. المعلّق الأحمدي.

١٠. المعلّق الخميني.

عين النعيم. و مقام النفس و الهوى و مقتضيهما نفس الجحيم. لذلك من دخل مقام القلب و الروح، و اتصف بالأخلاق الحميدة و الصفات المرضية، ينعّم بأنواع النعم، و من وقف مع النفس و لذاتها، و الهوى و شهواتها، يتعذّب بأنواع البلايا و النقم، و آخر مراتب مظاهرهما في الدار الآخرة.

ولكلّ من هذه المظاهر[1] لوازم تليق بحاله، و كذلك لساعة[2] أنواع خمسة[3] بعدد الحضرات الخمس.

منها: ما هو في كلّ آن وساعة[4] إذ عند كلّ أن يظهر من الغيب إلى الشهادة، و يدخل منها إلى الغيب - من المعاني و التجلّيات و الكائنات و المشاهدات و غيرها - ما لايحيط به إلا الله. لذلك سمّيت باسمها[5]، قال تعالى: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[6] ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾[7] و منها: الموت الطبيعي كما قال ﷺ: من مات فقد قامت قيامته[8].

و بإزائه الموت الإرادي الذي يخصّ المتوجّهين إلى الحقّ قبل وقوع الموت الطبيعي. قال ﷺ: «من أراد أن ينظر إلى ميّت يمشي على وجه الأرض، فلينظر إلى أبي بكر»[9]، و قال: «موتوا قبل أن تموتوا»[10] فجعل ﷺ الإعراض عن متاع الدنيا

---

١. الجنة والنار؛ لأنّ كلاً منهما مظهر لاسم من أسماء الله تعالى.

٢. راجع نكته ٧٣ و ٢٦٣ من هزار و يك نكته وجزء ٢٠ من عيون مسائل النفس.

٣. اي الظهور.

٤. ساعة.

٥. سمّي البعث خلقاً جديداً لظهورها في كلّ ساعة وتجدّدها في كلّ آن.

٦. ق (٥٠) ١٥.

٧. الرحمن (٥٥) ٢٩.

٨. بحار الأنوار ج ٦ ص ٧.

٩. روى السيوطي عن النبي ﷺ: من أحبّ أن ينظر إلى آدم في علمه و إلى نوح في عمره و إلى ابراهيم في حلمه و إلى موسى في هيبته و إلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى أبي بكر. (عليه الصلاة و السلام)

والرضي كان مسمّى بالأمين لقبه المقدّس.

١٠. بحار الأنوار ج ٧٢ ص ٥٩. تنبيه الغافلين ج ٤ ص ٣١٣.

وطيّباتها، و الامتناع عن مقتضيات النفس و لذّاتها، و عدم اتباع الهوى، موتاً، لذلك ينكشف لسالك ما ينكشف للميّت، و يسمّى بـ«القيامة الصغرى».

و جعل بعضهم الموت الإرادي مسمّىً بـ«القيامة الوسطى» لزعمه أنّه يقع بين القيامة الصغرى، التي هي الموت الطبيعي الحاصل له في النشأة السافلة، و القيامة الكبرى التي هي الفناء في الذات، و فيه نظر لا يخفى للفطن.

و منها: ما هو موعود منتظر للكلّ، كقوله تعالى: ﴿و أنّ السّاعة آتية لا ريب فيها﴾[٥] ﴿إنّ السّاعة آتية أكاد أخفيها﴾[٦] و غير ذلك من الآيات الدالّة عليها، و ذلك بطلوع شمس ذات الأحديّة من مغارب المظاهر الخلقيّة، و انكشاف الحقيقة الكلّيّة، و ظهور الوحدة الذاتيّة، و انقهار الكثرة، كقوله: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار﴾[٧] و أمثاله.

و بإزائه ما يحصل للعارفين الموحّدين ـ من الفناء في الله و البقاء به[٨] ـ قبل وقوع[٩]

---

١. بعضهم حمل

٢. أن الموت منقسم إلى إرادي و طبيعي.

٣. مراد بعضهم من تقسيمه هو أن الموت الإرادي قد يكون قبل الموت الطبيعي وقد يتأخر، بل يكون بعض أفراده قبل موته، وقد لا يكون أحد أفراده في الله وفي مرتبته، بل يكون بعض أفراده دون ذلك.

٤. لأنه ليس بمنقطع وهو بعيد.

٥. الحج (٢٢): ٧.

٦. طه (٢٠): ١٥.

٧. غافر.

٨. غافر (٤٠): ١٦.

٩. فالحاصل أن أقسام القيامة خمسة:

منها في كل ساعة وآن.

ومنها الموت الطبيعي.

ومنها الموت الإرادي.

ومنها بين الموتين المتقدمين.

ومنها هو يتأخر عنهما.

١٠. ح: الطلوع

حكم ذلك التجلي على جميع الخلائق، و يسمّى بـ «القيامة الكبرى».

ولكلّ من هذه الأنواع[1] لوازم و نتائج، يشتمل على بيان بعضها الكلام المجيد والأحاديث الصحيحة صريحاً و إشارة، و يحرم كشف بعضها، والله أعلم بالحقائق.

---

[1] حول الخاتمين: المعصومي والظلي راجع الاستدراج ٩ ص ٢٧٨.

الفصل العاشر

في بيان الروح الأعظم و مراتبه و اسمائه في العالم الإنساني

اعلم أنّ الروح الاعظم الذي في الحقيقة هو الروح الإنسانيّ، مظهر الذات الإلهيّة من حيث هو ربّ. لذلك لايمكن أن يحوم حولها حائم، ولا أن يروم وصلها رائم، الدائر حول حضرته بحار[1]، و الطالب نور جمالها يتقلّب بالاستدارة، لايعلم كنهها إلا الله، ولا يدرك بهذه العين سرّها.

و كما أنّ في العالم الكبير مظاهر و أسماء من العقل الاوّل و القلم الاعلى، و اللوح، و النفس الكلية، و العرش المحفوظ، و غير ذلك[2] على ما نبّهنا عليه من أنّ الحقيقة الإنسانيّة هي الظاهرة بهذه الصور في العالم الكبير كذلك له في العالم الصغير الإنسانيّ مظاهر و أسماء، بحسب ظهوراته و مراتبه في اصطلاح اهل الله و غيرهم، و هي السرّ[3]، و الخفيّ و الروح، و القلب، و الكلمة، و الرّوح - بضم الراء - و الفؤاد، و الصدر، و العقل، و النفس.

---

١. سمّي روح الاعظم

٢. أي مرتبة الاسم

٣. كالنفس الناطقة والهيولى الكلّ والجسم الكلّ

٤. إذ السرّ هو نقطة خفيّة تحت الحب الذي هو في السرّ والخفيّ والروح ...

كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[١] ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[٢] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[٣] و ﴿كَلِمَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾[٤] في عيسى عليه السلام و ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾[٥] و ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[٦] ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾[٧].

و في الحديث الصحيح: «إنّ روح القدس نفث في روعي: أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها»[٨]... «الحديث»[٩].

فأمّا كونه «سرّاً»: فلاعتبار أنّه لا تدرك أنواره إلّا أرباب القلوب و الراسخين في العلم بالله، دون غيرهم.

و أمّا الخفيّ فلخفاء حقيقته على العارفين و غيرهم.

و أمّا الروح: فباعتبار ربوبيّته[١٠] للبدن، و كونه مصدراً للحياة الحسّيّة، و مبيح فيضانها على جميع القوى النفسانيّة.

و أمّا القلب: فلتقلّبه بين الوجه الذي يلي الحقّ، فتستفيض منه الأنوار، و بين الوجه الذي يلي النفس الحيوانيّة، فيفيض عليها ما استفاض من موجدها على حسب استعدادها.

و أمّا الكلمة: فباعتبار ظهورها في النفس الرحماني[١١]، كظهور الكلمة في النفس الإنساني.

---

١. طه (٢٠): ٧.
٢. الإسراء (١٧): ٨٥.
٣. ق (٥٠): ٣٧.
٤. آل عمران (٣): ٤٥.
٥. النجم (٥٣): ١١.
٦. الشرح (٩٤): ١.
٧. الشمس (٩١): ٧.
٨. المعجم الكبير للطبراني ٢: ٧٧ ح ١٥٨.
٩. أي كتاب الروح الأعظم.
١٠. هي من خواصّ الروحانيّات.
١١. وهي النفس.

و أمّا الفؤاد: فباعتبار تأثره من مبدعه، فإنّ الفؤاد هو الجرح و التأثر لغة.

و أمّا الصدر فباعتبار الوجه الذي يلي البدن؛ لكونه مصدر أنواره و تصدّره عن البدن.

و أمّا الرُّوح: فباعتبار خوفه و فزعه من قهر مبدعه القهّار؛ إذ أصله من الرَّوع وهو الفزع.

و أمّا العقل[1]: فلتعقّله ذاته و موجده، وتقيّده بتعيّن خاصّ، و تقييده ما يدركه و يضبطه، و حصره إيّاها فيما تصوّره.

و أمّا النفس: فلتعلّقه إلى البدن و تدبيره إيّاه.

و يسمّى عند ظهور الأفعال النباتيّة منها بدئتها «نفساً نباتيّة»، و عند ظهور الأفعال الحيوانيّة منها «نفساً حيوانيّة».

ثمّ باعتبار غلبة القوى الحيوانيّة على القوى الروحانيّة تسمّى «أمّارة»، و عند تلألؤ نور القلب من الغيب لإظهار كماله، و إدراك القوّة العاقلة وخامة عاقبتها و فساد أحوالها تسمّى «لوّامة» لتلوّمها على أفعالها.

وهذه المرتبة كالمقدّمة لظهور المرتبة القلبيّة، فبدوا غلب النور القلبيّ، و ظهر سلطانه على القوى الحيوانيّة، و اطمأنّت النفس، تسمّى «مطمئنّة».

و بكمال استعدادها، و قوّة نورها و إشراقها، و ظهر[2] ما كان بالقوّة فيها، و صار مرآة للتجلّي الإلهيّ يسمّى بـ«القلب»، و هو المجمع بين البحرين، و ملتقى للعالمين[3]، لذلك وسع الحقّ، و صار عرش الله، كما جاء في الخبر الصحيح: «لا يسعني أرضي ولا سمائي، و يسعني قلب عبدي المؤمن التقيّ النقيّ»[4]

---

١. من المصدر.

٢. في المصدر: ظهر.

٣. المؤمنة.

٤. بالمعنى.

٥. تفسير الصافي.

٦. المحجة البيضاء، ج٨، ص٢٦٠؛ عوالي اللآلئ، ج٤، ص٧٦، ح٧. ←

و «قلب المؤمن عرش الله»[1].

فلنعتبر إن اعتبر الحقيقة الواحدة المعروضة بهذه الاعتبارات، و حكم بأنّ الجميع شيء واحد حقيقة، صدق، و إن اعتبرها مع كلّ من الاعتبارات، فحكم بالمغايرة بينها، صدق أيضاً.

تنبيه

و إذا علمت هذا فاعلم: أنّ المرتبة الروحيّة[2] هي ظلّ المرتبة الأحديّة، و المرتبة القلبيّة هي ظلّ المرتبة الواحديّة الإلهيّة و من أمعن النظر فيما نبّهته عليه، و طابق بين المراتب، تظهر له أسرار أخر[3]، لا يحتاج إلى التصريح بها.

تنبيه آخر

اعلم: أنّ الروح[4] من حيث جوهره و تجرّده و كونه من عالم الأرواح المجرّدة، مغاير للبدن، متعلّق به تعلّق التدبير[5] و التصرّف، قائم بذاته، غير محتاج إليه في بقائه و قوامه.

و من حيث أنّ البدن صورته و مظهره و مظهر كمالاته و قواه في عالم الشهادة، فهو محتاج إليه، غير منفكّ عنه، بل سار فيه، لا سريان الحلول[6] و الاتحاد المشهورين عند

وإليه أشار جلال الدين الشعر الرومي بقوله:

گفت پیغمبر که حق فرموده است — من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز — من نگنجم این بدانید ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب — گر مرا جویی در آن دلها طلب

(مثنوی معنوی دفتر اول ص ١٧٠).

١. بحار الأنوار ج٥٨ ص ٣٩.

٢. باعتبار الإجمال و البساطة

٣. و من جملتها اختصاص المظهرية الكاملة بالإنسان الكامل

٤. أي الجوهر البسيط.

٥. أي بواسطة القلب

٦. بالتحاق و اتصال.

أهل النظر، بل كسريان الوجود المطلق الحقّ في جميع الموجودات، فليس بينهما مغايرة من كلّ الوجوه بهذا الاعتبار.

ومن علم كيفيّة ظهور الحقّ في الأشياء، وأنّ الأشياء من أيّ وجه عينه، ومن أيّ وجه غيره، يعلم كيفيّة ظهور الروح في البدن، وأنّه من أيّ وجه عينه، ومن أيّ وجه غيره؛ لأنّ الروح ربّ بدنه، فمن تحقّق له حال الربّ مع المربوب، يتحقّق له ما ذكرناه. والله الهادي

---

١. الحصر والإطلاق والتحقّق.
٢. في نسخة: بل.
٣. أي وجه الغير.
٤. أي باعتبار الحقيقة والرقيقة.
٥. من حال الروح مع البدن.

الفصل الحادي عشر
في عود الروح[1] و مظاهره إليه تعالى عند القيامة الكبرى[2]

قد مرّ أنّ للحقّ تعالى تجلّيات ذاتيّة و اسمائيّة و صفتيّة. و أنّ للاسماء و الصفات دولاً، يظهر حكمها و سلطنتها في العالم حين ظهور تلك الدول، و لا شكّ أنّ الآخرة انّما تحصل بارتفاع الحجب، و ظهور الحقّ بالوحدة[3] الحقيقيّة، كما يظهر كلّ شيء فيها على صورته الحقيقيّة، و يتميّز الحقّ عن الباطل، و الكون[4] بوجه الفصل و القضاء، و محلّ هذا التجلّي و مظهره الروح، فوجب أن يفنى[5] فيه[6] عند وقوع ذلك التجلّي، و بفنائه[7] يفنى جميع مظاهره.

قال تعالى: ﴿و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَن فِي الأَرضِ إِلّا مَن شاءَ

---

١. اي الروح الاعظم الانساني، حقيقة الانسان الكامل.

٢. راجع ج١٣ ص٢٨ رقم ٣١، ذكر الموت و ما لابدّ منه، تحقيق قيصري (ره) [و] ص ٢٠٠ [ج] ٩ ص ٢٧٩).

٣. اي حقيقة الحقّ و ذاته.

٤. اي بروز الآخرة. و تقدّم الظهور و الظاهر بالخير.

٥. اي الروح.

٦. في في الحقّ.

٧. قال في الفصل الثاني لهذا الفصل ص ١٩٠: «و ليس المراد بالفناء هنا الفناء عن الفناء و عن الفناء مطلقاً، بل المراد منه ما يقابله الشرعية في الجهة الزمانية، و بالكلّ عند جهة من الحضرة الإلهية».

اللّٰه﴾[1] وهم الذين سبقت لهم الحياة الكبرى[2].

لذلك قيل: «كلّ شيء يرجع إلى أصله» قال الله عزّوجلّ: ﴿وللّٰه ميراث السّموات و الارض﴾[3] ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ﴾[4] ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾[5].

وذلك[6] قد يكون بزوال التعيّنات الخلقيّة، و فناء[7] وجه العبوديّة في وجه الربوبيّة، كانعدام تعيّن القطرات عند الوصول إلى البحر، و ذوبان الجليد بطلوع[8] شمس الحقيقة.

قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ[9] السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ[10]

---

١. الزمر (٣٩): ٦٨.

٢. بالنسبة إلى حلاله وجماله.

٣. بالنسبة إلى الإرادي، الخاصّ بهم في الدنيا.

٤. آل عمران (٣): ١٨٥.

٥. القصص (٢٨): ٨٨.

٦. الرحمن (٥٥): ٢٦ ـ ٢٧.

٧. في بعض النسخ.

٨. من قبيل قولهم:

الجود، وهو زيادة الخير في صفة المعطي.

والبخل، وهو زيادة الشحّ في صفة المانع.

والجبن، وهو شيوع الخوف في وجود الجبان.

في إفناء الأوّل الأحوال والأفعال الإلهيّة.

وفي الثاني: الأسماء الإلهيّة.

وفي الثالث: الأحوال الإلهيّة.

وفي الخاتمة المظهريّة: «الحضرات التي ترجع الأعيان، والعشق يرجع الصفات، والحبّ يرجع الذات» اصطلاح عند الصوفيّة (ج ٥ ـ ص ٧٩ تصحيحا وتصدقات عنه).

٩. بتعلق بـ «نطوي».

١٠. راجع رسالة «نور» وصفه مع ترجمته عليه السلام، و«الأسفار» باب ١١ الفصل ١٣ في الفرق بين الفعل والخلق.

١١. وهو إيجاده عن عدم.

لعيده[1] وعداً علينا إنّا كنّا فاعلين﴾[2]. أي نزيل عنها التعيّن السماوي لترجع إلى الوجود المطلق بارتفاع وجودها المقيّد، فقال: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار﴾[3] مشيراً إلى ظهور دولة حكم المرتبة الاحديّة.

و جاء في الخبر الصحيح أيضاً: «ان الحقّ سبحانه يميت جميع الموجودات حتّى الملائكة و ملك الموت ايضاً، ثمّ يعيدها للقصص و القضاء بينهم ليزل كلّ منهم منزلته من الجنة و النار»[4].

و أيضاً: كما انّ وجودات التعيّنات الخلقيّة انّما هو بالتجلّيات الإلهيّة في مراتب الكثرة، كذلك زوالها بالتجلّيات الذاتيّة في مراتب الوحدة.

و من جملة الاسماء المقتضية لها[5] القهّار، و الواحد الاحد، و الفرد، و الصمد، و الغنيّ، و العزيز، و الحميد، و المميت، و المحيي، و غيره.

و إنكار[6] من لم يصدق هذا المشهد من العارفين علماً غير الواصلين حدّ الايمان لقصور و ربين بعنوانهم الضعيفة العلميّة، هذه الحالة أتمّا[7] نشأ من ضعف بضاعتهم بالانبياء[8] [9] أعاذنا الله منه.

---

١. أي مثل أوّل خلقه، يعني نعيده بعد الموت عن عدم [illegible] و الأرض الصبر الجميل (ره).

٢. الانبياء (٢١): ١٠٤.

٣. غافر (٤٠): ١٦.

٤. [illegible] فالمعلّق لا يتصوّر بنفسه فضلاً عن غيره، و إن يبقى بالله أيضاً لا من حيث [illegible] الخبر في نظر المعلّق به كما صرّحنا به في [illegible] كلام المحقّق.

٥. بحار الأنوار ج٦ ص٣٢٦، كتاب السماء و العالم، باب نفخ الصور و [illegible] ح٣، ٤، ٧.

٦. في الأصل: و قد قلت في قصيدة له

[illegible] منكر أن [illegible]

٧. هذه.

٨. مفعول قوله: و إنكار.

٩. حر.

و من اكتحل عينه بنور الإيمان، و نوّر قلبه بطلوع شمس العيان، يجد أعيان العالم دائماً متبدّلة[1]، و بصفاتها متقلّبة، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2].

وقد يكون "باختفائها فيه"، كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس، و يستتر وجه العبودية بوجه الربوبية، فيكون الربّ ظاهراً، و العبد مختفياً، و من لسان هذا المقام ينشد:

شعر[3]

تستّرت عن دهري بظلّ جناحه[4] فعيني ترى دهري و ليس يراني

فلو سألت الأيام عنّي ما درت و أين مكاني ما عرفن مكاني

و هذا الاختفاء كما هو في مقابلة اختفاء الحقّ بالعبد عند إظهاره إيّاه.

و قد يكون "بتبديل الصفات البشريّة بالصفات الإلهيّة دون الذات"، فكلّما ارتفعت صفة من صفاتها، قامت صفة إلهيّة مقامها، فيكون الحقّ حينئذ سمعه و بصره، كما نطق به الحديث[5]، و يتصرّف في الوجود بما أراد الله.

---

١. في ب: الجواهر.

٢. ق (٥٠): ١٥.

٣. في ب: الحجب.

٤. في ب: تحيّرت.

٥. أي في وجه ربوبيّة.

٦. شعر. قال البيدار في مصباح الأنس في شرح مفتاح الكنز في صفحة ٣٣٦، و راجع ج ٢ ص ٥٠ ـ ٥٨ ـ ٢٨١. و البيت في تفسير المحاسن للقزويني ص ١٠ ط حيدرآباد و ص ١٤٢ ط مصر. و راجع ما في هذا الكتاب.

٧. أي بصورة حواسه السمع و سائر الإدراكات، و لا يدرك عيني الكلّي إلّا بأن تكون عينه و حسّ إدراكها و حسّه الله الكلّي و ليس كذلك.

تعيين ما بين القوسين الكبيرين لم يرد في ب و لا في ج.

لفظ الجلالة ساقط من ج و لا سمع و لا مكاشفة حاصلة في الكتب المطبوعة. مصباح الأنس ص ٣٣٦.

٨. أي في مقام الجمع.

٩. الصحيح كما في ج ٢ ص ٣٥٢: كنت له سمعاً و بصراً و لساناً.

وكلّ منها قد يكون معجّلاً[1]، كما للمكمّل، و الافراد الذين فاتت فيهم، و تنوافي الحقّ و هم في الحياة الدنيا صورة

و قد يكون مؤجّلاً[2]، و هو الساعة الموعودة بلسان الانبياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

تنبيه

لايتوهّمن أنّ ذلك الفناء هو الفناء العلميّ، الحاصل للعارفين الذين ليسوا من أرباب الشهود الحاليّ، مع بقائهم عيناً وصفة؛ فإنّ بين من يتصوّر الحقيقة، و بين من هي حاله، فرقاً عظيماً، كما قال الشاعر:

لايعرف الحبّ إلا من يكابده ولا الصبابة[3] إلا من يعانيها

و الحقّ: أنّ الاغراب عنه[4] لغير ذائقه ستر، و الاظهار لغير واجده إخفاء، و العلم بكيفيّته[5] على ما هو عليه مختصّ بالله، لايمكن أن يطّلع عليه إلا من شاء الله من عباده المكمّل، و حصل له هذا الشهود الشريف، و التجلّي الذاتيّ الفعلي للاعيان بالاصالة[6]، كما قال تعالى: ﴿فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّاً و خرّ موسى صعقاً﴾[7].

---

١. اي من الارتحال.
٢. في الدنيا.
٣. في الأخرة.
٤. وصول نسبة الى الكل. اي يفنى.
٥. الصبابة: العشق، حرارة العشق ولوعته.
٦. من المعاينة.
٧. اي عن الذات.
٨. اي الفناء.
٩. في نقد الشهود للاستاذ.
١٠. الاعراف (٧): ١٤٣.

و إذا علمت ما مرّ[1]، علمت معنى الاتحاد[2] الذي اشتهر بين هذه الطائفة، و علمت اتحاد كلّ اسم[3] من الأسماء مع مظهره و صورته، أو اسم مع اسم[4] آخر، و مظهر مع مظهر آخر.

و شهودك اتحاد قطرات الأمطار بعد تعدّدها، و اتحاد الأنوار مع تكثّرها، كالنور الحاصل من الشمس و الكواكب على وجه الأرض، أو من السُّرُج المتعدّدة في بيت واحد.

و تبدّل صور عالم الكون و الفساد على هيولى واحدة، دليل واضح على حقّية ما قلنا[5].

هذا، مع أنّ الجسم كشف، فما ظنّك بالخبير اللّطيف الظاهر في كلّ من المراتب الحقير و الشريف.

و الحلول و الاتحاد بين الشيئين المتغايرين من كلّ الوجوه، شرك عند أهل الله؛ لفناء الأغيار عندهم بنور الواحد القهّار.

---

١. من قدس سره.
٢. [illegible]
٣. [illegible] كل اسم من [illegible]
٤. [illegible] و اسم [illegible] آخر.
٥. [illegible] من اتحاد [illegible] في [illegible].

الفصل الثاني عشر
في النبوّة و الرسالة و الولاية[1]

قد مرّ أنّ للحقّ تعالى ظاهراً[2] و باطناً[3]، و الباطن بشمال الوحدة الحقيقيّة التي للغيب المطلق، و الكثرة العلميّة حضرة الأعيان الثابتة[4]. و الظاهر لا يزال مكتنفاً بالكثرة، لا تخلو له عنها لأنّ ظهور الأسماء و الصفات ـ من حيث حصر صيّتها النوعية لتعدّدها ـ لا يمكن إلا أن يكون لكلّ منها صورة مخصوصة فيلزم التكثّر.

و لمّا كان كلّ منها طالباً لظهوره و سلطنته و أحكامه، حصل النزاع و التخاصم في الأعيان الخارجيّة؛ باحتجاب كلّ منها عن الاسم الظاهر في غيره. فاحتاج الأمر الإلهيّ إلى مظهر حكَم عدل؛ ليحكم بينها، و يحفظ نظامها في الدنيا و الآخرة، و يحكم برتبة ـ الذي[5] هو ربّ الأرباب بين الأسماء أيضاً ـ بالعدالة، و يوصل كلاً منها إلى كماله ظاهراً و باطناً[6]. و هو النبيّ الحقيقيّ، و القطب الإلهيّ الذي لولاه

---

١. راجع الإشارات والتنبيهات، الفصل الرابع من النمط التاسع.

٢. أي اسماً ظاهراً وهو النفس الرحماني.

٣. أي اسماً باطناً وهو عين الهوية.

٤. قوله حضرة الأعيان بدلٌ عن قوله: «الكثرة العلمية».

٥. أي مظهريّته للاسم «الله».

٦. البطون والظهور والهوية والنبيّة هي حين نسب الأعيان

وآخر، ظاهرا وباطنا، وهو الحقيقة المحمدية عليه السلام كما أشار إليه بقوله: «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»[1] أي بين العدم والجسم[2].

وأما الحكم بين المظاهر دون الأسماء، فهو النبي الذي تحصل نبوته بعد الظهور، نيابة عن النبي الحقيقي عليه السلام، فالنبي حقا هو المبعوث إلى الخلق، ليكون هاديا لهم، ومرشدا إلى كمالهم، المنذر لهم في الحضرة العلمية، باقتضاء استعدادات أعيانهم الثابتة إياه[3].

---

١. في هامش الأصل: «قال المصنف رحمه الله: هذا كما قال مولانا الخامس في شرح الفصوص: وإن نبوته [أي نبوة آدم] من عند الله، مختصة بالأنبياء عن أمانة الأعيان، فحسب الحقيقة المحمدية تعود إلى أرواح النبيين والمرسلين».

قال الشارح ابن أعلم الأنبياء في نفس الأمر، كما نبه عليه قوله عليه السلام: «أول ما خلق الله نوري، ومن نوري روحي، ومن روحي سره، وهو موجود بحقيقته في عالم الأرواح، وهو روح أول نبي وجد وبعث للرسالة في أولاده إلى قيام الساعة، وهو الإمام».

وإنما صار نبيا لأنه نبي نبوة لا عن نبوة، لأنه عليه السلام هو الذي صدر من الكون، وهو الموجود أولا في عالم الأرواح، وتنبيه عن نبوته سائر من تحصل نبوته عن نبوته.

وإنما قلنا: إنه نبي نبوة حقيقية، لأنه لو كان أخذ نبوته عن نبوة غيره، لكان لغيره نبوة قبله، وهو محال، لأن الحقيقة المحمدية عليه السلام هي أول ما ظهر من الحق، وهو أول ما طلع الشمس وجوده، فلا نبوة لغيره قبله، وإنما نبوة غيره عليه السلام بعده، فصار هو أول نبي ظهر في العالم، فكان أعلى من الكل، وأكمل من الكل، وأتم من الكل في ذاته ونفسه وحده.

فلا يظن ظان أنه لما كان نبيا قبل خلق آدم عليه السلام، لأنه عين روحه، لأنه موجود قبل صحة التمكين، ولا يشترط في الأمر أن يكون مأمورا به، فإنه عين الروح والجسد، أي ليكن روح وجسد.

٢. قال صدر المتألهين وهو من مفسري الأشاعرة: «لا يبعد أن يقال: إنه عليه السلام أول ما خلق الله من الروح والجسد، أي ليكن روح وجسد».

قال مولانا الخامس في شرح المصنف في بعض المقامات: «إن الله خلق أولا روحا وجسدا، أي ليكن روح وجسد».

وقيل: إن الحضرة العلمية، التي هي عين الثابت، وهي عين الحقيقة المحمدية.

٣. انظر الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٣٤٢ [منشورات الشريف الرضي، ط ٢، ص ٦].

١. المقرر.

٢. الإمكان.

٣. أي الكمال.

وهو قد يكون مشرّعاً كالرسل، وقد لا يكون كأنبياء بني إسرائيل

والنبوّة[1] الخاصة، وهي الخصائص الإلهيّة[2]، حاصل لهذه الشاكلة من التجلي الموجب للأعيان في العلم، وهو الفيض الأقدس، ولمّا كان كلّ من المظاهر طالباً لهذا المقام الأعظم بحكم التعلّق على قدر حسبه، فرقت النبوّة بإظهار المعجزات وخوارق العادات مع التحدي[3] ليتميز النبيّ مثلاً من المتنبي

فالأنبياء - صلوات الله عليهم - مظاهر الذات الإلهية من حيث ربوبيّتها للمظاهر وعدائتها بينها، فالنبوة مختصة بالظاهر، ويشترك كلّهم في الدعوة، والهداية، والتصرّف في الخلق، وغيرها ممّا لابدّ منه في النبوّة، ويمتاز كلّ منهم عن الآخر في المرتبة بحسب الخصلة التامّة كأولي العزم من الرسل - صلوات الله عليهم أجمعين - وغير التامّة كأنبياء بني إسرائيل

فالنبوّة دائرة تامّة، مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة في الخطة، وقد علمت أن الظاهر لا يأخذ التأييد والقوّة والقدرة والتصرّف والعلوم وجميع ما يفيض من الحقّ تعالى غايته إلا من الباطن، وهو مقام الولاية المأخوذة من الوليّ، وهو القرب، والوليّ

---

١. مستفاد في اللغة هي الرفعة

٢. وهي الكمالات

٣. «التحدي من حاديَ فلاناً، إذا باراه وغالبه عنده في فعله عليه، أو من تحدّيت الرجل إذا قلت له ما عندك فإنّي أفعل أكثر منه أو أجود» (المصباح المنير)

قال صاحب المنهج: التحدي عبارة عن دعوى رسول معجزة على وفق دعواه من غير معارضة من يمكن معارضته وإلا لكان كل مدّع للنبوة نبيّاً

٤. قال في الأسفار المراد بالخلق الحسن في الحديث المخصوص: «أولو العزم من الرسل» هم الذين أمروا بالجهاد مع الكفار وصبروا على ما أصابهم من أممهم في ذات الله

قال صاحب الكافي في باب الحجة: «وأما الثالث من الخمسين المحتمل أن يكون هو الذي عناه الله في كتابه حيث يقول: ﴿فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل﴾ وعليه دارت رحى نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد»

قال صدر المتألهين في شرحه: «السنة جميع السنن والفرض هو الذي لا يجوز تركه في شيء من الأحوال، والذي لا يتطرق عليه الفعل إلا تأخيراً، وأولو العزم من الرسل سمّوا بذلك لقيامهم بما عهد إليهم من أمره القائم على دعوة الخلق إلى طريق الحق والمجاهدة مع الله وتحمّلهم المشقة في تحرير ذلك على ما عهد إليهم»

ـ بمعنى الحبيب ـ أيضاً منه.

فباطن النبوّة[1] الولاية[2]، و هي تنقسم بالعامّة و الخاصّة.

والأولى: تشتمل على كلّ من آمن بالله و عمل صالحاً، على حسب مراتبهم كما، قال الله تعالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا... ﴾[3] الآية.

و الثانية[4] تشتمل على الواصلين من السالكين فقط عند فنائهم فيه و بقائهم به، فالخاصّة عبارة عن فناء العبد في الحقّ، فالولي هو الفاني فيه، الباقي به، و ليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشريّة في الجهة الربانيّة؛ إذ لكلّ عبد جهة من الحضرة الإلهيّة، هي المشار إليها بقوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا... ﴾[5] الآية.

و ذلك الانصاف لا يحصل إلا بالتوجّه التامّ إلى جناب الحقّ المطلق سبحانه؛ إذ به تفوق جهة حقيقته، فتغلب جهة خلقيّته إلى أن تقهرها و تنسيها بالأصالة، كالقطعة من الفحم المجاورة للنار، فإنّها بسبب المجاورة و الاستعداد لقبول النارية و القابليّة الخفيّة فيه، تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصير ناراً، فيحصل منها ما يحصل من النار؛ من الإحراق و الإنضاج، و الإضاءة، و غيرها، و قبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة.

---

١. في نسخة: «قال في شرح قصيدة ابن الفارض: النبوة عامة و خاصة. و تعني النبوة العامة ما لا يكون مقترناً بالرسالة و الشريعة، و الخاصة ما يكون كذلك.

الأولى: كنبوة آدم الذين كانوا تحت شريعة موسى عليه السلام كهارون، و يوشع و غيرهما.

و الثانية: فأولى النبوة من الرسل».

٢. قال: «الولاية عامة و خاصة، و العامة حاصلة لكلّ من آمن بالله و عمل صالحاً، و هي التي هي الفناء في الله و بالله وصفة و فعلاً. فالولي هو الفاني في الله الباقي به، الظاهر باسمائه و صفاته».

و قال بعضهم: «الولاية الكبرى، هي التي جميع الولايات تحويها أفرادها و المقيّدة تلك الأفراد».

و قد يقسّم «ولاية محمد صلى الله عليه و آله» ثلاثة أقسام: كلية من حيث كلية روحه المتعلق بالعقل الأول، و جزئية من حيث روحه الجزئي المتعلق بالنفس الخ.

٣. البقرة (٢): ٢٥٧.

٤. البقرة (٢): ١٤٨.

و ذلك التوجّه لايمكن إلا بالمحبّة الذاتيّة الكامنة في العبد، و ظهورها لايكون إلا بالاجتناب عمّا يضادّها و يناقضها، و هو التقوى عمّا عداها. فالمحبّة هي المركب، و الزاد التقوى، و هذا الفناء موجب لان يتعيّن العبد بتعيّنات حقّانية إلهيّة و صفات ربّانية مرّة أخرى[1]، و هو[2] البقاء بالحقّ، فلا يرتفع التعيّن[3] منه مطلقاً.

و هذا[4] المقام دائرته اتمّ و اكبر من دائرة النبوّة، لذلك اختصت[5] النبوّة، و الولاية دائمة، و جعل الوليّ اسماً من اسماء الله تعالى دون النبيّ[6]، و لمّا كانت الولاية اكبر حيطة من النبوّة و باطناً لها، شملت الأنبياء و الأولياء.

فالأنبياء أولياء فانين في الحقّ، باقين به، منبئين عن الغيب و أسراره بحسب اقتضاء الاسم الدهر إنباءه و إظهاره في كلّ وقت و حين منه.

و هذا المقام[7] ايضاً[8] اختصاص إلهيّ غير كسبي، بل جميع المقامات اختصاصيّة عطائيّة غير كسبيّة، حاصلة للعين الثابتة من الفيض الاقدس، و ظهوراً بالتدريج بحصول شرائطه و اسبابه ـ يوهم المحجوب، فيظنّ أنّه كسبيّ بالتعمّل، و ليس كذلك في الحقيقة.

فأوّل الولاية انتهاء السفر الأوّل، الذي هو السفر من الخلق إلى الحقّ بإزالة التعشّق عن المظاهر و الاغيار، و الخلاص من القيود و الاستار، و العبور من المنازل و المقامات، و الحصول على أعلى المراتب و الدرجات، و بمجرّد حصول العلم اليقيني للشخص، لايلحق بأهل هذا المقام.

---

١. أي بعد تعيّنه الخاصّ له
٢. أي التعيّن الثاني.
٣. الخاصّة له
٤. أي مقام الولاية.
٥. بوحدة الحقّ تعالى.
٦. أي الولاية
٧. كالنبوّة.

وإنما يتحلّى الحق من المحبي رسمه، وزال عنه اسمه.

ولمّا كانت المراتب متميّزة، فمنهم أرباب هذه الطريقة المكاشفات الكتبية إلى «علم اليقين»، و«عين اليقين» و«حق اليقين»:

فعلم اليقين: يتصوّر الأمر على ما هو عليه

وعين اليقين: شهوده كما هو.

وحق اليقين: بالفناء في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً، لا علماً فقط ولا نهاية لكمال الولاية، فمراتب الأولياء غير متناهية

ولمّا كان بعض المراتب أقرب من البعض في البيرّة والولاية، ذكر الشيخ رحمه الله الأنبياء المذكورين في هذا الكتاب حسب مراتبهم[2]، لا بالتقدّم والتأخّر الزماني.

ولمّا كان النبوت إلى الخلق: تارة من غير تشريع وكتاب من الله تعالى، وتارة بتشريع وكتاب من سبحانه، انقسم النبيّ إلى المرسل وغيره، فالمرسلون أعلى مرتبة من غيرهم، فجمعهم بين المراتب الثلاث: الولاية، والنبوّة، والرسالة.

ثمّ لأنّ بين المرسلين جمعهم بين الولاية والنبوّة، وإن كانت مرتبة ولايتهم أعلى من نبوّتهم، ونبوّتهم أعلى من رسالتهم؛ لأنّ ولايتهم جهة حقيّتهم لمعانقته فيه، ونبوّتهم جهة سكينتهم؛ إذ به تحصل المناسبة لعالم الملائكة، فيأخذون الوحي منهم، ورسالتهم جهة بشريّتهم المناسبة لمعالم الإنسانيّ.

وإليه أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله: «مقام النبوّة في برزخ فوق الوليّ، وفوق الرسول»، أي النبوّة دون الولاية التي تليها، وفوق الرسالة

---

١. ج: لأنه لم.

٢. في مراتب الكمال والقرب.

٣. جميع الأنبياء مرسلون ما عدا عيسى عليه السلام.

٤. أعلى مرتبة.

٥. رسالته.

تتميم

لابدّ أن تعلم أنّ العادة متعلّقة بالتدبير الإلهي الواقع في الحضرة العلمية، الجاري على سنّة الله وحرفٌ لعادة يتعلّق بذلك، لكن لا على السنّة، بل إظهاراً للقدرة.

وهو قد يصدر من الأولياء فيسمّى كرامة، وقد يصدر من أصحاب النفوس القوية من أهل العطرة، وإن لم يكونوا أولياء.

وهم على قسمين: إمّا خيّر بالطبع، أو شرير.

والأوّل: إن وصل إلى مقام الولاية، فهو ولي، وإن لم يصل فهو من الصلحاء والمؤمنين المتّقين.

والثاني: خبيث ساحر، ولكلٍّ منهما التصرّف في العالم.

وهؤلاء إن ساعدتهم الأسباب الخارجية استولوا على أهل العالم، وصار كلٌّ منهم صاحب قرنه وزمانه بحسب الدولة الظاهرة، وإن لم تساعد الأسباب لم يحصل فيه ذلك، إلا أنهم بأيّ شيء اشتغلوا كان فيه بالكمال، ولا كمال إلا لله وحده.

هذا آخر ما أردنا بيانه من المقدمات، وبعده فنشرع في شرح ما تضمّنه الكتاب، والحمد لله الكريم الوهاب، والصلاة على من بين المرجع والمآب، وعلى آله وأصحابه خير الآل والأصحاب.

---

١. في النسخ.

٢. وهذا آخر ما وجد من نسخة.

* أي لا يكون الكمال مبدأه لذاته تعالى، بل هو بالله من الكمال، ومن كمالاته. وهو كل الكمال في أسمائه وصفاته ومظاهره من الأعيان وصفاتها وأفعالها. فكمالات الممكنات مراتب فيه. فهو السجود لأحمد الأسرار عامر تعبيره. قال الشيخ الأكبر قدس سره: «الأحمي له صلى الله عليه وسلم الجمع الإلهي» (الفتوحات المكية ج ٨ ص ٢٧٠ ج ١٧).

١. في النسخ من.

شرح مقدمة الماتن

«ربّ أعن و تمم بخير»

الحمدلله ربّ العالمين، و الصلاة على نبيّه محمّد و آله أجمعين.

قول الشيخ رضي الله عنه: (الحمدلله منزّل الحكم على قلوب الكلم).

شروع فيما يجب على جميع العباد من الحمدلله و الثناء عليه، و لذلك صدّر الحقّ تعالى كتابه العزيز بقوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ تعليماً للعباد، و تنبيهاً لهم طريق الرشاد، و لمّا كان الحمد و الثناء مترتّباً على الكمال، و لا كمال إلّا لله و من الله، كان الحمدلله خاصّة، و هو قوليّ، و فعليّ، و حاليّ.

---

١. حمدلله على ما أنعم به من معرفة الحكم، الدالّة على علوّ شأنه، و نفوذ إرادته، و تصرّفه في الكون بما شاء، فلذلك وصفه بقوله: «على منصفات» من الإجلال، و هو في اللغة: الحكم، و منه قولهم: حكّم فلان (التوفي عبدالرزاق)

٢. إشارة إلى ما هو مجمع عليه الأعلام من مذهب أهل السنّة الأشعريّة و غيرهم من أنّ الكلام من الأنبياء كلام الله يجمع على أنّه نظم على مصطلحاتهم [...] الكلام النفسي [...] و لا يوجب الافتراء من عند الله [...] بمصطلح الأشاعرة، لأنّ الأنبياء رسالة بين الحقّ و الخلق تحمل عن المرسل [...] و لا يكفي [...] بين الكلام و [...] الذي هو لأفعاله تعالى [...] و [...] عن [...] الزمان و المكان [...] في هذا الأمر. [...] لا [...] على [...] عبد الرزاق

٣. الزخرف (٤٣): ٢.

٤. [...] و [...] الاستمرار و [...] للاختصاص

أمّا القولي: فحمد اللسان و ثناؤه عليه بما أثنى به الحقّ على نفسه على لسان الأنبياء عليهم السلام.

و أمّا الفعلي: فهو الإتيان بالأعمال البدنيّة من العبادات و الخيرات، ابتغاء لوجه الله تعالى، و توجّهاً إلى جنابه الكريم؛ لأنّ الحمد كما يجب على الإنسان باللّسان كذلك يجب عليه بحسب كلّ عضو، بل على كلّ عضو كالشكر[1]، و عند كلّ حال من الأحوال، كما قال النبيّ ﷺ: «الحمدلله على كلّ حال»[2].

و ذلك لا يمكن إلّا باستعمال كلّ عضو فيما خلق لأجله على الوجه المشروع، عبادةً للحقّ تعالى، و انقياداً لأمره، لا طلباً لحظوظ النفس و مرضاتها.

و أمّا الحالي[3]: فهو الذي يكون بحسب الروح و القلب، كالاتّصاف بالكمالات العلميّة، و العمليّة، و التخلّق بالأخلاق الإلهيّة؛ لأنّ الناس مأمورون بالتخلّق بأسماء الأنبياء - صلوات الله عليهم - لتصير الكمالات ملكة نفوسهم و ذواتهم.

و بالحقيقة: هذا حمد الحقّ أيضاً نفسه في مقامه التفصيلي، المسمّى بـ«المظاهر» من حيث عدم مغايرتها له[4].

---

١. حمد الحقّ هو ثناؤه الجميل على نفسه بما نعت و وصف به نفسه في تنزيله، سواء بحمده أو بغيره من الشكر على نواله عن عباده، كما قال: «و ما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسّكم الضرّ فإليه تجأرون».
والحمد أعمّ من جهة متعلّقه، و أخصّ من جهة مورده من الشكر متعلّقاً.

٢. مجمع الأنوار، ج ١، ص ٣٣، ح ١.

٣. قال السيّد الحقّ المحمّد الآملي في المقدّمة الثامنة من المقدّمات التي مهّدها في أوّل كتابه نصّ فصّ حكمة نبوية في كلمة محمّدية: اعلم أنّ الكمالات على ضربين: كمالات ذاتية و كمالات اكتسابية، فالكمالات الذاتية هي التي تكون ذاتية لموصوفها و واجبة له بحسب ذاته، كالوجود و الوحدة و العلم و العدل مثلاً، فإنّ كلّ موجود فإنّه حيث أخذ الحمد لإبراهيم أو غيره سبحانه و تعالى في لسان أحد في صفة من تلك الصفات التي فيك مثل صفته و هو هو، و هو عين ذاته و عين صفاته، بحسب نفس ذاته في تلك الصفة على نفس الوجه الذي قد ذكرناه في مسألة التجلّي.
و من المعلوم على ذوي أدنى بصيرة أنّ الحمد في قوله تعالى في تنزيله: «الحمدلله ربّ العالمين» هو ربّ كلّ ما سوى الله من موجود، و هو عين كلّ موجود، و هو عين كلّ جوهر عقلي بحسب ما يستحقّه في ذاته من الوجود و يستحقّه في صفاته بحسب ذلك، و لذلك كان عالم الأمر، و هو عالم العزّة عالم الحمد و التسبيح و التقديس و هو في القرآن يحكيه لنا لأنّك بالحمد تنهي كلامك و هو مفتاحه.
٤. أي عدم مغايرة المظهر لمتعلّق الأمر المظهر مراتب للحقّ، و ما ظهر منه و الوجود مرتبة أخرى منه

و أمّا حمده ذاته في مقامه الجمعيّ الإلهيّ قولاً، فهو ما نطق به في كتبه و صحفه؛ من تعريفاته نفسه بالصفات الكماليّة.

و فعلاً فهو إظهار كمالاته الجماليّة و الجلاليّة من غيبه إلى شهادته، و من باطنه إلى ظاهره، و من علمه إلى عينه في مجالي صفاته، و مجال ولايات أسمائه.

و حالاً، فهو تجلّياته في ذاته بالفيض الأقدس الأوّل، و ظهور النور الأزليّ، فهو الحامد و المحمود جمعاً و تفصيلاً، كما قيل:

لقد كنت دهراً قبل أن يكشف الغطا ... أخاطبك انّي ذاكر لك شاكر

فلمّا أضاء الليل، أصبحت شاهداً ... بأنك مذكور، و ذكر، و ذاكر

و كلّ حامد بالحمد القوليّ، يعرّف محموده بإسناد صفات الكمال إليه، فهو يستلزم التعريف.

و ذكر الشيخ الإسم «الله» لأنه اسم للذات من حيث هي هي باعتبار، و اسمها من حيث إحاطتها لجميع الأسماء و الصفات باعتبار آخر، و هو اتصافها بالمرتبة الإلهيّة، فهو أعظم الأسماء و أشرفها.

و الحمد المناسب[1] لهذه الحضرة ـ بعد حمد الله ذاته بذاته ـ هو الذي يصدر من الإنسان الكامل المكمّل، الذي له مقام الخلافة العظمى، لأنه حينئذ يكون مرآة لها؛ إذ الكامل مرآة تلك الحضرة و مظهرها.

و قوله: (منزّل الحكم) بفتح النون من التنزيل، أو بإسكانه من الإنزال، و الأوّل أولى؛ لأنه إنّما يكون على سبيل التدريج[2] و التفصيل، بخلاف الإنزال، و الأنبياء عليهم السلام و إن كان نزول الحكم على كتاب استعداداتهم دفعة واحدة، لكن ظهورها بالفعل لا يمكن إلا على سبيل التدريج.

و الإنزال و التنزيل كلاهما يستدعيان العلو و السفل، و لا يتصوّر هنا العلوّ المكانيّ

---

١. وينبغي الإشارة إلى نكتة لطيفة، وهي أنّ لواء الحمد في يد الخاتم ﷺ، وكيف لا يحمده حامده؟ منه.

٢. لأنّ الطلب مقتضٍ التفصيل في مقام النزول تدريجاً؛ الأستاذ الفاضل التبريزي (دام ظله العالي).

لأنه منزّهٌ عن المكان، فتعيّن علوّ المكانة و المرتبة، و أوّل مراتب العلوّ مرتبة الذات، ثمّ مرتبة الأسماء و الصفات، ثمّ مرتبة الموجود الأوّل فالأوّل[1] بحسب الصفوف إلى آخر مراتب عالم الأرواح، ثمّ مراتب السفل من هيولى عالم الأجسام إلى آخر مراتب الوجود.

و لكلٍّ من مراتب العلوّ سفلٌ باعتبار ما فوقه، و لمراتب السفل علوٌّ باعتبار ما بعدها، إلا السفل المطلق.

و قوله: (على قلوب الكلم) و تخصيصه بالقلب، يؤيّد ما ذهبنا إليه، فإنّ العلوم و المعارف الفائضة على الروح، لا تكون إلا على سبيل الإجمال، و في انقسام القلبيّ بتفصّل و تعيين كالعلوم الفائضة على العقل الأوّل إجمالاً، ثمّ على النفس الكليّة تفصيلاً.

و لذلك جعل مظهر العرش الروحانيّ[2] الذي هو العقل الأوّل في عالم الملك، فلكاً غير مكوكب و هو الفلك الأطلس و مظهر الكرسيّ الروحيّ الذي هو النفس الكليّة، فلكاً مكوكباً، متفاوتاً في الصغر و الكبر، و الظهور و الخفاء، و هو فلك البروج؛ يستدلّ بالمظاهر على المظاهر، كما قال تعالى: «إنّ في خلق السّموات و الأرض و اختلاف اللّيل و النّهار لآيات لأولي الألباب»[3].

و لذلك نسب إليه الحكم[4] و سمّي بالمحكم و المعلوم؛ لأنّه بهذه مظاهر الاسم (الحكيم)، إذ الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه و العمل بمقتضاه، و لذلك انقسمت الحكمة إلى العلميّة و العمليّة. و المعرفة هي إدراك الحقائق على ما هي عليه، و العلم إدراك الحقائق و توابعها[5]، و لذلك[6] يسمّى التصديق علماً و التصوّر معرفة كما قاله الشيخ ابن الخطيب في أصوله.

---

١. في بعض النسخ: الأول بعد الأول.

٢. في ب: الحشر.

٣. آل عمران (٣): ١٩٠.

٤. أي المعرفة التي يوجد فيها العمل، و هي الحكمة العملية و فيها العمل بما هو.

٥. أي الإدراك الذي لا يوجد فيه العمل بما هو هو.

و أيضاً: المعرفة مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم، بخلاف العلم، لذلك يسمّى الحقّ به «العالم» دون العارف، فلمّا كان العلم و العمل به أتمّ من كلّ منهما - أي من العلم و المعرفة - جعلهم الحقّ مظاهر للاسم «الحكيم» عناية عليهم و لافتضاء مرتبتهم ذلك، و ليكون كلّ نبيّ مختصّاً بحكمة خاصّة مودعة في قلبه، و هو مظهر لها جميعاً، فقال: (منزّل الحكم على قلوب الكلم).

و قد مرّ تحقيق القلب في البادئ، و المراد بالكلم هنا أعيان الأنبياء عليهم السلام لذلك أضاف إليها القلوب[2]، و قد يراد بها[3] الأرواح، كما قال تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيّب﴾[4] أي الأرواح الكاملة[5]، و بسمّى عيسى عليه السلام كلمة في مواضع من القرآن، مع أنّ جميع الموجودات كلمات الله[6]، و إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي و لو جئنا بمثله مدداً﴾[7].

و لكون[8] صدور الأشياء من المرتبة العمائية - التي عبّر عنها النبيّ صلى الله عليه و آله عند سؤال الأعرابيّ عنه: أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟ بقوله: «كان في عماء ما فوقه هواء و لا تحته هواء»[9] أي في مرتبة لا تعيّن لها، و لا اسم، و لا سمت، يتعمى عنها الأبصار و القلوب بواسطة[10] النفس الرحماني، و هو انبساط الوجود المقدّس، و الأعيان الموجودة عبارة عن التعيّنات الواقعة في ذلك النفس الوجوديّ، سمّيت الأعيان «كلمات» تشبيهاً بالكلمات اللفظية الواقعة على النفس الإنساني بحسب المخارج

---

١. أي جمع الحكم. و من الحكم.

٢. و الإضافة لتغاير الحكم المضاف و المضاف إليه لا معنى له.

٣. أي الكلم.

٤. فاطر (٣٥): ١٠.

٥. راجع الأسفار الأربعة، الحكمة المتعالية في أسفار العقلية الأربعة، ط. الثالثة، ج ٢، ص ٢٥٦ و ما بعدها، و ج ٩، ص ٢٠٨.

٦. فالمراد بالكلمة: الروح.

٧. الكهف (١٨): ١٠٩.

٨. و لكون صدور الأشياء... علة لإطلاق الكلم على الأعيان، و معلّله هو قوله: سمّيت الأعيان كلمات.

٩. سنن ابن ماجه، باب ١٣ من المقدّمة، ح ١، ص ٦٥، ح ١٨٢.

١٠. متعلق بـ «صدور الأشياء».

و أيضاً: كما تدلّ الكلمات على المعاني العقليّة، كذلك تدلّ أعيان الموجودات على موجدها، و أسمائه، و صفاته، و جميع كمالاته الثابتة له بحسب ذاته و مراتبه

و أيضاً: كلّ منها موجودة بكلمة «كن» فاطلق الكلمة عليها إطلاق اسم السبب على المسبّب.

قوله: (بأحديّة الطريق الأتم).

متعلّق بقوله: (منزّل الحكم)، و الباء للسببيّة، أي بسبب اتحاد الطرق الموصلة إلى الله بالتوجّه، و الدعوة إليه، و سلوك طريق يوجب تنوّر القلوب، نزّل الحكم و المعارف اليقينيّة على قلوب الكلم الربانيّة، فإنّ اختلاف الطرق يوجب الغواية و الضلال، قال عزّ من قائل: ﴿و أنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه و لا تتّبعوا السُّبل فتفرّق بكم عن سبيله﴾[1].

أو بمعنى «في»، أي: منزّل الحكم على قلوب الكلم في أحديّة الطريق الأتم.

أو لتضمين التنزيل أو الإنزال معنى الإخبار، كقوله: «أنزل القرآن بتحريم الربا، و بتحليل البيع»، أي أخبر به فالباء للمصاحبة؛ أي مُخبراً الحكم على قلوب الكلم بأحديّة الطريق الأتم.

أو للملابسة، أي منزّل الحكم ملتبساً بأحديّة الطريق الأتم، و الأتم - بفتح الهمزة - المستقيم

---

١. قال الميرزا المؤسس: «[بتنوين] سبيل، أي في [بكون] الاعتقادات يقرع و لا ينبغي [يسمع] وسوسة الشيطان و مكره، لئلا يكون في قلبك شك» (الميرزا المؤسس، الفوائد الحائرية، ١٨١).

٢. الباء إمّا للملابسة، على أن يكون الجار و المجرور صفة لمصدر محذوف، أي تنزيلا ملتبساً بأحدية الطريق أو حالا من الحكم أو القلوب أو الكلم.

ويمكن أن تكون الباء للسببية متعلقا بالتنزيل، أي ناشئا عن منزل طريق التوحيد و عين الجمع الذات بأحدية الكثرات (جامي).

بأحدية: الباء تعني الظرفية، أي في وحدانية الطريق. صححت بتعريب الكلمة. و قد جاء الإنزال بمعنى الإخبار كقولهم: أنزل نبي فلان سوره. و استعماله بمعنى قريبة له.

٣. الطريق الأتم: الصراط المستقيم، لأن الأتم أقرب، و أوجب للعبور المستقيم.

٤. الأنعام (٦) ١٥٣.

٥. أي الله بمعنى «في».

و اعلم: أنّ الطرق إلى الله أنّما تتكثّر بتكثّر السالكين و استعداداتهم امتكثّرة، كقوله تعالى: ﴿ما من دابّة إلا هو آخذ بناصيتها إنّ ربّي على صراط مستقيم﴾[1] و كقوله تعالى: ﴿لكلّ جعلنا منكم شرعة و منهاجاً﴾[2] و لهذا قيل: «الطرق إلى الله بعدد انفاس الخلائق»[3].

و كلّ منها في الانتهاء إلى الربّ مستقيم، إلا أنّها لا توصف بالاستقامة الخاصّة التي اريد بقوله تعالى ﴿اهدنا الصّراط المستقيم﴾[4] فـ اللام هنا للعهد، و المعهود طريق التوحيد و دين الحقّ، الذي جميع الانبياء و متابعيهم عليه، و به تتّحد طرقهم فيه، كما قال تعالى: ﴿قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله﴾[5] لا ما ذكر[6] في سورة هود﴿ع﴾ ﴿و ما من دابّة ...﴾[7] الآية و إلا تكون طرق اهل الضلال ايضاً موجباً لاقتضاء الحكم.

و بيان[8] الحقّ للصراط المستقيم بقوله: ﴿صراط الذين انعمت عليهم...﴾[9].

الآية: يدلّ[10] على ذلك، و لذلك صدق اللاحق منهم[11] السابق، و ما وقع بينهم التخالف هي التوحيد و لوازمه، و الاختلاف الواقع في الشرائع ليس إلا في الجزئيات من الاحكام بحسب الأزمنة و لواحقها.

---

١. هود (١١): ٥٦.

٢. المائدة (٥): ٤٨.

٣. هذا الحديث منسوب إلى رسول الله ﷺ. منهج الطالبين ص ٢٢٦. الأحاديث المشتهرة ص ٣٠، مقاصد الحسنة ص ١٨٥، جامع الاسرار و منبع الانوار ص ٨، ٩٥ و ١٢١.

٤. الفاتحة (١): ٥

٥. آل عمران (٣): ٦٤

٦. أي اشار طريق التوحيد دون الحقّ الذي جميع الأنبياء عليه، لا ما ذكر في سورة هود

٧. هود (١١): ٥٦.

٨. مبتدا.

٩. الفاتحة (١): ٧

١٠. خبر لقوله: «بيان الحق»

١١. أي من الأنبياء.

فأحدية الطريق عبارة عن استهلاك كثرة طرق السالكين من الأنبياء و الأولياء في وحدة الصراط المستقيم المحمّدي ، و شريعته المرضيّة عند الله ، كقوله تعالى : ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[1] و ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلامُ﴾[2] هذا بحسب اقتضاء الاسم الظاهر .

و أمّا بحسب الاسم الباطن ، فطريقان جامعان لطرق الروحانيّة كلّها :

أحدهما : طريق العقول و النفوس المجرّدة ، التي هي واسطة في وصول الفيض الإلهيّ و التجلّي الرحمانيّ إلى قلوبنا .

و ثانيهما : طريق الوجه الخاصّ الذي هو لكلّ قلب ، به يتوجّه إلى ربّه من

---

١ . آل عمران (٣) : ٨٥ .

٢ . آل عمران (٣) : ١٩ .

٣ . قال الشيخ الآجلّ في الفتوحات في الباب الثامن والخمسين ومائة في الفصل الثاني عشر منه : الخروج المحمّدي هو الخروج من الظلمات ، وهو روح الخروج منه في الصور السوائد عند كمال تعديله :

اعلم أنّ هذا النفس هو روح المحمّدي ، وهو أوّل موجود التعيّن وأوّل موجود وُجد عن نفس ، وهو العقل الأوّل ، وهو موجود عن ذات الإلهي وأسمه .

فهو وجه خاصّ إلى الله من ذلك الوجه الذي الوجود ، وهو كلّ موجود في العالم له ذلك الوجه ، سواء كان موجوداً حسّاً محسوساً أو لم يكن ، بل عقل ذلك العقل الأوّل ، فله طلب تحقيق موضع آثار الكثرة فيه لكونه قابلاً ، فانبعث من عند نفس روح المحمّدي ، أعني كان أوّل موجود التعيّن ، فلما انبعث من الطلب الذي انبعث عنه ولم يكن إلّا أثراً ، لعدميّة الاستقلال بوجود العين ، فتأثّر بالاسم الباطن ، وهو الوجه الخاصّ الذي انبعث عنه الأثر ، فأعطى العين الذي انبعث عنه من يومه الذي انبعث فيه الشهر

قال الشارح في أوّل الفصل الإدريسي (ص ٨٦) : إنّ الخروج من النفوس فيضاً خاصّاً من حيث عينه الثابتة التي لا مرحلة بينه وبين الحقّ ، وفيضاً عامّاً بواسطة تعلّق الأوّل والنفس الكلّيّة ، وباقي ، وهي ثلاث وثلاثون ألف النسمة من الذرّيّات .

٤ . هذا شروع في بيان طريق الوجه الخاصّ الذي وجّهه كلّ مؤمن السالك في شرحه المخصوص في هذا المقام .

٥ . قال : لا مؤمن إلّا بدين : الحقيقة المرتبطة بحقيقة الربّ ارتباط الإمكان ، والارتباط على وجهين

ارتباط من حيث الوجود العامّ ، وذلك في كلّ ما يطلق عليه اسم الرب .

وارتباط من حيث العين الثابتة ، التي لكلّ موجود .

←

حيث هي الثابتة. و يسمّى «طريق السرّ»[1] و من هذا الطريق أخبر العارف الرباني[2] بقوله: «حدّثني قلبي عن ربّي»[3] و قال سيّد البشر ﷺ: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب، و لا نبيّ مرسل»[4] لكونه من الوجه الخاصّ الذي لا واسطة بينه و بين ربّه.

و لا شكّ في احدية الطريق الأوّل و كذا في الثاني؛ إذ لا شكّ في وحدة الفياض و فيضه. كما قال: ﴿و ما امرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾[5] و تكثّر قوابل الفيض لا يقدح في وحدة الطريق، كما لا يقدح تكثّر الشبابيك في وحدة النور الداخل فيها.

و السالك على الطريق الأوّل هو الذي يقطع الحجب الظلمانيّة، و هي البوازخ الجسمانيّة، و النوريّة، و هي الجواهر الروحانيّة بكثرة الرياضات و المجاهدات. الموجبة لظهور المناسبات التي بينه و بين ما يصل إليه من النفوس و العقول المجرّدة، إلى أن يصل إلى المبدأ الأوّل و علّة العلل، و قلّ من يصل من هذا الطريق إلى المقصد لبعده، و كثرة عقباته و آفاته.

و السالك على الطريق الثاني و هو الطريق الأقرب، هو الذي يقطع الحجب بالجذبات الإلهيّة، و هذا السالك لا يعرف المنازل و المقامات إلا عند رجوعه من الحقّ إلى الخلق؛ لتنوّره بالنور الإلهيّ، و تحقّقه بالوجود الحقّاني، حينئذ فيحسن به العلم

والحجب الحاصلة للنفس من هذا القبيل جهة ذاتية إمكانية، كالحجب الآتية، وتسمّى الحجب الجامعة بين النورية والظلمانية، ومن هذا الطريق يكون الجذبة لأهله، وهو الطريق الأقرب الأعلى، والطريق الأول [illegible] به الحجب والعقبات والوسائط التي [illegible] وظلمانية، وكلّما لاحت [illegible] بالطريق الأول [illegible] ص ١٧٦

الحجب الظلمانية مراتب عديدة الأجسام وما يتعلق [illegible]

١. راجع مصباح الأنس (ص ٦٠-١١٠).

٢. المقصود الرومي هو أمير المؤمنين كما عبّر عنه الأستاذ الجلالي [illegible]

٣. الرومي حسين؟

٤. بحار الأنوار ج ١٨ ص ٣٩٠.

٥. القمر (٥٤): ٥٠.

من العلّة بالمعلول، و يكمل له الشهود بنوره في مراتب الوجود، فيكون اكمل و اتمّ من غيره في العلم و الشهود.

و قوله: (من المقام الأقدم)[1].

إشارة إلى المرتبة الأحديّة الذاتيّة، التي هي منبع فيضان الأعيان و استعداداتها في الحضرة العلميّة[2] أولاً، و وجودها و كمالاتها في الحضرة العينيّة[3]، بحسب عوالمها و أطوارها الروحانيّة و الجسمانيّة ثانياً.

و إنّما قال على صيغة أفعل التفضيل؛ لأنّ لتقدم مراتب، و كلّها في الوجود سواء، لكنّ التعقل و بإسناد بعضها إلى البعض يجعل قديماً و اقدم، كترتّب بعض الأسماء على البعض؛ إذ الشيء لايمكن ان يكون مريداً إلا بعد ان يكون عالماً، ولا يمكن ان يكون عالماً إلا بعد ان يكون حيّاً و كذلك الصفات.

و جميع الأسماء و الصفات مستندة إلى الذات، فلها المقام الأقدم من حيث المرتبة الأحديّة، و إن كانت الأسماء و الصفات أيضاً قديمة.

قوله: (و إن اختلفت[4] الملل[5] و النحل لاختلاف الأمم).

للمخالفة[6]، و الملّة السيرة. و النحلة المذهب و العقيدة؛ اي أصل طرق الأنبياء

---

١. لأنّ غيره ما خرج من بحر الجمع.

٢. الوجود المقدم هنا. القدم الزماني (الأستاذ الداماد «ره»)

في هذا الموضع بدائيّة أي أول من حيث القدم و غير من يسبقه بالقدم المقابل للحادث بظرفين هو أقرب و أدنى من ان يشار إليه بالقرب المقابل للبعد.

٣. أي بالفيض الأقدس.

٤. أي بالفيض المقدّس.

٥. إذ ليس هاهنا قدم زماني.

٦. إشارة إلى ان الناس و ان اختلفت طرقهم في الوصول إلى الحق تعالى بحسب اختلاف استعداداتهم الأصليّة و اختلفت صورة سلوكهم بحسب ذلك فطريق نجاتهم مع ان المقصود واحد و حقيقة الطريق واحدة كحضور الواصلين بالحق و الحيّ.

٧. الملل الأديان المتعددة بتعدد صاحب الشرائع، و النحل المذاهب المتشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين. (حاشية)

٨. اي كالملة بالنسبة إلى عبادة الربوبية

واحد، و إن اختلفت أديانهم و شرائعهم، لأجل اختلاف أممهم، و ذلك لأنّ أهل كلّ عصر يختصّ باستعداد كلّي خاصّ، يشمل استعدادات آفراد أهل ذلك العصر، و قابليّة معيّنة كذلك[1]، و مزاج يناسب ذلك العصر، و النبيّ المبعوث إليهم إنّما ينبعث بحسب قابليّاتهم و استعداداتهم، فاختلفت شرائعهم باختلاف القوابل.

و ذلك لايقدح في وحدة أصل طرقهم، و هو الدعوة إلى اللّه و دين الحقّ، كما لايقدح اختلاف المعجزات في وحدة حقيقة المعجزة، و لذلك كانت معجزات كلّ من الأنبياء عليهم السلام بحسب ما هو غالبة على ذلك القوم، كما أتى موسى عليه السلام بما يبطل السحر؛ لغلبته عليهم، و عيسى عليه السلام بإبراء الأكمه و الأبرص لمّا غلب على قومه الطبّ، و نبيّنا صلى الله عليه و آله بالقرآن الكريم - المعجز بفصاحته كلّ مُفلق[2] بليغ و مصقع[3] فصيح - لمّا كان الغالب على قومه التفاخر بالفصاحة و البلاغة.

قوله: (و صلّى اللّه على محمّد الهمم).

إتيان بما يجب بعد حمد الحقّ تعالى من الصلاة على من هو فصل الخطاب، و الواسطة بين أهل هذا العالم و ربّ الأرباب علماً و عيناً، كما مرّ بيانه في الفصل الثامن.

قيل: الصلاة من اللّه الرحمة، و من الملائكة الاستغفار، و من الناس الدعاء.

و اعلم: أنّ الرحمة من اللّه تتعلّق بكلّ شيء بحسب استعداد ذلك الشيء، و فيضه إيّاها من حضرة اللّه تعالى، فالرحمة على العاصين المذنبين الغفران و العفو عنهم، ثمّ ما ينبغي على المغفرة من الجنّة و غيرها.

و على المطيعين الصالحين الجنّة و الرضا و لقاء الحقّ تعالى، و غير ذلك ممّا لاعين رأت، و لا أذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر

---

١. أي كذلك يشمل مزاجا يناسب ذلك الاستعداد. راجع نكته ٢٠ من كتاب «درر و يتيمه».

٢. «والمفلق بالكسر: الداهية والأمر العجيب، تقول منه: أفلق الرجل و تفلق و شاعر مفلق» (صحاح اللغة).

افاد الشاعر إطلاقا، سحر مكفت و عجيب آورد شاعر، مفلق بعد است ... (فرهنگ آنندراج)

٣. «خطب مصقع أي بليغ» (صحاح اللغة). «وهو مفعل من الصقع من ذنبة البدنة» كذا في النهاية

و على العارفين الموحّدين ـ مع ذلك ـ إفاضة العلوم اليقينيّة و المعارف الحقيقيّة.

و على المتشخّص الكامل المكمّل من الأنبياء و الأولياء ﷺ التجلّيات الذاتيّة والأسمائيّة و الصفاتيّة، و أعلى مراتب الجنان من جنّات الأعمال و الصفات و الذات، و أعني بجنّة الذات و الصفات ما به ابتهاج المبدأ الأوّل من ذاته و كمالاته الذاتيّة.

فالرحمة المتعلّقة بقلب النبيّ ﷺ و روحه، هي أعلى مراتب التجلّيات الذاتيّة و الأسمائيّة؛ لكمال استعداده، و قوّة طلبه إيّاها، و فيضها من الاسم الجامع الإلهيّ، الّذي هو منبع الأنوار قاطبة، لأنّه ربّه، لذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾[1] و لم يقل: «إنّ الرحمن الرحيم» أو غيرهما.

و لمّا كانت ملائكة مظاهر الأسماء، الّتي هي سدنة الاسم الأعظم، و السدن لابدّ له من متابعة سيّد، حصل له الفيض من جميع الأسماء، و استغفر له بظاهرها بأسرها.

و دعاء المؤمنين له ﷺ إنّما هو مجازاة ذاتيّة تقتضي أعيانهم الثابتة بلسان استعداداتهم الذاتيّة ذلك، و كما كان ﷺ واسطة لوجوداتهم في العلم و العين ماهيّةً و وجوداً، كذلك كان واسطة لكمالاتهم. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[2] و مدّ الكلّ عين وهمّتها بإيصالها إلى كمالها، كفراً كان أو إيماناً، إذ من ربّه بفيض ما يفيض خلائق العالم.

---

١. الأحزاب (٣٣): ٥٦.

فاللام في «الهمم» لاستغراق الجنس؛ لأنه الجمع المحلّى بالألف و اللام، و هو يفيد الاستغراق، كما مقرّر عند علماء الظاهر.

و إن جعلت إمداده مخصوصاً بالكمال اللائق في الدهر بحسب الظاهر، فاللام للعهد؛ أي يمدّ الهمم القابلة للكمال بإرشاده طريقه، و إيضاحه لطريقته، و تسليكه سبيلاً يوجب الكشف و الشهود، و غيبه فيما يوجب الذوق و الوجود[1]، و أمره بالعبادات و الاخلاق المرضيّة. و نهيه عمّا يوجب النقص و التدنّي من الماهيّات الشرعيّة؛ لترقّي الهمم العالية إلى أوجها و درونها، و تخلّص من قيود خصيص بذكر مقامها الاصليّ و نشأتها.

و «الهمم» جمع الهمّة، و هي مأخوذة من الهمّ و هو القصد، يقال: «همّ بكذا» إذا قصده، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾[2].

و في الاصطلاح: توجّه القلب و قصده بجميع قواه الروحانيّة إلى جناب الحقّ، لحصول الكمال له أو لغيره.

قوله: (من خزائن الجود و الكرم).

متعلّق بقوله: (ممدّ الهمم)، و الخزائن: هي الخفائن الإلهيّة، المعبّر عنها بالاسماء و الصفات، و لمّا كان كلّ من هو الجواد الكريم، لا يعطي ما يعطي إلّا من خزائنه و بحسب جوده و كرمه، أضاف الخزائن إلى الجود و الكرم، و اللام فيهما عوض عن الإضافة؛ أي من خزائن جوده و كرمه تعالى.

و قيل: الفرق بينه و بين الكرم أنّ الجود صفة ذاتيّة للجواد، و لا يتوقّف إلّا استحقاق و لا بالسؤال، بخلاف الكرم فإنّه مسبوق باستحقاق القابل و السؤال منه.

و إمداد النبيّ ﷺ الهمم من خزائن الجود و الكرم الذي لنحضرة الإلهيّة، إنّما هو لخلّته و خلافته، فالخزائن لله، و التصرّف لخليفته.

قوله: (بالقبل الاقوم).

---

[1] أي الوجدان.

[2] يوسف (١٢): ٢٤.

متعلّق بالمدّ؛ اي مدّ الهمم بالقول الاصدق الاعدل، الذي لاانحراف فيه بوجه من الوجوه؛ لانّه[1] مظهر الاسم الجامع[2] الالهيّ، و هو[3] بلسان استعداد مرتبته[4] الواقعة علىٰ غاية الكمال و الاعتدال؛ إذ به يستفيض من الحقّ، فيفيض على الهمم بحسب استعداداتهم.

و هو اصدق الألسنة و افصحها؛ كما قيل: «لسان الحال افصح من لسان المقال و لسان الحال و المقال يتبعان لسان الاستعداد»، فإذا كان الاستعداد في غاية الكمال، يكون المقال و الحال في غاية الصدق، فقوله[5] اقوم الاقوال، و حاله اصدق الاحوال.

قوله: (محمّد و آله وسلّم).

عطف بيان لمتعلّق الهمم، و هذا إشارة[6] إلىٰ انّ النبيّ ﷺ يمدّ ارواح جميع الانبياء السابقين عليه بحسب الظهور و الزمان - حال كونه في الغيب؛ لكونه قطب الاقطاب أزلاً و ابداً، كما يمدّ ارواح الأولياء اللاحقين به؛ بإيصالهم إلىٰ مرتبة كمالهم في حال كونه موجوداً في الشهادة، و منتقلاً إلىٰ الغيب، و هو دار الآخرة، فانواره غير منقطعة عن احاطته فيمن تعلّق روحه بالبدن و بعده، سواء كان حيّاً أو ميّتاً.

(و آله ﷺ) اصله و اقاربه، و القرابة إمّا ان تكون صورة فقط[7]، أو معنىً فقط[8]، أو صورة و معنىً، فمن صحّت نسبته إليه صورة و معنىً فهو الخليفة و الإمام القائم مقامه، سواء كان قبله كالانبياء المتبوعين، أو بعده كالأولياء التابعين.

---

١. أي النبيّ ﷺ.

٢. أي لله تعالىٰ.

٣. أي هذا القول الاصدق يكون بلسان استعداده.

٤. أي النبيّ ﷺ.

٥. أي كون محمّد ﷺ عطف بيان لقوله: «مدّ الهمم»، و انّ اتيانه في المقام إنّما للاشعار في مقام المدح، و انّ المراد من الهمم: أي الهمم القابلة للكمال، و الانباء لها في غاية القابلية للكمال.

٦. أي ما ذكر من توجيه الاتيان بالصورتين كما سيأتي.

٧. كالمتحقّق بالنبيّ و المتخلّق باخلاقه ﷺ.

ومن صحت نسبته إليه معنىً فقط كباقي الأولياء السابقين عليه كمؤمن آل فرعون[1] و صاحب يس[2]، فهو ولده الروحيّ القائم بما تنهيأ لمقبوله من سعادة، لذلك قال ﷺ: «سلمان منا»[3] إشارة إلى القرابة المعنوية[4].

---

١. وهو حبيب النجار. عن ابن عباس قال: «قال رسول الله ﷺ: الصديقون ثلاثة: حبيب مؤمن آل فرعون وحبيب النجار صاحب آل يس وعلي بن أبي طالب ﷺ». (بحار الأنوار ج ٩٢ ص ٢٩٥)

٢. حبيب النجار المذكور في سورة يس.

٣. بحار الأنوار ج ٢٢ ص ٢٩ ح ٦٧.

٤. في هذا قال العارف السيد مصطفى سعيد الشريف القمّي رحمه الله في شرح الأربعين: «قال النبيّ (صلى الله عليه وآله) في الباب التاسع والعشرين من التوحيد:

١ ـ إن رسول الله ﷺ جداً مجتمعاً فيه تطهيراً الله وأمر بيته تطهيراً، وكان عنهم الرجس وهو كلّ ما يشينهم، فإنّ الرجس هو النذر عند العرب، فذكر حكم نجس الله وقول تعالى: «إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً» (سورة الأحزاب (٣٣): ٣٣)

فالإضافة إليهم لا مطهّر، والآية فإنّ الخطاب إليهم هو الذي يشينهم، فعبّر بالرجس لأنّه يشينهم لا من أنه حكم الطهارة والتقديس. فهذه شهادة من النبيّ ﷺ لسلمان بالرجس، وتطهيره واسطة الإلهي والعصمة؛ حيث قال فيه رسول الله ﷺ: سلمان منّا أهل البيت، وشهد أنّه ليه يتطهير ويذهب الرجس عنه، وإذا كان الإضافة إليهم إلا مطهّراً متقبّلاً وعصمك له الصفة الإلهية تجرد الإنسان من أهل البيت في نفسه، فهم المطهّرون، بل هم من الطهارة

وهذه الآية تدلّ على أنّ الله قد شرّف أهل البيت مع رسول الله ﷺ في قوله تعالى: «يبتغي الله ورسوله من فضله ورضوانه» (سورة الفتح (٤٨): ٢)

وأيّ وسخ وقذر أكثر من الذنوب وأرجس؟ فطهّرهم الله سبحانه بيده ﷺ وأخبر أنّه قد غفر لهم ما تقدّم من ذنبهم وما تأخّر، لأنّه ﷺ لم يكن ذنباً في المصيرة لأي المعنى؛ لأنّ الذنب لا يلحق به على ذنب من يتعلّق به، فلو كان حكمه حكم الذنب لصحبه ما يصحب الذنب من الدنية، ولم يشتق فيه: «ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً» (سورة الأحزاب (٣٣): ٣٣).

فإدخال الشرف لأولاد فاطمة كلّهم، ومن هو من أهل البيت مثل سلمان المحمدي رضوان الله عليه في حكم هذه الآية من الاعتراف فيهم المطهّرون اختصاصاً من الله وصانه بهم لشرف محمد ﷺ وعناية الله به

ولا يظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت إلا في الدار الآخرة، فإنّهم يحاسبون محاسبة شديدة في الذنب حتى أنّي منهم جداً أنّ أبي عبيد كان ذا علم الخاص والعام وقد رثى الحسين بن علي الشريف أبي عبيد الله بقوله تحقّق الحسين بالشرف والمجد وبسمي لكلّ نساء مؤمن بالله وبه اقتداء الله تعالى في قوله فإنّما يذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً» (الأحزاب (٣٣): ٣٣)

فبعضك في جميع ما يصدر من أهل البيت أنّ الله قد عصاهم فيه، فلا ينبغي لمسلم أن يغتر المدينة به،

←

و من صحّت نسبته إليه صورةً فقط، فهو إمّا أن يكون بحسب جبلته كالسادات والشرفاء، أو بحسب دينه و بيوته كأهل الظاهر من المجتهدين، و غيرهم من العلماء والصلحاء و العبّاد و سائر المؤمنين.

فالقرابة المعتبرة التامّة هي القرابة الجامعة للصورة و المعنى، ثمّ القرابة المعنوية الروحيّة، ثمّ القرابة لصورة الدينيّة، ثمّ القرابة الطينيّة.

و التسليم من الله عبارة عن تجلّيه له ﷺ من حضرة الاسم «السلام»، الموجب لسلامته عن كلّ ما يوجب النقص و الزين، المهيئ لتجلّيات الجمال، المخلّص عن سطوات الجلال.

و من المؤمنين قولاً ادّعاءه له. و فعلاً الاستسلام و الانقياد طوعاً لا كرهاً، كما قال تعالى: ﴿فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت و يسلّموا تسليماً﴾[1].

---

[1] ولا يتم الخير إلا فيما رضيت به ... وكذا تكون مكارم الأخلاق

[2] فلا يطلب المعروف إلا من أهله ... ولا يطلب الإحسان إلا من الكرم

[3] ولقد أحسن أبو الطيب المتنبي حيث قال:

إذا رأيت نيوب الليث بارزة ... فلا تظنّ أنّ الليث يبتسم

[4] ولقد أحسن أبو الطيب المتنبي حيث قال:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي ... وأسمعت كلماتي من به صمم

[5] أي عند الكشف الأتم (الفتوحات المكية، الباب الثامن والستون من الفتوحات، ج ١، ص ٢١٩). وراجع أيضاً إلى ما كتبناه في شرح الفص الثالث عشر من هذا الكتاب، ص ٢٥٥ فما بعدها.

٢. آل عمران (٣): ٣١.

٣. النساء (٤): ٦٥.

قوله: (أمّا بعد، فإنّي رأيت رسول الله ﷺ في المنام[1]. أرّخها في العشر الأخر من المحرم سنة سبع و عشرين و ستمائة).

تمهيد عذر لإظهار هذا الكتاب إلى الخلق؛ فإنّ الأولياء أمناء الله تعالى، و الأمين لابدّ له من أن يحفظ الأسرار التي ائتمنت عنده و يصونها عن الأغيار، كما قال:

يقولون حدّثنا فحانت أمينها ... و هيهات إنّا حدّثونا بأمس

اللّهم إلا أن يؤمروا بإظهارها، فحينئذ يجب عليهم الإظهار و الإخبار.

و لمّا كانت الرؤية إمّا بالبصيرة، أو بالبصر، و الكمّل لهم الظهور في جميع العوالم حسبما شاء الله؛ لعدم تقيّدهم في البراريخ كتقيّد المحجوبين، بيّن أنّها كانت في مبشّرة، أي في رؤيا مبشّرة، و هي لا تكون إلا بالبصيرة، و هي عين الباطن، قال ﷺ عند إخباره عن انقطاع الوحي: «لم تبق بعدي من النبوّة إلا المبشّرات»[2].

---

١. [illegible] في هذا المنام في الفص الهودي ج ١ ص ٣٧٠ حيث يقول: و على يدي [illegible] الخلق و التسديد في الحالات رسمه ... و واجع [illegible] و التمثيل و الإشارة من النسوم حيث [illegible] إلى الشيخ رده و في رسالته في الخيال [illegible] في الكتاب بالتفاريق الفاسي [illegible] الخلوتي في شرح رسالة الشاب المنسوبة إلى الشيخ [illegible] و انظر حاشية [illegible]

حاصل مقصود الكلام [illegible] و حال متصل [illegible] شرف المقام [illegible] مدة [illegible] و مدد بكثير من كلمات [illegible] و [illegible] كلمة [illegible] كتاب [illegible]

٢. المبشّرة هنا الرؤيا التي يبشّر بالخير، و هي غير [illegible] على [illegible] من [illegible] بخلاف المبشّرات.

٣. إن الفضل الواصل إلى العبد [illegible]

إحداهما من الرحمة الوجوبية التي يسلك إليها العبد نفسه في نفس حدوثه و بقائه و إمداده

و الثانية من الرحمة الامتنانية التي تتفضل إلى العبد بعد تحريك همته و الاتصاف بمعالي الأخلاق و اجتهاده.

و هو عندي [illegible] و أوضحت ما يدل على أن الخير المذكور بخلافة قصد [illegible] بين نوعيها سواء كان للخلافة

٣. أي الرؤية

فقالوا: و ما المبشّرات يا رسول الله؟

قال: «الرؤيا الصالحة يراها المؤمن»[١].

وهي[٢] لا تستعمل مع موصوفها، فلا يقال: «رؤيا مبشّرة» كما لا يقال: «أرض بطحاء».

قوله: (أريتها) على صيغة المبنيّ للمفعول من الإراءة؛ أي أراني الحقّ من غير إرادة منّي و كسب و تعمّل، ليكون مبرّءاً من الأغراض النفسانيّة، و منزّهاً عن الخيالات الشيطانيّة.

قوله: (بمحروسة دمشق، و بيده كتاب، فقال. لي هذا كتاب «فصوص الحكم» خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به. فقلت: السمع و الطاعة لله، و لرسوله، و أولي الأمر منّا كما أمرنا).

متعلّق بقوله: (رأيت)؛ أي رأيته[٥] في محروسة دمشق، و في قوله: (بيده كتاب) إشارة إلى أنّ الأسرار و الحكم التي يتضمّنها هذا الكتاب، إنّما هي ممّا في يد رسول الله ﷺ و ملكه و تحت تصرّفه، كما يقال: «هذه المدينة في يد فلان»؛ أي في تصرّفه، و هي مظهر التصرّف بالأخذ و العطاء.

و قوله: (هذا كتاب «فصوص الحكم» يحتمل أن يكون إخباراً منه ﷺ بأنّ اسمه عند

---

١. بحار الأنوار ج ٦٠ ص ١٧١، ١١٨ - ١٩٢.

٢. أي البشرى.

٣. و في لفظ الكتاب إشارة إلى ما ذكرنا من سبب تسميته. كما أنّ في الشيء ما يمتنع التبرّء منه.

و قوله: «بيده» إشارة إلى أنّ ما يتضمّنه الكتاب من الحقيقة الحقّيّة التي هي في نفسه إلى آخره؛ فإنّه كما أنّ أمر مصدر جميع أبواب أمر هذا الكتاب و مدار ما يدلّ عليه على صدور جميع ذلك عن الله و قبضه و تحت تصرّفه و كلمته ﷺ.

٤. لا يخفى أنّ هذا الأمر و إن كان ظاهراً من خلقة النبيّ و صورته الشأنيّة، و لكنّه تحقّق منه و من الله و من جميع الوجوه. و هو يحتمل أن يكون الشيخ نفسه على ما يومئ إليه هذا.

٥. أي النبيّ ﷺ.

الله هذا، و أن يكون سمّاه ﷺ بذلك؛ و لابدّ أن تكون بين الاسم و المسمّى مناسبة ما عند أهل التحقيق، فهذا الاسم[1] يدلّ على أنّ مسمّاه خلاصة الحكم و الأسرار المنزّلة على أرواح الأنبياء المذكورين فيه؛ إذ فصّ الشيء خلاصته و زبدته، كما سنبيّن إن شاء الله تعالى).

و ايضاً: لمّا كان مراتب تنزّلات الوجود و معارجه دوريّة، و قلب الإنسان الكامل محلاً لنقوش الحكم الإلهيّة، شبّهها بحلقة الخاتم، و الغلب بالفصّ الذي هو محلّ النقوش، كما قال في آخر الفصّ الأوّل: «و فصّ كلّ حكمة الكلمة التي نسبت إليها» و سمّى الكتاب بـ«فصوص الحكم» لما فيه من بيانها و بيان حكمها.

قوله: (خذه[2] و اخرج به إلى الناس)؛ اى خذه منّي في سرّك و غيبك، و اخرج به إلى عالم الحسّ و الشهادة بتعبيرك إيّاه، و تقريرك معناه، بعبارة تناسبه، و إشارة توافقه؛ ليبتفع به الناس، و يرتفع عنهم حجابهم.

و قوله: (فقلت السمع و الطاعة لله) بالنصب؛ اي سمعت السمع و أطعت الطاعة لله؛ لأنّه ربّ الأرباب، (و لرسوله) لأنّه خليفته و قطب الأقطاب، (و أولي الأمر)؛

---

١. قال الشارح في الفصّ النوحي: اعلم أنّ الحروف كلّها دالّة على معاني الكلمة في نشأتها [فراجع ج١، ص٥٩٦].

٢. اي الفصوص.

٣. في تسميته بـ«فصوص الحكم» إشعار بأنّ ما اشتملت عليه من نقوش الحكم هو في الحقيقة أشرف من الفصّ، حيث لا يحتوي على لفظ.

ثمّ إنّ ما وجد في الكتب أحياناً بعد لفظ «ويحتوي عليه من الآيات والحروف» من قبيل السهو، بمعنى أنّ ما خرج به الكتاب أحياناً بعد ذلك هو ما في الخواتم و الأعضاء أيضاً، وإنّ المذكور هو في أكثر النسخ، وفي مقدمة القيصري السهو، وفي مقابلة الأمر بالطاعة فقال: قلت: «السمع والطاعة» (منه).

٤. في ط: اگر مستفاد بر شد، كه چون حضرت رسول او را در حواب اين گفت سمعاً و طاعةً خذه مني، و شيخ به خود بيفزايد بين كتاب را املاء خود و بوشت عبارت نيز سبب آن حضرت نسبت باشي؟! جواب گوئيم مراد از خذه منّي به آن است كه كتاب محسوس موجود در خارج را بمثال چون بيفزايد شد هيچ كتاب نبود بلكه هر دو كه اين معاني و سوار غيب از من فراگيرد به عالم محسوس و شهادت برود و كسوت تقدير و تحرير درآورد و به عبارتي مناسب اداء آن كند تا چون اهل كمال ادراك آن معاني كنند سبب انفتاح و ارتفاع ابتهاج گردد (من بعض الشراح الفارسية).

أي الخلفاء والأقطاب الذين لهم الحكم في الباطن، أو السلاطين والملوك الذين هم الخلفاء للخليفة الحقيقة في الظاهر.

و قوله: (منا)، أي من جنسنا و أهل ديننا.

و قوله: (كما أمرنا) إشارة إلى قوله: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[1] و إلى قوله ﷺ: «و إذا وليتم أمرا فاطيعوه و لو كان عبداً حبشياً»[2] و في التحنيث كل الطاعة لله تعالى: تارة في مقام جمعه، و تارة في مقام تفصيله و أكمل مظاهره.

(فحققت الأمنية[3]، و اخلصت النية[4]، و حررت القصد و الهمة إلى ايراز هذا الكتاب، كما حد لي رسول الله ﷺ لا من غير زيادة ولا انقصان).

أي جعلت أمنيتي رسول الله ﷺ حقاً محققاً؛ أي ثابتاً في الخارج، و ظاهراً في الحس. تعبير إنشاء، و إظهار في قوله على النفوس المستعدة الطالبة للعلوم، كما قال تعالى حكاية عن يوسف ﷺ: ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾[5] أي أحر جها و أظهرها في الحس، فاللام للعهد، أو عوض عن الإضافة.

---

١. النساء (٤): ٥٩.

٢. تقدم في الشارح ص ٣٦ مع اختلاف يسير في اللفظ.

٣. الأمنية والمنية واحد (من «م»). [illegible] من جميع ... من قوله تعالى: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾ البقرة (٢): ٧٨. (المصحح).

٤. أي جعلت أمنيته إظهار الكتاب منه أو من الحق حتى يحصل له تمام مطلوبه.

٥. و لما كان إصدار الحروفات و تسطير الكلمات لتقرير الدلالة على ما في الكتب و ايرازها من مكامن القوة و الإخفاء إلى محض الفعل و الوجود، انتظم في أمور ثلاثة:

الأول: تعقيبه و هو النية.

و الثاني: جنسه و هو القصد.

و الثالث: جنسه و هو الهمة، و توجيهه جميعه نحو تحصيل المختار و تصويره و هو الله. إلى ذلك أشار بقوله: «و حررت القصد و الهمة».

٦. راجع آخر الفص الآدمي ص ٢٥٩.

٧. يوسف (١٢): ١٠٠.

٨. في «الأمنية».

و الأمنيّة هي المقصود و المطلوب، و إنّما أضفناها[1] إلى رسول الله ﷺ دون الشيخ؛ لأنّ الأمر بالإخراج هو الرّسول ﷺ و الشيخ مأمور، أراد ذلك، أو لم يرد.

اللّهمّ إلا أن نقول: الشيخ طلبه بإذن استمداد عينه و روحه من حضرة روح رسول الله ﷺ فحينئذ تكون الأمنيّة من طرفه[2]، و الأوّل أولى[3].

و إطلاق هذه اللّفظة المأخوذة من التمنّي على الأنبياء سائغ، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ[4] أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾[5].

و تجريد القصد و الهمّة إنّما هو عن الأغراض النفسانيّة و الإلقاءات[6] الشيطانيّة، فإنّه يبقى في القلب عند كلّ حال من الأحوال ما يناسبه، و العارف الحقّ يعلم ذلك، فيخلّصها عمّا ألقاه؛ لأنّه المؤيّد بنور الله.

قوله: (كما حدّه): أي عيّنه من غير زيادة منّي في المعنى أو النقصان.

﴿و سألت الله أن يجعلني فيه﴾: أي في إبراز هذا الكتاب ﴿و في جميع أحوالي من عباده، الذين ليس للشيطان عليهم سلطان﴾.

أي تسلّط و غلبة. قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾[7].

و اعلم: أنّ عباد الله الذين ليس للشيطان عليهم سلطان هم العارفون، الذين يعرفون مداخله الوسوسيّة مع الأمر الإلهيّ، لا يتعدّون عنه، و يوحّدون الذين لا يرون لغيره وجودا و لا دائما، و لا يعلمون الأشياء إلا مظاهره و مجالي تكوّن عباده فيه

---

١. وفي: أضافه رسول الله ﷺ

٢. أي من طرف الشيخ (ر).

٣. لا حاجة و لا داعي إلى التعب على الشيخ، و سلك الاستمداد.

٤. قوله: إلّا إذا تمنّى، قيل: سبب نزول هذه الآية أنّ النبيّ ﷺ لمّا رأى إعراض قومه عنه تمنّى أن يأتيه من الله ما يقرّبهم إليه، فأنزل الله هذه الآية. (ر).

٥. الحج (٢٢): ٥٢.

٦. الإلقاءات: عن الإلقاء: ما يصدر في النفس من الخواطر الشيطانية. (ر). وفي مصباح الأنس في شرح مفتاح الفرج: الوساوس.

٧. الإسراء (١٧): ٦٥.

٨. سقط في (ر).

وحركاتهم و سكناتهم كلّها: بالله من الله إلى الله، قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[1].

والذين يعبدون الله من حيث ألوهيّته و ذاته المستحقّة للعبادة، لا من حيث إنّه منعم أو رحيم: فهو عبد «المنعم» لا يكون عبد «المنتقم»، و عبد «الرحيم» لا يكون عبد «القهّار»، ولا لدخول الجنّة، ولا للخلاص من النار؛ فإنّه حينئذ يعبد حظّه و نفسه، فلا يكون عبد «الله»، لذلك أضافهم الحقّ إلى نفسه في قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾[2] و فيه أقول:

عبدنا الهوى أيّام جهل و إنّني ... لفي غبطة من سكرة من شربه[3]

و عشنا زمانا نعبد الحقّ للهوى ... من الجنّة الأعلى و حسن ثوابه

فصرنا نعبّي مورد في فلسفة ... عبدنا رجاءً في اللقا و خطابه

فصرنا جميع نرتع لمعبود الهوى ... سوى من يكن عبد لعزّ جنابه

و نعبده من غير شيء من الهوى ... و لا لتنوّني من ناره و عقابه

و لابدّ أن يعبد: إذ هؤلاء منحطّون من الأعمال الشيطانيّة، لا من الإلهيّات و الحقّ صرّح به فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾[4] الآية؛ لذلك قيّد بالأحوال.

قوله: (و أن يخصّني في جميع ما يرقّمه بناني، و ينطق به لساني، و ينطوي عليه جناني).

إشارة إلى باقي مراتب الوجود: لأنّ معنيّ وجوداً في الأعيان، و وجوداً في الأذهان[5]، و وجوداً في الكتابة، و وجوداً في العبارة و الإشارة؛ و أن سأل الله

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. الحجر (١٥): ٤٢.

٣. من هنا إلى آخر البيت الشعر موزون و مقفّى في النسخة.

٤. الحج (٢٢): ٥٢.

٥. لأنّ وجود الشيء في الذهن و في صفحة النفس يكون أعمّ من وجوده في الخارج، فإنّ كلّ ما في الخارج فهو في الذهن دون العكس.

أن يحفظه من الشيطان في أحواله التي توجد في الأعيان، سأل أن يخصه بالإلقاءات الرحمانية، و يحفظه من الخواطر الشيطانية؛ ليكون مصوناً في مراتب الوجود كلّها.

و إنّما قدّم الوجود في الكتابة على غيره بقوله: (فيما يرقمه بناني)، ثمّ الوجود في العبارة على الوجود الذهنيّ بقوله: (و ينطق به لساني)؛ لقرب الأوّل من الوجود العينيّ في الثبوت، و قرب الثاني من الأوّل في الظهور.

و تأخير الوجود الذهنيّ إشارة إلى أنّه آخر مراتب الوجود باعتبار، و إن كان أوّل مراتبه باعتبار آخر؛ ليكون الأوّل بعينه الآخر باعتبارين، و الرقم: الكتابة، و البَنان ـ بفتح الجيم ـ القلب.

قوله: (**بالإلقاء السبّوحي، و النَّفث الروحيّ في الرُّوع النفسي، بالتأييد الاعتصامي**) متعلّق بـ«أن يخصّني».

و اعلم، أنّ الإلقاء ـ أي إلقاء الخاطر ـ رحمانيّ و شيطانيّ، و كلٌّ منهما بلا واسطة أو بواسطة.

و الأوّل: هو الذي يحصل من الوجه الخاصّ الرحمانيّ الذي يكون لكلّ موجود إلى ربّه، و هو المراد بالإلقاء السبّوحي؛ أي بالإلقاء الرحمانيّ المنزّه عمّا ينتمي الاسم «المضلّ» من الإلقاءات الشيطانية.

و الثاني: و هو الذي يفيض على العقل الأوّل، ثمّ منه على الأرواح القدسية، ثمّ منها على النفوس الخيرانيّة المنطبعة على ما سبق تقريره في بيان نظر في، و هو مراد بـ«النفث الروحيّ»؛ أي الحاصل من روح القدس، ما محموده في قوله ﷺ: «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها».

و النفث هو إرسال النفس، استعير لما يفيض من الروح

---

١. «الرقة» رحمانية دريه.

٢. يشير إلى نفس الإلقاء السبّوحي.

٣. في صفحة ٢١٠ من هذا الكتاب.

قوله: (في الرَّوْع النفسي)، إشارة إلى ما يحصل للنفس المطمئنة[1] من الإلقاء الملكي بواسطة النفس الناطقة، وهذا قد يكون من الأرواح المجرّدة غير الروح الإنساني. وقد يكون من الروح الإنساني، إذ كلّ ما يفيض من غير الوجه الخاصّ على الأدنى إنّما هو بواسطة الأشرف وهو الروح، ثمّ القلب.

والرَّوْع - بضمّ الراء وسكون الواو - هو النفس، والمراد به هنا الوجه الذي يلي القلب، المسمّى بـ«الصدر» في اصطلاح القوم، ولذلك وصفه ونسبه إلى النفس. والمختار منه هو الشيطاني وهو بلا واسطة كالإلقاء من الأسبّ الفضلّ[2]، أو بواسطة كالإلقاء النفساني.

وقوله: (بالتأييد)، متعلّق بأن يخصّني، و«الباء» بمعنى «مع»، أي: وأن يخصّني بالإلقاء الروحي مع التأييد الاعتصامي، أو للملابسة، أي: ملتبساً بالتأييد.

و«الاعتصام» من العصمة، وهي الحفظ ومنه «العاصم» و«الحفيظ»، قال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾[3] وقال: ﴿ومَنْ يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم﴾[4].

قوله: احتى أكون مترجماً، لامتحكّماً، ليتحقّق من يقف عليه من أهل الله، أصحاب القلوب[5]، أنّه من مقام التقديس، المنزّه عن الأغراض النفسية

---

١. وهو حسن.

٢. آل عمران (٣): ١٠٣.

٣. آل عمران (٣): ١٠١.

٤. متعلق بـ«يخصني».

٥. قال قدس سره في الفتوحات المكية في الباب الثاني والسبعين في معرفة منازل السائرين إلى الله وبيان مقاماتهم وأحوالهم ما لفظه: «اعلم أيدك الله أن الله تعالى جعل للإنسان قلباً وجعل فيه قوى روحانية وقوى نفسانية وقوى طبيعية وجعل لكل قوة من هذه القوى الثلاث مرتبة من القلب فجعل للقوى الروحانية من القلب سويداءه وهي أشرف مراتبه وجعل للقوى النفسانية من القلب الصدر وجعل للقوى الطبيعية من القلب الكبد» (منه).

٦. قال قدس سره في مواضع من الفتوحات المكية في بيان أحوال أهل الله وأصحاب القلوب ما لفظه: «اعلم أن أهل الله على قسمين: قسم منهم يأخذ علمه من الله بلا واسطة وهم الأنبياء وقسم يأخذ علمه من الله بواسطة الأنبياء وهم الأولياء» (منه).

التي يدخلها التلبيس).

إشارة إلى أنّ هذه العبارة ليست ملقاة عليه في العالم الروحانيّ، بل شاهد الشيخ ـ رضي الله عنه ـ رسول الله ﷺ في صورة مثاليّة فأعطاه الكتاب، و ألهمه الحقّ المعاني و الحكم التي تضمّنها الكتاب، فمحّت له، وانكشفت عليه هذه الحقائق.

ثمّ عبّر عنها بألفاظه بقوله: (حتّى أكون مترجماً): أي سألت الله العصمة و التأييد، حتّى أكون مترجماً لما أراد الله إظهاره بلساني من المعاني و الحكم، التي أعلمني الله بها من الكتاب الذي أعطاه رسول الله ﷺ لا متحكّماً بالتصرّف النفساني فيها بالزيادة أو النقصان؛ فإنّهما من فعل الشيطان.

و المراد بأهل الله: الكاملون من أرباب الكشف و الشهود، الواصلون إلى حضرة الذات و الوجود، الراجعون من حضرة «الجمع» إلى مقام «القلب»، لذلك بيّن بقوله أصحاب القلوب؛ فإنّ الإنسان إنّما يكون صاحب القلب إذا تجلّى له الغيب، و انكشف له السرّ، و ظهرت عنده حقيقة الأمر، و تحقّق بالأنوار الإلهيّة، و تخلّق في الأطوار الربوبيّة؛ لأنّ المرتبة القلبيّة[1] هي الولادة الثانية المشار إليها بقول عيسى ﷺ: «لن يلج ملكوت السماوات و الأرض من لم يولد مرّتين»[2].

فقوله: (الله من مقام التقديس)؛ أي ليتحقّق أهل الله بالحقيقة و اليقين أنّ هذا الكتاب ـ أي: معانيه و أسراره لا ألفاظه ـ منزّل من مقام التقديس، و هو مقام «أحديّة جمع الجمع»[3].

---

١. هذه الإشارة تكون باعتبار لفظة «الترجم».

٢. من صفحة ٢١ إلى ٢٦ من مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب في مراتب القلب أحسن مطلوب جدّاً، فراجع.

٣. لطائف معنوي ص١٥١، شرح حزب الفتوح طبع هند وبمبئي دفتر سوم ص ٢٤٣ وإليه يشير عارف الرومي بقوله:

جسون دوم سيار آدمي زاده سمراد — باي حسود بر فرق ملكيت بنهاد

(مثنوي معنوي دفتر سوم ص ٢٨٧)

و تقدسه و تنزيهه أنفسنا بكون من البشرية و الأغيار باعتبار احديته، و من المشارب النفسانية، و الاغراض الشيطانية الموجبة للنقصان باعتبار مقام تفصيله و كثرته.

و التلبيس ستر حقيقته و إظهارها بخلاف ما هي عليه. يقال: البس فلان على فلان إذا ستر عنه الشيء و أراد بخلاف ما هو عليه.

قوله: (و أرجو أن يكون الحقّ تعالىٰ لما سمع دعائي قد أجاب ندائي).

لسان أدب مع الله تعالىٰ؛ فإنّ الكمّل المطّلعين بأعيانهم الثابتة و استعداداتها مستجابو الدعوة؛ لأنهم لا يطلبون من الله تعالىٰ إلا ما تقتضيه استعداداتهم و أعيانهم، كما تأدّب رسول الله ﷺ في قوله لأمّته: (سلوا لي الوسيلة)[1]؛ فإنها لا تكون إلا لعبد من عباد الله، و أرجو أن أكون أنا ذلك العبد)[2] مع تحقّق رسول الله ﷺ أنها له، لكن بدعاء الأمّة واقتدىٰ بالنبي ﷺ فيه.

وقوله: (لما سمع دعائي). إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾[3] فإنّ الدعاء يتعلّق بحضرة «السميع»، لم يجب المجيب ذلك. و إليه الإشارة بقوله: قد أجاب ندائي: أي سؤالي.

(فما ألقي إلا ما يُلقى إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور، إلا ما ينزّل به عليّ)

أي: ما ألقيت عليكم إلا ما يُلقى عليّ من الحضرة المحمّدية، من أسرار الأنبياء و الحِكَم الخصوصية، فيه، ولا أخبر في هذا الكتاب إلا بما أخبر به عليّ في صورة رسول الله ﷺ من حضرة الذات الأحدية، فليس لأحد من المحجوبين أن يعترض عليّ ما تضمّنه الكتاب، فيحكم عليه بأحكام يقتضيها الحجاب.

---

١. كما جاء في تشهد الصلاة: «ثم ليتخير بعد ما شاء وقرأ وسيلته».

٢. في الوسيلة.

٣. هذا مستفاد من قوله: «سلوا لي الوسيلة» فإنه سأل عن قوله من سأل عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشرا، فسأل عن الوسيلة فإنه سأله في أخبه لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، فرجا أن يكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة. (مسند أحمد بن حنبل ج ٢ ص ١٦٨ ـ ٢١٥ ـ ٢٦٥).

٤. إبراهيم (١٤): ٣٩.

وكونه مختصاً بهذا الأمر إنما هو للمناسبة الذاتية الواقعة بين عينيهما[1]؛ إذ الأحكام الوجودية العينية تابعة للأحكام المعنوية الغيبية.

ولما عرف عليه السلام أن المحجوبين عن الحق لابد أن ينسبوه فيما قال إلى ادعاء النبوة و يتوهموا ذلك منه، قال:

(و لست بنبي، ولا رسول).

لأن النبوة التشريعية و الرسالة - كما مر بيانهما - اختصاص إلهي؛ إذ هو الذي يختص برحمته من يشاء، و قد انقطعنا بحسب الظاهر؛ إذ لا مشرع بعد رسول الله ﷺ بالاستقلال؛ لأنه ﷺ أتى بكمال الدين، كما قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾[2] أي نعمة الإسلام و الإيمان و قال ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[3] و الزيادة على الكمال نقصان[4].

(ولكني وارث، ولأخرتي حارث).

أي ولكني وارث رسول الله ﷺ

---

١. أي النسخ (ره).

٢. أي بين الخاتم عليه السلام و النسخ (ره).

٣. ذكره في باب الشكر و الصبر و اللباس ج ٢ (٣٧٣) من حديث طويل بهذه الكلمة بعينها كما ذكره هنا. حيث يقول: إن العرجات ايضاً نصه إلهي حتى قال: «و الله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء علي و الفاظه» ثم أورد روحي فيه روح كتابي «إلى أن قال: «مع إنك لست برسول مشرعين ولا أنت بمخاطب بخبر اللام» قال: و لذا قال ذلك: «لئلا يتوهم متوهم أني و أمثالي أدعي نبوة، لا و الله ما دعى إلا من ارتضاه و سلوك على منهجه محمد رسول الله ﷺ». (ج ٦ ص ٥٩٥ من طبع مصر).

ملخص كلامه و غير المحصور يمكن أن يحاط به مكان شأنه هو يعبر عن حد و يصف في. و قد صرح صدر المتألهين الشيرازي في الشجرة المباركة من شجراته (ص ١٣٠ من الطبعة الحجرية) بأن الأنبياء عليهم السلام لا يعلم الكشف هي مكانة النبوة و مقامها، بل هو درجة دون ذلك. لا يعرف كنهها و لا يطلع على غوائلها إلا الكمل و الأفراد من أهل المعرفة. و لا بأس في أن يكون بعض مقامات الخاصة المحمدية بعض ما لا يطيق الطريق المشي

٤. الخاتمة (ص) ٣٠

٥. بحار الأنوار ج ٧ ص ٣٨٢.

٦. يحكم أن النبي إلا بوحي حتى لعكس ضدة أو إلى سنده

واعلم: انّ كلّ وارث يأخذ من موروثه ما يكون له من الأموال بحسب نصيبه المقدّر له، و أموال الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ هي العلوم الإلهيّة، و الأحوال الربانيّة، و المقامات و المكاشفات و التجلّيات، كما قال ﷺ: «الأنبياء ما ورّثوا دينارا و لا درهما، و إنّما ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظّ وافر»[1].

فالعلم الحاصل لهذا الوارث أكمل و أتمّ من الحاصل لوارث نبيّ آخر؛ لأنّه ﷺ أكمل الأنبياء علماً و حالاً و مقاماً، فكذا وارثه أكمل الوارثين علماً و حالاً و مقاماً، و كما نحكم أنّ المال الموروث يتملّكه الوارث قهراً من الله أراد المورث ذلك أو لم يرد، كذلك هذا الوارث يأخذ العلم و الحال و المقام من الله على حسب استعداده، إن شاء ذلك أو لم يشأ؛ فإنّه تمليك قهريّ.

فمعنى قوله[2]: (فمن أخذه) أي من أخذ العلم الإلهيّ من الله القائم بربوبيّة باطن رسول الله و ظاهره، فقد سعد و خلص من الشكوك و الشبهات الوهميّة.

و لمّا كانت علومهم[3] و أحوالهم و مقاماتهم حاصلة من التجلّيات الأسمائيّة و الذاتيّة، على سبيل الجذب و الوهب، من غير تعمّل و كسب، كانت علوم هذا الوارث و أحواله و مقاماته أيضاً كذلك من غير تعمّل و كسب، قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[4].

فعلوم الأولياء و الكمّل غير مكتسبة بالعقل، و لا مستفادة من النقل، بل مأخوذة من الله معدن الأنوار، و منبع الأسرار، و إتيانهم بالمنقولات فيما يبدو أنّما هو[5] استشهاد

---

١. في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ: إنّ العلماء ورثة الأنبياء وإنّ الأنبياء لم يورّثوا دينارا و لا درهما و لكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظّ وافر» (ج ١، ص ٣٢ من العرب).

٢. يعني أنّ ما ذكر كان في حين من أبدية كذا.

٣. ـ ﻫ.

٤. أي الآية.

٥. العنكبوت (٢٩): ٤٩.

٦. خبر قوله «إتيانهم».

لما علموه، و إثباتهم ادعائي بالدلائل العقليّة نبيه[1] للمحجوبين و تأنيس لهم، رحمة منهم عليهم؛ إذ كلّ أحد لايقدر على الكشف و الشهود، ولايمكن استعداده بإدراك اسرار الوجود، فلهم[2] نصيب من الإنباء و الرسالة بحكم الوراثة؛ لا بالأصالة، كما للمجتهدين من العلماء في الظاهر نصيب من التشريع، لذلك لايزالون منبوذ[3] عن المعاني الغيبيّة و الأسرار الإلهيّة.

ولمّا كانت الأمور السابقة في النشأة الدنياويّة سبباً للوصول إلى ما قدّر له في الآخرة كما قال ﷺ: «الدنيا مزرعة الآخرة»[4] قال: (الآخرتي حارت)، و لايريد به اجر الآخرة و دخول الجنّة و غيرها؛ فإنّ الكمّل لايعبدون الله للجنّة، بل المراد بالآخرة ما به ينتهي آخر أمره من الفناء في الحقّ و البقاء به.

قوله:

نظمٌ

(فمن الله فاسمعوا و إلى الله فارجعوا)

جواب شرط مقدّر، أي إذا كان ما بيّنته من الانوار و كشفته من الاسرار من الله، من غير تصرّف منّي و انا مأمورٌ بإبرازه، «فمن الله فاسمعوا» لامنّي، «و إلى الله فارجعوا» عند سماعكم مالا طاقة لكم بسماعه، لعدم علمكم بحقيقة كلامي[5]، و عدم استبانتكم[6] في بعض أسراره، لا إليّ، فإنّه[7] ميسّر كلّ عسير تبظلمكم بمعانيه، كما هي بإشراق أنواره في قلوبكم، و فيه[8] تنبيه على انّ النبيّ ﷺ مظهر لهذا الاسم الجامع؛ لأنّه هو الأمر بالإبراز و الإظهار

---

١. خبر قوله «اثباتهم».

٢ و ٣. أي الاولياء والكمّل.

٤. عوالي اللآلئ ج١ ص٦٦ـ٢٦٧، إحياء العلوم ج٤ ص١٤، كنوز الحقائق ص١٣٢.

٥. ج ل: الامر.

٦. خ ل. وعند انتباهكم.

٧. أي الله تعالى.

٨. أي في قوله «من الله» يمكن أن يقال. من الرسول.

(فإذا ما سمعتموا ما أتيت به قوموا)

يعني: اعلموا من أوعى وعى إذا حفظ، أي فإذا سمعتم ما أتيت به من الله لأمتي بحسب ما يتلقاني به، فقوموا واحفظوا بإدراك معانيه وبتحقيق أسراره.

(لأنّ الذي فهموهم فضّلوا مجمل القول واجمعوا)

أي بعد سماعه وفهم معناه وتحقّقتم بعلمه، فصّلوا ما فيه من الإجمال، وفرّعوا عليه التفاريع المشتبة عليه؛ لأنّ أسرار هذا الكتاب أصول كلّية، ومن علامات العلم بالأصول تعدّي نفس منها إلى تفاريعها، فمن لم يتعدّ بتفاريعها لم يكن عالماً بهذا الشأن الذوقي، ولا بهذا الكتاب.

(واجمعوا) أي بتلك التفاريع في أصولها، لتكونوا عالمين بالفروع في عين الأصول، وبالأصول في عين الفروع، فتعلموا أنّ الحقّ سبحانه وتعالى يضمّ جزئيّات الأشياء في عين كلّياتها ﴿وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء﴾.

(و) يفسّر (محمّد) لقمان (الذي ذكرناه من المراتب والمقامات) (واجمعوا) بين كلّ مقام وما هو من الأنبياء والأولياء بتنزيل كلّ في مقامه.

(أنتم سلّموا صلّى طالبيه لا تمنعوا)

أي بعد سماعه وفهم معناه على طالبيه؛ بإرشادهم وتنبيههم على المعاني المودعة فيه، أي اجمعوه عطاء منّي، غير طالبين منهم عوضاً؛ لتكونوا داخلين فيمن قال تعالى فيهم: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾[1] ولا تمنعوهم ضنّاً وبخلاً؛ فإنّ ﴿رحمت الله قريبٌ من المحسنين﴾[2] الذين لا يبخلون تزرفهم الله.

واعلم: أنّ المنّة على قسمين: محمودة وهي المشار إليها بقوله: ﴿بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان﴾[3] ومذمومة وهي المنّة عليه بعطائه: ﴿يا أيّها الذين آمنوا

---

١. يونس (١٠): ٦١.

٢. النمل (٢٧): ٣.

٣. الأعراف (٧): ٥٦.

٤. الحجرات (٤٩): ١٧.

لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى﴾[1].

و لما كانت الأولى صفة إلهية و بها يسمّى الحقّ «المنّان» أمرنا الله عنه بها، لنتخلّق بالأخلاق الإلهيّة، و نتحقّق بالصفات الحقّانية.

(هذه الرحمة التي وسعتكم فسوّغتموها)[2]

أي: هذه الأسرار و المعاني فاضت عليكم من الله رحمة منه عليكم وسعتكم و شملتكم، فوسّعوا أنتم أيضاً تلك الرحمة على الخلائق؛ لتكونوا شاكرين لنعمه، مؤدّين لحقوقه، مقتدين برسول الله فيما قال: «اللّهم ارزقني و ارزق أمّتي»[3] فتحفوا بالوارثين.

قوله: (و من الله أرجو أن أكون ممّن أيّد فتايد، و أيّد و قيّد بالشرع المطهّر المحمّدي فتقيّد و قيّد، و أن يحشرنا في زمرته، كما جعلنا من أمّته).

لسان أدب مع حضرة رسول الله ﷺ؛ لأنّه على يقين أنّه ممّن أيّده الله و قيّده بالشرع المحمّدي و اتباعه، أي و من هذه الحضرة الجامعة[4] أرجو أن أكون ممّن أيّده الله بتأييده و توفيقه فتأيّد بقبوله إيّاه، لا ممّن ردّه الله من حضرته بإبعاده فجحد أمره و أباه، و بعد التأييد يؤيّد غيره؛ بأن يجعله مستمدّاً للتأييد الإلهيّ بالإرشاد و التنبيه.

و لمّا كان نبيّنا ﷺ أكمل العالم، و السعادة التامّة لا تحصل إلّا بمتابعته و التقيّد بشريعته كما قال: «لو كان موسى حيّاً لما وسعه إلّا اتباعي»[5] طلب[6] هذا الوارث المحمّدي أن يكون مقيّداً بشريعته، و متحلّياً بطريقته؛ ليكون متحقّقاً بأعلى المقامات، و متدرّجاً بأكمل الدرجات.

و إنّما أتى على صيغة المبنيّ للمفعول في قوله: (أيّد و قيّد)؛ تعظيماً؛ إجلالاً

---

١. البقرة (٢): ٢٦٤.

٢. لم نعثر عليه بهذا اللفظ في مصادر تخريج الحديث.

٣. ورد في حديث.

٤. وهي الله.

٥. بحار الأنوار ج ٢ ص ٩٩ ح ٥٤.

٦. جواب لـ

تلفاعل : إذ تأييده ـ رضي الله عنه ـ بالنسبة إلى لطف الله و كرمه تعالى أمر قليل ، لذلك قال : (ممّن) : أي من جملة الذين أيّدهم لله و وفّقهم و قيّدهم بشريعة نبيّه ﷺ بقوله : (فتشيّد) : أي إذا قيّده الله بشرع أكمل الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ تقيّد بالقبول و الانقياد و الطاعة ، و قيّد غيره بتنبيهه على جلاله قدره ، و كمال عظمته و أمره .

قوله : (و ان يحشرنا في زمرته) : أي يحشرنا و يجعلنا في الآخرة من أهل الله ، التابعين لرسول الله ، الفائزين بالسعادة العظمى و الدرجة العليا ، كما جعلنا من أمته في دار الدنيا .

قوله : (فأوّل ما القاه المالك على العبد من ذلك) .

مبتدأ خبره قوله : فحصّ حكمة الهيّة في كلمة آدميّة .

* * *

[فصٌ حكمة إلهيّة
في كلمة آدميّة]

فص حكمة الهية في كلمة آدمية [1]

١ اعلم أن جميع حقائق الوجود وحقيقها في مراتبها تنقسم الى الوهية، وهي بحقائق الوجود، حكاه المظاهر مع الظاهر فيها، اعني الحق والخلق، فتشتمل ام تب الالهية وجميع المراتب الكونية واسفلها التي هي من مرتبة الوجود هو يسمى الانسان

والله اسم لمرتبة هذه المراتب، ولا تكون ذلك إلا لذات واجب الوجود تعالى وتقدس، فانه على مظاهر الذات بمعنى الالوهية، إذ هو المحيط والشامل لكل مظهر وحقيقة من كل وجه وبحسب اسم، فالالوهية أم الكتب، والقرآن هو الاحدية، والفرقان هو الواحدية، والكتاب الذي هو اسم الجنس هو الذي عليه اصطلاح النحوة هو مرتبة كلية الذات، والقرآن هو المشتمل، والفرقان هو المفصل، والكتاب هو الوجود المطلق، وسيأتي بيان هذه المراتب من هذا الكتاب في مسمى إن شاء الله تعالى

واذا عرفت الاصطلاح وعرفت حقيقة ما اشرنا إليه فاعلم أن هذا هو على ذلك، والاختلاف في العبارة لا في الاشارة، والمعنى واحد

وإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن الاسم الله هو الاسم الذي هو حقيقة الالوهية، وهو واحديه أول تعالى الحق من الاحدية، فانه على اول مراتب التي تشتمل الواحدية الفردية الوجودية، وهي مظهر اسم الذات في الربوبية واعني مراتب الربوبية في اسمه الله، وهو مشتمل على الربوبية، وهي مشتملة على الواحدية، والواحدية تحت الواحدية، والواحدية تحت الاحدية، والاحدية تحت الالوهية، فالله اسم لهذه المراتب من الوجود وهي الوجود حقيقة مع انحطه وتشمل، والاحدية حقيقة من حيث هو مطلق الوجود

فالله اسم لهذه المراتب، وليس كذلك اسمه الله على الاسم والمسمى من الاسماء، ولا على أحد مظاهر الذات تخصيصا بالالوهية افضل مظاهر الذات تخصيص وتشريف، ومن ثم صح ان يقال لا اله إلا الله بنصب الخلق الالوهية، وان الاحدية ذات معمول لا غير، لصحة توجهه [illegible] من حيث هو مختص بالحق من كل وجه، فهو مختص بالمضيفة [illegible] الالهية في ذات الواجب الوجود الذاتية لا يحتمل غير ذلك.

٢ [illegible] الشمل جميع الاسماء وخصوصيات تعلق عليها [illegible] في شكل التشخص، واعني بهذا وجود ذات الانسان، على أن لكل واحد من [illegible] ان يسمى عبد الله كما يسمى بهذا اسم حكمة مخصوصة به كما قال [illegible] على قلوب مختلفة، فان لكل [illegible] مرتبة من مراتب [illegible] من

←

و إنّما قال: (المالك) و (العبد)؛ لأنّ الإلقاء لا يمكن إلّا أن يكون بين الملقي و الملقى عليه.

و الملقي هو الله تعالىٰ من حيث ربوبيّته، و الربّ هو المالك؛ لأنّه من جملة معانيه، و الملقى عليه هو العبد.

و أيضاً: إلقاء هذه المعاني ليس إلّا لتكميل المستعدّين القابلين للوصول إلىٰ مقام الجمع و الوحدة الحقيقيّة، و ذلك لا يمكن إلّا بالتربية، و لمّا كان الملقىٰ عليه عبداً، ذكر ما يناسبه و هو المالك، الذي هو بمعنىٰ الربّ.

و المراد بالعبد نفسه؛ أي أوّل ما ألقاه الله تعالىٰ في قلبي - علىٰ سبيل الإلهام من الحكم و الأسرار - فصٌّ حكمة إلهيّة[1]، و إن كان معطي الكتاب هو الرسول ﷺ.

و يمكن أن يكون المراد بالمالك الرسول؛ لأنّه الاسم الأعظم الإلهيّ باعتبار اتّحاد الظاهر و المظهر.

و لا يجوز أن يكون المراد بالمالك هو الحقّ و بالعبد هو النبيّ ﷺ؛ لما يلزم من إضافة الأسماء الإلهيّة و الكونيّة إليه و رسولاً منه.

و قد يُفسّر «أنشأني» بمعنى كتبني؛ أي أوّل ما ألقاه المالك علىٰ قلب العبد من ذلك الكتاب هو ما يتعلّق من معانيه بفصّ حكمة إلهيّة.

و فصّ الشيء: ما يتحجّر به، و فصّ الخاتم: ما يزيّن به الخاتم، و يكتب عليه اسم صاحبه؛ لتختم به علىٰ حرير و نحوه، و فصّ السكّين: آلة[2] يُلقىٰ عظمٌ فصٌّ، و

---

[1] هذه العبارة وقعت مضطربة في بعض النسخ، و الصحيح ما أثبتناه كما نقل الفصّار عن قيصري و هو موافق لما في الفصّ الشيثي على ما سيأتي في الهامش.

[2] لا يخفى أنّ الفصّ الذي هو معنىً قائم بالغير حسب اصطلاحه لا يناسب الإضافة إلى هذا النوع لفصّ السكّين على حكمة الإلهيّة بالكنانة الآدميّة.

[3] في بعض النسخ: هو في إلخ؛ و من الظاهر أنّ هذه العبارة لا تناسب الإلهيّة بقسميها، و الأولويّة أنّ ذلك من زيادة بعض النسّاخ.

٢. أي من السيخ.

٣. في ذلك الموضع في بعض.

فص الأمر: مفصله[1] من الشاعر:

و ربّ أمـــوم خلتـــه مـــا تقـــا[2] و يأتيك بالأمـــــر من بعـــده

و الأوّلان أنسب بالمقام.

و معنى «الحكمة» ما ذكر[3]: من أنّها علمٌ بحقائق الأشياء على ما هي عليه، و عمل بمقتضاه؛ فصّ كلّ حكمة - على الأوّل - عبارة عن خلاصة علوم حاصلة لروح نبيّ من الأنبياء المذكورين عليهم السلام التي بمقتضاها[4] الاسم الجالب عليه، فبمقتضاها[5] على روح ذلك النبي عليه السلام بحسب استعداده و قابليّته.

و على الثاني[6]: هو القلب المتّصف بالعلوم الخاصّة به، و يؤيّد هذا الوجه ما ذكره[7] في آخر الفصّ من قوله: (و فصّ كلّ حكمة الكلمة التي نسب إليها) فمعنى قوله: (فصّ حكمة إلهيّة) أي محلّ الحكمة الإلهيّة هو القلب الثابت في الكلمة الآدميّة.

و «الإلهيّة» اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء و حقائقها كلّها، و لذلك صار الاسم «الله» متبوعاً لجميع الأسماء و الصفات، و موصوفاً بها.

و تخصيص الحكمة الإلهيّة بالكلمة الآدميّة، هو أنّ آدم عليه السلام لمّا خلق للخلافة، و كانت مرتبته جامعة لجميع مراتب العالم، صار مراداً للمرتبة الإلهيّة، قابلاً لظهور جميع الأسماء فيه، و لم تكن لغيره تلك المرتبة، و لا قابليّة ذلك الظهور، لذلك خصّها به.

---

١. المعنى و الشعر هكذا و لا أدري من صحّح الخوارزمي، و في بعض النسخ: «الفصل من الأمر مفصله بما تقدّم من قضاء، أي من مفصله، و الفصل بمعنى منفصلاً منه».

٢. أي أحمر.

٣. إشارة إلى ما ذكر في شرح قوله «فص آدمي».

٤. أي الخلافة.

٥. أي بمقتضى تلك العلوم الاسم الغالب عليه.

٦. أي الأمر «فص».

٧. أي فصّ الخاتم.

٨. أي الشيخ (ره).

٩. و هي الواحدية.

و أيضاً: هو مظهر لهذا الاسم، كما قيل:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

و المراد بالكلمة الآدمية الروح الكلي، الذي هو مبدأ النوع الإنساني، كما قال رضي الله عنه: (فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني)، و سيأتي بيانه في آخر الفص إن شاء الله.

و لما كان آدم أبو البشر ﷺ أول أفراده في الشهادة و مظهر الاسم (الله) من حيث جامعية خواص أولاده الكمل، خصّ رضي الله عنه الفص باسمه، و بيّن فيه ما يختص بكلمته، كما بيّن ما يختص بكلمة كل نبيّ في الفص المنسوب إليه.

قوله: (لمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء).

شروع في المقصود، و لما كان وجود العالم مستنداً إلى الأسماء، و كان الإنسان مقصوداً أصلياً من الإيجاد أولاً في العلم، و آخراً في العين، بنّه على أن الحقّ تعالى من حيث اسمه الحسنى أوجد العالم، و بيّن العلّة الغائية من إيجاد العالم الإنساني، و هي رؤيته تعالى ذاته بذاته في مرآة عين جامعة إنسانية من مرايا الأعيان، كما قال: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فتحببت إليهم بالنعم فعرفوني»[1].

---

١. أي أول أفراد الروح الكلي. وقوله: «أسمائه» هو كل فرد من أفراد الموجودات تحت مرتبة اسم خاص من أسماء الله تعالى، هو أن لكل فرد من الموجودات عنده مقطع به.

٢. ضرورة أن الشرح لتحقيق الاسم يستلزم ذكر ما يختص بالكلمة، لأن الاسم إذا كان موطن الاسم الإلهية فالكلمة المتعلق بها، فكل منهما من الأمر الذي من حيث أسمائه الحسنى.

٣. أي من حيث كثرات مراتبه وأحكامه الفاصلة للإحصاء، لا يمكن أن يوجد بحسب المظاهر الخاصة، وأيضاً يستحيل عدم تناهي أفراد الجنس لأية وشخصية كانت، و لا أمر من الكثرة الحسية التي لا نهاية لها في الوجود، و لا أمر من هذه الجهة لا بد أن يكون غير قابل للإحصاء، مثلاً، كما أن الناس في كل عصر غير متناهية، لا حصر لها في صور، مشبهة إلى مرآة الزمان.

٤. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٥٩، ١٦٣، ط. دار الكتب العربية الكبرى، وأيضاً المصباح في التصوف، ص ١٥، مع اختلاف يسير.

فهذا القول كتمهيد أصل يترتّب عليه ظهور الحكم الكلّية من الأسماء الإلهيّة في مظاهرها. واستعمال «الشاء» مجازاً، إذ هو مشعر بحصول المشيئة بعد أن لم تكن، وليس كذلك، لكونها إلهيّة وأبديّة، وجواب «لمّا» محذوف، تقديره: لمّا شاء الحقّ أن يرى[1] عينه في كون جامع، يحشر الأمر كلّه لكونه متّصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه، أوجد آدم عليه السلام.

أو يكون قوله[2]: (فاقتضى الأمر)، جواب «لمّا» ودخول «الفاء» في الجواب للاعتراض الواقع بين الشرط والجزاء، نحو قوله[3]: (ولقد كان أحيّ أوجد البعالة الخ)، والأوّل أظهر.

ومشيئته[4] تعالى عبارة عن تخلّيه الذاتيّ والعدمة السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته[5] عبارة عن تجلّيه لإيجاد المعدوم، فالمشيئة أعمّ من وجه من الإرادة، ومن تتبّع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك، وإن كان

---

١. عند هذه الفقرة إلى قوله «سرّه إليه» كذا بخطّي.

٢. أي الشيخ (ره) في «فصّه».

٣. أي الأعشى.

٤. أي الشيخ (ره).

٥. بخطّي، كلام الشارح في الفصّ الشيثي ص١٢٣: «إن المشيئة متعلّقة بالقدس والإرادة متعلّقة بالقدس المقدّس».
قال مؤيّد الدين: «هذه المشيئة تعالٍ من الله من حيث حقائق تميّزت بالأعيان الثابتة الأعيانيّة، شاء الحقّ من حيث الأسماء أن يعطيها التحقّق في أعيانها بالوجود والإيجاد، فتحقّق في حقائق هذه الأعيان للشهود والاستناد على روس الأشهاد، ولأن تحقّق هذه الحقائق مبني على تحقّق الذات في مرتبة الحقّ مطلقة مقدّسة ثابتة وغيبها، الهيئة التي تقوم بالذات [...] فإذا صدر هذا عن مشيئة في الإرادة والخلقة والعين، لأمر الوجود والشهود [...] فهي لإرادة جميع الأسماء [...] لأن كلّ اسم إلهي موجد لعين ثابتة [...] فالمشيئة هي الإرادة لكلّ اسم وليست إلّا من حيث اسمه الخاصّ الذي لا يشاركه الاسم».

٦. هذه متعلّقة بالقدس المقدّس.

٧. أي من وجه لمغايرة الإمر من حيث إنه موجود لهما مثلاً [...] الأستاذ بحاشية الفوشي (ره).
مراده أن لفظة «من وجه» واقعة بين المتضايفين المتعاقبين

بحسب اللفظ يستعمل كلّ منهما مقام الآخر، إذ لا فرق بينهما فيها.

و المراد بالأسماء الحسنى الأسماء الكلّية و الجزئية، لا التسعة و التسعون فقط المروية في الحديث لذلك قال: (التي لا يبقيها الإحصاء)[1]؛ أي العدّ، فإنّ الأسماء الجزئية غير متناهية، و إن كانت كلّياتها متناهية. و قد سبق معنى الاسم و اسم الاسم في الفصل الثاني من المقدّمات.

و إنّما جاء بالحقّ[2] الذي هو اسم الذات؛ ليتبيّن أنّ هذه المسمّاة و الإرادة للذات بحكم المحبّة الذاتيّة التي منها[3] و إليها. لكن ليست[4] للذات من حيث هي هي[5] مع قطع النظر عن الأسماء و الصفات، و ليست لها أيضاً من حيث غناها عن العالمين، بل من حيث أسمائها الحسنى، التي بذواتها و حقائقها تطلب المظاهر و المجالي؛ لتظهر أنوارها المكنونة، و تنكشف أسرارها المخزونة فيها، التي باعتبارها قال تعالى: «كنت كنزاً مخفيّاً»[6] الحديث.

قوله: (أن يرى أعيانها، و إن شئت قلت: أن يرى عينه[7] في كون

---

١. أي الأحاديث المشهورة و مسنده.

٢. أي الأسماء.

٣. في نسخة: «منه».

٤. أي المحبّة الذاتية المذكورة من الذات إلى الذات.

٥. في نسخة.

٦. جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ١٥٢-١٥٤، تحت عنوان: «في بيان الطريقة و أطوار الطريقة و أنوار الحقيقة»، ص ٤٥.

٧. فإنّ مؤيد الدين الجندي رحمه الله تعالى يرى عينه في عين رؤية ذاته عينيّة عينيّة، و يرى جميع مسمّياته و مسمّاه مسمّاة في ذاته رؤية أحدية، و شهوده عينه و عين جميع مسمّياته في الكون الجامع شهوداً جمعيّاً في الجميع و الجميع.

و معنى قوله: «أن يرى أعيانها أو يرى عينه في كون» و جمعها: «يحبّ أن يشاهد الكثرة مبثوثة للمشاهدة في الوحدة، الكثرة عادة لا تزول.

قلت: أي: أعني الشيخ عين ما سبق من البيان أنّ هو المحقّق نفسه لا الزائية.

قلت: أن رؤية العين في الكون الذي هي في العين من حيث المحقّق و الفص ذو الكلمة الكونية، و الاسم الإلهي، على الزائية نفسها من المحقّقات أيضاً و إن كانت تابعة لمحقّق آخر فيه.

قوله: «يرى ... أي في شأن متسعة ذاتية أزلية فائقة في جميع الأسماء بحيث تطلب الكلّ، أي الذات مع ←

جامع[1] يحصر الامر كلّه).

بيان متعلّق المشيئة، و المراد بقوله: (اعيانها): يجوز أن يكون الأعيان الثابتة التي هي صور حقائق الأسماء الإلهيّة في الحضرة العلميّة.

و يجوز أن يكون نفس تلك الأسماء[2] التي هي ارباب الاعيان و الماهيّات الكونيّة.

و يجوز أن يكون تلك الاعيان الخارجيّة.

لذلك قال: و إن شئت قلت: أن يرى عينه؛ أي عين الحقّ فإنّ جميع الحقائق الاسمائيّة في الحضرة الأحديّة عين الذات و ليست غيرها. و في الواحديّة عينها من وجه[3]، و غيرها من آخر[4].

و الكون في اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم[5].

→

جميع الأسماء (أن يرى اعيانها) بصورها فظهورها [illegible] وجه [illegible] حتى الإنسان، وإنما قال (وإن شئت قلت: أن يرى عينه) لأن اعيانها [illegible] لكثرة [illegible]

٨. في هذه العبارة التحفة من التسمّح فيها أكثر من أن يذكر، وذلك ظاهر لمن له أدنى [illegible].

ويمكن أن يقال: تجويز العبارتين أنما هو بالنسبة إلى الترتيب الواحديّة، وإلا فالحضرة [illegible]

أحدهما: اعتبار وحدة الذات

والثانية: اعتبار كثرة [illegible] والاعتبارات.

فالمتعلق الأولى بملاحظة الاعتبار الثاني.

والثانية بملاحظة الأولى. [illegible] الرحمن الجامع

١. وهو الإنسان الكامل [illegible] الجامعة (ق).

جامع هذه الحضرة أنما يكون بأمرين:

أحدهما: اشتماله على الأسماء كلّها بحيث لا يشذّ شيء [illegible].

والثانية: صلاحيّة مظهريته لها، فإن مجرد الاشتمال لا يستلزم الظهور، [illegible] مظهر جامع (حسن).

٢. أي ذوات الأسماء و أعيانها.

٣. أي بحسب استناد و الذات واحدة.

٤. أي بحسب الظهور.

٥. أي من حيث التعيّن و الاسم.

لا من حيث إنه حق[1]، و إن كان[2] مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر، و هو هنا بمعنى المكوّن؛ أي شاء أن يرى أعيان أسمائه أو عين ذاته في موجود جامع لجميع حقائق العالم، مفرداتها و مركّباتها، بحسب مرتبته[3]، يحصر ذلك الموجود أمر الأسماء و الصفات من[4] مقتضياتها و أفعالها و خواصّها و لوازمها كلّها، و «اللام» في قوله: (لأمر) للاستغراق؛ أي جميع الأمور الإلهيّة، أو عوض من الإضافة[5] و الأمر بمعنى الفعل.

أو بحصر الشأن الإلهيّ[6] في مرتبة، فيكون[7] بمعنى الشأن، و هو أعمّ من الفعل؛ لأنّه قد يكون حالاً من الأحوال من غير فعل.

أو بحصر ما تعلّق به الأمر الذي هو قوله: «كن» فحينئذ يكون مجازاً من قبيل إطلاق الملزوم و إرادة اللازم، و الكون الجامع هو الإنسان الكامل القابل[8] لأدائه، و غيره[9] ليس له هذه القابليّة و الاستعداد.

و السرّ في هذه المسئلة و أخصر: أنّ الحقّ تعالى كان[10] عالماً بذاته و كمالاته الذاتيّة المسمّاة بالأسماء، و مظاهرها كامنة في ذاته بذاته - في عين أوّليته و باطنيّته - مجموعة مندمجة بعضها في بعض، غير[11] متميّزة في حضرة أحديّته و ظاهريّته كذلك؛ ليظهر الأوّل في الآخر، و الظاهر[12] في الباطن، و يرجع كلّ[13] إلى أصله

---

١ - إن الأمر حيث إنه حق.

٢ - و إن كان.

٣ - [illegible] بحسب مرتبته.

٤ - [illegible]

٥ - [illegible]

٦ - [illegible]

٧ - [illegible]

٨ - [illegible]

٩ - [illegible]

١٠ - [illegible]

قوله: (الكونه متّصفاً بالوجود و يظهر[٢] به سرّه إليه).

تعليل للحصر لا للرؤية؛ فإنّ الحقّ يعلم الأسماء و أعيانها و مظاهرها، و يراها و يشاهدها من غير ظهور الإنسان الكامل و وجوده في الخارج، كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «بصير إذ لا منظور إليه من خلقه»[١].

إلا ان تحمل الرؤية على الرؤية الخاصة في المظهر الإنسانيّ، فإنّ هذه الرؤية أيضاً للحقّ و حينئذٍ يكون تعليلاً لها، فيكون معناه أنّه شاء ان يرى الأعيان أو عينه

---

١. هذا للحصر، ويمكن ان يحمل هذا على رؤية الحقّ عبده في المظهر الكوني، وان ذلك لا يتصوّر إلا فيه باعتبار وجوده، وبتمام ما هو ضرورة أنّ العين لا تنظر إلا إلى العين وكذلك قوله: «بصيراً» يمكن ان يجعل هذا من باب الحصر، وهو الوجه.

هذا تعليل للحصر، أي لكون الإنسان الكامل مظهراً لجميع الأسماء الإلهية، وكونه متصفاً بالوجود، وذلك لأنّ الوجود لا ثبات له في الخارج إلا بالمظاهر الخارجية، ولا ظهور للحقّ الواجب تعالى وتقدّس في الخارج إلا بالإنسان الكامل، فهو المظهر الأتمّ لجميع الأسماء الإلهية، وهو الذي يرى الحقّ بعينه، وإلا فالحقّ تعالى لا يظهر في الخارج بذاته ولا بمظاهره الأخرى، فالإنسان الكامل هو الذي يرى الحقّ بعين الحقّ، وهو الذي يرى الحقّ من حيث الظهور والانكشاف، ولا يراه من حيث البطون والاحتجاب، وهو الذي يرى من المرآة الإلهية التي يرى الحقّ صورته فيها.

وفي بعض النسخ «الكونه متصفاً بالوجود» فيهو على هذا يحتمل ان يكون الحصر الآتي في قوله «لكونه مكمّلاً بالوجود» لا في قوله «متصفاً بالوجود»، فإنّ كون الإنسان الكامل مكمّلاً بالوجود لجميع الأسماء الإلهية وما يتعلق بها من جميع الوجوه في الإنسان الكامل لخاصية في خاصيته كلها.

واللام في الأمر للاستغراق، أي يحصر الأمر كلّه فيه، ولا يرى الحقّ بعين الحقّ إلا هو، فتدبّر.

٢. في بعض النسخ «ظهر» أي ما ظهر من سرّه في نفسه وبما هو هو.

٣. يحتمل ان يكون هذا تعليلاً لكون الإنسان الكامل مظهراً لجميع الأسماء الإلهية، ويحتمل ان يكون تعليلاً لكونه مظهراً لوجود الحقّ، أو لكونه مظهراً لجميع الوجوه الإلهية، فتدبّر.

وفي بعض النسخ «لكونه مكمّلاً بالوجود» فيهو على هذا يحتمل ان يكون الحصر الآتي في قوله «لكونه مكمّلاً بالوجود» لا في قوله «متصفاً بالوجود»، فإنّ كون الإنسان الكامل مكمّلاً لجميع الوجوه الإلهية وما يتعلق بها من جميع الوجوه في الإنسان الكامل لخاصية في خاصيته كلها.

٤. في بعض النسخ «و يظهر به سرّه إليه».

٥. شرح الأسماء الحسنى ١.

٦. في هذا الوجه من الوجوه المتقدمة، وان كان يمكن ان يكون الحصر في الجميع، وهو الذي يقتضيه سياق كلامه هو الحصر.

يدوم في آنه؛ لكونه متصفاً بالوجود، إذ هو من حيث ذاته معدوم، و من حيث الوجود الحقّ موجود، و له[1] قابلية ظهور جميع أسرار الوجود فيه، فصار بالاتصاف به و القابلية المذكورة كوناً جامعاً لجميع أمر الأسماء و خصوصياتها؛ لأنّ وجود الملزوم[2] يوجب وجود اللازم، سواء كان بالواسطة أو غيرها.

و قوله: (و يظهر به سرّ إليه) يجوز أن يعطف على قوله: (يحصر الأمر) فيرفع، و إنما أخّره عن قوله: (لكونه متصفاً بالوجود)؛ ليكون تتمّة من التعليل.

و يجوز أن يعطف على (يرى) فينصب، و ضمير «به» عائد إلى الكون الجامع. و ضمير «سرّه» و «إليه» عائد إلى «الحقّ»، و إليه صلة يظهر، يقال: «ظهر له و إليه».

و المراد بالسرّ عين الحقّ و كمالاته الذاتيّة؛ فإنّها غيب الغيوب كلّها كما قيل: «و ليس وراء عبّادان قرية»؛ أي شاء أن يشاهد عينه و كمالاته الذاتيّة التي كانت غيباً مطلقاً في التجلّي الأوّل بصفته الإنسانيّة في مرآة الإنسان الكامل.

و يجوز أن يقال: إنّه ضمير للرؤية من غير أن يحمل أنّها في المظهر الإنسانيّ، و مفاده أنّه تعالى و إن كان يشاهد نفسه و كمالاته في غيب ذاته بالعلم الذاتيّ و «لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات و لا في الأرض»[3] لكنّ هذا النوع من الرؤية و الشهود الذي يحصل بواسطة المرآة لم يكن حاصلاً بدونها؛ لأنّ خصوصيّات المرايا تعطي ذلك، فشاء الحقّ أن يشاهد كذلك أيضاً.

ويؤيّد هذا المعنى قوله: (فإنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه

---

١. في خ: «له» بدون «و»، و في ب: «و له».

٢. في ب: «الوجود».

٣. «و هو في الوجود».

٤. في ب: «لكونه متصفاً».

٥. سبأ (٣٤): ٣.

٦. و يحتمل أن تكون الرؤية هي نفس النسبة و الأمر الإضافي، فلا حاجة إلى الرؤية الخاصّة. (منه عفي عنه).

٧. «رؤية».

في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه، مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ، ولا تجلّيه له).

هذا تعليل للمشيئة و إيماء إلى سؤال مقدّر، و هو أنّ الله يصير قبل أن يوجد العالم الإنسانيّ، فكيف شاء ذلك؟

فأجاب: بأنه ليس رؤية الشيء نفسه نفسه في نفسه، كرؤية نفسه في شيء آخر، يكون له ذلك الشيء مثل المرآة؛ و ذلك لأنّ المرآة لها خصوصيّة في ظهور عين ذلك الشيء، و تلك الخصوصيّة لا تحصل بدون تلك المرآة، و لا بدون تخلّي ذلك الشيء لها[1]. كاعتزال[2] النفس و انفرادها عند مثل هذه الإنسان صورته الجسيلة في المرآة، الذي هو غير حاصل له عند تصوّره لها، و كظهور الصورة المستطيلة في المرآة المستديرة مستديرة، و الصورة المستديرة في المرآة المستطيلة مستطيلة، و كظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعدّدة متعدّدة و أمثال ذلك.

لا يقال حينئذ: يلزم أن يكون الحقّ مستكملاً بغيره[3]؛ لأنّ هذا الشيء الذي هو له كالمرآة من جملة لوازم ذاته و مظاهرها، التي ليست غيره مطلقاً، بل من وجه غيره، و من آخر عينه، كما مرّ في الفصل الثالث أنّ الأعيان الثابتة أيضاً عين الحقّ و مظاهره العلميّة، فلا يكون مستكملاً بالغير.

و إلى هذا المعنى أشار بقوله: (يكون له كالمرآة)، و لم يقل: في المرآة؛ لأنّ

١. بين المشبّه و المشبّه به و الجملة خبره أو بالعكس.
٢. وإن الظهور في المحلّ رؤية غيرية منتسبة إلى عالمية وهي من أحكام رؤية عالمية النفس
٣. أي للمرآة.
٤. استئناف وبيان لما.
٥. صفة الاعتزال والانفراد.
٦. وليست هذه الرؤية بمثل كمالاً ذاتياً حتى يكون فقدانها نقصاً في مرتبة الذات بحسب وجداتها كمالاً، بل بحسب قابلية الذات، بل تكون هذه الرؤية لعدم دخلها في كمال الفاعل وفي مرتبة الفعل، فيجب أن تكون صادرة عن الذات وفي مرتبة الفعل.
٧. جواب سؤال مقدّر.

المرآة غير الناظر فيها من حيث تعيّنهما المانعين عن أن يكون كلّ واحد منهما عين الآخر، وليس هنا كذلك؛ لأنّ التعيّن الذاتيّ أصل جميع التعيّنات التي في المظاهر، فلا ينافيها.

و قوله: (في أمر آخر)؛ أي بحسب الصورة لا بالحقيقة.

و قوله: (فإنّه تظهر)، تعليل لعدم المماثلة، و الضمير للشأن، تفسّره الجملة التي بعده، و «من» في «ما للسان»؛ أي تظهر له نفسه في صورة من الصور التي لم تكن تظهر للراءي بلا وجود هذا المحلّ و لا تقابله له.

و لمّا كان الرائي هنا هو الحقّ، عبّر عن التقابل بالتجلّي، فضمير «تجلّيه» للحقّ، و ضمير «له» للمحلّ.

و قرأ بعضهم: «ولا تجلّية» بالتاء على وزن تفعلة؛ أي من غير وجود هذا المحلّ، و من غير تجلّية للمحلّ من الخلاء.

قوله: (و قد كان «الحقّ» أوجد «العالم» كلّه وجود تسوّي لا روح فيه، فكان) أي العالم (كصورة غير مجلوّة). و من شأن الحكم الإلهيّ أنّه ما

---

١. في المصدر: «من».

٢. جملة «غير ناظرة» من قوله و«من حيث تعيّنهما» إلى قوله «أصل جميع التعيّنات» ليست في المصدر.

٣. جملة «لأنّ التعيّن الذاتيّ» إلى قوله «لا بالحقيقة» ليست في المصدر، و في المصدر: «لأنّه من موجود ظاهر، فلا أمر له يحمله يتميز [في المصدر: يتميز] به، وهو أنّ الأمر الذي تراه غير ظهور الآخر».

و أشار به إلى ما ذكره [في المصدر: إلى ما ذكرناه] من أنّه لمّا كان الرائي هنا هو الحقّ، و أنّه لا يعقل هذه الغيرة الحقيقية و الكثرة مستفادة من جعل الحقّ و إيجاده إيّاه تسوية له بالعدم.

٤. أي أوجد على هيئة الشيء و صورته، لا أنّ وجوده شيء مسوّى معدّل (جامي).

٥. قد ذكرنا من الوجودين بسيط و وجود آخر، و هو وجود المادة بمنتشر وجود الكون الجامع، و وجود الشيء المسوّى منتشر وجود الروح و شعبه (جامي).

٦. في المصدر: «له».

٧. في المصدر: «وجود الكون الجامع الذي هو الروح له» (جامي).

٨. لأنّ الروح للشيء مسوّى بمنزلة الجلاء للمرآة، إذ به تتم قابليتها (جامي).

٩. و إجراءاته (جامي).

سوّى[1] محلاً إلا و لابدّ أن يقبل روحاً إلهياً[2]، عبّر عنه بـ«النفخ فيه»[3]، و ما هو إلا حصول الاستعداد[4] من تلك الصورة المسوّاة لقبول[5] الفيض التجلّي الدائم، الذي لم يزل و لا يزال[6].

اعتراض وقع بين الشرط و الجزاء، على أنّ قوله: (فاقتضى) جواب «إذا»، و الواو للحال، و قوله: (وجود شيح). صدره مصدر محذوف أي: أعطى[7] وجوداً مثل وجود شيح.

---

١ أي ما عدل مزاجها (ص).

٢ أي روحاً إلهياً تكون به آلة مدبرة وتعلق بالبدن، فالأرواح جواهر مجردة عن المادة والتعلق به عند الشيخ بحدث، كان موجوداً قبله، فالأرواح عنده مخلوقة قبل البدن (ق ١، ٢ ص).

٣ أي في محل البدن، وقد [illegible] روح لا يصلح لأجله فالأمر [illegible] إضافة الروح لأجل قوله: وإن الشيح نسبة النافع إلا الشيح فيه

وقد الشيح مزيد لبيان احتمالي: وهي قوله عبر عنه، أو الضمير إلى الروح، فالمعنى أن الروح هو الشيح، أو المعنى أن الإشارة إلى البدن، روح في أعلى حد تسويه جهة العنصر، فلذا [illegible] ونفخنا فيه من روحنا، الحجر (١٥) ٢٩.

٤ أي قبول الفيض الدائم التجلي الذاتي، فهو معنى لا الإشارة إليه في قوله تعالى:

[illegible] أي ذلك بعض ما ذكرناه، وهو إشارة إلى ما ذكر من قوله: فسويته ولا يلزم أن يكون روحاً إلهياً (ق ١).

٥ قد اضطربت حدث الشرح عند اصطلاح هو الشيخ الأكبر وهو أنه لا حصول الاستعداد إلا بالروح الإلهي، وفي قوله عبر عنه بالنفخ إلى قبول الشيح روح [illegible] الحجر (١٥) ٢٩.

وبعد الشروح المذكورة لحصول الاستعداد، شرط الشيح الروح الإلهي، وهو [illegible] حصول الاستعداد، وهو من الشيح.

ولم فسر الشيح نفخه [illegible] الإلهي من هذا المعنى الذي [illegible]

٦ معدل الاستعداد (جامي).

٧ أي من الأزل، أو أن أي الأبد من التجلي [illegible] وهو [illegible] (جامي)

٨ في نوله [illegible] عدل.

٩ هذا معنى قوله [illegible]

ومعناه، أنّ الحقّ تعالىٰ قد كان أوجد الأعيان الثابتة التي للعالم الكبير ـ دون الصغير الإنساني ـ بالوجود العيني مفصّلاً، كالموجود الذي لا روح فيه، و المرأة التي لا جلاء لها، و كان من شأن الحقّ و حكمة الإلهيّ و منّته أنّه ما أوجد شيئاً و سوّاه إلا و لابدّ أن يكون ذلك الموجود قابلاً للروح الإلهي، ليكون به حيّاً، و تترتّب عليه كمالاته، و تظهر به لوحيّته فيه، و ذلك القبول هو المعبّر عنه بـ(النفخ فيه) فإن تعالىٰ في أمّ البشر و قال سوّيته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين[1] فنفخه تعالىٰ إعطاؤه القابليّة و الاستعداد.

و قوله: (و ما هو) أي ليس ذلك النفخ إلا حصول الاستعداد من الصور المسوّاة أي من ذلك الموجود لقبول الفيض المقدّس الذي هو التجلّي الدائم الحاصل عليه و على غيره، لا يزال و لا يزال؛ و لو فرض انقطاعه آناً واحداً لعدم الأشياء كلّها سواء كانت موجودة بالوجود العلمي أو العيني، فالتجلّي بدن الكلّ من الفيض.

و في بعض النسخ: لقبول فيض التجلّي، بالإضافة فمعناه لقبول الفيض الحاصل من التجلّي، و ما ذكرنا ذلك الفيض نفس التجلّي بل حاصلاً منه.

و لا يبعد أن نقول: هذه الأعيان كانت موجودة زماناً من الأزمنة، و الإنسان معدوم فيه مطلقاً، لا بروحه و جوهره و لا بعدم روحيّته.

و أيضاً الإنسان الإنسي بحسب المنشأة الأخروية، و كلّ ما هو بدئيّ فهو

---

١. الحجر (١٥)، ٢٩.

٢. كذا يكون دفع في نفخ عطف الاستعداد ـ المنشئ.

٣. جملة الفيض

٤. يستفاد النقاش زياده دارد اگر بشكل ز ... كه بزرگ شدن هم تغيير و تبديل است.

٥. اي في الوجود مطلقاً، أو في جميع الزمان ... بل ... معدوماً في جميع الأزمنة و حينئذ

٦. ... هذا ما ذكره الشارح في هذا ... في شرح فص ... الفهو الاستدراك ... الذي الشأن الإنسي ... الكلمة ... راجع إليه

ويمكن أن يكون ... هذه المقدمة من قول الحكيم ... في قبال ... بل ... الأمر كذا ... الأمر كذا.

في ... هذه الخلاصة ... أن ... ما ... عدمه ... أن ... ما ... عدمه ...

الأزلي كعكسه[1].

بل لا بدّ أن يعلم: أنّه من حيث النشأة العنصرية بعد كلّ موجود بعديّة زمانية[2] لتوقفها على حصول الاستعداد المزاجي الخاص من الأركان العنصرية بالفعل و الانفعال و الرتبة، كما أشار إليه بقوله تعالى: «خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً»[3].

و أنّه من حيث النشأة العلمية قبل جميع الأعيان؛ لأنّها تفاصيل الحقيقة الإنسانية كما مرّ بيانه في المقدمات[4].

و من حيث النشأة الروحانية الكلية أيضاً قبل جميع الأرواح كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: «أوّل ما خلق الله نوري»[5].

من المتشابهات و أمر عدّ الشيء بالمعنى الذي أريد في المقام مختصر، كانت قدمه مع حدوثه بالطبيعة الخلقية، فليراجع على فرض كونه كذلك أن يكون كلّ شخص أزلياً، وهو ظاهر البطلان.

إلا أن يقال: إنه في عوالم أخر غير النشأة العنصرية كذلك، فليكن، لكن هذا أمر مستتر في المقام و لا أثر لا يخصّص الموضوع بالفعل.

١. راجع هذا الشاهد و ذكره الشارح في هذا الفصل قبيل بعد في ضمن شرح قول الشيخ: «هو الإنسان العالم الأزلي والشاهد الذاتي الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة» فليراجع.

٢. في ط: «إذا كان متأخراً بحسب الزمان لزم أيضاً تخلّف العالم عن الروح زماناً إذ فيه لا يلزم، لأنه كان موجوداً في عوالم أخر.

قلت: هكذا العالم قبل هذا الإنسان العنصري كالروح، إلا أن يقال: كان للروح في زمان قبل، وهذا الزمان القبل يكون لتحصيل الاستعداد لحصول ذلك الروح فلا يكون في هذا الزمان القبل مرآة قابلاً، لكن الحكماء اتفقوا على أن الأنواع قبلها، سيّما ما هو أشرف الأنواع هو الإنسان، كانت قديمة أزلية وإن كانت أفرادها حادثة.

٣. قال العارف عبد الرزاق في رسالته النشأة بلفظة الحكمة: «إنّ كان الباري سبحانه لما أراد خلق طينة آدم بيده أربعين صباحاً، عشرة منها صبح الجواهر، وعشرة منها صبح النفوس، وعشرة منها صبح المعادن، وعشرة صباح امتزاج العناصر الأربعة».

٤. مرصاد العباد ص ٣٨ ط. تهران. وإليه أشار العارف الرومي:

خمرت آدم بهر آن صبح مود ... تا ز تو آن شاه سرمستی فزود

(مثنوي معنوي ج ٣ ص ١٣٤٢).

٥. أي في مرتبة الواحدية.

٦. راجع الفصل التالي، ص ١٤٥ حيث قال: «إنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانية...».

٧. بحار الأنوار ج ١٥ ص ٢٤ ح ٤٤.

و من حيث النشأة الروحانية الجزئية التي في العالم المثالي أيضاً من قبل المنشأ، و إن كان متأخراً عن العقول و النفوس الكلية تأخراً ذاتياً لا زمانياً، فلا يكون معدوماً في الخارج مطلقاً، لذلك قال في حقه قبل نشأته العنصرية: «فتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء»[*] و أخرج من الجنة بالمخالفة لأمر الله تعالى.

هذا، مع أن صاحب الشهود و المحقق العارف بمراتب الوجود، يعلم أنه موجود في جميع مظاهره السارية و العنصرية، و يشاهده فيها بالصور المناسبة لمواطنها و مراتبها عند التنزل من الحضرة العلمية إلى العينية، و من الغيبية إلى الشهادة المطلقة، قبل ظهوره في هذه النشأة الإنسانية الخاتمة الزمانية شهوداً محققاً، و لا يحيط علماً الشؤن إليه إلا من أحاط بسر قوله تعالى: «و قد خلقكم أطواراً»[*].

قوله: (و ما ثم إلا قابل، و القابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس).

---

١. في نسخة: «من حيث أن ليس له وجود و لا يكون معدوماً مطلقاً، بل في حقه، و أسند إليه الفساد و السفك و الخروج من الجنة».

*. سورة البقرة، الآية ٣٠.

*. سورة نوح، الآية ١٤.

٢. أي كل ما في الوجود من عين و شأن و فعل و أثر و استناد كالأمر الفاعلي و الأمر القابلي إلى أحق سبحانه هو قابل لما فاض منه و لم يكن موجوداً إلا بالقابل، أعني الأعيان الثابتة القابلة لآثار الفاعل الحق و أحكامه الذي هو فيضه الأقدس و وجوده المقدس، و ما بقي غير مستند إلى الحق إلا دين و هو الأعيان الثابتة القابلة للتجلي لوجود الحق و أحكامها.

٣. قوله: و القابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، عنى بهذا ما عناه بقوله قبله قبل: إذ كان الاستعداد و القبول منه فيما لم يستعد قط، و القابل لا يكون ... الخ، فكأنه قال: له تعالى: «لأن الفيض لم ينقطع» أحدهما ذاتي، و هو ظهوره في صور الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإمكانية و هي الحضرة الواحدية، و ذلك الفيض يترل من الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية و هو فيضه الأقدس، و هي التي تسمى الثابت لا بداية له التي لا تكون به أصلاً، فهو الأقدس أي أقدس من مقتضى الشهود الذي لا بداية له، و هي هو بحسب الوجود الحال، لأن الأشياء موجودة بهذا المقام الإمكاني التي هي تتوالى بحسب الحال الذاتي، لأنه لا وجود لشيء فيكون القديم بهذه الإضافة بالتحقيق الذاتي و إلا فالأعيان بالتحقيق الشهودي ...

٤. أي إنما من أن يكون الفيض معايراً للقابل كما قرر بعض المتأخرين، و ما نزل منه لا يعلم، أما بحسب القدر حيث هو بحسب الفاعل و فعله، و هذا الحديث ليس بفاعل منه في شيء، لأن الله تعالى ذات الأمر من حيث هي هي و ما ظهر بها الأعيان.

تسليم لما ذكرناه؛ لأنّ القابل الذي يقبل الروح الإلهيّ هو أيضاً يستدعي من يستند وجوده إليه، لأنّه بالنظر إلى ذاته معدوم، و لمّا كان كذلك بيّن أنّه أيضاً مستند إلى الحقّ تعالى، فناقص منه. لذلك قال: (و القابل لايكون) أي لاحصل (إلا من فيضه الأقدس) أي الأنفس من مواهب الكثرة الأسمائيّة و نقائص الحقائق الإمكانيّة.

و قد علمت فيما مرّ من المقدّمات أنّ الأعيان التي هي القوابل للتجلّيات الإلهيّة كلّها، فائضة من الله بالفيض الأقدس، و هو عبارة عن التجلّي الحبّي الذاتيّ الموجب لوجود الأشياء و استعداداتها في الحضرة العلميّة ثمّ العينيّة، كما قال: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف...» الحديث.

و الفيض المقدّس عبارة عن التجلّيات الاسمائيّة الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدّس مترتّب على الفيض الأقدس.

و إذا عملت هذا[1] علمت أن لا منافاة بين هذا القول و بين قوله في النصّ العزيريّ و غيره: إنّ (علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات ممّا هي عليه في نفسها)، و قوله: ﴿فلله الحجّة البالغة﴾[2] و قوله: (فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك)، و قوله: (إذا رأى أحد خيراً فليحمد الله، و من وجد دون ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه)[3].

قوله: (فالأمر كلّه منه ابتداؤه و انتهاؤه ﴿و إليه يرجع الأمر كلّه﴾

---

١. أسرار الشريعة و أطوار الطريقة و أنوار الحقيقة ص ٤٥ ـ مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز ص ١٠٢ ـ ٩٩ منزل الاستدراج.

٢. إن إذا علمت أن النصّ مستند و ما على غيره... و يتضح لك أن تحمل على الأمر... بحسب ما يقتضيه مقام النصّ تعرف ما في وجوه شرّاح... أن كلّ منهم إنّما حمل على ما يعلم بحسب مقامه لعلمي لأن الأمر كما حمل بذلك سبيل.

٣. الأنعام (٦): ١٤٩.

٤. بحار الأنوار ١٠: ص١٥١ ح ١٩.

٥. في «م»: الوجود. (الحسن) في «ط»: الإيجاد و التصريح و الكلمات (ق).

٦. في «م»: الحق (الحسن).

٧. هود (١١): ١٢٣.

كما ابتدأ منه)[1]

جواب شرط مقدّر: أي إذا كان القابل و ما يترتّب عليه من الاستعدادات و الكمالات و العلوم و المعارف و غيرها، فائضاً من الحقّ تعالى حاصلاً منه، فالأمر ـ أي الشأن ـ بحسب الإيجاد و التكميل كلّه منه ابتداءً و انتهاءً.

و المراد بالأمر المأمور بالوجود بقول «كن» كما قال: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2] و كما كان هو أولاً و مبدأ لكلّ شيء كذلك كان آخراً و مرجعاً لكلّ شيء، قال تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ أي[3] ما حصل[4] بالأمر.

و هذا الرجوع إنّما يتحقّق عند القيامة الكبرى بفناء الأفعال و الصفات و الذات في أفعاله و صفاته و ذاته، الموجب لرفع الاثنينيّة و ظهور حكم الأحديّة، هذا إن جعلنا ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ تكراراً مؤكّداً للأوّل.

و إن حملناه على التجلّيات المتناضة بالفيض المقدّس كلّ حين، فنقول: إنّ الحقّ بتجلّياته بحكم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[5] كلّ لحظة بل عند كلّ آن لعباده، فينزل الأمر الإلهيّ من حضرة الأحديّة، ثمّ الواحديّة إلى المرتبة العقليّة الروحيّة[6]، ثمّ النفوسيّة[7]، ثمّ الطبيعة الكلّيّة[8]، ثمّ الهيولى الجسميّة، ثمّ العرش[9]، ثمّ الكرسيّ[10] و السماوات

---

١. أي بحسب فيضه الأقدس و تجلّيه بصور الأعيان الثابتة في العلم و منه انتهاءً أيضاً بحسب فيضه المقدّس و تجلّيه بصور الأعيان الموجودة في العين و إليه يرجع الأمر كلّه بانتقاضه به آخراً كما بدأ منه عند الوجود عن عالم الإمكان. (جامي)

٢. أي لفظة الأمر في قوله: «يرجع الأمر كلّه».

٣. يس (٣٦): ٨٢.

٤. تفسير لقوله: «يرجع الأمر».

٥. الرحمن.

٦. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٧. مراده من النفس الكلّيّة، أي المتعلّقة بالفلك الأطلس أو المتعلّقة بكلّيّة السماويات.

٨. أي جملة من أمور الزمان المتعلّقة بعالم الأجسام.

٩. أي الفلك.

١٠. أي فلك الثوابت.

السبع، منحدراً من المراتب الكلّيه إلىٰ الجزئيّة، إلىٰ ان ينتهي إلىٰ الإنسان منصبغاً بأحكام جميع ما مرّ عليه في آن واحد، من غير تخلّل زمان.

كذلك إذا انتهىٰ إليه[1] وانصبغ بالأحكام المقابلة عليه، ينسلخ منه انسلاخاً معنوياً، ويرجع إلىٰ الحضرة الإلهيّة؛ فإن كان المنتهىٰ إليه من الكمّل، فالنازل يكون قد تمّ دائرته، وصارت آخريّته عين أوّليته؛ لأنّه مظهر المرتبة الجامعة الإلهيّة.

وإن كان من السائرين الذين قطعوا بعض المنازل والمقامات أو الناقصين في أسفل السافلين والظلمات، فيكون قد تمّ نصف الدائرة أو أكثر ثمّ انسلخ ورجع إلى الحضرة بالحركة المعنويّة.

فمعنى قوله: ﴿وإليه يرجع الأمر كلّه﴾[2] أي إلىٰ الله يرجع من المنحنى الإلهي النازل كلّ لحظة إلى العالم الإنساني، كما ابتدأ منه.

قوله: (فاقتضىٰ[3] الأمر جلاء مرآة العالم[4]، فكان آدم[5] عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة).[6]

---

١. أي إلى الإنسان.

٢. أي نازل راجع إلى الله من الله، والضمير راجع إلى الله، أي يرجع من الله إلى الله، وهو منحنى نازل من الكلّ إلى الإنسان الذي هو آخر مراتب السبع الأجزاء.

٣. جواب لمّا، والمقتضي لعمله أي يقتضي الأمر المذكور من استعداد تلك المرآة لظهور أحكام الأسماء مادام الجامع.

فاقتضى جواب لمّا، جلاء مرآة العالم حتى يتجلّى فيها ظهور ما يستدعيه من استعداد الأسماء والصفات إلى آخر مراتب الوجود، فاقتضى ذلك أن يكون آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة، لأنّه مظهر جامع لكلّ الأسماء والصفات الإلهيّة والكونيّة.

٤. وهو العالم الإنساني.

٥. أي حقيقة آدم، وهو جوهر العين الجامع.

٦. [illegible]

رجوع إلى ما كان بصدد بيانه أو جواب السؤال، و الباء للسببية؛ أي بسبب أن الحق أوجد العالم وجود شبح لا روح فيه، و كان كمرآة غير مجلوّة، اقتضى الأمر الإلهي جلاء مرآة العالم؛ ليحصل ما هو المقصود منها، و هو ظهور الأسرار الإلهية المودعة في الأسماء و الصفات التي مظهر جميعها الإنسان إجمالاً و تفصيلاً[1].

و كذا آدم؛ أي الإنسان الكامل - عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة[2]؛ إذ بوجوده تم العالم و ظهر أسراره و حقائقه، فإنه ما في العالم موجود ظهر له حقيقته و حقيقة غيره، بحيث إنه علم أن عين الأحدية هي التي ظهرت و صارت عين هذه الحقائق إلا الإنسان.

و إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ[3] عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾[4]؛ أي على أهل السماوات و الأرض من ملكوتها و جبروتها ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ حيث ما أعطيت استعداداتهم لحملها ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ لما في استعداده ذلك ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾؛ أي ظلوماً لنفسه عبثاً إياها مفنياً ذاته في ذات تعالى، جهولاً لغيره، ناسياً ما سواه، ناهياً لما عداه بقوله: «لا إله إلا الله».

فالأرواح المجردة و غيرها - إن كانوا عالمين بالأشياء المنقشة فيهم الصادرة من الحق بواسطتهم، لكنهم لم يعلموا[5] حقائقها و أعيانها الثابتة[6] كما هي، بل صورها و

---

١. إجمالاً بحسب الصور، و تفصيلاً بحسب المعنى؛ أي جملة لما في الإنسان الكبير و تفصيلاً في الإنسان الكبير كما قرّر في شرح أول الفص المتعلق بالحكمة الآدمية، فالإنسان الكامل صغير محمل صورة و معنى، كبير مفصل صورة و معنى، فإنه قد صورة الإنسان الكبير مرتبة، و الحق هو الإنسان الصغير مرتبة.

٢. و هو محمد الخاتمي، مقال الأستاذ المصحح، [و في «ب»: و هو الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الأسماء و الصفات].

٣. الأحزاب (٣٣): ٧٢.

٤. في «ب»: الآية.

٥. أن لم يعلموا؛ أي الأحدية هي التي ظهرت و صارت عين هذه الحقائق بحسب الظهور، لم يعلموا حقائقها و ذواتها في تشؤناتها، و بحسب ما هو مرتب لأحقيتها.

٦. أي على نحو الله جل و علا.

لوازمها، ولذلك أنبأهم آدم بأسمائهم عند عجزهم عن الأنباء، واعترافهم بقولهم ﴿لا علم لنا إلا ما علّمتنا﴾[1].

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وما منّا إلا له مقامٌ معلومٌ﴾[2] أي لا نتعدّى طورنا، كما قال جبريل لمحمد ﷺ: لو دنوت أنملة لاحترقت[3].

قوله: (لو كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم، المعبّر عنه في اصطلاح القوم بـ«الإنسان الكبير»).

عطف على قوله: (فكان آدم)، والمراد بالملائكة هنا غير أهل الجبروت والنفوس المجرّدة، لذلك قال: (من بعض قوى تلك الصورة) أي أنواع الروحانيات متكثّرة:

منهم: أهل الجبروت، كالعقل الأوّل، والملائكة الفيثاغورسية، والمدبّرون السماويّة، والعنصريّة البسيطة والمركّبة، التي هي المواليد الثلاث على اختلاف طبقاتها وصفوفها ودرجاتها.

ومنهم: أهل الملكوت، كالنفس الكلّيّة[4]، والنفوس المجرّدة السماويّة[5]،

---

١. البقرة (٢): ٣٢.

٢. الصافات (٣٧): ١٦٤.

٣. بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٣٨٢، ح ٨.

٤. ولذا اختار كلاهما أن آدم روح صورة العالم، أراد أن يبيّن نسبة الملائكة التي هي من خلائقه إلى صورة العالم وتمثّل مجموعهم وإن كان كلّ واحد منهم ـ لكونه على حقيقته من ذلك العالم ـ هو هي.

٥. أي التي تقدّم وجودها في خلائقه آدم، وهي ما عدا الجبروت. وإنّما قال: «من بعض» لأنّ كلّ قوّة من قوى [illegible] وإن بطن أخرى.

٦. أي الصورة العالمية (منه).

٧. أي فإن كان خلائقه هو الملائكة العالين في خلائقه آدم لأنّ [illegible] عالم الجبروت التي هي فاضلة عليهم. فلذلك قال: «من بعض قوى» لأنّ الجبروت [illegible] بعض قوى.

٨. أي من نفسي.

٩. أي العقول العشرة.

١٠. أي العقول العرضية، أي أرباب الأنواع السماوات والعنصريات من الفلك الأطلس إلى مركز الأرض.

١١. أي النفس المدبّرة للفلك، أي النفس المدبّرة لكلّ فلك.

١٢. أي تحريك ما سوى الفلك.

و العنصريّة البسيطة و المركّبة، على أنّ ما في الوجود شيء إلّا و له من الجبروت و الملكوت[1] عقل و نفس.

و منهم: النفوس المنطبعة في الأجرام العلويّة و السفليّة.

و منهم: القوى الجسمانيّة التي هي مادّة النفوس المنطبعة.

و منهم: الجنّ و الشياطين، و لا تتعلّق القوى إلّا على النوابع من القوى الروحانيّة و النفوس المنطبعة و توابعها، كما تقول: «قوى الروح» و «قوى القلب»، و لا يجعل القلب و الروح قوة من القوى؛ لأنّهما مبادئ جميع المظاهر.

و إنّما عبّر عن العالم في اصطلاح القوم ـ أي أهل التصوّف ـ بالإنسان الكبير؛ لأنّ جميع ما في العالم عبارة عن مجموع ما اندرج في النشأة الإنسانيّة. كما مرّ التنبيه عليه: من أنّ العالم بما هو مصنوع النشأة الإنسانيّة، فالإنسان عالم صغير مجمل صورة، و العالم ـ كبير مفصّل.

و إنّما قلنا: صورة؛ لأنّ الإنسان هو العالم الكبير حقيقة، و العالم هو الإنسان الصغير مجازاً؛ لأنّ الحقيقة مستعبة على ما استخلف عليه.

فصّر ـ فإذا كانت الملائكة له كالقوى الروحانيّة و الحسيّة[2] التي هي في النشأة الإنسانيّة

نتيجة ما ذكره: أنّي إذا كانت الملائكة من بعض قوى صورة العالم، و العالم هو الإنسان الكبير، صحّ أن تنسب الملائكة إلى العالم كنسبة القوى الروحانيّة و الحسيّة إلى الإنسان. فكما أنّ لكلّ من الطبقة الدنيا للبدن تتدلّى بالقوى

---

1. [illegible] و جبروت ملكوت
2. و الحسيّة
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]
6. [illegible]

الروحانيّة التي هي العقل النظريّ، و العمليّ، و الوهم، و الخيال، و ما شابهها، والحيوانيّة، و النباتيّة، كالحواسّ الخمس الظاهرة، و الباطنة، و القوّة النامية، و المولّدة للمثل و غيرها، كذلك النفس الكلّيّة مدبّرة للعالم كلّه بواسطة الملائكة المدبّرة، كما قال تعالى: ﴿فالمدبّرات أمراً﴾[1] و هي روحانيّات الكواكب السبعة و غيرها من الثوابت و اجرامها.

(وكلّ قوّة منها محجوبة بنفسها، لا ترى أفضل من ذاتها).

أي كلّ واحدة من هذه القوى الروحانيّة ـ سواء كانت داخلة في البنية الإنسانيّة أو خارجة منها ـ محجوبة بنفسها، لا ترى أفضل من نفسها، كالملائكة[2] التي نازعت في آدم، و كالعقل[3] و الوهم؛ فإنّ كلاً منهما يدّعي السلطنة على هذا العالم الإنسانيّ و لا ينقاد لغيره، إذ العقل يدّعي أنّه محيط بإدراك جميع الحقائق و الناعيات على ما هي عليه بحسب قوّته النظريّة و ليس كذلك.

و لهذا الحجب أرباب العقول[4] عن إدراك الحقّ و الحقائق؛ لتقليدهم عقولهم، و غاية عرفانهم العلم الإجماليّ بأنّ لهم موجداً ربّاً منزّهاً عن الصفات الكونيّة، و لا يعلمون من الحقائق إلّا لوازمها و خواصّها.

و أرباب التحقيق و أهل الطريق علموا ذلك مجملاً، و شاهدوا تجلّياته و ظهوراته مفصّلاً، فاهتدوا بنوره، و سروا في الحقائق بسريان تجلّيه فيها، و كشفوا عنها و عن

---

١. عطف على قوله «الروحانيّة».

٢. النازعات (٧٩): ٥.

٣. إذ لم تكن عندها القوّة الاجتماعيّة، فلا تدرك ما ليس فيها (ق).

٤. لمعرفتها بنفسها و عدّها واجتنابها عمّا فوقها (ق).

٥. مثال للقوى الروحانيّة الخارجة.

٦. مثال للداخلة.

٧. قال الشيخ الشبستري:

ما مثال عقل ار ملك دين بر خرامد ايد ... كه شيد بستد بر بشود ما طفراى عشق

وقال الشيخ السعدي:

دگر زعقل حكايت بعاشقان مبريد ... كه سگ عقل بدوات عشق نخريد

حواسّها ولوازمها كشفاً لامتزاجه بشبهة، و علموا الحقائق علماً لاتطرأ عليه ريبة، فهم عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض الحقائق هوناً، و أرباب النظر عبّاد عقولهم. فالصادر فيهم: «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم»[1].

أي حيهم البعد و الحرمان عن إدراك الحقائق و أنوارها، أي لاتعبدون إلّا ما أحطت عقولهم.

و هكذا أوهم بدّعي السلطنة، و بكذبه في كلّ ما هو خارج عن طوره و لإدراكه المعاني الجزئية دون الكلّية، و لكلّ منهم نصيب من المشيئة.

قوله: «و إنّ فيها فيما تزعم الأهلية لكلّ منصب أعالٍ و منزلة رفيعة عند الله»

---

١. أي أرباب التخيير و أهل النظر.

٢. الأنبياء (٢١): ٩٨.

٣. أي في كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة.

[illegible] الحفظ على حدة لكلّ قوة و مشعر غير مشعوريا و الشعور كليا و جمعية [illegible] و صاحب الأمر الجزئي مع تميزه و جذبه محفوظة عن تفصل من ذاته و الشعور لذاته (يستيقظ كلّ من عرف ربه [illegible] عرف نفسه).

إنّ فيه نحو ريب أي في هذا الذي حسب زعمه، أي زعم هذه الأهلية أو ادّعاها على نحو تفصل أي لأمر في عدم [illegible] عدم [illegible]

و هي بعض النسخ: و إن فيه نحو ريب في شأن عدم الأهلية و هو قلب الأمر، أي فيه أن طلبه و مشيته لأن القوى محجوبة عنه، و لشقاوة [illegible] و سعي الكلّي بوصوله (ق)

أن فيه ريب يحتمل أن يجعل هذا جملة حالية بتقدير قد أو بدونه و الأول أدخل

و على الأول الضمير فيها عائد إلى نشأة لأنّ نشأة أحرز الكلام حتى من يحسن الاستفهام (ص).

و إن فيها، أي في النشأة، و هي التي في كلّ أحد من بني آدم الأهلية لكلّ منصب عال و منزلة رفيعة باختلافه لا يتحمل بتعدد، أي عند من قوى من جمعيته الإلهية الحسنى لأسمائه و الصفات الحقيقية و الحضرة الظهورية الإنسانية.

[illegible] و على هذا فجملة الأهلية، و جعل [illegible] أحد المرجع إليه الضمير، و المرجع إليه فيها، أي ما لا يحصى من نفس، إذ الأهلية هذه ليست لكلّ نفس، و هي بعضه كثير من القوى و كان قوله [illegible] هذا الوجه (ص).

٤. يعني أنّ كلّ واحد من هذه القوى و الأرواح تزعم في نفسها أنّ لها الأهلية لكلّ مرتبة عالية و منزلة سامية [illegible] من الشبه تظهريات الأسماء و الصفات و القوى و التجليات، فلما رأت حطت كلّ قوة منها [illegible] ←

لما عندها من الجمعية الإلهية).

جملة ابتدائية، أو حالية، أو عطف على «فضل»، وعلى الأول «إن» مكسورة، وعلى الثاني والثالث مفتوحة، و«ضمير» فيها على التقادير الثلاثة عائد إلى النشأة، و«فاعل» «نزعم» ضمير يرجع إليها أيضاً، و«ما» فيما نزعم مصدرية، و«الأهلية» منصوب على أنها اسم «إن»، و«ضمير» «لما عندها» عائد إلى النشأة.

فمعناه على كسر الهمزة: وإن في النشأة الإنسانية الأهلية لكل منصب عال، كما في زعمها له عندها من الجمعية الإلهية.

وعلى فتحها حالاً: أي والحال أن في النشأة الإنسانية الأهلية كما في زعمها لما عندها من الجمعية الإلهية.

وإسناد الزعم إلى النشأة مجاز، أي كما في زعم أهلها. إذ لكل فرد من أفراد هذا النوع يزعم أن له الأهلية لكل منصب عال.

وعلى فتحها عطفاً معناه: أن لكل قوة مختصة بنفسها، لا تزيد الفضل من ذاتها، ولا ترى أن في النشأة الإنسانية الأهلية لكل منصب عال، كما تزعم هذه النشأة بسبب الجمعية التي عندها، لاحتجابها بنفسها عن إدراك كمال غيرها، تزعم أن لها الأهلية لا للنشأة.

وفي بعض النسخ: «أما يزعم» أي شيئاً يزعم، وهو القلب، أو العقل، أو الوهم، أما القلب فلكونه سلطاناً في هذه النشأة، وأما العقل فلإذعانه إدراك الخيال

→ فيه جمعية بين خصائص الإلهية والخلقية، وإن كان فيه أيضاً أهلية كل منصب ومقام، فهذا الزعم من شأن أحد القادير في كل مرتبة ومنصب، وهو عند غيره من حيث هو غيره من المناصب مزعوم باطل.

١. تقابل الدعوى الأهلية المذكورة، من قوله: «وإن».

٢. في هذه الرتبة: أي من حيث هي لا لأحد من تلك المظاهر، وهذا الزعم من الأهلية لكل منصب ومقام، وإن كان في نفسه حقاً، لكنه باطل بالنسبة إلى مرتبة هذه النشأة الإنسانية، فإنها مع الإلهية والخلقية، أي الأرباب التي لا تخلو عنها شيء من مراتب الغيب، من مظاهر الأسماء الإلهية.

٣. لأنها في موضع الحملة.

٤. لأنها في موضع المفرد.

كلّها، و أمّا الوهم فسلطانه على العالم الحسّي و إدراكه المعاني الجزئيّة، فتكون الأهميّة منصوبةً بإيجادهما و إمدادهما إيّاه.

و الظاهر أنّه مصحّف ممّن لا يقدر على حلّ تركيبه؛ لأنّ أكثر النسخ المعتبرة المقروءة على الشيخ و تلامذته بخلاف ذلك.

قوله: بين ما يرجع من ذلك إلى ذلك الجناب الإلهيّ، و إلى جناب حقيقة الخلق، و هي النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّيّة.

و في بعض النسخ: (الطبيعة الكلّ)، فالكلّ بدل منها، أو عطف بيان لها (التي حصرت قوابل العالم كلّه أعلاه و أسفله).

إشارة إلى أنّ هذه الجمعيّة حاصلة لها من أمور ثلاثة دائرة بينها:

أوّليها: رجوع إلى الجناب الإلهيّ، و هو الحضرة الواحديّة[1] حضرة الأسماء

---

١. أي وبين ما يرجع إلى جناب حقيقة الخلق (منه).

٢. اعلم أنّ الطبيعة هي عبارة عن مجموع ما يسري من قوى النفس الكلّيّة، سارية في الأجسام الطبيعيّة السفلية والأجسام الفلكيّة، في حضيضها، و هذه الصور هي المنطبعة في موادّها الهيولانيّة.

و لمّا كانت النفس الكلّيّة في حقيقتها إلهيّة فعّالة للصور كلّها، والحقيقة الفعّالة الإلهيّة داخلة بباطنها الصور الأسمائيّة، و يصدر عنها من مجموعها بحسب ما يتعلّق بعدد من الصور (منه).

قال الشيخ رحمه الله في بعض تعاليقه: ليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الإنسانيّة.

٣. و إنّما الطبيعة الكلّيّة الجسمانيّة حضرة لجميع الأجسام الفلكيّة والعنصريّة.

٤. أي الأعيان الموجودة السفلية و العلويّة و النفوس و أسمائه، أي الأكوان العدميّة المتعلّقة بالأجسام و الأعراض (منه).

٥. قال مؤيّد الدين الجندي: اعلم أنّ الحقائق ثلاث:

حقيقة مطلقة بالذات غنيّة بالذات مستغرقة بالوجود بالذات، و هي ذاته من ذاتها، و هي حقيقة الله سبحانه و تعالى.

و الثانية: حقيقة مقيّدة مفتقرة متأثّرة ممكنة. فالله تعالى هو الحقيقة الواجبة بالقهر والتجلّي، و هي حقيقة العالم.

و حقيقة الله الجامعة بين الإطلاق و التقييد و الفعل و الانفعال والتأثير والتأثّر، فهي مطلقة من وجه و مقيّدة من آخر، مستغنية من وجه و مفتقرة من آخر.

٦. و هي أوّل تجلّيه تعالى عن ذاته الأحديّة الصرفة إلى مقام الواحديّة، و هي أوّل كثرة الأسماء والصفات، أي مقام الجبروت.

والصفات، التي لكلّ موجود منها[1] وجه خاصّ إليه[2] من غير واسطة كما مرّ تقريره.

وثانيها: راجع إلى الحضرة الإمكانيّة[3] الجامعة لحقائق الممكنات الموجودة، والمعدومة، وهو الوجه الكونيّ الذي به تميّزت[4] عن الربوبيّة، واتّصفت بالعبوديّة.

وحقيقة الحقائق كلّها وإن كانت هي الحضرة الأحديّة، لكن لمّا جعلت قسيماً ومقابلاً للجناب الإلهيّ الشامل للحضرة الأحديّة والواحديّة، وكان المراد منها الحقائق الكونيّة فقط، لا الإلهيّة حملناها على حضرة الإمكان.

وقد تطلق[5] ويراد بها حضرة الجمع[6] والوجود، وهي مرتبة الإنسان الكامل، كما ذكره شيخنا قدّس الله روحه في كتاب «المفتاح».

وقد تطلق أيضاً ويراد بها الجوهر[7]، كما صرّح به الشيخ في كتاب «إنشاء الدوائر» وذكر فيه أنّه أصل العالم كلّه وهذا النصّ يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ المراد بها ما يجمع حقائق الكونيّة، لا الإلهيّة. لذلك جعلها قسيماً للجناب الإلهيّ.

وثالثها: راجع إلى الطبيعة الكلّيّة، وهي مبدأ الفعل والانفعال في الجواهر كلّها، وهي القابلة لجميع التأثيرات الاسمائيّة

وذلك[8] إشارة إلى «ما» في قوله: (ما يرجع)، و«من» زائدة؛ أي تلك الجمعيّة دائرة بين شيء يرجع ذلك الشيء إلى الجناب الإلهيّ، وبين شيء يرجع إلى جناب

---

١. أي من الأسماء.

٢. أي إلى الحقّ.

٣. أي الوجود الإمكاني والنفس الرحماني، وسيأتي في الفص اليوسفي: أنّ حضرة الإمكان هو النفس الرحماني.

٤. أي حقائق الممكنات.

٥. أي حضرة الحقائق

٦. أي الوجود الجامع.

٧. أي الفيض المنبسط وهو النفس الرحماني.

٨. أي المذكور في النقل.

حقيقة الخلق و بين شيء يرجع إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية.

و المراد بقوله: (إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية)، الاستعداد الخاصّ الحاصل لصاحب هذه الجبلّة و قابليته في هذه النشأة الطبيعية، التي حصرت قوابل العالم كلّه أعلاه و أسفله. ففي قوله: (و في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية)، تقديم و تأخير، تقديره: و إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف.

و المراد بالنشأة هنا النشأة العنصرية؛ إذ للإنسان ثلاث نشآت: روحيّة، و طبيعة عنصرية، و برزخيّة و هي مقام الجمع بينهما.

و المراد بالأوصاف الكمالات الإنسانيّة، و يجوز أن يكون المراد بها القوى الروحانيّة و الحسّيّة، لذلك قال: (في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف)؛ أي النشأة التي تحمل هذه القوى جميعاً لتتفاضى به مقام الجمع الإلهيّ و الكمالات لا توصف بالمحبّة.

و عدّ الأوصاف محبوزة؛ لأنّها لا تقوم بنفسها، كما لا تقوم الصفات إلا بموصوف، و لأنّ هذه الأوصاف، فاطلق اسم الأثر على المؤثر مجازاً، و كلّ من المعنيين يصحّ؛ لأجل التلازم بين الأثر و المؤثر ملازمة من الطرفين.

و المراد بالعالم يجوز أن يكون عالم الملك السماويّ و العلويّ و العنصريّ السفليّ، و يجوز أن يراد به العالم كلّه الروحانيّ و الجسمانيّ؛ لأنّ مرتبة الطبيعة الكلّية محيطة بالعالم الروحانيّ و الجسمانيّ، حاضرة لقوابلهما، و العلو و السفل يكونان فيهما بحسب المرتبة فالعلو للعالم الروحانيّ، و السفل للعالم الجسمانيّ.

(و هذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكريّ. بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون

---

١. أو المعنى ذاته وجده، وهذا أحد اصطلاحات الطبيعة.

٢. لأنّ الكمالات لا يمكن أن تفرض مستقلة موجودة مع قرارها عن الموصوف والمحمول يجب أن يكون شأنه ذلك.

٣. أي حضرة الطبيعة لقوابل العالم (حاشية).

٤. وذلك لأنّ معرفة هذا الأمر لا يحصل إلا بمعرفة الطبيعة، ومعرفتها ليس ما يؤدي إليه النظر الفكري، (لا يجوز هنا غير معلوم لعلمه الرسوم من اختصاصها بالأحياء النفسية والأجرام العلوية (حاشية).

إلا عن كشف إلهي، منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه[٥].

أي هذا الأمر المذكور و تحقيقه عمن هو عليه طور وراء طور العقل؛ أي النظري؛ فإنّ إدراكه يحتاج إلى نور رباني، يرفع الحجاب عن عين القلب و يحدّ بصره فيراه القلب بذلك النور، بل يكشف جميع الحقائق الكونيّة و الإلهيّة.

و أنّ العقل بطريق النظر الفكري و ترتيب المقدّمات و الأشكال القياسيّة، فلا يمكن[٦] أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً؛ لأنّها لا تفيد إلا إثبات الأمور الخارجة عنها اللازمة إيّاها لزوماً غير بيّن، و الأقوال الشارحة لابدّ و أن تكون أجزاؤها معلومة قبليا إن كان المحدود مركّباً، و الكلام فيها كالكلام في الأوّل، و إن كان بسيطاً لا جزء له في العقل و لا في الخارج، فلا يمكن تعرّفه إلا بالتوارم البيّنة.

فالحقائق على حالها مجهولة، فحسْبُ توجّه العقل النظري إلى معرفتها من غير تغيير المحلّ من الرجوع إلى حضرة إلهه عن إدراكها كما هي، بقلع[٧] في نفسه الخبرة و بناء الصنعة،

١. حاصل مفتوحة و الانصراف إلى الله سبحانه و تعالى بالقلب و تجريده بالكلّية عن جميع الاعتقادات الدينية و العلوم و التقريرات الرسمية (منه).

٢. هذا إشارة إلى عجز المكتسب الذي حصلت له العلم بالنظر و الفكر و القياس، و الكلام في الكلام، إشارة إلى معرفة الحقيقة المعرّفة للصور كما ينبغي.

و اعلم أنّ الصور لمّا كانت عرضة في مرتبة تعرّف الفيلسوف العقلي و النظر الرسمي و الكشف و التحقيق المتصوّر أنّها أعمّ منها و أعلى و أجلّ، و لا يحصل له بالحقيقية بل قد تكون الصور بتلك الحالة و هيئة وجوده وجوداً إلهية كما مرّ في التصحيح، فالكاشف الذي أوتي من لدنه سبحانه صورة إلهية نورية لأنّه بصفات الحق، و كان على صورة الحال و صورة الحق أعلم (منه).

٣. أي من ذلك الكشف.

٤. النظافة في هذا المقام و ما قبله من قلع الأصل (منه).

٥. تلك الصور و أرواحها المفوّحة إليها إن كانت من الصور الجسمية و الجسمانية كانت وراء ما تكاثف من الصور العنصرية المادية و أجسامها، أي هي مصدرة بها و مستورة بها، و هي مظاهر تلك الأرواح إلى الصور المدبّرة لها (عاصمي).

٦. الفصل كلّه من مقتضى الأنس لأنّ الكلام في تلقّي الفتح بتجريد القلب و تعرّيه عن جميع الاعتقادات الكسبية على ما مرّ في بدء الأمر، و أنّه تعالى بالذات متعالٍ عن أن يعرف بالبراهين المستنبطة من الأدلّة و الحجج، و إنّما تذكر حضرة وجوه تنتهي إلى الوجه الكريم. عاصمي.

٧. خواجه عبده الله.

ويخبط خبطة عشواء، و أكثر من أحدث الفطانة بيده و ادرك المعقولات من وراء الحجاب ـ لغاية الذكاء و قوّة الفطنة من الحكماء ـ زعم أنّه ادركها على ما هي عليه، و لكنّه في آخر امره اعترف بالعجز و القصور، كما قال ابو عليّ عند وفاته عن نفسه:

يمـــوت و لـــيس له حـــاصل ... ســـوى علمـــه أنّه مـــا علم

و قال ايضاً:

اعـــتصامي الورى تعلّـــقك ... عـــجز الواصفين عن صفتك

تب علينا فـــإنّا ... مـــا عـــرفناك حقّ معـــرفتك

و قال الإمام الرازيّ:

نهـــاية إدراك العـــقول عـــقال ... و غـــاية مـــسعى العـــالمين ضـــلال

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... ســوى أن جمعنا فيه قيل و قال

و أنّ الذات الإلهيّة تحار فيها جميع الأنبياء و الأولياء كما قال ﷺ: «ما عرفناك حقّ معرفتك، و ما عبدناك حقّ عبادتك».

و قال ابو بكر: عجز عن درك الإدراك إدراك[1].

و قال آخر:

لـــقد تـــهت فـــيك، صـــف بـــسوي ... يا دليـــلاً لمن تحـــيّر فـــيكا

و قال الشيخ:

و لست ادرك في شيء حقيقته ... و كـــيف ادركـــه و الـــسمّ فـــيه

و إنّما قيّد قوله: (بطريق نظر فكري) لأنّ القلب إذا تنوّر بالنور الإلهيّ، يتنوّر العقل أيضاً بنوره، و يتبع القلب؛ لأنّه قوّة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعيّة إدراكاً مجرّداً عن التصرّف فيها، و يسلّم امره إلى الله المتصرّف بالحقيقة في كلّ شيء، و يعترف اعترافه الاوّل بقوله: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[2].

---

١. بحار الأنوار ج٦٩ ص٢٤٢.

٢. نسب ابن عربي هذا القول إلى ابي بكر في الفتوحات المكية ج ٤ ص ٢١٧ فصل ٢٩٠ وقد جاء هذا القول في تبيان المنسوب إلى الإمام علي بن ابي طالب ص ٢٠١.

٣. البقرة(٢): ٣٢.

قوله: (منه يعرف ... الخ)[1]: أي من الكشف الإلهيّ يعرف ما الذي ظهر على صور العالم التي قبلت لأرواحه، و ضمير «أرواحه» عائد إلى العالم.

وإنّما قيّد الكشف بالإلهيّ؛ ليخرج الصوريّ والملكيّ والجنّي وكشف الخواطر و الضمائر وأمثالها، فإنّها لا تعطي ذلك، بل كشف الحقائق الأسمائيّة والتجلّيات الصفاتيّة. تعدّ القلوب بالتجلّيات الذاتيّة الغيبيّة بأسوائها، الخاعلة لجمال الإنّيات دكّاً، فتفنى فيها فناءً يوجب البقاء الأبديّ، فتطّلع بحقيقتها وحقيقة غيرها باطّلاع، وتعلم أنّ الذات الإلهيّة هي التي تظهر بصور العالم، وأنّ أصل تلك الحقائق وصورها تلك الذات. وأنّها هي التي ظهرت في الصور الجوهريّة المطلقة التي قبلت هذه الصور كلّها من حيث قيّوميتها.

والمراد بالصور يجوز أن يكون الأجساد القابلة للأرواح، و يجوز أن يكون الأجساد و الأجساد المثاليّة و الهياكل البرزخيّة. فيكون مشتملاً على جميع العقول و النفوس المجرّدة و غير المجرّدة و الخيّر و غيرها؛ لأنّ لكلّ منها صورة في عالم الأرواح حسب ما يليق بكمالاته كما مرّ بيانه في المقدّمات[2].

(فسلّمني هذا التذكّر[3] إنساناً و خليفة)، فأمّا إنسانيّته فلعمومه[4] لتسامّه[5]

---

١. أي من هو خليفة يتظاهر بتمام ...

٢. في الفصل السادس

٣. يعني يرشدني هذا التذكّر أنّ حقيقة الإنسانية على وجه يكون الاشتمال المطلق مندرجاً فيه، أي إن معنى الأنس من كونها مؤانسة للحقائق كلّها ومشاهدة لها، ليس إلّا اشتمال تلك الحقائق كلّها في ذاتها، فإذا تذكّر عبد هذا مضمون هذا الأنس الموجب لتذكّره، فإنّه يحصل له قوة الإحاطة بجميع جميع الحقائق الحقّية والخلقية، وهذا هو السعادة الحقيقية الإنسانية، فإنّ الإنسان إنسان بالاشتمال على جميع الأشياء، وهو أيضاً كذلك، والفرق بينهما أنّ الحقّ تعالى مشتمل على جميع الأشياء بنحو الوحدة، والإنسان مشتمل عليها بنحو الكثرة (منه).

٤. أي بشأنه الرابع، فإنّ له ثلاثة شئون روحيّة ومثاليّة وجسمانيّة، فمن حيث جسمانيته هو العالم الكبير (منه).

٥. تسامّه، مقدمة لغوية. اعلم أنّ الله تعالى سمّى نفسه بأسماء حسنى، فالحقائق كلّها تدخل تحت كلّ اسم من أسمائه تعالى، وبوصف إنسان العين بكلّ منها، فهو بكلّ منها إنسان العين، وهو المعنى من التسامّ، والمشار إليه بوجه تسمية إنسان العين بالإنسان، وهو وجه يجمع جميع الأسماء، وبها يتميز عن سائر الأعيان، فلهذا سمّي إنساناً (منه).

وحصره[1] الحقائق[2] كلّها، وهو للحقّ بمنزلة إنسان العين[3] من العين الذي به يكون النظر، وهو المعبَّر عنه بـ«البصر»[4] فلهذا[5] سمّي «إنساناً».

أي سمّي هذا الكون الجامع «إنساناً» و«خليفة»، أمّا تسميته «إنساناً» فلوجهين

أحدهما: عموم نشأته؛ أي اشتمال نشأته الترتيبيّة على مراتب العالم وحصره الحقائق - أي: المفصّلة - في العالم، والثاني لأنّ الإنسان إنّما اشتقّ من الأنس[6] أو من النسيان، فإن كان من الأنس وهو ما يؤنس به، فهو حاصل للإنسان؛ لكونه مجمع الأسماء ومظاهرها، ويؤنس به الحقائق، ويتصرّف[7] في نشأته الخمسيّة والروحانيّة الثانيّة؛ لإحاطة النشأة إيّاها.

وإن كان من النسيان وهو الذهول عن بعض الأشياء بعد التوجّه إليه بالالتفات إلى

---

١. إذ لا شيء في الكون - أي الكبير والصغير - إلا وهو موجود فيه، أي لا مرتبة إلا وهي موجودة فيه بالقوة والفعل والتي يسمّى بها «إنساناً».

٢. إليها يؤنس أو يتقرب (جامي).

٣. إنّ الإنسان الذي هو نسخة جامعة للعالم الكبير في إنسان العين، كذلك مستقرّ في الكون الجامع، وهو الذي يقول عنه الجامي:

عالم را چشم عالم آمد انسان — جوهر چشم جهان آمد انسان

نور چشم عالمی را نور دیده — روشن از وی دیده‌های دیده‌ها

خوبیکو سیمگونی از سر کلک — همه در چشم انسان شد هویدا

[جهان انسان، انسان شد جهان را] — [همه در یکدیگر پیدا و پنهان]

[ای بی‌تمییز از نادان چه دانی] — [که انسان نسخه‌ای از هر دو کون است]

شیخ محمود شبستری، گلشن راز، ص ١٠٢

و — که انسان نسخه‌ای از روح آمد — تنش آئینه‌دار فتوحات است

٤. أي الإنسان (العين الجامي).

٥. أي في قوله: «وهو للحقّ بمنزلة إنسان العين» (الجامي).

٦. أي تعني الإنسان الكامل سمّي إنساناً لأنّ به يستأنس الله، وهو مستأنَس من الأنس، أو مستأنِس من الأنس.

٧. وفي بعض نسخ الفصوص هكذا: «إمّا مأخوذ من الأنس وهو ما يؤنس به وهو حاصل للإنسان الكامل؛ لكونه مجمع الأسماء ومظاهرها، ويؤنس به الحقائق ويتصرف في نشأته الخمسيّة والروحانيّة الثانية لإحاطة النشأة إيّاها».

٨. يعني أنّ الإنسان في نشأته الروحيّة يتصرف في النشأة الخمسيّة؛ وذلك لإحاطة نشأته بها، أي لأنّ نشأته الإنسانيّة محيطة بتلك النشآت، أي أنّه حائز لها ومستولٍ عليها.

غيره، و الإنسان بحكم اتصافه بـ «كلّ يوم هو في شأن»[1] لا يمكن وقوفه بشأن واحد، و هذا أيضاً يقتضي العموم و الإحاطة؛ إذ لو لم تكن نشأته محيطة بها، لكانت على عنوان واحد و نسق معيّن كغيره من الموجودات.

و أيّاً ما كان: سمّي الإنسان إنساناً لهذه المناسبة الجامعة بين الاسم و المسمّى.

و ثانيهما: أنّه للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين الذي يحصل به النظر، و هو الذي يعبّر عنه بـ «البصر»، و كما أنّ إنسان العين هو المقصود و الأصل من العين، إذ به يكون النظر و مشاهدة عالم الظاهر الذي هو صورة الحقّ، كذلك الإنسان هو المقصود الأوّل من العالم كلّه؛ إذ به تظهر الأسرار الإلهيّة و المعارف الحقيقيّة المقصودة من الخلق، و به يحصل اتصال الأوّل بالآخر، و مرتبته تكمّل مراتب عالم الباطن و الظاهر.

ففي قوله: (و هو للحقّ)؛ أي الإنسان للحقّ بمنزلة إنسان العين، إشارة إلى نتيجته قرب الفرائض، و هو كون العبد سمع الحقّ و بصره و يده... الخ، فالصلة للإنسان الكامل عند فناء الأدان[2] و بقائها به في مقام الفرق بعد الجمع[3].

و هذا أعلى رتبةً من نتيجة قرب النوافل و هو كون الحقّ سمع العبد و بصره؛ لأنّه

---

١. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٢. أي: وقفه.

٣. فحينئذ يكون الإنسان سمع الحقّ، فكلّ ما يسمع الحقّ يسمع به، وكذا ما يبصر الحقّ، أو يده، بخلاف ما إذا كان الحقّ سمع العبد فإنّه أيضاً يمكن أن يكون سمعه لغيره و يسمع غير ما تعلّق به السماع.

٤. [illegible] اصطلاح قوم استحباب [illegible] حق [illegible] و جميع [illegible] حق است بر خلق و این مرتبه [illegible] و جمیع الجمع شهود حق است خلق را به حق به این معنی که [illegible] و در مقام فرق شهود خلق است حق را به خلق و این مقام [illegible]

و جمع الجمع شهود حق است خلق را به حق به این معنی که [illegible] و در مقام فرق شهود خلق است حق را به خلق و این مقام [illegible]

[illegible] در چشم [illegible] جمع الجمع [illegible]
[illegible] صاحب [illegible] فرق [illegible]
[illegible] فرقه گوید [illegible] جمع جمع [illegible]
[illegible] جمع جمع [illegible] در مقام فرق [illegible]
[illegible] صاحب این [illegible] از هر دو [illegible]

عند فناء الصفات فالإنسان الذي للحقّ - بمنزلة إنسان العين - من العين هو الإنسان الكامل لا غير.

و أيضاً: الكامل لكونه واسطة بين الحقّ و العالم باعتبار، صار بمنزلة إنسان العين من العين، لأنّه أيضاً واسطة بين الواقي الحقيقيّ[1] و بين المرئيّ.

قوله: (فإنّه به نظر «الحقّ» إلى خلقه فرحمهم).

تعليل لقوله: (و هو للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين)، و إشارة إلى أنّ الكامل هو سبب إيجاد العالم و بقائه و كمالاته أزلاً و أبداً، دنيا و آخرة.

و ذلك أمّا في العلم: فلأنّ الحقّ تعالى لمّا تجلّى لذاته بذاته، و شاهد جميع صفاته و كمالاته في ذاته، و أراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة كما ذكر في أوّل الفصّ، أوجد[2] الحقيقة المحمّدية التي هي حقيقة هذا النوع الإنسانيّ في الحضرة العلميّة، و حسب حقائق العالم كلّيّها و وجودها وجوداً إجماليّاً لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للأسماء الإلهيّة الجامعة للأسماء كلّيّها، ثمّ أوجدها فيها[3] وجوداً عينيّاً، فصارت كالعين لذاته، كما تقرّر في موضعها.

و أمّا في العين: بحسب وجوده فيهم: فلأنّه جعل الوجود الخارجيّ مضافاً للوجود العلميّ[4] بإيجاده العين الأوّل الذي هو النور المحمّديّ، المعبّر عنه بالأوّل باعتبار تعلّقه بما دونه من الموجودات التي تضمّنها العقل الأوّل و علمها إجمالاً.

---

١. وهو بمعنى الحافظ.

٢. فصار للعلم و للكون الجامع.

٣. فكان وجود الأشياء تفصيلاً في وجود الإنسان الكامل بمنزلة البرهان، وهو معنى قوله: «فنظر الحقّ إلى خلقه».

٤. فإنّ تعلّق (إرادة) نظر الحقّ إلى خلقه برحمتهم عبارة أخرى عن تعلّق الفيض من مرتبة الغيب (العدم).

٥. أي ظهر بالكون الجامع في عالم الشهادة.

٦. أي في الحضرة العلمية.

٧. العقل الأوّل.

٨. راجع الدرر ج١٥ ص٢٩ ح٤٤.

و أمّا بحسب كمالاتهم : فلأنّه جعل قلب الإنسان الكامل مرآة التجلّيات الذاتيّة و الأسمائيّة ليتجلّى له أوّلاً، ثمّ بواسطته تجلّى للعالم، كانعكاس النور من المرآة الصافية للشعاع إلى ما يقابلها.

فاعيانهم في العلم و العين و كمالاتهم إنّما حصلت بواسطة الإنسان الكامل.

و ايضاً: لمّا كان الإنسان مقصوداً أوّليّاً، و وجوده الخارجيّ يستدعي وجود حقائق العالم، أوجد أخرى العالم أوّلاً ليوجد الإنسان آخراً، لذلك جاء في الخبر: «لولاك لما خلقت الأفلاك». و هذا الشهود الأزليّ و الإيجاد العلميّ و العينيّ عبارة عن النظر إليهم، و إفاضة الرحمة الرحمانيّة عليهم، و الرحيميّة المختصّة بقابليّتهم، إذ جميع الكمالات مترتّبة على الوجود، لازمة له. فالوجود هو الرحمة الاصليّة التي تتبعها جميع انواع الرحمة و السعادة الدنيويّة و الاخرويّة.

قوله: (فهو الإنسان الحادث الأزليّ. و النشؤ الدائم الأبديّ.

---

١. عطف على قوله: بحسب وجوداتهم.

٢. بحار الأنوار ج ١٥ ص ٢٨ ح ١٨، إلا أنّه: «ما خلقت ... ما خلقت».

٣. أي وهو إفاضته.

٤. وهو عين الوجود.

٥. الرحمة الرحمانيّة: أي الوجود المطلق المرحمي وسعة كلّ شيء.

٦. الرحمة الرحيميّة: أي كمالات الوجود المتأخّرة عن الوجود المرحمي وهي كمالات زائدة على الوجود بما هو وجود.

٧. الإنسان بحسب وجوده العيني حادث، و بحسب وجوده العيني الأزليّ: أمّا بحسب وجوده العيني الزمني فلأنّه وإن كان من الكمّل لكنّه لم يكن كذلك أزلاً، بل إنّما صار كذلك بعد أن كان نطفة ثمّ علقة ثمّ مضغة إلى آخر ما مرّ في أطوار الخلقة، فلا يصدق عليه بهذا الاعتبار أنّه أزليّ و لا أنّه موجود قبل ذلك، كما قال الشيخ الكبير في بعض رسائله ما معناه:

احذر أيّها الأزليّ بوجهه و الأبديّ بعقله، و الحادث الزمانيّ بروحه و جسده، أن تحكم على الإنسان الكامل بأنّه إذا انتقل من هذا العالم إلى الآخرة يصير الآخرة في السنة الثانية؟!

٨. أي السعادة غير مختصّة بالإنس فقط، بل وجوده العنصري فيه الثلاثة الأمهات.

٩. النشوء: التمرّي و الارتقاء و الزيادة. و المراد به هو النشوء الذي يسمّيه بعض الناس بالتكامل، فإنّ أوّل مراتب التعيّن الأوّل الذي هو الحقيقة المحمديّة هو التعيّن الثاني الذي هو صورة التعيّن الأوّل، ثمّ التعيّن الثالث الذي هو النفس الكلّيّة و هكذا إلى آخر المراتب الذي هو النشأة العنصريّة، ثمّ

والكلمة الفاصلة (الجامعة).

نتيجة لما ذكر: أي إذا كان به نظر الحق إلى خلقه فرحمهم بإعطاء الوجود، فهو الخالق الأزلي.

أمّا حدوثه الذاتي: فلعدم اقتضاء ذاته من حيث هي هي الوجود، و إلا كان واجب الوجود.

و أمّا حدوثه الزماني: فلكون نشأته العنصرية مسبوقة بالعدم الزماني.

و أمّا أزليته: فالوجود العلمي؛ لأنّ العلم نسبة بين العالم و المعلوم، و هو أزلي فعينه[1] الثابتة فيه[2] أزلية.

و بالوجود العيني الروحاني: فلأنّه غير زماني، متعالٍ عنه و عن أحكامه مطلقاً و إليه أشار النبي ﷺ بقوله: «نحن الآخرون السابقون»[3].

ف

لأن الزمان و ما هو بحسبه كالحادث الذاتية و الدهرية و السرمدية الزمانية، فتأمّل (جامي).

١. أي الكلمة الأولى جامعة جميع ما تحت تعلق و شأن التي هي حقائق الوجود.

و كلمة جامعة جميع ما تحت تعلق و شأن التي هي حقائق الإمكان.

و كلمة جامعة جميع ما تحت تعلق و شأن الإنسان، فكلمة من نقطة بينهما و هي حقيقة الإنسان الكامل (جامي).

٢. أي ثبوت الحقائق و الماهيات في الأرواح و صورها في العيون، كما بيّنا في الشرح.

(منه لمحقق (ق))

٣. تقدم تخريجه (ق)

اعلم أن الشيخ الكبير أورد في كتبه أن الإنسان الكامل الحقيقي و هو البرزخ بين الوجوب و الإمكان، و المرآة الجامعة بين شئونه و أحكامه، و بين صدئ الخلق. و هو الواسطة بين الحق و الخلق و به و من في مرتبته يصل فيض الحق و المدد الذي هو سبب بقاء ما سواه في العالم كله علواً و سفلاً.

و لا ريب من حيث برزخيته التي لا يعلم حقيقتها إلا الله يمتنع شيء من العالم المدد الإلهي الوجودي؛ لعدم المناسبة و الارتباط و لا يصل مدد إليه (جامي).

٤. أي العموم.

٥. و هي بعض الشيء لأكون لفقه: منه.

٦. بحار الأنوار ج ٦ ص ١١٨ ح ١١. صحيح بخاري ج ١ ص ٣٣٦ و ٣٣٧.

و قيل: أنشد العارف الرومي:

خيز و فرو بند پيش از قبروت در حديث است آخرون السابقون.

(مثنوي معنوي، المجلد الأول ص ١٧٣)

والفرق بين ازلية الاعيان و الارواح المجرّدة و بين ازليّة المبدع إيّاها : انّ ازليّة الحقّ تعالى نعت سلبيّ ، ينفي الأوّليّة بمعنى افتتاح الوجود عن العدم ؛ لانه عين الوجود ، و ازليّتها دوام وجودها بدوام الحقّ مع افتتاح الوجود عن العدم ؛ لكونه من غيرها .

و امّا دوامه و ابديّته : فلبقائه ببقاء موجده دنيا و آخرة .

و ايضاً : كلّ ما هو ازليّ فهو ابديّ و بالعكس ، و إلا يلزم تخلّف المعلول عن العلّة او التسلسل في العلل ؛ لانّ علّته إن كانت ازليّة لزم التخلّف ، و إن لم تكن كذلك لزم استنادها ايضاً إلى علّة حادثة بالزمان ، و حينئذٍ إن كان للزمان قبلها مدخل يجب ان يكون معلولها غير ابديّ ؛ لكون اجزاء الزمان متجدّدة متصرّمة بالضرورة ، و الفرض بخلافه .

و إن لم يكن له قبلها مدخل ، فالكلام فيها كالكلام في الاوّل فيتسلسل ، و التسلسل في العلل التي لامدخل للزمان فيها باطل ، و إلا يلزم نفي الواجب

فالامكانيّات مستندة إلى علل ازليّة ، ابديّة ، كما انّ الحوادث الزمانيّة مستندة إلى علل متجدّدة متصرّمة ، و النفوس الناطقة الإنسانيّة حدوثها بحسب التعلّق إلى الابدان لا بحسب ذواتها[1] ، و الصور الأخرويّة كما انّها ابديّة ، كذلك ازليّة بحسب الخضرة العلميّة و الكتب العقليّة و الصحف النوريّة ، و إن كان ظهورها بالنسبة إلينا حادثاً بالحدوث الزمانيّ ، فلا تردّد .

و امّا كونه كلمة فاصلة : فلتمييزه[2] بين المراتب الموجبة للتكثّر و التعدّد في الحقائق ،

---

١ . فتعلّقه وتعلّقه كذلك .

٢ . اي التمييز في الامور المجتمعة داخل ، اعني إذا كانت الامور المتميزة عن مجتمعة كاجزاء زمان و الحركة فجائز

فحصل من هذا الاستدلال انّ كلّ ما هو ابدي فهو ازلي .

٣ . لانّ الغير لا يعقل ان يكون حادثاً ؛ لانّ كلّ حادث مسبوق بالمادة و المدّة ، فإذا كانت المادة حادثة يلزم ان لاتكون مجرّدة ، بل استعداد المادّة يكون علة لظهور حقيقة المعلّ له على استعداده .

٤ . اي عالم بجميع المراتب و مميّز لها .

بل هو المفصل لما تحويه ذاته بظهوره بحسب قابليه كل صفة عليه في صورة تناسبها علما و عينا، و إليه الإشارة بكونه ﷺ فاصلا بين الجنة و النار[1] و هذه القسمة واقعة ازلا، و الآخر مطابق للاول.

و لان كونه كاملا جامعا: فلإحاطة حقيقته بالحقائق الالهية و الكونية كلها علما و عينا.

و ايضا: هو النبي المفصل بين الارواح و صورها في حقيقته، و ان كان الفاصل ملكا سماه: لانه يحكمه بفصل، و كذلك هو الجامع بينهما: لان الخليفة الجامعة للاسماء و مظاهرها

(فتم العالم بوجوده)

اي لما وجد هذا الكون الجامع تم العالم بوجوده الخارجي: لانه روح العالم المدبر له والمتصرف فيه، و لما كان الجسد لا يتم كماله إلا بروحه التي تدبره وتحفظه من الآفات.

و إنما تأخرت هذه المرتبة في الوجود العيني: لانه لما جعلت حقيقته متصفة بجميع الكمالات الجامعة لحقائقها، وجب ان توجد الحقائق كلها في الخارج قبل وجوده: حتى يتم فيه النبأ لانه سببها، فتتصف بمعانيها صورا بعد طور من اطوار

---

١ اي إذا انقضى الدنيا وهو الزمان المحسوس الذي فيه تنقضي تلك المدة من هذه الدار التي تكون جامعة لجميع الصفات على سائر الصفات في عمر يحسب فيه الصالح، فظهر من ذلك الصفة في الدار الآخرة بحسب تلك الصفة وذلك قصته

٢ بحار الأنوار ج٨ ص٣٢٦ ح١٧

٣ اي هو لب

٤ اي بحسب الظاهر مطلقا (ق)

٥ اي هو النبي

٦ اي هذه المرتبة (تفضل الصفة للموصوف الكمالي) (ق)

٧ اي بهذا الاعتبار المعنوي يرجع هذا الاسم الى الكمال الجمعي، فالمراد بوجود هذا الاسم في العالم تحصل كمالاته، و لا يستحيل ان يتوقف وجود الشيء على وجود ما يتوقف وجوده على وجوده، و ان قال: هذا انما يصح اذا كانت علته وشروطه في الزمان، و باستحالة التوقف على الوجود الذي يعني عليه بحسب مرتبته العينية يندفع الاشكال (ق)

الروحانيات و السماويات و العنصريات، إلى أن تظهر في صورته النوعية الخمسة، و المعاني النازلة عليه من الحضرات الإسمائية، لابدّ أن تمرّ على هذه الوسائط أيضاً إلى أن تصل إليه و تكمّله.

وذلك المرور إنّما هو لتهيئة استعداده لتلك الكمالات اللائقة به، و لاجتماع ما تفصّل من مقام جمعه من الحقائق و الخصائص فيه، وللإشهاد و الاطّلاع على ما أُريد أن يكون خليفة عليه، و لهذا لا يجعل خليفة و قطباً إلا عند انتهاء السير الثالث[1]، و في لا هذا المرور لما أمكن العروج لتكمّل؛ إذ الخاتمة مضاهية للسابقة، و به تتمّ الحركة الدورية المعنوية.

و ما يقال: «إنّ علم الأولياء كذكري لا تفكّري» و قوله ﷺ: «الحكمة ضالّة المؤمن»[2] إشارة إلى هذا المعنى، لا إلى أنّه وجد في النشأة العنصرية مرّة أخرى. ثم عرض له

---

١. راجع في تفصيل السلوك ص ٢١٩ ـ ٢١٦ السير هو توجّه القلب إلى الحق، و الأسفار ثلاثة.
الأول: هو السير إلى الله من منازل النفس إلى نهايته منتهى القلب، و هو نهاية التجليات الأسمائية.
الثاني: هو الترقّي في عين الجمع و الحضرة الأحدية.
الثالث: هو السير بالله عن الله للتكميل، و هو مقام التمكين بعد التلوين.
قال صدر المتألهين قدس سره في شرح قول الشيخ العارف الكامل عبد الرزاق القاساني رحمه الله في اصطلاح الصوفية: «الأسفار أربعة:
الأول: هو السير إلى الله من منازل النفس إلى توصيل إلى أفق المبين، و هو بداية مقام القلب و هبوب التجليات الأسمائية.
الثاني: هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقّق بأسمائه إلى الأفق الأعلى و هو الحضرة الواحدية.
و الثالث: هو الترقّي في عين الجمع و الحضرة الأحدية، و هو مقام قاب قوسين و هو منتهى الانتساب فيه مقام الروح، و هو نهاية القرب.
و الرابع: هو السير بالله في الله للتكميل، و هو مقام رجوع الكمّل إلى الخلق بعد الحق».
(من حاشية الحكيم الإلهي المتألّه الميرزا أبي الحسن الرفيع القزويني على شرح الشيخ العارف الكامل الشيخ عبد الرزاق القاساني ص ٣٠٤ ط ناصري).
و منازل النفس موجبة لتعدد السفار، فمنها ما يختص بالتخلية و التحلية و منها ما يختص بالتحلية، و منها ما يختص بالتجلي على سبيل الشهود و العيان، و منها ما يختص بالتجلي على سبيل الإفاضة و التكميل و الرجوع إلى الخلق، و منازل النفس بالاعتبار الأربعة التي هي أوطان العبادة جمعاً من عبادة و سلوك و جذبة و مشاهدة و الخلعة (من حاشية الحكيم الإلهي المتألّه الميرزا أبي الحسن الرفيع القزويني على شرح الشيخ العارف الكامل الشيخ عبد الرزاق القاساني ص ٣٠٤ ط ناصري).

٢. بحار الأنوار ج ٢ ص ٩٩ ح ٥٧

النسيان؛ بواسطة التعلّق بنطفة أخرى، و مرور الزمان عليها إلى أوان تذكّره، كما على رأي أهل التناسخ.

و أيضاً: لمّا كان عينه في الخارج مركّباً من العناصر المتأخّرة عن الأفلاك و أرواحها و عقولها، وجب أن يوجد قبله، لتقدّم الجزء على الكلّ بالطبع.

قوله: (فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم الذي هو محلّ النقش و العلامة التي بها يختم الملك على خزائنه، و سمّاه خليفة، من أجل هذا)

شروع في بيان تسمية [١] الخليفة؛ لمّا كان حال الإنسان باعتباريه، باعتبار كونه من العالم، و باعتبار كونه عالماً آخر برأسه، له شأن آخر بالفصّ؛ لأنّ الفصّ أيضاً قد يكون جزءاً من الخاتم و هو محلّ النقش، و قد يكون مركّباً [٢] عليه، و إنّما يركّب في الخاتم ليكون [٣] جزء منه عند الفراغ من عمله، فهو آخر العمل.

كذلك الإنسان نوع من الخير [٤]، و آخر ما تنتهي به دائرة وجود العين. و كما أنّ الفصّ له شأن آخر و هو كونه محلّ النقوش التي بها يختم و يحفظ الخزائن، كذلك

---

١. من الإنسان (خ ص).

٢. في بعض النسخ (خ ص).

٣. في بعض النسخ: و هو ما يشتمل على النقش (خ ص).

٤. [بياض بعض من بعض] (خ ص).

٥. الخير هو الخليفة الإلهيّ و العلامة هي نفس الفصّ (ل).

٦. [لا يتضح ما فيها بعد هذا في مخطوطة خ ص].

٧. أي خير.

٨. أي من حيث هذا المعنى الذي هو اختيار (خ ص).

[بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٢٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٣٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٤٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٥٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٦٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٧٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٨٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩١. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٢. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٣. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٤. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٥. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٦. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٧. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٨. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

٩٩. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

١٠٠. [بياض بعض الكلمات الأخيرة و بعض الأسطر التالية، و يتضح من آخر الأسطر التي هي فصل آخر أن المخطوطة بياض الصفحة جميع ما فيه على الظاهر و ليس لنقص في الأوراق].

الإنسان هو محلّ جميع نقوش الأسماء الإلهيّة و الحقائق الكونيّة التي يتمكّن بها من الخلافة ؛ و بهذا الاعتبار سمّاه الحقّ «خليفة» بقوله : ﴿إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة﴾[1].

قوله : (لأنّه تعالى به الحافظ خلقه، كما تحفظ بالختم الخزائن[2]، فما دام ختم الملك عليها، لايجسر أحد على فتحها إلا بإذنه[3]، فاستخلفه في حفظ العالم[4]، فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل[5])

تعليل لتسميته بـ«الخليفة» و ذلك لأنّ الملك إذا أراد أن يحفظ خزانه عند غيبته عنها، يختم عليها؛ لئلا يتصرّف فيها أحد فتبقى محفوظة، فختمه حافظ لها بخلافة، لا بالأصالة. فكذلك الحقّ، يحفظ خلقه بالإنسان الكامل عند تستّره بتظاهر أسمائه و صفاته[6] و كان هو الحافظ لها[7] قبل الاستتار و الاختفاء و إظهر الخلق، فيحفظ الإنسان لها بالخلافة، فتسمّى به «الخليفة» لذلك.

و جعله الأعلم عبارة عن بقاء صور أنواع الموجودات على ما خلقت عليها...

١. البقرة (٢) : ٣٠.
٢. ج ل: الأواني التي يدّخر فيها الثمار (عمي).
٣. أي من التصرّف فيها (عمي).
٤. لأنّ الخليفة ظاهر بصور أسمائه في حفظ خزائنه، و الله يحفظ خزائنه في أعلى صورة، فإنّه خلقه في أحسن تقويم لإحاطته و سعة اسمه المطيع بجميع أسمائه (ق).
٥. أي «يحفظ» (ق).
٦. في ذلك (عمي).
٧. أي لحفظ الإنسان الكامل (عمي).
٨. أي من الخلق الذي تقدّمه الأمر «كن» و تأخّرت إلى حين خلق آدم من حضرة [illegible] عن البصر، فلا يستحيل [illegible] و يستحيل [illegible] بالنفخ تحلّي التنفس و الإسلاح منها (عمي).
٩. أي من عمل.
١٠. و ذلك لأنّها بخلافة الحقّ سبحانه في حفظ العالم (عمي).
١١. ج ل: وسلطانه عزّ.
١٢. أي للخزائن.

الموجب لبقاء كمالاتها و آثارها، باستمداده[1] من الحقّ التجلّيات الذاتية و الرحمة الرحمانية و الرحيمية بالأسماء[2] و الصفات، التي هذه الموجودات صارت مظاهرها و محلّ استوائها؛ إذ الحقّ إنّما يتجلّى لمرآة قلب هذا الكامل فينعكس الأنوار من قلبه إلى العالم، فيكون باقياً ببقاء ذلك القلب إليها.

فمادام هذا الإنسان موجوداً في العالم، يكون محفوظاً بوجوده و تصرّفه في عوالمه العلوية و السفلية، فلا يجسر أحد من خلائق العالم و أرواحها على فتح الخزائن الإلهية و التصرّف فيها إلا بإذن هذا الكامل، لأنّه ذو صاحب الاسم الأعظم، الذي به يربّي[3] العالم كلّه. فلا يخرج من الباطن إلى الظاهر معنى من المعاني إلا بحكمه، و لا يدخل من الظاهر في الباطن شيء إلا بأمره، و إن كان جهله عند غلبة المشرية عليه. فهو البرزخ بين البحرين، و حاجز بين العالمين، و إليه الإشارة بقوله: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾[4].

قوله: «الإنزال إذا زال وفّى من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما احتوت» الحقّ فيها، و خرج ما كان فيها[5] و التحق[6] بعضه ببعض، و انتقل

---

١. في ... باستمداده الاسم الكامل

٢. بعض النسخ: الاسماء

٣. بعض النسخ: التجلّيات

٤. الرحمن (٥٥): ١٩-٢٠

٥. ابن الأستاذ الكامل

٦. لم يدخل حكم الولاية الخاتمة للأبطن بعد إلى الظاهر

٧. أي من الخصائص المقدرة و الاستعدادية الإلهية الظاهرة في العالم

٨. أي على ما هو

٩. أي من حاصل الصفات الإلهية

١٠. في بعض النسخ: ... بعض ما احتوت له من الحقائق الإلهية و الكونية بعض الخزائن الدنيا و الآخرة بعض ما احتوت ... و التحق بعض الفروع ببعض خرج بعض من بعض ... و انتقل بعض الأخرى بعض ... إذ في بعض النسخ: ... بعض ما احتوت له من الحقائق الإلهية و الكونية بعض الخزائن الدنيا و الآخرة بعض ما احتوت ... و التحق بعض الفروع ببعض خرج بعض من بعض ... و انتقل بعض الأخرى بعض ... إذ

الامر إلى الآخرة، فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبدياً[1].

تمثيل و استشهاد لقوله: (فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل، الا تراه) - أي الا ترى الإنسان الكامل - (إذا زال و فلك)[2] أي فارق و انتقل من الدنيا الى الآخرة، و لم يبق في الافراد الإنساني من يكون متمماً لكماله ليقوم مقامه، تنتقل معه خزائن الإلهية إلى الآخرة؛ إذ الكمالات تتلقى ما كانت قائمة مجموعة و محصورة محفوظة إلا به. فلما انتقل انتقلت معه، و لم يبق في خزانة الدنيا ما اختزنه الحق فيها من الكمالات.

فإن قلت: الكامل ختم حافظ للخزائن، و لا يلزم من انتقال الختم انتقال الخزائن، فكيف قال: و لم يبق فيها ما اختزنه الحق؟

قلت: الكامل ختم للخزائن و حافظ لوجودها، إذ الأسرار الإلهية مفتقرة في العالم و مجموعة في الكامل، كما قال الشاعر:

كأن اجتماعاً عندا لوجهك مجملاً ... لكل الى المشتاقين منفصل

و لا يتجلى الحق على العالم الدنيوي إلا بواسطته كما مر، فعند انتقاله ينقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده و كمالاته، فتنتقل الدنيا عند انتقاله، و يخرج ما كان فيها

---

[1] انتقال من الصورة الدنيوية إلى الأخروية فكان الصورة الدنيوية المحققة بالصورة الاخروية واتصلت بها (منه).

[2] أي من العمور و لا يخفى من النشأة الدنيا العنصرية الكثيفة الزائلة إلى النشأة الاخرى التي بالنسبة اليها لطيفة، واختزن الحق الاسماء ومظاهرها في خزائن الآخرة (جامي).

[3] أي فلك الإنسان الكامل (جامي).

[4] وذلك لما عرفت أن من ذلك اللطائف والنفوس ما كانت صورة في عينه [illegible] وبقيت ما كانت صورة في قابلته والإنسان مظهره وآلته من الكمالات هو الذي عبر عنه [illegible] بالعمل.

[5] أو ما تحقق مما ذكر وانتخرج منه في تمثيله من الختم والإحاطة بالمختوم والحفظ [illegible] يستفاد كلامه هذا إلى ما يتبين به مما ذكرناه، [illegible] كلاماً من [illegible] لكلام من بعض شروحات [illegible] صورة الإحاطة، وأنها محصورة بنسبة الأمر [illegible] بالأمر بطائف مختلفة على مقاييس الانتظام، فلا تغفل جداً (منه).

[6] عند الدنيا كما كان ختماً على خزانة الدنيا مشاركاً معها (جامي).

من المعاني و الكمالات إلى الآخرة.

قال رضي الله عنه في التسمية الإلهية[1] بالاسم الرباني: «ألا ترى الدنيا باقية مادام هذا الشخص الإنساني فيها و الكائنات تتكوّن، و المسخّرات تتسخّر؛ فإذا انتقل إلى الدار الآخرة، مارت هذه السماء سوراً، و سارت الجبال سيراً، و دكّت الأرض دكّاً، و انتثرت الكواكب، و كوّرت الشمس، و ذهبت الدنيا، و قامت القيامة في الدار الآخرة بنقل الخليفة إليها»

قوله: (أو ألحق بعضه ببعض) ؛ أي ألحق بعض ما خزنه الحقّ في الدنيا ببعض ما خزنه في الآخرة؛ و ذلك لأنّ كلّ ما هو موجود في الظاهر من الحقائق و المعاني، هو موجود في عالم الباطن، الذي يفيض به لحصل الآخرة على صورة يقتضيها استعدادها. و هو أمر بالنسبة إلينا في المستقبل.

فإذا انتقل هذا المعنى منّا، ألحق ببعضه الذي هو أصله في الآخرة. و انتقل الأمر الإلهي إليه. لكن حتماً؛ أي هذا التكامل كان حتماً حافظاً على خزانة الآخرة حتماً لنبأ. و هذا معنى قوله: إنّ القرآن يرفع إلى السماء؛ لأنّه خلق الكامل (كما قالت عائشة: و كان خلقه القرآن).

و هو القرآن و الكتاب المبين الإلهي كما قال رضي الله عنه[2]:

أنا القرآن و السبع المثاني ... و روح الروح لا روح الأواني[3]

فسمّاني عند صاحبه و ربّي ... بأسمائي و عندكم بأسماني

قال أمير المؤمنين علي عليه السلام:

و أنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر[4]

---

١. (أي بعض الأسماء الإلهي، كالاسم الرحمن و نحوه كما تقدم في الفص الخامس عشر من هذا الكتاب).

٢. (أي من أنا).

٣. (أي بدن الإنسان الكامل).

٤. (كما في خطبته التي خطبت من أجل جمع يوم الأربعاء ١٧ من شهر رمضان سنة ٧٠ من جمع الهجرة، الجزء ١٠ من البحار الطبعة الحديثة عند الأعلمي، و ص ٩٠ من الجزء الخامس من الطبعة القديمة).

٥. (أي بالله).

وجاء في الخبر أيضاً: «أنّ الحقّ تعالى ينزع العلم بانتزاع العلماء، حتى لم يبق على وجه الأرض من يعلم مسألة علمية، ومن يقول: الله الله، ثم عليهم تقوم القيامة».

وكون الكامل ختماً على خزانة الآخرة، دليل على أنّ التجلّيات الإلهية لأهل الآخرة إنّما هي بواسطة الكامل كما في الدنيا، والمعاني المتصلة لأعلياء متصرّعة عن مرتبته ومقام جمعه أبداً، كما تفرّع منها أزلاً، فما للكامل من الكمالات في الآخرة، لايقاس بما له من الكمالات في الدنيا؛ إذ لاقياس لنعم الآخرة بنعم الدنيا.

وقد جاء في الخبر الصحيح: «أنّ الرحمة مائة جزء، جزءٌ منها لأهل الدنيا، وتسعة وتسعون لأهل الآخرة».

ومن يتحقّق بهذا المقام ويمعن النظر فيه تظهر له عظمة الإنسان الكامل وقدره.

(فظهر[1] جميع ما في الصورة الإلهية[2] من[3] الأسماء في هذه النشأة الإنسانية[4]. فحازت[5] رتبة الإحاطة[6] وأجمع[7] بهذا الوجود[8]. وبه قامت[9] الحجّة لله

---

١. كذا في النسخ. والوجه: «وقد ظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية». وكذا الإسم علي من حيث إنّه أحد مظاهر الاسم الله. (الكاشاني) وما بين القوسين ساقط من (ب).

٢. أي الاسم الجامع لجميع الأسماء الإلهية وصور اجتماعها الحضري.

٣. بيان ما في الصورة.

٤. أي الإنسانية الخاصة بنوع البشر وهي الجسمانية والروحانية التي هي أخفى جميع مظاهر الاسم الله. (جامي).

٥. أي حازت الصورة الإلهية (ب).

٦. أي اجتمعت هذه الحقيقة (جامي).

٧. الإحاطة بجميع الأسماء (جامي).

٨. أي وردته مظاهر جمعية محاطة (ب).

٩. أي الوجود العيني الحضري.

١٠. أي بكونه جامعاً لجميع الأسماء وكونه مخلوقاً على صورته تعالى بحسب الجمع والإحاطة. قال الله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (البقرة ٢: ٣٠). على الملائكة المسجدين في هذا الاسم الذي شرفه الله بأفضل نبيه من بقية أنبيائه (البقرة ٢: ٣٠) (جامي).

تعالى على الملائكة) .

أي لما استخلف الإنسان وجعله ختماً على خزائن الدنيا والآخرة، ظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في النشأة الإنسانية الجامعة بين النشأة العنصرية والروحانية، أي صارت جميع هذه الكمالات فيها بالفعل . وقد صرح شيخنا رضي الله عنه في كتاب (المفتاح)[2] أن من علامات الكامل أن يقدر على الإحياء والإماتة وأمثالهما .

وإطلاق الصورة على الله مجاز، إذ لا يستعمل في الحقيقة إلا في المحسوسات، ففي المعقولات مجاز[3] عند اعتبار أهل الظاهر .

وأما عند المحقق فحقيقة[4]؛ لأن العالم بأسره صورة الحضرة الإلهية تفصيلاً[5]، والإنسان الكامل صورته[7] جمعاً، قال النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»[6] .

فالنشأة الإنسانية حازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود، أي بالوجود العيني، وذلك لأنه حاز بجسمه رتبة الأجسام، وبروحه رتبة الأرواح، وبه أي بهذا الجمع قامت الحجة على الملائكة[8] لإحاطته بما لم يحيطوا به .

قوله: (فلتحذر فقد وعظك الله بغيرك[9]، وانظر من أين أتي على من أتي عليه) .

---

١ ج ل: [illegible] .

٢ راجع ص [illegible] من مقدمة الشارح .

٣ لا يخفى [illegible] [illegible] ص [illegible] من [illegible] [illegible]
ص [illegible] .

٤ أي استعمال الصورة [illegible] حقيقة .

٥ راجع النص [illegible] أي العالم هو صورة الحضرة الإلهية .

٦ [illegible] ص ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥١ .

٧ أي الإنسان الكامل .

٨ يعني الملائكة [illegible] .

٩ [illegible]
[illegible]
[illegible] .

[illegible] :

[illegible] .

تنبيه المسالك بالتأدب بين يدي الله تعالى و خلصائه و المشايخ و العلماء و المؤمنين؛ لئلا يظهر بالانانية و إظهار العلم و الكمال عندهم؛ لأنه يسلك للفناء، وذلك لا يحصل إلا برؤية ما تفيره من الكمال، و عدم رؤية ما لنفسه لا بالعكس، و في القول:

تعلم من العينين إن كنت عالماً ... شهود جمال الغير عند التواصل

ولا تك كالطاووس يعشق نفسه ... و يسقم ملوماً عند كل الكوامل

أي، وعطف الله برحوه للملائكة بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾[1].

و «أنبئ» مبني للمفعول، يقال: «أنبأه» و «أنبأ به» و «أنبأ عليه»، و إنما جاء هنا بـ«على» لأنه في معرض التوبيخ و التزجير، كأنه قال: «وانظر من بين ملك من هلك»[2].

قوله: «فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة،

وثانيها: حصر الفعل الذي أراد أن يجعله خليفة.

وثالثها: نشأة الملائكة الذين شاورهم في هذا الفعل.

و لو قوبل مع كل واحد من هذه الأمور و تعمل بما تعطيه، يمنع من الاعتراض على جعله خليفة. فإذا النسخ إذا بناه على أن هذا اعتراض الملائكة المقصي بهم عن هذه المعاينة و المطالعة على هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه الأمور و بعض مقتضاه (جامي).

١. أشار به تاج الدين حسين الخوارزمي بقوله:

رديد خويش ببيند هر آنكه خلق بود ... اگر دلش صنم و قبله گر بتان باشد

سوى كسه سر دو عالم چو خويشتن كه ديد ... درون دلش بود اهل سخن مكان باشد

(شرح فصوص الحكم خوارزمي ص ١٠٠)

٢. البقرة (٢): ٣٠.

٣. أي الملائكة فهموا من جنسه و ظاهرت في الأعيان.

٤. تعليل لقوله الخفي على الملائكة، و بيان لما هو عليه و أنه من أين أتي عليهم، و ذلك لأن الملائكة لما لم يكن لهم قدم في الدنيا الإطلاق الجسمية، لم يتوقف عليهم الخلافة الإلهية، فلم يكن لهم الوقوف على أسرار تلك الخلافة، و لا على توزع تلك الصفات، لذلك لم يقفوا (جامي).

٥. أي لم تقف.

٦. أي تقتضيه.

ولا وقفت[1] مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة).

بيان سبب وقوع الملائكة في التوبيخ، وليس الوقوف هنا بمعنى الشعور والاطلاع، وإلا كان الواجب أن يقول على ما تعطيه؛ فإنّه تعدّى بـ«على» بل بمعنى التبيين. فمعناه: أنّ الملائكة ما فهمت ولا وقفت مع ما أعطته مرتبة هذه الخليفة أزلاً بحسب نشأته الروحانيّة، ممّا هي عليه من[2] التسبيح والتهليل والكمال اللائق بها، بل تعدّت عنه وطلبت الزيادة على ما وهبت[3]. يقال: «فلان وقف مع فلان» و«وقف معه» إذا لم يتعدّ عنه في السير، ولم يقف معه إذا تعدّى عنه.

وهذا الكلام إشارة إلى ما مرّ: من أنّ جميع الموجودات ما[4] يأخذون كمالهم إلّا من مرتبة الإنسان الكامل، ولا يحصل لهم المدد في كلّ آن إلّا منها؛ لأنّ الأسماء كلّها مستمدّون من الاسم «الله» الذي هو هذه الخليفة مظهره.

ويجوز أن يراد بالنشأة هنا نشأة رتبته الجامعة للنشأتين.

ويجوز أن يراد النشأة الروحانيّة وحدها.

قوله: (ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة)، بيان سبب آخر، بدليل إعادة قوله: (ولا وقفت)، وقوله: (من العبادة)، بيان لـ«ما»، وصلة تقتضيه محذوفة، تقديره: مع ما تقتضيه حضرة الحقّ وتطلبه منهم من العبادة.

ومعناه: أنّهم ما وقفوا مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة التي تقتضيها ذواتهم أن يعبدوا الحقّ بحسب الأسماء التي صارت مظاهر لها بالانقياد والطاعة لأمره، أو العبادة التي تقتضيها الذات الإلهيّة أن يعبد بها، وحضرة الحقّ حضرة الذات؛ إذ «الحقّ» اسم من أسمائها.

---

١. أي وجد به من مقتضى ذاته، ولا وقفت الملائكة بسبب ما تقتضيه حضرة الحق سبحانه وتستحقه من العبودة الذاتية، التي هي من مقتضيات ذاته وتوابع عينه سبحانه، وهي الانقياد والخضوع تحت حكمه. وإنما لم يتوقفوا مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة ولا مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبودة الذاتية (منه).

٢. بيان لقوله: «ما هي عليه».

٣. أي تلك النشأة.

٤. باقية.

قوله : (فإنّه ما يعرف أحد من الحقّ إلا ما تعطيه ذاته)[1].

تعليل لعدم الوقوف مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة؛ أي لأنّه لا يعرف أحد من العباد شيئاً من أسماء الحقّ و صفاته إلا ما تعطي ذات ذلك العبد بحسب استعداده، ولا يعبده أحد إلا بمقدار علمه ومعرفته بالحقّ؛ لأنّ العبادة مسبوقة بمعرفة المعبود من كونه ربّاً مالكاً يستحقّ العبادة، و بمعرفة العبد من كونه مربوباً مملوكاً يستحقّ المعبودية، فمن لا يعطي استعداد ذاته العلم و المعرفة بجميع الأسماء و الصفات، لا يمكنه أن يعبد الحقّ بجميع الأسماء، لذلك لا يعبد الحقّ عبادة تامّة إلّا الإنسان الكامل، فهو العبد التامّ.

و لاستلزام العبادة المعرفة قال[2]: (فإنّه لا يعرف أحد)، كما فسّر العبادة بالمعرفة في قوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3]

(وليس للملائكة جمعيّة آدم)[4]

الواو للحال؛ أي و الحال أنّ الملائكة ليس لهم جمعيّة الأسماء التي لآدم؛ لكونهم يعبدون الله من حيث اسم خاصّ معيّن لا يتعدّون عنه، و آدم يعبده بجميع أسمائه.

(ولا وقفت[5] مع الأسماء الإلهيّة[6] إلّا التي تخصّها[7])؛ أي تخصّ الملائكة، و ضمير الفاعل[8] يرجع إلى الأسماء (و سبّحت[9] الحقّ بها)؛ أي بتلك الأسماء،

---

١. أي تُعطيه حسب قابليته الأولى والسفر الأخير (ص).

٢. أي تعطيه من الأسماء التي هو مظهرها.

٣. أي قال الشيخ (ره).

٤. الذاريات (٥١) : ٥٦.

٥. أي جامعية آدم للأسماء كلّها، فما عرفوا من الحقّ الأسماء التي تخصّ آدماً وهي الأسماء الكلّية التي تشتمل هذا العرفان من آدم الجمعية الأسمائية الكمالية المقتضية لإحاطة الآدم معه والنزول إليه والتحول في كلّ خلق لا الخروج والتعين فيه، وسمّت فيه معنى الحبّ والتقرب، وصار عشقاً وأمراً مطيراً نهى عن اقتضاب حضرة الحقّ من العبادة الذاتية، فلا يجوز لهم (أو على مقتضى نشأتهم ولم يقدروا (أمر) أن يعبدوا (جامي)

٦. أي الملائكة.

٧. وهي الأسماء المتعلقة بتربيتها وتدبيرات عن مقتضيات ذواتها من مقتضيات وهي ظهر من الأسماء الإلهية الانقياد من نشأته، تعلقها وغيرها من تلك الأسماء (جامي).

٨. في «تخصّها».

٩. أي وسبّحت الملائكة الحقّ متعلقة بها، أي بتلك الأسماء، عطف على «تخصّها» (جامي)

(و قدّسته). و ما علمت أنّ لله أسماء ما وصل علمها إليها) ؛ أي علم الملائكة إلى بعض الأسماء. (فما سبّحته بها)؛ أي بتلك الأسماء، (و لا قدّسته فغلب عليها ما ذكرناه)، و حكم عليها هذا الخال، فقالت من حيث النشأة: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾[1].

أي ما وقفت الملائكة مع الأسماء التي تخصّ الملائكة، وسبّحت الحقّ بها وقدّست، فغلب عليها؛ أي على الملائكة ـ ما ذكرناه من عدم الوقوف مع ما اقتضته مرتبة الإنسان الكامل، و مع ما اقتضته حضرة الحقّ منها من العبادة و الانقياد لكلّ ما أمر الله به، و حكم عليها ـ أي على الملائكة ـ هذا الخال؛ أي عدم الوقوف؛ فقالت من حيث النشأة؛ أي من حيث نشأتهم الخاصّة بهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدّماء﴾[2].

و لا ينبغي أن تحمل النشأة هنا على النشأة العنصريّة الإنسانيّة، ليكون معناه: فقالت هذا القول من حيث النشأة الجسميّة التي هي لآدم، مع غفلتهم عن النشأة الروحيّة و

---

١. (بحذف همزة الاستفهام).

٢. [ذكر بعض من عاصرنا أنّ سبب سؤال الملائكة عن تلك الأسماء عدم علمهم بما عداها ممّا هو في نشأة الخليفة، فيريد بتسبيحه بها خصوص ما في قوله: «و ما علمت» فقال: و ما علمت أنّ للملائكة أنّ لله تسبيحه أراد أكثر من ما تسبّح به، و هو من قبيل تسبيح الملائكة بها؛ أي بتلك الأسماء الأخر، كالخالق و البارئ و المصوّر و المحيي و المميت و الرحمن و الرحيم و الغفّار و القهّار و الوهّاب و الرزّاق و الفتّاح و العليم و الباسط و الخافض و الرافع و المعزّ و المذلّ و السميع و البصير و الحكم و العدل و اللطيف و الخبير و الحليم و العظيم و الغفور و الشكور و العليّ و الكبير و الحفيظ و المقيت و الحسيب و الجليل و الكريم و الرقيب و المجيب و الواسع و الحكيم و الودود و المجيد و الباعث و الشهيد و الحقّ و الوكيل و القويّ و المتين و الوليّ و الحميد و المحصي و المبدئ و المعيد و المحيي و المميت و الحيّ و القيّوم و الواجد و الماجد و الواحد و الصمد و القادر و المقتدر و المقدّم و المؤخّر و الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و الوالي و المتعالي و البرّ و التوّاب و المنتقم و العفوّ و الرؤوف و مالك الملك و ذو الجلال و الإكرام و المقسط و الجامع و الغنيّ و المغني و المانع و الضارّ و النافع و النور و الهادي و البديع و الباقي و الوارث و الرشيد و الصبور؛ و الأسماء التي تخصّ عالم الأجسام. فما سبّحته؛ أي الملائكة الحقّ بسبحه بها؛ أي بتلك، و لا قدّسته فما يقدّسه إلّا بتلك.

فإن قلت: ما معنى التقديس و التنزيه في الأسماء المقدّسة من نشأته؟

قلت: فيه تقديس و تنزيه عن الانحصار في التنزيه، و كمال التقديس التنزيه عن الانحصار في التنزيه و التقديس و التنزيه و الجمع بينهما (جامي).]

٣. (أي على الملائكة) (جامي).

٤. (من عدم وقوفهم مع الأسرار الخاصّة) (جامي).

٥. (أي على الملائكة) (جامي).

٦. (أي غلبة مذكورة عليهم أو ما ذكرناه، و هو عدم وقوفهم معها) (جامي).

٧. [التي تخصّ بحسب النشأتين و الدارين؛ الدالّتين على الوحدة و البساطة المكنّيين و بين الكثرة و التركيب المؤذنين] (جامي).

٨ و ٩. (البقرة (٢): ٣٠).

الربانية؛ لأنّ قوله[1]: (فلولا أنّ نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه)، تصريح بأنّ المراد بالنشأة هنا هي النشأة التي تخصّهم؛ أي قالت الملائكة من حيث نشأتهم التي هم عليها: ﴿أتجعلُ فيها من يُفسدُ فيها﴾.

و التسبيح أعمّ من التقديس - لأنّه تنزيه الحقّ عن نقائص الإمكان و الحدوث، و التقديس تنزيهه عنها و عن الكمالات اللازمة للأكوان؛ لأنّها من حيث إضافتها إلى الأكوان تخرج عن إطلاقها و تقع في نقائص التقييد.

(و ليس إلا النزاع[2]، و هو عين ما وقع منهم، فما قالوه في حقّ آدم هو عين ما هم فيه مع الحقّ)

أي، ليس هذا المعنى الذي غلب و حكم عليهم و هذا القول في حقّ آدم، إلا المنازعة و المخالفة لأمر الحقّ، وهو باقي النزاع - عين ما وقع منهم مع الحقّ، فما قالوه في حقّ آدم من النقص و المخالفة، هو عين ما هم فيه مع الحقّ؛ إذ ليس ذلك الذي كان السبب إلى ردّهم إلا المنازعة و المخالفة للحقّ[3]، و هو أي ذلك النقصان عين ما وقع منهم حالة الطعن فيه.

(فلو لا أنّ نشأتهم تعطي ذلك[4] ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه و هم لا يشعرون).

أي فلولا أنّ نشأتهم التي حجبتهم عن معرفة مرتبة آدم تعطي ذلك النزاع، ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه و هم لا يشعرون أنّ استعدادهم و ذواتهم تقتضي ذلك الذي سبوا إلى آدم، كما قيل: «كلّ إناء ينضح بما فيه».

---

١. [illegible] قوله

٢. أي هو [illegible]

٣. [illegible] حين ما وقع منهم مع الحقّ و ليس منهم ذلك في حقيقة [illegible] و [illegible] مع الحقّ من [illegible] و المخالفة [illegible] مع الحقّ [illegible] حين [illegible]

٤. [illegible] هو.

٥. أي ما نسبت الملائكة إلى آدم من النزاع و النقص و القصور، [illegible] ليس منهم بنقصان [illegible] فعلوا من النزاع مع الحقّ

٦. أي فإنّ النزاع مع الحقّ [illegible] و نقصان ذلك الاعتراض [illegible] في حقّ آدم مع الحقّ [illegible] الجميع).

و هذا تنبيه على أنّ الملائكة الذين نازعوا في آدم ليسوا من أهل الجبروت[1] و لا من أهل الملكوت السماويّة؛ فولّيهم بالجنّة النوريّة عليهم و إحاطتهم بالرتب يعرفون شرف الإنسان الكامل و رتبته عند الله، و إذ لم يعرفوا حقيقته كما هي، بل[2] ملائكة الأرض و الجنّ و الشياطين الذين غلبت عليهم الظلمة و النشأة النوجية للعنصر.

و في قوله: «إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة»[3] بتخصيص الأرض بالذكر - و إن كان الكامل خليفة في العالم كلّه في الحقيقة - إيماء أيضا بأنّ ملائكة الأرض هم القائلون: إذ الطعن لا يصدر إلّا ممّن هو في معرض ذلك المنصب[4]، و أهل السماوات مدبّرات للعالم العلويّ بالقصد الأوّلي، و لسفليّ بالقصد الثاني.

و إذا حقّقت الأمر و تحسّست نظره، تجدهم في هذه النشأة الإنسانيّة أيضا أنّهم[5] هم المفسدون كما قال تعالى: «ألا إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون»[6]. ألا ترى أنّ القوّة الشهويّة و الغضبيّة - اللتين هما ملكان من ملائكة الأرض[7] - هما اللّذان تغلبان على النفس الناطقة، و تحملانها بسبب انقيادها لأفاعيلهما و أغراضهما، و عند ذلك تصير النفس أيضا مفسدة في الأرض، لكنّهم لا يشعرون في الحقيقة.

و تكون النفس - التي هي مصدر[8] من القوى الحسّيّة لا الروحانيّة و القلبيّة - دليل

---

١. [illegible] أهل الجبروت، و لا من أهل الملكوت السماويّة؛ فولّيهم بالجنّة النوريّة عليهم و إحاطتهم بالرتب لا يعرفون شرف الإنسان الكامل و رتبته عند الله، و إذ لم يعرفوا حقيقته كما هي، بل ملائكة الأرض و الجنّ و الشياطين الذين غلبت عليهم الظلمة و النشأة النوجية للعنصر.

و في قوله: «إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة» بتخصيص الأرض بالذكر - و إن كان الكامل خليفة في العالم كلّه في الحقيقة - إيماء أيضا بأنّ ملائكة الأرض هم القائلون: إذ الطعن لا يصدر إلّا ممّن هو في معرض ذلك المنصب، و أهل السماوات مدبّرات للعالم العلويّ بالقصد الأوّلي، و لسفليّ بالقصد الثاني.

و إذا حقّقت الأمر و تحسّست نظره، تجدهم في هذه النشأة الإنسانيّة أيضا أنّهم هم المفسدون كما قال تعالى: «ألا إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون». ألا ترى أنّ القوّة الشهويّة و الغضبيّة - اللتين هما ملكان من ملائكة الأرض - هما اللّذان تغلبان على النفس الناطقة، و تحملانها بسبب انقيادها لأفاعيلهما و أغراضهما، و عند ذلك تصير النفس أيضا مفسدة في الأرض، لكنّهم لا يشعرون في الحقيقة.

و تكون النفس - التي هي مصدر من القوى الحسّيّة لا الروحانيّة و القلبيّة - دليل

---

١. [illegible] أهل الجبروت، و لا من أهل الملكوت السماويّة؛ فولّيهم بالجنّة النوريّة عليهم و إحاطتهم بالرتب لا يعرفون شرف الإنسان الكامل و رتبته عند الله، و إذ لم يعرفوا حقيقته كما هي، بل ملائكة الأرض و الجنّ و الشياطين الذين غلبت عليهم الظلمة و النشأة النوجية للعنصر.

و في قوله: «إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة» بتخصيص الأرض بالذكر - و إن كان الكامل خليفة في العالم كلّه في الحقيقة - إيماء أيضا بأنّ ملائكة الأرض هم القائلون: إذ الطعن لا يصدر إلّا ممّن هو في معرض ذلك المنصب، و أهل السماوات مدبّرات للعالم العلويّ بالقصد الأوّلي، و لسفليّ بالقصد الثاني.

و إذا حقّقت الأمر و تحسّست نظره، تجدهم في هذه النشأة الإنسانيّة أيضا أنّهم هم المفسدون كما قال تعالى: «ألا إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون». ألا ترى أنّ القوّة الشهويّة و الغضبيّة - اللتين هما ملكان من ملائكة الأرض - هما اللّذان تغلبان على النفس الناطقة، و تحملانها بسبب انقيادها لأفاعيلهما و أغراضهما، و عند ذلك تصير النفس أيضا مفسدة في الأرض، لكنّهم لا يشعرون في الحقيقة.

و تكون النفس - التي هي مصدر من القوى الحسّيّة لا الروحانيّة و القلبيّة - دليل

---

١. [illegible] أهل الجبروت، و لا من أهل الملكوت السماويّة؛ فولّيهم بالجنّة النوريّة عليهم و إحاطتهم بالرتب لا يعرفون شرف الإنسان الكامل و رتبته عند الله، و إذ لم يعرفوا حقيقته كما هي، بل ملائكة الأرض و الجنّ و الشياطين الذين غلبت عليهم الظلمة و النشأة النوجية للعنصر.

و في قوله: «إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة» بتخصيص الأرض بالذكر - و إن كان الكامل خليفة في العالم كلّه في الحقيقة - إيماء أيضا بأنّ ملائكة الأرض هم القائلون: إذ الطعن لا يصدر إلّا ممّن هو في معرض ذلك المنصب، و أهل السماوات مدبّرات للعالم العلويّ بالقصد الأوّلي، و لسفليّ بالقصد الثاني.

و إذا حقّقت الأمر و تحسّست نظره، تجدهم في هذه النشأة الإنسانيّة أيضا أنّهم هم المفسدون كما قال تعالى: «ألا إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون». ألا ترى أنّ القوّة الشهويّة و الغضبيّة - اللتين هما ملكان من ملائكة الأرض - هما اللّذان تغلبان على النفس الناطقة، و تحملانها بسبب انقيادها لأفاعيلهما و أغراضهما، و عند ذلك تصير النفس أيضا مفسدة في الأرض، لكنّهم لا يشعرون في الحقيقة.

و تكون النفس - التي هي مصدر من القوى الحسّيّة لا الروحانيّة و القلبيّة - دليل

واضح على ما ذهبنا إليه: من أنّ أهل الجبروت والملكوت السماويّة لا ينازعون مع الحقّ، ولا يخالفون أمره ونهيه؛ وإنّ القوى الروحانيّة والقلبيّة لا يتأتّى منها ما يخالف أمر الله، فافهم.

تنبيه

علم: أنّ هذه المقالة تختلف باختلاف العوالم التي يقع التقول فيها.

فإن كان واقعاً في العالم الثاني[1]، فهو شبيه المكالمة الحسّيّة[2]، وذلك بأن يتخيّل لهم الحقّ تجلّياً مثالياً، كتخيّله لأهل الآخرة بالصور المختلفة، كما نطق به حديث التحوّل[3].

وإن كان واقعاً في عالم الأرواح من حيث تجرّدها، فهو كالكلام النفسيّ[4]، بأن يكون قول الله إليهم إلقاءه في قلوبهم المعنى المراد، وهو جعله خشية في الأرض في قلوبهم[5]، وتمثيلهم عدم رضاهم بذلك وإنكارهم له الناشئان من حسن ظنّهم بربّهم وتنزيههم، وتسبيحهم عن مرتبة من هو أكمل منهم، واطّلاعهم على نقائصه دون كمالاته.

ومن هذا التنبيه ينبّه الغطن على كلام الله ومراتبه، فإنّه عين المتكلّم في مرتبة[6]، وبمعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسيّ، وأنّه مركّب من الحروف، ومعبّر بها في عالمي المثال والحسّ بحسبهما، كما بيّنّا في رسالتنا المسمّاة بـ«الكشف الحجاب عن كلام ربّ الأرباب»، والله أعلم.

(فلو عرفوا نفوسهم لعلموا، ولو علموا لفهموا).

---

١. المكالمة عند الترمذي.

٢. فتوحات، في الباب ٣٦٦ ج ٣ ص ٣٦٦.

٣. أي عن الملائكة.

٤. المتعلق بقوله: «الحسن» ٩ ب.

٥. أي مرتبة الذات.

٦. في عالم الأرواح.

٧. أي لو عرفوا نفوسهم، بأن علموا أنّ ما يخطر لهم من الخواطر الرديّة في حقّ سبحانه، الذي هو من لوازم نقائصهم وأحكام هياكلهم، وهو جعل تلك الخواطر من [إلقاء] الشيطان في قلوبهم من [الملائكة] الذين لا يعصون الله ما أمرهم، ولو علموا [أنّ] ما تخيّلوه في حقّ الله سبحانه وتعالى لا يليق بشأنه من القول والرأي هو من نقائصهم من هذا القبيل

أي لو عرفوا ذواتهم و حقائقهم لعلموا لوازمها : من كمالاتها ، و نقائصها ، و عدم علمها بمرتبة الإنسان الكامل ، و بأنّ لله تعالىٰ أسماء ما تحقّقوا بها ، و لو علموا ذلك لعصموا من نقائص الجرح لغيرهم و تزكية أنفسهم .

و لذا كان العلم اليقيني موجباً لخلاص النفس عن الوقوع في المهالك غالباً ، قال - رضي الله عنه - : (و لو علموا لعصموا)

(ثم لم يقنعوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوىٰ بما هم عليه من التقديس و التسبيح)[1].

أي ، ما اكتفوا بالطعن و الجرح في آدم ، بل زكّوا أنفسهم ، و ظهروا بدعوى التقديس و التسبيح ، و لو علموا حقائقهم لعلموا أنّ الخلق هو المسبّح و المقدّس لنفسه في مظاهرهم ، و أنّ هذه الدعوىٰ توجب الشرك الخفيّ .

(و عند آدم من الأسماء الإلهيّة ما لم تكن الملائكة تقف عليه . فما استحت[2] ربّها بها . و لا قدّسته عن تقديس آدم و تسبيحه[3]) .

---

١ - [illegible] (حسن) .

٢ - [illegible] (حسن) .

٣ - [illegible] .

٤ - [illegible] .

٥ - [illegible] .

٦ - [illegible] (حسن) .

٧ - [illegible] (حسن) .

٨ - [illegible] (حسن) .

٩ - [illegible] .

١٠ - [illegible] .

الملائكة هنا هم الطاغون في آدم، أو الملائكة مطلقاً. ليكون اللام للعهد في الأول، و الجنس في الثاني؛ و كلاهما حق؛ فإنّ كلاً منهما له مقام معيّن، لا يمكن له التجاوز عنه، و لا تسبيح له إلا بحسب ذلك المقام.

بخلاف الإنسان، فإنّ مقامه يشتمل على جميع المقامات علواً و سفلاً، و هو مسبّح فيها كلّها، يعلم ذلك من أحاط علمه بمطلع قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1]، و شاهد كيفيّة تسبيحهم الحسّي و المثالي و المعنوي لسان حالهم و استعدادهم في كلّ حين، و عرف أنّه مسبّح في مراتب نقصانه، كما أنّه مسبّح في مراتب كماله، فنقصانه أيضاً من وجه كماله.

ألا ترى: أنّ «التوّاب» و «الغفّار» و «الغفور» و «الرؤوف» و «الرحيم» و «المنتقم» و «القهّار» و أمثالها، تقتضي المخالفة و الذنب، كما تقتضي «الربّ المربوب» و «الرزّاق المرزوق»، فالحكمة الإلهيّة اقتضت ظهور مخالفة من الإنسان؛ لتظهر منه الرحمة و الغفران، كما جاء في الحديث القدسيّ: «لو لم تذنبوا لذهبت بكم، و خلقت خلقاً يذنبون و يستغفرون، فأغفر لهم»[5].

و أيضاً: المخالفة للأمر في الظاهر إنّما هي للانقياد بمقتضى الإرادة في الباطن؛ إذ كلٌّ يعمل بمقتضى الاسم الذي هو ربّه: فهو في عين الطاعة لربّه عند الإتيان بالمعصية، و إن كان مخالفاً للأمر في الصورة.

و أيضاً: الذنب يقتضي الانكسار، و الافتقار إلى الرحمة، و الرجاء في المغفرة، و عدمه غالباً يقتضي العجب و الانانيّة، و هو أشدّ الذنب، كقوله ﷺ: «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أشدّ من الذنب، ألا و هو العجب، العجب، العجب»[6].

و لهذه الحكمة خلق آدم بيديه؛ أي بصفتي الجلاليّة و الجماليّة، و لذلك ظهر في

---

١. أي الإنسان.

٢. الإسراء (١٧): ٤٤.

٣. «عند» من «ف».

٤. أي الإنسان.

٥. بحار الأنوار ج ٧٠ ص ٥٧ نقلها عن رسول الله ﷺ.

٦. بحار الأنوار ج ٧٢ ص ٣٢٩.

ابني آدم قابيل و هابيل ما كان مستورا فيه من الطاعة و المخالفة، فظهرت الطاعة في أحدهما، و المخالفة في الآخر.

(فوصف الحق لنا عما جرى) أي في العلم بين أعيانهم، أو في العالم الروحاني بين أرواحهم (للنقف عنده)[1]. وتتعلم الأدب[2] مع الله تعالى[3]. فلا ندّعي ما نحن متحققون به[4] و حاوون[5] عليه بالتشييد[6]، فكيف أن نطلق في الدعوى[7]، فنتكلم بها[8] عما ليس لنا بحال[9] ولا نحن عنه[10] على علم؛ فنفضح[11] فيدا التعريف الإلهي مما أدب الحق به عباده الأدباء[12] الأصفياء

١. [illegible] سبحانه و بين الملائكة في خلق آدم (الجامي).
٢. أي الأدب الكامل (الجامي).
٣. أي عند ما يرى و لا يتحرر عند فتنة من التأديب من يدي الحق أو عند الخلق أي نزاهة و حكمة (الجامي).
٤. [illegible] (الجامي).
٥. في بعض النسخ (حاوون).
٦. أي يحسن الشيء (الجامي).
٧. [illegible] (الجامي).
٨. [illegible] ظهرت فيما وقعت بحسب [illegible] و الظهور [illegible] (الجامي).
٩. [illegible] (الجامي).
١٠. [illegible] (الجامي).
١١. أي يدعوني (الجامي).
١٢. أي من الكمالات (الجامي).
١٣. من الكمالات (الجامي).
١٤. من صفة الفعل نسبة إلى الفعل و [illegible] (الجامي).
١٥. أي الجميع من التسبيح و التحميد و [illegible] (الجامي).
١٦. أي تسبيح عباده سبحانه و تحميدهم و [illegible] (الجامي).
١٧. [illegible] حتى تشبه [illegible] و الأرض و [illegible] و [illegible] (الجامي).

الخلفاء(١) ظاهر.

(ثمّ نرجع(٢) إلى الحكمة فنقول: اعلم(٣) أنّ الأمور الكلّية و إن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شكّ في الذهن، فهي باطنة لاتزول(٤) عن الوجود العيني(٥)).

١. [illegible] الله تعالى في حفظ [illegible].
[illegible] المحققين [illegible].
[illegible]
أيضاً (جامي)

٢. أي نرجع [illegible] الحكمة الإلهية [illegible]
[illegible] الأمور الكلية والأعيان [illegible]
[illegible]
[illegible] الأمور الكلية [illegible]
[illegible] في الذهن [illegible] (جامي)

٣. [illegible]
[illegible]

٤. لاتزول عن الوجود العيني. وفي بعض النسخ: [illegible]
[illegible]
[illegible] المعقول [illegible]
[illegible] الخارج
[illegible]
[illegible]
عن الوجود العيني [illegible]

٥. [illegible] الوجود العيني
[illegible] الموجودات العينية [illegible]
[illegible] الوجود العيني [illegible]
[illegible]
وفي بعض النسخ [illegible]

اي نعرض عن حكاية الملائكة ، و نرجع إلىٰ تقرير الحكمة الإلهيّة ، و مراده ـ رضي الله عنه ـ بيان الارتباط بين الحقّ و العالم ، و انّ الإنسان مخلوق علىٰ صورته ، مبنيّ أصلاً يتفرّع عليه المقصود بقوله : (اعلم ، انّ الأمور الكلّيّة) ؛ اي الحقائق اللازمة للطبائع الموجودة في الخارج ، كالحياة ، و العلم ، و القدرة ، و الإرادة و غيرها ـ ممّا هي أمور عقليّة ، و لا اعيان لها في الخارج ـ (و ان لم يكن لها وجود في عينها) ؛ اي و إن لم تكن بما ذات موجودة في الخارج ، فهي موجودة في العقل بلا شكّ ، فهي باطنة من حيث إنّها معقولة ، و مع ذلك لاتزول عن الوجود العينيّ ، و لا تنفكّ منه ؛ إذ هي من جملة لوازم الأعيان الموجودة في الخارج .

و في بعض النسخ : (لا تزال عن الوجود العيني) علىٰ انّ لا تزال مبنيّ للمفعول من (الزوال يزيل) ، و العيني بالغين المعجمة و الياء ، و معناه : هي بحاله لايمكن ان تزول عن كونها أموراً عقليّة .

(و لها الحكم و الاثر في كلّ ماله وجود عيني) .

اي ، و لهذه الأمور الكلّيّة ـ التي لا اعيان لها في الخارج منفكّة عن التقيّد المشخّص إيّاها ، و المعروضة ـ التي تعرض أنفسها ـ حكم و أثر في الأعيان الكونيّة و الحقائق الخارجيّة بحسب وجودها و كمالاتها .

انّ الأوّل : فلانّ لاعب ـ مثلاً ـ معقولة للاسمباء ، و الاسم ذات مع صفة معيّنة ،

معجمة ، و إن بمهملة و الميم مفتوحة .

و في الشرح الجامي : إن قوله : لا تزال صفة مصدر على حذف الوجه . و التقدير : فهي لا تزال باطلة عن وجوده العيني . اي لاتظهر أعيانها في الخارج و إن كانت موجودة في نفسها و ثابتة في العلم . و أما قوله و العين معجمة فلا وجه له ظاهراً (حامي)

١ حال . العيني .

٢ اي وجود الأمور الكلّيّة التي لاتتحقق في الخارج ، من حيث كونها حكماً و اثراً (حامي) .

٣ من الموجود في بعض النسخ ، و انّ للحياة ـ مثلاً ـ حكماً على الموصوف بها ـ الخ ، و اثراً فيه و هو نفسه و بدنه (جامي) .

٤ اي و هو امر صادق

٥ هذه الأمور الكلّيّة لها

٦ اي بحسب وجودها ، اي لهذه الأمور الكلّيّة اثر في الأعيان بحسب وجودها

ف الأعيان ـ من حيث تكثرها ـ لا تحصل إلا بالصفات، و هي هذه الأمور الكلية التي لا أعيان لها في الخارج، و لهذا ذهب الحكماء أيضاً إلى أن علمه الواجب فعلي و سبب لوجود الموجودات، و هكذا القدرة و الإرادة المعبّر عنها بالعناية الإلهية.

و أمّا الثاني[1] فلأن المعين الموجودة إن لم تكن لها الحياة لا توصف بأنها حية ولا تتّصف بأنواع الكمالات؛ إذ العلم و القدرة و الإرادة كلّها مستفيضة بالحياة، و كذلك العلم إن لم يكن حيّ صالاً لم يكن لها إرادة و قدرة؛ لأنهما لا تتعلقان إلا بالمعلوم، و هكذا جميع الصفات.

فهذه الأمور الكلّية حاكمة على الطبائع التي تعرض لها بأن يقال عنها إنها حية، ذات علم و إرادة و قدرة، و يترتب عليها ما يلزمها من الأفعال و الآثار؛ إذ لا شك أن الطبيعة الموجودة بالعلم تتميز بين الأشياء، و بالإرادة تتخصص، و بالقدرة تتمكن من الأعمال

قوله: (بل هو[2] "عينها" لا غيرها، أعني أعيان الموجودات "العينية").

---

١ أي ولأن لها الحكم في مادة وجود عيني دعت الحكماء ...

٢ وهو كون الأمور الكلية لها حكم ما في كمالاتها.

٣ أي سبب العلم.

٤ يعني أن الأمر الكلي كالعلم والحياة عين الموصوفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما (ق).

٥ أي مادة وجود عيني عينها، أي عين الأمور الكلية، فعلى هذا يكون قوله أعني تفسيراً للضمير المرفوع، ويحتمل أن يجعل تفسيراً للضمير المجرور إذا كان المرجوع كناية عن الأمور الكلية سائلاً بالأمر الكلي وعلى كل تقدير فالغيبة بناء على أن الصفة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلّها هي الذات الإلهية، وباعتبار تعيناتها وتجلياتها في مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقائق مختلفة حروفية ملفوظة وغير ملفوظة، فكل عين من عين من حيث اعتبارها غير سوى النفس إلا عين الغير في شيء واحد منهما، فصارت عين موجودة خارجية كما ذكره في آخر فص "الشعيبي" (ع).

٦ أي ماله وجود عيني، عين تلك الأمور الكلية، وإنّما هي الظاهرة بصورة الأمر الكلي، أي الموجود العيني (ص).

٧ أي أعيان الأوصاف لا أعيان الموصوفات، فإن الموصوف أبداً غير وصفه، على كلا رأي الطبقة، فيه بين هذا الإنسان مع قيد الحرية فهذه نفس الحياة والعلم المطلقين إلى الوصفين المقيدين (ق).

٨ ثم إن تلك الأمور الكلية عند ما تحصل ماهياتها النوعية لها ثلاثة مدارج

الأول منها: تفصيل الأحكام والآثار التي هي بمنزلة المادة والصورة، وهو حقيقة النوع وحده.

والثاني: الهيئة الحاصلة بينها الزائدة للمتغايرة وهي النوع عينه

إضراب عن قوله: (و لها الحكم و الأثر)، بأنّ الذي له وجود عينيّ هو عين هذه الأمور المعقولة المعنونة بالعوارض و اللوازم، لأنّ الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الخيل كلّها هي الذات الإلهيّة، و باعتبار تعيّناتها و تجلّياتها في مراتبها المتكثّرة و تكثّر و تغيّر حقائق مخلوقة، جواهريّة مبدعة، و عرضيّة تابعة، فالأعيان من حيث تعدّدها و كونها أعيانها ليست إلا عين أعراض شيء، اجتمعت فصارت حقيقة جوهريّة خاصّة، كما ذكره في أمر الفصّ الشعيبيّ.

الثاني: أنّ الحيوان هو الجسم الحسّاس المتحرّك بالإرادة، و الجسم ماله طول و عرض و عمق، فالحيوان ذات لها هذه الأعراض مع الحسّ و الحركة الإراديّة، و كما اجتمعت هذه الأعراض في هذه الذات المعيّنة و صارت حيوانا، كذلك إذا انضمّت إليها أعراض أخر كالنطق و التعليل و تسمّى بالإنسان أو الفرس، فالذات الواحدة باعتبار انضمامات المتكثّرة صارت جواهر متكثّرة، و أصل الكلّ هو الذات الإلهيّة التي صدرت عنها.

قوله: (الذي عيّن من الموجودات)، تفسير لـ «هو» العائد إلى ما له وجود عينيّ، و ضمير «عينها» راجع إلى الأمور الكلّيّة، و لا يجوز أن يكون تفسيراً للضمير «عينها»

و ذات [illegible] الحسّاس [illegible]

[illegible] من حيث [illegible] من [illegible] الإرادة [illegible] (شبهها الذي [illegible] الفصيل الأول الحيوان محض لا [illegible] و [illegible] [illegible] هو [illegible] جميع و هي [illegible] وجود العيني له وحدة جمعيّة ذاتيّة، و إلى غير ذلك من [illegible] و الحسّ عنه

فكون الحسّ [illegible] لا ينفصل عنه [illegible] فوق [illegible] الحيوان [illegible] الحيوان [illegible] هذا الوجه الفصل.

و هذا [illegible] من جملة [illegible] الكلّيات من وجود نوع منه في الخارج، فقد [illegible] مع الشخص كذلك، و إن كان الفصل من [illegible] فهي [illegible] الفصل.

١. [illegible] الحسّاس [illegible] و الفصل.

٢. [illegible] في فصل الفصل [illegible] الإشارة [illegible] [illegible] الحيوان [illegible] محسوس [illegible] و [illegible] [illegible] في كلّ [illegible] إلى الفرس لا يبقى [illegible] [illegible] من محسوس ما لا يتوهم [illegible] و هي الأعراض [illegible] [illegible] و هو الحسّ. (ر.ك: ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨)

لفساد المعنى، إذ معناه: بل ماله وجود عيني هو عين الموجودات العينية.

إلا أن يقول: هو عائد إلى الأمور الكلية، و تذكيره باعتبار الأمر. و حينئذ يكون معناه: بل هذه الأمور الكلية عين أعيان الموجودات العينية لا غيرها

و هذا عين المعنى الأول.

و قيل: معناه بل الأمر الكلي كالعلم و الحياة عين الموصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما، و المراد بقوله: أعني (أعيان الموجودات)، أعيان الأوصاف، لا أعيان الموصوفات لأن لهم صفات أخر أمورا كلية و هو الكلي الطبيعي.

و فيه نظر؛ لأن المراد أن هذه الأمور الكلية التي ليست لها ذوات موجودة في الخارج، لها حكم و أثر في الموجودات الخارجية، بل هي عين هذه الموجودات الخارجية؛ فإن الطاهر و المظهر متحد في الوجود الخارجي، و إن كان متعددا في العقل؛ لأن الكلام في الأمور الكلية التي لا أعيان لها في الخارج غير هذه الموجودات العينية.

و فائدة الإضافات لا تظهر إلا بحسب هذا المعنى، و التفسير بقوله: (أعني أعيان الموجودات)، و قوله: (فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها)، يؤيد ما ذهبنا إليه.

(و لم تزل[1] عن كونها معقولة في نفسها[2]).

أي، مع أنها في الخارج عين الأعيان الموجودة، هي في نفسها أمور معقولة، لم تزل عن معقوليتها، بصير[3] لم تزل من: زال يزول، أو بتضمنها و ضمنا من الزوال المنفي[4] معنى

---

١ ـ [ترجع ضمير هو العين إلى الأمر الكلي]

٢ ـ [في النسخ المخطوطة].

٣ ـ [في بعض النسخ (زال فيما بعد)].

٤ ـ [أي هذه الأمور الكلية مع كونها عين أعيان الموجودات بحسب ما ظهر لك من معناه في نفسها ذاتها، فقوله: (لم تزل) إما مبني للفاعل، أو مبني من الأفعال الناقصة].

٥ ـ [أي بعد إلى حقائقها الكلية بذاتها، معقوليتها و كونها ذات حدود معينة، فهي بذلك الاعتبار من الوجود العيني (من)]

(فهي[1] الظاهرة من حيث أعيان الموجودات[2]، كما هي الباطنة من حيث[3] معقوليّتها[4]).

أي، تلك الأمور الكلّية ظاهرة باعتبار أنّها عين الأعيان الموجودة، و باعتبار الآثار الظاهرة منها، و باطنة باعتبار أنّها أمور معقولة لا الأعيان لها في الخارج بنفسها.

قوله: (فاستناد[5] كلّ موجود عينيّ ليدهّ[6] الأمور الكلّية التي لا يمكن رفعها عن العقل[7]، و لا يمكن وجودها في العين وجوداً نزول به عن أن تكون[8] معقولة)[9][10].

نتيجة لقوله: (و لها الحكم و الأثر في كلّ ما له وجود عيني): أي لمّا تقرّر أنّ الموجودات العينيّة إنّما تعيّنت و تكثّرت بالصفات، و هي هذه الأمور الكلّية، فاستناد

---

١. أي تلك الأمور الكلّية (حسن).

٢. و صورها المختصّة بحضرة الخزانة (من).

٣. أي من حيث إنّها من الأعيان الموجودة (حسن).

٤. أي، كلّيتها (حسن).

٥. أي فاستناد كلّ موجود عيني في قيامه بنفسه بالإمكان، فهو معنى قوله: (و لها الحكم و الأثر في كلّ ما له وجود عيني) أي، بتقدير نفسه و بتقدير هذا الاستناد و بتقدير رفعه عن غيرها لبقاء الأمور الكلّية، نظراً إلى قوله: (لم يمكن وجودها في العين وجوداً نزول به عن معقوليّتها) (حسن).

٦. أي استناد كلّ موجود شخصي يكون إلى هذه الموجودات الكلّية أيضاً مع هذا الذي هي، أنّه لم يخل عن كلّيتها، فقوله: «استناد» مبتدأ خبره «هذا» لا الموصول، واللام تعمي إلى (ق).

٧. أي إلى هذه الأمور.

٨. أي من حيث كلّيتها لمّا كانت موجودات خارجيّة تخرج عن كونها معقولة صرفة، و لهذا عطف عليه قوله: «و لا يمكن وجودها» (حسن).

٩. عطف تفسير (حسن).

١٠. فإن قيل: إنّ الطبائع الكلّية لها وجود في الخارج، و هي في ضمن الجزئيات الخارجيّة والأشخاص الغير المتناهية، فكيف يمكن الكون المعقول؟ ضرورة أنّ هذا المتصف لا يمتنع لانتساب تلك الطبائع إليه، هو للعقل عند وجودها به (من).

١١. يعني أنّ هذه الكلّيات وإن كانت في كلّ موجود عيني عينه، وذلك لخروجها من كونها معقولة، فإنّ كونها معقولة باطنة هو من كونها كلّية، و كونها عين كلّ موجود عيني هو بحقائقها الكلّيّة، و الوجود الغير المتكثّر كليّته عن تعيّن حقيقتها في العقل و عدم تميّز حقيقتها عن الوجود العيني. و لا يخرجها أيضاً كذلك، تكوّنها معقولة و كلّية، عن كونها بحقيقتها في كلّ موجود عيني عينه، يعني أنّه لا يريد عليه و لا ينتزع عنه (مؤيد الدين).

كلّ موجود عينيّ واجب ثابت لهذه الأمور الكليّة التي هي حقائق معقولة، لأنّ الطبائع بذواتها تقتضي عروضها و اتصافها بها، إذ هي كمالاتها، فهي من حيث كمالاتها مستندة إلى هذه الأمور الكليّة و هذه الأمور لا يمكن أن ينكر كونها معقولة، ولا يمكن أن توجد في الأعيان من غير عروضها في معروضاتها، و خبر قوله: «فاستناد»، متعلّق الظرف، و هو واجب أو ثابت.

و يجوز أن تكون اللام في قوله: (لهذه الأمور الكليّة) بمعنى «إلى» (منتمّاً إلى الاستناد)، و خبره محذوفاً تقديره: فاستناد كلّ موجود عينيّ إلى هذه الأمور الكليّة واجب.

(سواء كان ذلك الموجود العيني موقتاً أو غير موقت، إذ نسبة الوقت و غير الوقت إلى هذا الأمر الكلّي المعقول نسبةٌ واحدة).

أي، لا يختصّ هذا التأثر ببعض من الموجودات دون البعض، بل الجميع مشترك في كونها محكومةً و متأثراً من هذه الأمور الكليّة، سواء كان ذلك الوجود مقترناً بالزمان كالمخلوقات، أو غير مقترن به كالمبدعات، روحانياً كان أو جسمانياً. فإنّ اقترانه بالزمان و عدم اقترانه لا يخرجه عن استناده إلى هذه الأمور الكليّة، إذ نسبة الوقت و غير الوقت في الوجود و الكمالات إليها نسبة واحدة.

قوله: (غير أنّ هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينيّة، كنسبة العلم إلى العالم، و الحياة إلى الحيّ

---

١. أي فلا فرق في نسبة الأمور الكلية مع معلولاتها بين ما كان منها موقتاً و غير موقت و بين ما كان منها مجرداً و غير مجرد.

٢. [illegible] أي غير موقت و غير مقترن بالزمان [illegible] و اقترانه الوجود العيني بالزمان لا يخرجه عن [illegible] الأمور الكلية و نسبة الزمان و غير الزمان إلى الوجود و الكمالات نسبة واحدة.

٣. [illegible] أي اقتضاء الشيء في الأعيان و تحققه [illegible] و [illegible] إلى [illegible] الموجودات بالأمور الكلية و كيفية تأثيرها فيها [illegible] أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم و أثر من الموجودات العينية، فكما كانت الأمور الكلية يحكم عليها بالحكم و الأثر [illegible] في الأمور الكلية بالحكم و الأثر بحسب ما تتطلب و تقتضي حقائق تلك الموجودات (منه).

٤. وذلك لأنه بين تلك الموجودات نسبة في الوجود، فيكون [illegible] بينها [illegible] و نسبتها (منه).

فالحياة حقيقة معقولة[1]، والعلم حقيقة معقولة متميّزة عن الحياة، كما أنّ الحياة متميّزة[2] عنه).

ثمّ نقول في الحقّ تعالى: إنّه عالم وحيّ[3]، فهو[4] الحيّ العالم، ونقول[5] في الملك: إنّه حيّ وعالم، فهو[6] الحيّ العالم، ونقول في الإنسان: إنّه حيّ وعالم، فهو[7] الحيّ العالم، وحقيقة العلم واحدة، وحقيقة الحياة واحدة، ونسبتهما[8] إلى الحيّ والعالم نسبة واحدة.

ونقول في علم الحقّ: إنّه قديم، وفي علم الإنسان: (إنّه محدث[9]. فانظر[10] ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة).

تأكيد لبيان الارتباط. كقول الشاعر مؤكّدًا في المدح:

ولا عيب فيهم غير أنّ ضيوفهم ... تعاب بنسيان الأحبّة والوطن

---

١. أي كالحياة (حسن).

٢. أي حقيقة معقولة متميزة (حسن).

٣. وهذا يحكم على الحيّ بأنّه عالم (قاساني).

٤. أي الحقّ (حسن).

٥. أي وكذلك نقول (حسن).

٦. أي الملك (حسن).

٧. أي الإنسان (حسن).

٨. أي نسبة حقيقة الحياة والعلم (حسن).

٩. أي محدث وحدوث الزمني وغيره [illegible] ولا يصحّ هذا الحكم وكلّ إلا أن يعتقد أنّ الله تعالى [illegible] وجميع الأشياء [illegible] وإذا اعتقد [illegible] أنّ الله تعالى في بعض رسائله [illegible] الأرواح العلويّة التي تتمثّل بصور [illegible] أي الوحي وهو معه في وقت واحد، ولا شكّ أنّها في تلك حالة يكون بعض أفعاله حادثًا وأنتم تسمّونها (حسن).

١٠. وذلك بعد تسليم أنّ الملك يدلّ على أنّ الحكم عنده حادث وحدوثه مطلقًا لا يصحّ، كما في الحقّ تعالى والإنسان؛ لأنّ بعض الملائكة قائلون بالأزل [illegible] لا يمكن أن يكون حادثًا، وبعضهم يمكن أن يكون حادثًا.

القول بأنّ يحكم حدوثها وحدوث [illegible] على أنّ بعض الملائكة في نفس الأمر، لكن يشكل الجواب بأنّ الجهالة (حسن).

أي، استناد كلّ موجود عينيّ و ما يتبعه من اللوازم إلى هذه الأمور الكلّية واجب من حيث أنّها مؤثّرة فيه، إلّا أنّ لهذه الموجودات أيضاً حكماً و أثراً في هذه الأمور الكلّية بحسب اقتضاء أعيان الموجودات، و ذلك لأنّ الحياة حقيقة واحدة، و العلم حقيقة واحدة، و كلّ منهما متميّز عن الآخر، فنقول في الحقّ تعالى: إنّه حيّ عالم، و حياته و علمه عين ذاته، فنحكم بأنّهما عينه و بعدم امتياز أحدهما عن الآخر في المرتبة الأحدية و نقول بمغايرتهما و في غيره تعالى كذلك و الإنسان يحكم بأنّهما غيره، و نقول: إنّهما حادثان فيهما.

فاتّصف فيهما بالحدوث و القدم، و كونهما عينا أو غيراً، إنّما هو باعتبار الموجودات العينيّة، فلمّا حكمت هذه الأمور في كلّ ما له وجود عينيّ، كذلك حكمت الموجودات عليها بالحدوث و القدم.

و هذا الحكم إنّما نشأ من الاستناد و الإضافة، و إلّا عند اعتبار كلّ منهما وحده لا يلزم ذلك.

قوله: (فانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينيّة، فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه: إنّه عالم، حكم الموصوف به على العلم بأنّه حادث في حقّ الحادث، قديم في حقّ القديم، فصار كلّ واحد

---

١. الواقع (جامي).
٢. الكلّ (جامي).
٣. إلى اقتضى.
٤. أن يقتضي أن يقال (جامي).
٥. إلى فيما له (جامي).
٦. أو كذلك حكم (جامي).
٧. إلى بالعلم (جامي).
٨. كالأمثلة (جامي).
٩. كالحق سبحانه (جامي).
١٠. إلى كلّ واحد من المعقولات الكلّية و الموجودات العينيّة محكوم به، في ثبت حكمه بسببه، و الحكوم به في قوله: حادث آخر بسببه فإنّه هو المنسوب إلى الموجود العيني، و في حقّ الله حكم بالقدم على العلم الذي هو منسوب إليه كما لا يخفى (جامي).

محكوماً به و محكوماً عليه)[1]

تصريح بالمقصود، و هو بيان الارتباط بين الأشياء العينية و الأمور الغيبية التي لا اعيان لها، و إذا كان الارتباط بينهما حاصلاً، فالارتباط بين الحقّ و العالم الموجودين في الخارج اقوىٰ و احقّ و فحواه ظاهر.

لايقال[2]: إنّ الذهن يحكم علىٰ من قام به العلم بأنّه عالم، لا العلم، فكيف اسند الحكم إليه؟!

لأنّا نقول: حكم الذهن ايضاً تابع لحكم العلم؛ إذ لو لم تعط حقيقة العلم عند المقارنة بينهما ذلك، لما جاز للذهن ان يحكم به؛ لانّ حكمه إن لم يكن مطابقاً للواقع فلا اعتبار به، و إن كان مطابقاً له، يلزم ان يكون الأمر في نفسه كذلك.

(و معلوم أنّ الأمور الكلّية و إن كانت معقولة) اي موجوده في العقل **(فإنّها معدومة العين)**: اي، في الخارج، إذ لا ذات في الخارج[3] تسمّىٰ بـ «الحياة» و «العلم» (موجودة الحكم). اي، علي الأعيان الموجودة (كما هي[4] محكوم عليها إذا نسبت إلى الوجود العيني)؛ اي كما تحكم الموجودات عليها بالحدوث و القدم، و بأنّها غير ذات أو غير ها. (فتقبل[5] الحكم[6] في[7] الاعيان الموجودة، ولا تقبل التفصيل

---

١. في «ه» و «ي» زيادة (اي المعلوم).

٢. (فان قلت لا نسلم ذلك).

٣. (نظر الى قوله الشارح: «لانّ حكمه إن لم يكن مطابقاً للواقع فلا اعتبار به» فان الذهن هو الذي حكم بالحكم بعد وقوع الخطأ منه).

٤. (التي هي ثابتة في العلم).

٥. (و ذات في الخارج من هذه الحيثية).

٦. (اي معنى و هو العلم و الحياة).

٧. (اي الامور الكلية).

٨. (اي الحكم عليها بالحدوث و القدم و غيرهما مثلاً بعد تعقلها في الاعيان الموجودة، فان الذهن لم يتعقل الا نفس الحقيقة و الخصوصية).

ولا التجزّي[1]، فإنّ ذلك محالٌ عليها[2].

أي، تقبل تلك الأمور الكلّية الحكم من الموجودات العينيّة حال كونها عارضة عليها، ولا تقبل التفصيل ولا التجزّي[3]، وذلك لأنّ الحقيقة الكلّية إن انقسمت فهي كلّ من أقسامها أن تقبل بأعيانها فلا انقسام، كالإنسانيّة في كلّ شخص.

وإن بقيت[4] دون عينها، فعين تلك الحقيقة منعدمة حينئذ، لانعدام بعضها.

وإن لم تبق فكذلك أيضاً.

هذا، مع أنّ الحقيقة البسيطة[5] لا يمكن أن يطرأ عليها التجزّي أصلاً.

(فإنّها بذاتها[6] في كلّ موصوف بها، كالإنسانيّة في كلّ شخص من هذا النوع الخاصّ لم تنفصل[7] ولم تتعدّد بتعدّد الأشخاص[8]).

أي، فإنّ تلك الحقيقة الكلّية بذاتها موجودة في كلّ موصوف بها، كالإنسانيّة وهو الكلّي الطبيعيّ الذي للإنسان، فإنّها موجودة في كلّ شخص شخص من هذا النوع، ولم تنفصل ولم تتعدّد بتعدّد الأشخاص.

وإن قلت: «حصّة[9]» التي في زيد منها غير الحصّة التي في عمرو منها، فينفصل بهذا الاعتبار.

---

١. ـ بسبب تعدّد تلك الأمور وتكثّرها (جامي).

٢. ـ أي على الأمور الكلّية (جامي).

٣. ـ في تقبل بعض أجزاء تلك الحقيقة.

٤. ـ في بعض نسخ «تكون» هكذا. «فالخلق البسيط وأمره لا يمكن أن يطرأ عليه التجزي أصلاً».

٥. ـ لا التفصيل والتجزئة، دون أن توجد منها في كلّ موجود حسي حصّة لا تجزأ، وحصة غير تلك الحقيقة مكتسبة معها في الشخصية (جامي).

٦. ـ وكلّيتها.

٧. ـ الحقيقة (تحقيقة جامي).

٨. ـ بالتجزئة (جامي).

٩. ـ أجزائها (جامي).

١٠. ـ بأن يكون في كلّ شخص جزء، بل هي بذاتها، وكلّيتها موجودة في كلّ شخص شخص (جامي).

١١. ـ الحصة مسبوقة بمشكلة يقيد شخصي على أن يكون القيد جزءاً منها، والإضافة إليه داخلاً فيها على أنها (صفة، وعلى أنها مضاف إليه، وعلى أنها نسبة وتقييد (أعني أنها قيدت زيداً بالوجود).

قلت: إن أردت بالحصّة بعض تلك الحقيقة فغير صحيح؛ لأنّ البعض غير الكلّ، فلا تكون تلك الحقيقة في شيء من الأفراد.

وإن أردت أنّ تلك الحقيقة تكتنف بعوارض مشخّصة لها في زيد، فنغاير بهذا الاعتبار غير الحقيقة المكتنفة بعوارض أخر التي نعمرو، فمسلّم، ولا يلزم منه التفصّي في نفس الحقيقة.

وهكذا الحقيقة الجنسيّة بالنسبة إلى أنواعها؛ لأنّها في كلّ نوع منها مع عدم التجزّي والتعدّد.

(ولا برحت[1] معقولة).

أي، لا تزال تلك الحقيقة الكليّة موجودة في العقل لا تتغيّر بالعروض على معروضاتها، ولا تتكثّر بتكثّر موضوعاتها، كالحقائق الموجودة في الأعيان[2].

وهذا البيان للتنبيه والإشارة إلى أنّ الذات الواجبة ـ التي هي حقيقة الحقائق كلّها ـ ظاهرة فيها، غير غائبة عنها مع التحرّي والتكثّر عليها في تلك المراتب، ولا يقدح في وحدة عينها تكثّر مظاهرها.

(وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني[3]، وبين من ليس[4] له وجود عيني[5] قد ثبت، وهي نسب عدمية[6]. فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن

---

١. عطف على قوله: «لم يتصدّ» (ص).

٢. ولا برحت تلك الأمور الكلّية معقولة غير زائلة عن الوجود العقلي إلى الوجود العيني (جامي).

٣. أي الأكثر كما تتكثّر الحقائق الموجودة في الأعيان.

٤. يعني الموجودات العينية، وكان من حقها تقدّم «من» بعيد، لكن ذكر ليعلم على من عداها (جامي).

٥. أراد به الأمور الكلّية. والتعبير عنها بـ«من» لأنّه أريد بها ذوات كلّية (جامي).

٦. وفي نسخة شرح الشيخ مؤيد الدين الجندي هكذا: «وإذا كان الارتباط بينها ـ أي بين الأمور الكلّية وبين من له وجود عيني ـ قد ثبت، وهي أي من ليس له وجود عيني والنسب ثابت إما بالاعتبار الذهني أو بغيره أخر».

وبناءً على نسخة الكاتبة فمرجع الضمير هو الأمور الكلّية كما لا يخفى (جامي).

٧. وكون الأمور الكلّية نسباً إنما يتأتّى على كونها منتسبة إلى الموجودات العينية ثابتة لها، وآئلة إلى أحد هذه الكلّية معها، وإن حدثت فلسبة قلبية (جامي).

بعقل: لأنّ على كلّ حالٍ بينها جامع و هو الوجود العيني).

وإنّما قال: (إنّ تلك الأمور الكلّية نسب عدميّة): لأنّها صفات، لا أعيان لها غير معروضاتها في الخارج، فهي بالنسبة إلى الخارج عدميّة، و إن كانت بالنسبة إلى العقل وجوديّة و كونها نسباً إنّما هو باعتبار أنّها غير الذات لازمة لها

(و هناك فصلٌ ثمّ جامع): أي: بين الأمور العدميّة و بين الموجودات الخارجيّة، (و قد وجد الارتباط بعدم الجامع): أي: مع عدم الجامع، (فبالجامع أقوى و أحقّ. ولا شكّ أنّ المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلى محدث أحدثه): أي: إلى موجد أوجده: (لإمكانه بنفسه، فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار)؛ أي: المحدث مرتبط بوجوده ارتباط افتقار، (ولا بدّ أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته، غنيّاً في وجوده بنفسه، غير مفتقر، و هو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه)، أي: هذا الحادث إلى الواجب الوجود لذاته،

---

١. الضمير للشأن، على كلّ حال بينها؛ أي بين الموجودات الخارجيّة جامع يعتدّ به، و هو أي ذلك الجامع هو الوجود العيني. وإنما قال: أي من الأمور الكلّية العدمية وبين الموجودات العينية فعدّ تلك إشارة إلى ما أشير إليه بقوله: هذا فما فيه جامع يعتدّ به، وإنما قيّد بذلك؛ لأنّه لا يوجد مفهومان إلا وبينهما جامع، والمقصد إثبات الوجود العقلي (حامي).

٢. أي سواء كانت الوحدات حقائق مختلفة أو حقيقة واحدة ذوات مراتب.

٣. دليل على كونها عدمية.

٤. ظاهرة.

٥. أي الوجود أو الوجدان، الارتباط حال كونها متلبّسة بعدم الجامع الذي هو الوجود العيني، فالجامع أن الارتباط المتلبّس بالجامع الذي هو الوجود العيني أقوى من ارتباط غير متلبّس به هي ذات الارتباط وأحقّ منه بالتحقّق (حامي).

٦. من هنا أحدث صاحب الأسفار اصطلاحه المعروف بالتغير النوري، فقد يعبّر عنه بالإمكان الفقري والإضافة النورية والإضافة الإشراقية.

٧. دليله لافتقره وما لنفسه (حامي).

٨. أي المستند إليه الواجب الوجود هو الذي أعطى الوجود لهذا الحادث بذات متلبّسة الذاتية بأحدية جمعه الأسمائي في الحدث كلّه (حامي).

٩. أي انتسب هذا الحادث إليه، أي إلى واجب الوجود في كون الوجود منه، أو انتسب الواجب إلى الحادث في إعطائه الوجود إيّاه (حامي).

(ولمّا اقتضاه لذاته كان واجباً به)

أي : ولمّا اقتضى الواجب لذاته هذا الحادث ، صار الحادث واجباً بالواجب الوجود ، و يجوز أن يكون ضمير الفاعل راجعاً إلى الحادث . أي ولمّا اقتضى الحادث لذاته من يوجده و هو الواجب ، كان الحادث واجباً به : إذ المحتوم واجب بعلّته .

(ولمّا كان استناده) : أي استناد الحادث (إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كلّ شيء من اسم و صفة ، ما عدا الوجوب الذاتي) : فإنّ ذلك لا يصحّ للحادث و إن كان واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره (لا بنفسه) .

---

١ . أي الواجب الحادث لذاته : أي لتحقّق ذاته الشريفة كان واجباً به وجوب المعلول بعلّته ، فإذن اقتضاء الوجود لعبده وجوب الوجود له بعبده . فكلّ واحد من وجود و وجوب الوجود من الواجب غير المكنة ، فكلّ من الواجب والممكن ممكن عامّ ، لأنّه كما كان لكلّ من الأمور الكلّية والأعيان الخارجية حكم على الآخر (جامي)

٢ . في الحادث (جامي)

٣ . أي بمقتضى ذلك الاستناد (جامي)

٤ . و الحادث الظاهر عنه (جامي) .

٥ . وجوده (جامي)

٦ . أي من الموجود الذي ظهر عنه وجوده . يعني أنّه يجب في كلّ شيء أن يكون على صفته تعالى في كلّ اسم وصفة منسوب إليه تعالى ، بمعنى أنّه يجب كلّ اسم وصفة إليه تعالى كذلك ينسب إلى الحادث ، فإنّه يجب جميع الأسماء والصفات ويصير قوله : «إلى من ظهر عنه» صفة للشيء الكلّي ، لكن ضمير «عنه» يعود بحسب المعنى إلى «من» (جامي)

٧ . الخاص (جامي)

٨ . أي الوجوب الذاتي (جامي) .

٩ . أي ولا يستند إليه (جامي) .

١٠ . و يجب الوجود بالمعنى الأعمّ ، فإنّه أعمّ من الوجود و وجوبه لذاته أو بالغير ، و حادث وإن لم يكن واجباً لذاته لكنّه واجب بغيره (جامي)

١١ . الثاني أن يقال : سائر ما في الحوادث من الصفات كذلك تنسب عين ما في الواجب ، فالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ضرورة أنّ الحادث حاكٍ عنها بالحدوث ، فما وجد الحادث بصفة الوجوب بذلك

قلنا : هو أنّ الحادث يتكثّر بتكثّر تلك الصفات بالذات دون الوجوب ، فإنّه لا يتصف إلّا بملاحظة نسبته إلى الواجب الغير .

أي، اقتضى هذا الاستناد أن يكون الحادث على صورة الواجب؛ أي يكون متصفاً بصفاته و جميع ما ينسب إليه من الكمالات، ما عدا الوجوب الذاتي[1]، و إلا لزم انقلاب الممكن - من حيث هو ممكن - واجباً؛ و ذلك[2] لأنه اتصف بالوجود[3]، و الاسماء و الصفات لازمة للوجود، فوجب أيضاً اتصافه بلوازم الوجود، و إلا لزم تخلف اللازم عن الملزوم.

و لأنّ المعلول أثر العلّة، و الآثار بذواتها و صفاتها دلائل على صفات المؤثر و ذاته، و لابدّ أن يكون في الدليل شيء من المدلول، لذلك صار الدليل العقلي أيضاً مشتملاً على النتيجة؛ فإنّ إحدى مقدّمتيه مشتملة على موضوع النتيجة، و الأخرى على محمولها، و الأوسط جامع بينهما.

و لأنّ العلّة الغائيّة من إيجاد الحادث عرفانُ الموجد، كما قال تعالى: ﴿و ما خلقت الجنّ و الإنس إلا ليعبدون﴾[4] و العبادة تستلزم معرفة المعبود و توجبه. و لأنّ ابن عبّاس - رضي الله عنه - فسّرها هنا بالمعرفة، و لا يعرف الشيء إلا مضافاً إلى غيره. لذلك قال عليه السلام حين سئل: بم عرفت الله؟

: «عرفت الأشياء بالله».

أي: عرفته به أولاً، ثمّ عرفت به غيره، و لمّا كان وجوده من غيره صار أيضاً وجوده بغيره، و غيرُ الإنسان من الموجودات و إن كان متصفاً بالوجود، لكن لا صلاحية له بظهور جميع الكمالات فيه كما مرّ في أوّل الفصّ.

و قوله: (لذاته)، يجوز أن يكون متعلّقاً بالاستناد؛ أي و لمّا كان استناد الحادث إلى من يوجده لذات الحادث، اقتضى أن يكون على صورة موجده.

---

١. أي كونه على صورته و متصفاً بالكمالات.

٢. يظهر من هذا أن ذات الحادث لا تكون في نفسها، كما هو مقتضى جبلّته، و إلا لزم أن يكون الممكن متصفاً بالوجوب الذاتي، و الفرق بين هذا التعليل و ما سبق أن التعليل السابق يقول: الحادث بما هو حادث و موجود لازم أن يوجد، فوجب اتصافه بلوازم الوجود. و هذا يقول: الحادث لذاته لا يوجد.

٣. الساقط من (ك) و (ب): و.

٤. الذاريات (٥١): ٥٦.

و يجوز ان يكون متعلقاً بظهر، و على هذا ضمير «الذاته» يجوز ان يعود إلى من يجوز ان يعود إلى الحادث.

و على الأول معناه: لما كان استناد الحادث إلى موجد ظهر الحادث عنه لاقتضاء ذات الموجد إياه، اقتضى ان يكون على صورته.

و على الثاني: ظهر لاقتضاء ذات الحادث الوجد، والله اعلم.

(ثم ليعلم. انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته).

اي، ظهور هذا الحادث و هو الإنسان الكامل بصورة الحق، و ضمير «انه» للشان، و «ان» بيان لما.

(لحالنا تعالى في العلم به) اي باختر (على النظر في الحادث) بقول نبيه ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

(و ذكر انه اراها آياته فيه).

اي، في الحادث بقوله: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم) و قوله: (وفي انفسكم افلا تبصرون).

و انما قلنا ان الآيات في الانفس لانها متحصل معرفة الانسان و في الوجود العيني مقدمة عليه.

و ايضاً، رؤية الآيات متحققاً في العالم الكبير للمحجوب، اعزّ من رؤيتها في

---

١. الضمير للحادث.

٢. اي شرع من بيان كون الحادث على صورته شرع في بيان ما ينشأ عنه من حالة الحق لنا في هذه النظر في الحادث (جامي).

٣. اي لنا (جامي).

٤. اي من ظهور الحادث.

٥. اي الحق.

٦. سحر الأمر، ج٢، ص٣٢، ح٢.

٧. فصلت (٤١): ٥٣.

٨. الذاريات (٥١): ٢١.

نفسه، و إن كان بالعكس آهون للعارف.

(فاستدللنا[1] بنا عليه)، كالاستدلال من الاثر إلى المؤثر، (فلما[2] وصفناه بوصف إلا كنا نحن[3] ذلك الوصف).

أي، كنا نحن متصفاً بذلك الوصف، و لما كانت الصفات الحقيقية عين هذه الاعيان الحادثة على ما قررنا من أن الذات مع صفة تصير اسماً و عيناً ثابتة، و العالم من حيث الكثرة ليس إلا مجموع الاعراض، قال: (كنا نحن ذلك الوصف).

و في بعض النسخ: (إلا لنا ذلك الوصف).

(إلا الوجوب الذاتي[5] الخاص)، أي: بالحق. (فلما علمناه[6] منا و عنا[7] نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا[8]) من الكمالات[9] لا النقائص، إلا ما نسبه الحق إلى نفسه منها.

(و بذلك[10] وردت الاخبارات الإلهية).

مثل «إن لله خلق آدم على صورته»[11] و «لتتبعن من قبلكم شبراً بشبر»[12] و «من يتقرب إلي شبراً تقربت منه ذراعاً»[13] و «مرضت فلم تعدني»[14] و غير ذلك من القرض، و الاستهزاء،

---

١. «فاستدللنا» (الآثار على المؤثر).

٢. «فلما».

٣. أي فنحن ذلك الوصف بعينه، فالوصف بالخلقة هو الوجود، و الوجود الحق ليس بخلق (ف). (في نسخة (ب) «نحن»)

٤. «الاعلم».

٥. أي هو الوجود و حقائقه (ص).

٦. «علمنا» (الإلهية) (ب و ج).

٧. «عنا» (ب و ج).

٨. من الاوصاف الكمالية (ب) فيه تنبيه (لما نسبه الحق نسبه إلى نفسه، نسب إليه القرض و الاستهزاء و السخرية و نحو ذلك) (ج).

٩. أي من الوصف و نحوه حقائقه.

١٠. أي بوصفه سبحانه كما نسبه إليه (جامي).

١١. يحيى (مواريث اهل ٤ ج ١١)، صحيح مسلم ١ ص ٣٢، مسند احمد ٢ ص ٢١٤-٢٥١-٢٣٤.

١٢. البقرة (٢) ١٤٣.

١٣. يحيى (مواريث ٧٤ ص ٣٦٦-٥٣).

والسخرية، والضحك، كقوله: ﴿وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[1] ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[2] ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾[3] و«ضحك الله» فما ثمة إلا البارحة[4].

(على السنة التراجم) من الأنبياء والأولياء (إلينا) فوصف) أي: أخبر (نفسه لنا بنا)[5] أي: بصفاتنا وبما كانت عائدة إلى عيننا الثابتة من وجه كما مرّ قال: (بنا).

(فإذا شهدناه[6] شهدنا[7] نفوسنا[8]).

لأن ذواتنا عين ذاته[9]، لامغايرة بينهما إلا بالتعيّن والإطلاق، أو شهدنا نفوسنا فيه؛ لأنه مرآة ذواتنا.

(وإذا شهدنا[10][11] أي: أخبر (شهد نفسه)[12].

---

١ ـ المزمل (٧٣): ٢٠.

٢ ـ البقرة (٢): ١٥.

٣ ـ التوبة (٩): ٧٩.

٤ ـ [illegible]

٥ ـ [illegible]

٦ ـ [illegible]

٧ ـ [illegible]

٨ ـ [illegible]

٩ ـ [illegible]

١٠ ـ [illegible]

١١ ـ [illegible]

١٢ ـ [illegible]

١٣ ـ [illegible]

١٤ ـ [illegible]

١٥ ـ [illegible]

١٦ ـ [illegible]

١٧ ـ [illegible]

أي، ذاته التي تعيّنت و ظهرت في صورتنا، أو شهد نفسه فيها؛ لكونها مرآة ذاته و صفاته.

(ولا نشكّ أنّا كثيرون بالشخص و النوع).

يجوز أن يكون «أنّا» عبارة عن لسان أهل العالم؛ أي: أهل العالم كثيرون بالاشخاص و الانواع التي فيه.

و يجوز أن يكون عن لسان الافراد الإنسانيّة؛ أي: أنا كثيرون بالشخص و بحسب الانواع التي فينا؛ لتركّبنا من العالمين الروحانيّ و الجسمانيّ، و يؤيّد الثاني ما بعده، و هو:

(وأنّا و إن كنّا على حقيقة واحدة)؛ أي: و إن كنّا مشتملة على حقيقة نوعيّة هي (مجمعنا، فنعلم قطعاً أن ثمّة فارقاً، به) أي، بذلك الفارق (تميّزت الاشخاص بعضها عن بعض، ولو لا ذلك)؛ أي: الفارق (ما كانت الكثرة في الواحد) أي: حاصلة و متصوّرة في الواحد (فكذلك أيضاً وإن وصفنا)؛ أي الحق (بما وصف به نفسه من جميع الوجوه، فلابدّ من فارق).

لمّا شبّه في الأول أراد أن ينزّه هنا؛ ليجمع بين التنزيه و التشبيه على ما هو طريقة الانبياء.

(و ليس) ذلك الفارق (إلّا افتقارنا إليه في الوجود، و توقّف وجودنا عليه؛ لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه[1]).

و إنّما حصر الفارق في الافتقار و غناه؛ لأنّ غيرهما أيضاً عائد إليهما، سواء كان وجوديّاً، أو عدميّاً.

---

١. وإنّما حصر الفارق في هذا الافتقار و الغناء؛ لأنّ غيرهما أيضاً عائد إليهما، سواء كان وجوديّاً، أو عدميّاً (جندي).

٢. أي وإن وصفت نحن بعضها و بعض الاشخاص ان وصفت ... من جميع الوجوه، أي وجوه الصفات و أنواعها أو وجوه الانواع الانسانيّة والجسمانيّة، إلّا أنّ من فارق ... به الاشتراك (بسيري).

٣. من لم يجد (جندي).

(فبهذا صحّ له الأزل و القدم الذي انتفت عنه الأوّلية التي لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إليه الأوّلية مع كونه الأوّل[1].

أي: بسبب هذا الغناء صحّ له أن يكون أزلياً و أبدياً و قديماً في ذاته و صفاته، و إنّما وصف الأزل و القدم بقوله: (الذي انتفت عنه الأوّلية) بمعنى افتتاح الوجود عن العدم؛ لأنّ الأعيان و الأرواح ايضاً أزلية، لكنّ أزليّتها و قدمها زمانية لا ذاتية، و أزليّة الحقّ ذاتيّة؛ لغناه في وجوده عن غيره.

فانتفت الأوّلية عنه؛ بمعنى افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إليه الأوّلية بهذا المعنى، كما تنسب به إلى الأرواح و الأعيان كما قال ﷺ: «أوّل ما خلق الله العقل»[2] أي: أوّل ما افتتح من العدم إلى الوجود العقل؛ لكونه مسبوقاً بالعدم الذاتي و إن كان غير مسبوق بالعدم الزماني.

بل ينسب الأوّلية إليه بمعنى آخر، و هو كونه مبدأ كلّ شيء، كما أنّ آخريّته عبارة عن كونه منتهى كلّ شيء و مرجعه، أو كونه في مقام أحديّته بحيث لا شيء معه، كما قال ﷺ: «كان الله و لم يكن معه شيء»[3].

---

١. الوجوب بالغير بعد الامكان.

٢. ج ١، الكافي.

٣. بهذا المعنى، فانّ من يستحيل عليه الزمان.

٤. بلا ارتكاب التجوز (في) الحديث من كونه مبدأ لكلّ شيء، كما أنّ آخريّته عبارة عن كونه مرجع كلّ شيء و منتهاه. اجمالي.

٥. بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٢١٩، ح ٦٠.

٦. خصّ الشيء أو هو كونه مبدأ كلّ شيء.

٧. أخذت الطائفي من باب الاستدلال بالمناسبة و هي مناسبة لا بأس بها، إلّا أنّ من كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله بسنده عن عمر بن حنظلة: «إنّ الله تبارك و تعالى كان و لا شيء معه، فلم يزل إذ لا شيء معه، و صادفاً لا كذب فيه، و عالماً لا جهل فيه، و حيّاً لا موت فيه، و كذلك هو اليوم و كذلك لا يزال أبداً». (التوحيد، ص ١٤٢).

و في باب نادر من مختصر البرغ عليه السلام: قال عمر بن الصباح: «أخبرني عن الخالق الأوّل و عمّا حسن قال عليه السلام: كان ربّنا أوّل الأوّلين و واحداً أوّل الواحدين، كان أوّلاً لا شيء معه، لا حدّ و لا أداة، و لم يزل كذلك». (المحاسن، ج ١، ص ٢٤٠).

و هذا المعنى يجتمع مع الآخرية، لذلك قال الجنيد قدس الله روحه عند سماعه لهذا الحديث: «و الآن كما كان» أي، لم يتغير هذا المقام عن حاله، و إن كان في المرتبة الواحدية معه أسماء و صفات و أعيان ثابتة للأكوان، و يظهر هذا المقام[1] للعارف عند التجلي الذاتي له، لقوم قيامته الكبرى، فيفنى و يفنى الخلق عند نظره، ثم يبقى و يشاهد ربه برؤيته، رزقنا الله و إياكم.

(و لهذا قيل فيه: «الآخر»[2] فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد[3]، لم يصح أن يكون الآخر للمقيد[4]؛ لأنه لا آخر للممكن، لأن الممكنات غير متناهية[5]، فلا آخر لها[6]، و إنما كان[7] آخراً لرجوع الأمر[8] كله إليه بعد نسبة ذلك[9] إلينا، فهو الآخر[10] في عين أوليته، و الأول في عين آخريته).

أي، و لأجل أن أوليته ليست عبارة عن افتتاح الوجود عن عدم، قيل فيه: «الآخر» كما قال تعالى: ﴿هو الأول و الآخر ...﴾[11] الآية، فلو كانت أوليته الحق تعالى مثل أوليته

---

١. أي هذا الأخرية (جامي).

٢. أي لأن أوليته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، قيل له: «الآخر» لئلا يلزم (جامي).

٣. و يجمع بين المتقابلين بوجه الإطلاق (جامي).

٤. افتتاح وجوده (منه) عن عدم (جامي).

٥. لأن ينتهي إليه وجود المقيدات لعدم تناهي الممكنات و لا يوجد بعده ممكن آخر (جامي).

٦. أي وإن كان بحسب النسبة الأخروية (جامي).

٧. و إذا لم يكن لها آخر فكيف يكون بسمائه آخراً لها (جامي).

٨. أي لأخريتها أصلاً لأنها و لا أحد، إذ الحوادث الزمانية من مراتب الظل و ظل الشيء لا يستمر و لا يثبت فيه شيء أبداً، و هذه بعض، و قال: نسبة الزمان تعرض على هذه الأولية و الآخرية، فلا يحس أحد

٩. أي الخلق

١٠. أي آخر الوجود و راجعه إليه بعد ما بدأه بالوجود، بدأ و سمعاً و بعداً في ذاته و بسمائه و بعقله، بعقله و القدسية الخاصة و الشيخوخة ... (جامي)

١١. أي بحسب ذلك الآخر إليه، لأن الوجود و لو بعد كان لم يكن له الآن ... بعد هذا النسبة يرجع الكل إلى

١٢. جميع ما فلا فوقه بل الأشياء، و يعلم منها أن الآخر و ما بعد الآخر

١٣. الحديد (٥٧): ٣.

الوجود المقيّد - بمعنى افتتاح الوجود عن العدم - لم يصحّ أن يكون آخراً؛ لأنّ الآخرية عبارة حينئذٍ عن انتهاء الموجودات المقيّدة، و الممكنات غير متناهية. فلا آخر بها. و هذا الكلام إنّما هو بحسب الدار الآخرة.

و أمّا بحسب الدنيا، فهي متناهية، فلا يبعد أن يتوهّم أنّه - رضي الله عنه - قد نفى بقيد الدنيا، لذلك قال: (إذا زال رسمك) - أي اضمحلّ (وانتقل الأمر إلى الآخرة)، فيكون حينئذٍ مبدأ على خزانة الآخرة، و قال في (فص النصوص): «تخرب الدنيا، و ينتقل الأمر إلى الآخرة». و هي في جميع كتبه إشارة إلى هذا المعنى. و لولا مخافة التطويل لأوردت ذلك بألفاظه.

بل أخرجته عبارة عن فناء الموجودات ذاتاً و صفة و فعلاً في ذاته و صفاته و أفعاله، بظهور القيامة الكبرى و رجوع الأمر إليه كلّه.

و إنّما قدّر: (أعدمه نسبته إليها)؛ لأنّ هذه الأشياء كانت لله تعالى أولاً، ثمّ نسبت إليها؛ فعند الرجوع إلى أصلها تفنى فيه كفناء القطرة في البحر، و ذوبان الجمد في الماء. فلا تتعدمه أصلاً، بل بعدمه تعيّنها، و نسبتك في التعيّن الذاتي الذي منه تنزّلت نسبتك - لأنّ أصله كان عدماً. فيرجع إلى أصله، لذلك قال: «التوحيد إسقاط الإضافات».

و قد يحصل رجوع الأمر إليه قبل القيامة الكبرى بالقيامة الدائمة المشاهدة للعارفين، و هو نوع من أنواع التجدّدات - و ذلك لأنّ الحقّ تعالى في كلّ آن يخلق خلقاً جديداً، كما قال: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1] و يمدّ الأكوان بأنواع التجلّيات الذاتية و الصفاتية، و فعل ذلك الفيض إلى الإنسان الذي هو آخر الموجودات[2]، ثمّ يرجع منه

---

١. [illegible] بل هم في لبس من خلق جديد.

٢. في ص ٢٦٥ - ٢٥١ من هذا الكتاب.

٣. في ش: (الأمر)، وفي نسخ الأمر: كما قال أبو [illegible] الحقّ خلق جديداً. أراد بذلك ما ذكره في الوجود المطلق و هو الوجود المنبسط، والوجود المطلق ليس له [illegible] في الوجود.

و ق (٢٥١) ٢٥

٤. أو بحسب [illegible] الخاصة.

بالاصطلاح المعنوي إلى ربّه، و قد جاء في الحديث أيضاً: «إنّ ملائكة النهار ترجع إلى الحضرة عند الليل، و ملائكة الليل ترجع إليها عند النهار، و يخبرون الحقّ بأفعال العباد، و هو أعلم بها منهم».

و إذا كان الأمر كذلك، فهو أوّل في عين آخريته، و آخر في عين أوّليته، و هما دائمتان أزلاً و أبداً.

قوله: (ثمّ لتعلم[1]: أنّ الحقّ وصف نفسه بأنّه ظاهر و باطن[2]).

مزيد بيان لما مرّ: من أنّ الحقّ تعالى خلق آدم على صورته و كمالاته؛ ليستدلّ بها عليه، و تسكّر الملائك من الوصول إليه.

(فأوجد العالم[3]).

أي، العالم الإنسانيّ، و إن شئت قلت: العالم الكبير؛ لأنّه أيضاً صورة الإنسان. لذلك يسمّى: بالإنسان الكبير؛ و الأوّل أنسب بالمقام؛ و المقصود أنّ الإنسان مخلوق على صورته، لا العالم.

(عالم غيب[4] و شهادة)؛ أي عالم الأرواح و الأجسام (لتدرك الباطن[5] بقيينا[6]).

---

١. أي الموجودات الظاهرة.

٢. أي الموجودات الباطنة.

٣. أي الأولية و الآخرية.

٤. قال الشيخ (رضـ) ليست غلبة إلى الأوصاف المشتركة بينا وبين الحقّ سبحانه، بحيث لا تتميز فيها الأوصاف الفاضلة عما ليقبّح عليه بحيث لا يراد من أحد من الثقلين توجّهه من أجل نفسه حتى لا تكون في جميع أيدين شيء بذاته. ولكن لا يخلو هذه الجملة فتأمّل. (جامي)

٥. أي ذاته المقدّسة (جامي).

٦. بالموحدة بعد القاف، فاعلم بهذا الاختبار بعد مرتبة العين من المراتب الإلهية والكونية (جامي).

٧. أي كلّ واحد من عالمي الصغير و الكبير عالم (جامي).

٨. لا يدرك بحواسّ الظاهر (جامي).

٩. أي نفسه الباطن (جامي).

١٠. الذي هو: روحها و مدارك الغيبية أو بإدراك غيب، و يطلق فيدرك نفسه الباطن، لأنه من يعقل مظاهر نفسه الباطن (جامي).

و الظاهر بشهادتنا[1].

هذا دليل على أنّ المراد بالعالم هو العالم الإنساني[2]، أي ندرك عالم الباطن ـ و هو عالم الغيوب و الملكوت ـ بروحه و قلبنا و قوانا الروحانية، و ندرك عالم الظاهر بأبداننا و مشاعرنا و قوانا المنطبعة فيها.

أو ندرك غيب الحقّ من حيث أسمائه و صفاته، لا من حيث ذاته؛ فإنّه لا يمكن لأحد معرفته، إذ لا نسبة بينه و بين غيرها من العالمين.

«بغيبنا[3]»: أي بأعياننا الغيبيّة و ندرك ظاهره، و هو مظاهر تلك الأسماء الغيبيّة من العقول و النفوس و غيرهم من الملائكة، فإنّهم و إن كانوا غيباً باطناً بالنسبة إلى الشهادة المطلقة، لكنّهم ظاهر بالنسبة إلى الأسماء و الصفات التي هي أربابهم؛ لظهورهم في العين بعد بطونهم في العلم، و قد مرّ تحقيقه في بيان العوالم في المقدّمات.

«بشهادتنا[4]»: أي بروحنا و قلبنا و قوانا و أبداننا الموجودة في الخارج.

(و وصف نفسه بالرضا و الغضب[5]).

حيث قال: «رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ[6]» و قال: «سبقت رحمتي غضبي[7]».

(فوجد العالم دا خوف و رجاء[8]، فنخاف غضبه و نرجو رضاه).

---

١. و نشاهد بأبصارنا ظاهره (منه).

٢. أي بشعورنا الشهودي أو بأن ندرك شهوده، فإن شهودنا شهوده أو بالغلبة (حامي).

٣. متعلق بقوله: «ندرك غيبه».

٤. متعلق بقوله: «و ندرك ظاهره».

٥. راجع ص٤٠٩ حيث وصف نفسه بالرضى والغضب و أيضاً ص ١٧٦ ـ ج٢.

٦. المائدة (٥): ١١٩.

٧. بحار الأنوار ج١٨ ص٣٠٦ ح١٣، صحيح مسلم ج٨ ص٩٥

وكأنّه أخذ من قول الرومي:

سبق رحمت بر غضبش هست زان لطف حق بر قهر غالب آمد اندر وصف حق

(مثنوي معنوي ج٣ ص١٠٢٠).

٨. وإنّما سمّاه بالرضا والغضب وهما الخوف والرجاء، وهو يقين، لأنّ رحمته و غضبه مع أنّه صحيح أيضاً تنبيهاً على أنّ ظهور الصفات في العالم كما يكون لظهور أحدها؛ أعني ظهور البطون فيه تعالى، فكذلك يكون لظهور آثارها كالخوف و الرجاء، فإنّهما من آثار الغضب والرضا لا محالة (حامي).

وإنّما جاء بلازم الرضا و الغضب و هو الخوف و الرجاء، و لم يقل: فأوجدنا راضياً و غضبان و إن كنّا متّصفين بهما؛ ليؤكد المقصود الأوّل أيضاً[1] و هو بيان الارتباط بين الحقّ و العالم؛ إذ كلّ من الصفات الافعالية و الانفعالية يستدعي الآخر، فلذلك[2] اعتمد الارتباط في الآيات الثلاثة المذكورة بعداً.

و قوله: (فأوجد العالم ذا خوف و رجاء)، دليل على ما ذهبنا إليه من أنّ المراد بالعالم هو العالم الإنساني؛ لأنّ الخوف و الرجاء من شأن الإنسان لا العالم الكبير، إذ الخوف إنّما هو بسبب الخروج عن الأمر، و الرجاء إنّما يحصل لمن يطمع في الترقّي، و هما للإنسان فقط.

و كذلك قوله: (فحاف غضبه، و يرجو رضاه)، يدلّ على ذلك.

و كذلك قوله: (و وصف نفسه بأنّه جميل و ذو جلال، فأوجدنا على هيبة[3] و أنس، و هكذا جميع ما ينسب إليه تعالى و يسمّى[4] به) ينبّه[5] عن ذلك.

والمراد بالجميل الصفات الجمالية، و هي ما تتعلّق باللطف و الرحمة. و بالجلال ما تتعلّق بالقهر و العزّة و العظمة و الستر.

قوله: (فأوجدنا على هيبة و أنس)، مثال يجمع بين المقصودين، و هما بيان الارتباط، و كون الإنسان مخلوقاً على صورته تعالى؛ و ذلك لأنّ الهيبة قد

---

١. أي إنّما يدلّ و يؤكّد على كون الإنسان على صورة ربّه.

٢. بالغضب يستلزم الخوف، و الرضا يستلزم الرجاء، و الخوف و الرجاء من العدم، و الغضب و الرضا من الحقّ.

٣. أي للتأكيد.

٤. راجع في ذلك ص (٣٣، أولها: فلكلّ متفرّد بالكمال متسمّ).

٥. أي دهشة و حيرة من شدّة استيلاء الجلالية فتكون تلك الهيبة من آثارها فيه، أو على سبيه مشاهدة الجمال التي بمشاهدة فيها فتكون الأسماء الجلالية ظاهرة فيه بأحكامها لا الذات عند، عن هذا اللب من قوله: (و نسبه إحسي).

٦. أي يسمّى به من الأسماء المتعلقة كالهداية و الإضلال و الإعزاز و الإذلال و غيرها؛ فإنّه سبحانه أوجدنا بحيث نتّصف بها تارة و يظهر بي آثارها تارة (جامي).

٧. أي كذلك قوله: «و وصف ...» الخ يبيّن عن كون المراد بالعالم العالم الإنساني

تكون من الصفات الفعليّة، كما تقول: «هذا السلطان مهيب» أي له عظمة في قلوب الناس.

و قد تكون من الصفات الانفعاليّة، كما تقول: «حصل في قلبي هيبة من السلطان» أي دهشة و حيرة من عظمته.

و كذلك الأنس بالنسبة إلىٰ من هو أعظم مرتبة منك، و إلىٰ من هو دونك في المرتبة، فإنّ الأول يوجب الانفعال، و الثاني يوجب الفعل، لأنّ الأنس رفع الدهشة و الهيبة، ففي الصورة الأولىٰ صاحب المرتبة الأعلىٰ يرفع عنك الدهشة. و في الثانية أنت رافعها عن غيرك. و الهيبة من الجلال، و الأنس من الجمال.

(فعبّر عن هاتين الصفتين)[1] أي عن الجمال و الجلال (باليدين)[2] مجازاً، إذ بهما تتم الأعمال الإلهيّة، و بهما تظهر الربوبيّة، كم باليدين يتمكّن الإنسان من الأخذ و العطاء، و بهما تتم أفعاله.

(اللّتين توجّهتا منه)[3] أي من الحقّ (علىٰ خلق الإنسان الكامل)[4].

كقوله تعالىٰ: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدَيّ﴾[5] و خلقه بيديه عبارة عن

---

١. هو هيبة و جلال و عظمة، و هي من الصفات التي تظهر للناظرين كلّها باليدين (جامي).

٢. قال بعض الشارحين في حاشيته على شرح القيصري: لبيان هذا السرّ قال الله تعالىٰ: «خلقت لما خلقت بيدَيّ» و لهذا ورد في الحديث: «إنّ الله خلق آدم على صورته» (ص(٣٨): ٧٥) و إذا كانت الصورة الإنسانيّة مجمع الصفتين الجلاليّة و الجماليّة، فإنّ الدين هما الصورة الوجوب و الإمكان.

و الحقّ أنّ الجلال اعم من ذلك، فإنّه قد تتجلّى بالجمال و اللطف و الإنعام و الفضل، و كذا الجمال كالأنس و الهيبة و الرجاء و الخوف و البسط و القبض. كذا في اصطلاحات الصوفية لتتبع تلك الشئون جميعاً، إن الإنسان إلخ.

٣. أي بهما و تصرّف الحق بسببهما في الإنسان (ج ص).

٤. و بعد توجّهت فاعل الجمال على حدّه، أي كونه في الإنسان الكامل جامع حقائق العالم و مظاهره، التي هي مظاهر جميع الأسماء، التي يعبر عنها تلاحقاً شئون معيّنة تارة بالجمال، و تارة من خلال حقيقة جامعة تجلّى بها من مرآة جميع الأسماء المتجلية بها تلك الحقيقة لها.

و يجوز أن تكون اللام في الكون، متعلّقة بـ«الكامل» الذي هو صفة للإنسان تعليلاً لكماله، و أن تكون متعلّقة بـ«الخلق» (ج ص).

٥. ص(٣٨): ٧٥.

الامتياز بالصورة الإنسانية، و جعله متصفاً بالصفات الجمالية و الجلالية.

(لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته).

أي: لكون الإنسان جامعاً لحقائق العالم التي هي مظاهر للتجليات الجمالية و الجلالية كلّها، و هي الأعيان الثابتة التي للعالم.

و المراد بالمفردات الموجودات الخارجية. فكأنّه يقول: لكون الإنسان جامعاً لجميع الأعيان الثابتة بعينه الثابتة. و لجميع الموجودات الخارجية بعينه الخارجية، فله أحدية الجمع علماً و عيناً، و قد مرّ في المقدمات: أنّ أعيان العالم إنّما حصلت في العالم من تعيّنات العين الثابتة الإنسانية.

و اعلم: أنّ للعالم اعتبارين: اعتبار أحديته، و اعتبار كثرته. فباعتبار أحديته الجامعة يسمّى بـ«الإنسان الكبير»، و باعتبار كثرة أفراده ليس له إلّا أحدية الجمعية كأحدية الإنسان، و إن لكلٍّ منهما مقام معيّن. فلا يصحّ أن يقال: «ليس للعالم أحدية الجمع مطلقاً» كيف لا؟! و هو من حيث المجموع صورة الاسم الإلهي كما للإنسان، لذلك يسمّى بـ«الإنسان الكبير» إلّا أن أفراده أفراد.

---

١. [illegible]

٢. أي للإنسان.

٣. [illegible]

٤. [illegible]

(فالعالم[1] شهادة، و الخليفة غيب، و لهذا يحجب السلطان)

أي، العالم ظاهر، و الخليفة باطن، و إنّما أطلق الشهادة عليه[2] مع أنّ بعضه غيب كعالم الأرواح المجرّدة، مجازاً بإطلاق اسم البعض على الكلّ، فالمراد بالعالم هو العالم الكبير الروحانيّ و الجسمانيّ، لأنّه صورة الحقيقة الإنسانيّة و هي غيبٌ.

و لمّا كان الإنسان الكامل مظهراً لكمالات هذه الحقيقة[3]، و خليفة و صادراً للعالم، جعله غيباً باعتبار حقيقته التي لا تزال في الغيب. و إن كان خليفة موجوداً في الخارج، و كون الخليفة غيباً أيضاً اتصاف بصفة إلهيّة[4]، فإنّ هويته[5] لا تزال في الغيب.

و إنّما جعلنا الخليفة غيب الأرواح[6] أيضاً[7]، لأنّ ما يفيض على العقل الأوّل و غيره من الأرواح أيضاً إنّما هو بواسطة الحقيقة الإنسانيّة؛ لأنّ[8] أوّل مظاهرها، كما قال ﷺ: «أوّل ما خلق الله نوري»[9] أي: نور تعيّني و حقيقتي، الذي هو العقل

---

١. [illegible] عرضت هذه الحقيقة لوجوده كثيراً، تظهر بالتمام بالنسبة إلى الإنسان الكامل الذي هو الخليفة [illegible]

ولا يخفى أنّ هذه الشهادة نسبيّة والحكم بحسب مقام تعيّنها غيباً، لكن من حيث علاقته لا محالة، لأنّه لا يخرج من هذه الحيثيّة لا بمعنى آخر من أوّل الله سبحانه (جامي).

٢. لأنّه مظهر لهذه الغيبيّة أحياناً.

٣. أي من العالم.

٤. أي غيب العالم.

٥. أي حقيقة الإنسان.

٦. كما أنّها متّصفة بصفات أخرى إلهيّة، كالعلم والقدرة وغيرهما.

٧. لأنّ الغيب المطلق صفة إلهيّة.

٨. أي هويته الحقّ.

٩. لأنّها غيب العالم، وبعض أنحاء الأرواح المجرّدة، فكون هذه للأرواح مبدأ، كذلك لا ينافي كونه [illegible] الكبير الروحاني والجسماني.

١٠. أي في كلّ ما سوى الأحديّة.

١١. أي العقل الأوّل.

١٢. بحار الأنوار ج ١٥، ص ٢٤ ح ١٤.

الأول الذي ظهر في عالم الأرواح أولاً.

ولا شك أن المظهر مربوب لما ظهر فيه، وإن كان باعتبار آخر هو ربٌّ ما دونه من الأرواح وغيرها، لذلك يبايع[1] القطب هو ومن دونه ويستفيد منه.

قال الشيخ رضي الله عنه في (فتوحاته)[2]: «أول ما يبايع القطب هو العقل الأول، ثم من يليه في المرتبة» وقد صنّف كتاباً سماه بكتاب (مبايعة القطب) وذكر فيه أنه شاهد كيفية مبايعتهم معه، وما سألوه منه، وما أجابهم القطب.

ويجوز أن يراد بالعالم[3] عالم الملك، وهو عالم الشهادة المطلقة، وروح الكامل خليفة عنه، ويكون الغيب حينئذ غيباً إضافياً؛ لأنه بالنسبة إلى الشهادة المطلقة غيب، وبالنسبة إلى الغيب المطلق شهادة.

لكنّ الأول أنسب للمقام؛ لأنه جعل غير الخليفة شهادة والخليفة فقط غيبها، وعلى الثاني لا ينحصر الغيب في الخليفة.

وأيضاً: يلزمه أن تكون الخلافة بالنسبة إلى عالم الملك وحينئذ يستلزم تعطيل غيره[4] عن تدبير مظاهرهم، أو تعطيل الخليفة بالنسبة إليهم.

وفي قوله: (ولهذا يحجب السلطان)، إيماء إلى أنه مظهر للحضرة الغيبية في الملك، لذلك وجب الانقياد والانطاوعة له.

(وصف[5] الحق نفسه بالحجب الظلمانية[6]، وهي الأجسام الطبيعية[7]، والنورية وهي الأرواح اللطيفة).

---

[1] أي العقل الأول.

[2] انظر الفتوحات المكية، الباب الثامن والثلاثون والمائتان، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٥٦.

[3] في (ب): «الحضرة شهادة».

[4] أي غير الإنسان الكامل كالأرواح والعطارد غيبية إذ كانت بالنسبة إلى الروح [illegible].

وإنما كان الخليفة سبباً للحجب لأنه للتعطيل، لا لأنه [illegible] في التدبير.

[5] وإنما أضاف الخلافة إلى ذكر الحجب بقوله: وخصص الإلهية، لأنها من الكلمات الدالة على [illegible] (جامي).

[6] [illegible] ظلمانية (جامي).

[7] الأجسام الطبيعية عندهم كانت أو غير عنصرية (جامي).

أي وصف الحق نفسه بلسان نبيه ﷺ بالحجب الظلمانية والنورية، كما قال: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات[1] وجهه ما انتهى إليه بصره[2] من خلقه»[3].

ولما كانت الأجسام الطبيعية مظاهر الصفات تستر الذات ستراً لا تكاد تظهر بها، جعلها حجباً ظلمانية للذات بقوله: **(وهي الأجسام الطبيعية)**.

وكذلك جعل الأرواح حجباً نورانية، مع أنها حجب هي مظاهر للصفات المظهرة للذات بوجه، كما أنها ساترة لها بوجه، ألا ترى أن الشعاع وإن كان يستر الشمس، لكن يدل عليه ويظهره أيضاً.

(فالعالم[4] بين لطيف وكثيف).

أي كما أن الحق موصوف بالحجب الظلمانية والنورانية، كذلك العالم موصوف بالكثافة واللطافة، فهو دائر بين الكثيف[5] واللطيف[6].

(وهو عين الحجاب على نفسه).

أي العالم هو عين الحجاب على نفسه، أي نفسه وذاته التي بها قام عن الحق

[illegible]

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

[illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

٦ [illegible]

٧ [illegible]

ويسمّى بـ «العالم» هو عين حجابه، فلو رفعت الإنيّة ينعدم العالم، وإليه أشار الخلاج ـ رضي الله عنه ـ بقوله:

بيني وبينك إني ينازعني ... فارفع بلطفك إني من البين

ويجوز أن يعود الضمير إلى الحقّ؛ أي الحقّ من حيث نوّاره عين الحجاب على نفسه، كما قيل: «وليس حجابه إلّا النور، ولا خفاؤه إلّا الظهور»[1].

(فلا يدرك الحقّ إدراكه نفسه[2]).

أي، فلا يدرك العالم الحقّ كما يدرك نفسه دوقاً ووجداناً؛ لأنّ الشيء لا يدرك غيره بالذوق إلّا بحسب ما فيه منه، وليس في العالم من حيث إنّه عالم وسوى إلّا الحجب النورانيّة والظلمانيّة، فلا يدرك بالذوق إلّا إيّاها[3]. فضمير «إدراكه» و«نفسه» عائد إلى العالم.

ويجوز أن يعود الضمير إلى الحقّ؛ أي لا يدرك العالم الحقّ كما يدرك الحقّ نفسه؛ فإنّ العالم ـ من حيث إنّه مظهر للحقّ ـ مشتمل عليه فيدركه في الجملة، لكن لا يمكن أن يدركه على الحقيقة كما هي.

(فلا يزال في حجاب لا يرفع[4]).

---

١. ويجوز عود ضمير «هو» إلى العالم، وضمير «نفسه» إلى الحق.

٢. أي ضمير «هو» في قوله: «وهو عين الحجاب».

٣. أي فلا يدرك العالم الحقّ إدراكاً يماثل إدراكه؛ أي إدراك العالم نفسه؛ فإن إدراكه نفسه إدراك شهوديّ من غير حجاب، وإدراكه الحقّ من وراء الحجاب الذي هو عينه أو إدراك يماثل إدراك الحقّ نفسه؛ فإن إدراك الحقّ نفسه ليس إلّا هو بذاته من غير حجاب، وإدراك العالم إيّاه من وراء الحجاب (حسن).

٤. ضرورة أنه يدركه من وراء الحجاب، وذلك هو الأوصاف المشتركة بين الحقّ والعالم التي هي عين العالم نفسه (ص).

٥. لأنّ الشيء لا يدرك لا نفسه، وليس في العالم إلّا الحجب، فلا يدرك إلّا الحجب دون المحجوب (ق).

٦. أي إلّا الحجب، أي إلّا نفسه.

٧. أي فلا يزال العالم في حجاب؛ أي هي حجاب عليه، وإنّه من إدراك الحقّ لا يرفع ذلك الحجاب عنه، بحيث يصير مانعاً له عن الشهود، وليس ذلك فيه؛ فإنّه وإن أمكن أن يرفع نفسه عن نظر شهودي، لكن لا يكون حقّه بالغير، ويكون شهوده بحسبه لا بحسب مظهر الشهود عليه فلا يرفع الحجب بالكليّة (ق).

٨. لامتناع رفع الشيء عن نفسه، فالعالم أبداً في حجاب لنفسه (ص).

أي، فلا يزال العالم في حجاب لا يرفع؛ بمعنى أنه محجوب عن الحقّ بأنّه ولا يقدر على حقّ معرفته، ولا على معرفة نفسه، فإنّه لو عرف نفسه لعرف ربّه؛ لأنّ ذاته عين الذات الإلهيّة، وما فاز بهذه المعرفة إلّا الإنسان الكامل، لذلك صار سيّد العالم و خليفة عليه.

(مع علمه بأنّه متميّز عن موجده؛ بافتقاره[٣]).

أي، لا يزال العالم في الحجاب مع علم العالم بأنّه متميّز عن موجده بسبب افتقاره إليه، و التميّز هو تغاير الشيء عن غيره يوجب العلم بهما؛ فالعالم عالم بالحقّ من حيث أنّه غنيّ و واجب بالذات.

و لمّا كان العالم مفتقراً إليه و متّصفاً بالإمكان ـ و إن كان متّصفاً بالصفات الإلهيّة ـ استدرك بقوله:

(ولكن لا حظّ له في الوجوب الذاتيّ الذي لوجود الحقّ).

أو استدرك من قوله: (فما وجد العالم عالم الغيب و الشهادة، استدرك الباطن بغيبه، و الظاهر بشهادته)؛ أي العالم متّصف بصفاته إلّا بالوجوب الذاتيّ الذي لوجود الحقّ.

(فلا يدركه أبداً).

أي، فلا يدرك العالم الحقّ أبداً من حيث وجوبه الذاتيّ؛ لأنّ المدرك ما يدرك شيئاً بالذوق و الوجدان إلّا بما فيه منه، و ليس له حظّ في الوجوب الذاتيّ فلا نسبة بينهما.

(فلا يزال الحقّ من هذه الحيثيّة[٤]؛ أي من حيث الوجوب الذاتيّ (غير معلوم علم ذوق و شهود؛ لأنّه لا قدم[٥] للحادث في ذلك).

---

١. أي من حيث الحقيقة و طبيعة الوجود.

٢. أي معرفته أن ذات الحقّ ذاته و أصله، وذاته فقر المحض، والفقر عين مباينة شيء للغير، ومعرفته الحقّ من حيث إنّه حقّ يحتجب الحقيقة لا يمكن إلّا بمعرفة بأنّ الغير يحتجب الحقيقة.

٣. بحضوره إليه و استناده عليه، وهذا معنى صحيح الأنّه، المحض (ص).

٤. أي للعالم (حاشية).

٥. في ن: الحقيقة.

٦. نعم على منهج تلك الحقيقة فإنّما يعلمها بخلوّ من نوره لفاقته من ضوره العالم (ص).

و إنما قيّد بقوله: (علم ذوق و شهود)، لأنّ الذوق و الشهود يقتضي اتصاف الذائق بما يذوقه حالاً، بخلاف العلم التصوري، فإنّه مجرّد الاطلاع على الوجوب الذاتيّ و ما له ذلك[1] يقدر على الحكم: بأنّه متّصف به.

(فما جمع الله لآدم[2] بين يديه إلا تشريفاً).

أي، ما جمع الله في خلق آدم بين يديه اللّتين يعبّر عنهما بالصفات الجمالية و الجلالية إلا تشريفاً له و تكريماً، كما قال: ﴿و لقد كرّمنا بني آدم و حملناهم في البرّ[3] والبحر﴾[4] فصار جامعاً لجميع الصفات الإلهية، و كانت عينه، متّصفة بجميع الصفات الكونية، فحصل عنده جميع الأيادي المعطية[5] و الآخذة.

(و لهذا[6] قال لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي[7]﴾[8] و ما هو[9]).

أي، و ليس ذلك التشريف، أو ليس ذلك الخلق (إلا عين جمعه بين الصورتين، صورة العالم[10]) و هي الحقائق الكونية[11]، (و صورة الحق) و هي الحقائق الإلهية[12]

---

١. ـ ص له.

٢. ـ أي ذلك الاطلاع يقدر على الحكم بأن الواجب متّصفٌ بالوجوب الذاتي.

٣. ـ بين خلقه (جامي).

٤. ـ أي بسفنه الجواري.

٥. ـ أي منه الجلال.

٦. ـ الإسراء (١٧) ٧٠.

٧. ـ أي القدرة.

٨. ـ الأنعام ٦.

٩. ـ أي لأن جمعه لجمعية ليست إلا التشريف، فإن سبحانه ليس بجسم (جامي).

١٠. ـ حمل الشيخ (رض) اليدين فيه سبحانه عبارة عن برزخين متعانقين من الوجوب بالذات و الوجوب بالغير و جعلهما هما إشارة إلى معنى آخر بقوله: «و ما هو». (الحسن).

١١. ـ ص (٣٨) ٧٥.

١٢. ـ أي الجمع بين يديه الأدم (الحسن).

١٣. ـ أي صورة العالم المشتمل عليها شاة نفرته الظاهرة و صورة الحق المشتمل عليها بناء جمعيته الباطنة (ص).

١٤. ـ أي القابلة.

١٥. ـ الوجوبية الكاملة.

(وهما يدا الحق) و إنّما جعل صورة العالم يد الحق؛ لأنّها مظاهر الصفات و الأسماء، لذلك عبّر عن الصفات الجمالية و الجلالية باليدين، كما مرّ، و عبّر هنا عن الصورتين باليدين تنبيهاً على عدم المغايرة بينهما في الحقيقة، إلّا في الظاهرية و المظهرية.

و لمّا كان الفاعل و القابل شيئاً واحداً في الحقيقة، ظاهراً في الصورة الفاعلية تارة و القابلية أخرى، عبّر عنهما باليدين، فيُسمّى الصورة الفاعلية المتعلّقة بحضرة الربوبية، و يُسمّى الصورة القابلية المتعلّقة بحضرة العبودية، و يجمع المعبّر تعبيرهما بالصفات المتقابلة.

(و ابليس[1] جزءٌ من العالم لم تحصل له[2] هذه الجمعية)[3].

لأنّه مظهر الاسم «المضلّ»، و هو من الأسماء الداخلة في الاسم «الله» الذي مظهره آدم، فلا تكون له جمعية الأسماء و الحقائق.

فبين[4] ابليس هو القوة الوهمية الكلّية التي في العالم الكبير[5]، و القوى الوهمية التي في الأشخاص الانسانية[6] و الحيوانية أفرادها، فمدار غيّتها مع العقل

---

١. أي في عالم الخلق.

٢. أي ابليس - بعبارة أخرى: بأنّه جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية، فما هو إلّا ما هو من العالم (منه ره).

٣. الذي هو عبد الله (حسن).

٤. في (ابليس) (حسن).

٥. أي جسمه آدم (حسن).

٦. قال صدر المتألهين (ره) في (اسرار الآيات) (ص ١٩٤): لا شك أن يتصوّر في مقابلة هذا الملك لهذا العالم، على وجه الخير و الصلاح الكون من يعصر قوي الخير و الشرّ، موجوداً آخر انسانياً متولّداً من طبيعة دخانية يغلب عليه الشرارة و الإيذاء و الإضلال، و يكون متعلّقة بحسب الطبع بسبب الأسماء الذاتية و القوى الخبيثة و الطبائع الوهمية، و تصيّدهم تلك القوى و تلك القوى الوهمية لهم بسبب النفس و الشرارة، و يكون تسلّط ابليس و ارادته على نفوس بني آدم من هذا القبيل، و القوى الفعّالة و كونه مجبولاً على الإغواء و الإضلال، و الأسماء الإلهية تقتضي العالم عليه الوجه للإهلاك و التعذيب.

٧. قال صدر المتألهين (ره) في (اسرار الآيات) (ص ١٩٤): ابليس كان اسمه عند مباعثة الهوى، فكان أوّل من سنّ سبيل الغواية و الضلالة في عالمه و معشره و نوع جنسه، و هو الحكم المتسلّط المشرير الحاصل من عالم الملكوت السفلي بحسب قابلية كلّ إمكان و بحسب شبهه الأقوى و بحسب الضلال (منه).

الهادي طريق الحق

و فيه نظر[1]: لأنّ النّفس المطبعة هي الأمّارة بالسوء، و الوهم من مدلّسيه و لعب حكمهما، لأنّه من قواها، فهي أولى بذلك كما قال تعالى: ﴿و نعلم ما توسوس به نفسه﴾[2]، و قال: ﴿إنّ النّفس لأمّارة بالسّوء﴾[3]. و قال ﷺ: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»[4] و قال: «إنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم»[5] و هذا شأن النّفس.

و لو كان تكذيبه للعقل موجباً لكونه شيطاناً، لكان العقل أيضاً كذلك؛ لأنّه يكذّب مشاهداته بما يدرك بالكاشفات الحقيقيّة كأحوال الآخرة. و أيضاً إدراكه للمعاني الجزئيّة و إظهاره لها حقّ و نوع من الهداية[6] للاهتداء به في الجزئيات التي هي نهاية المظاهر.

قال الشيخ في الفصّ الإلياسي: «فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة

→

قال مولانا ملاحسن زاده في الحواشي: «الجبل جوهر نفساني ظلماني خلق بالعرض، و بالحقيقة العقل بنوره به كلّ ما في الأرض من نشوز و فلتاج، و هو بحيله نفس إبليس و روحه الذي به توالم جنوده، الذي تشعّب منه أرواح الشياطين و خلقت من ظلماتها أرواح الكفّار و المشركين».

١. قال مولانا الجامي في نقد النصوص: «اعلم بعض العارفين: العقل الأول مات مذكّر و كلّ الله تعالى بالدعوة إليه و بحجته، و العقل الثاني ملك و كلّه الله تعالى بالدعوة إلى جنس الصور لأنه مبدء، فصار إبعاده عن الجنس و دعوته الإنسان الكامل إلى أكل لحوم الطبيعة شيطاناً، و هو لا يزال يدعو الإنسان إلى الدنيا و عمارتها بعمارة القوى الطبيعيّة التي رفقاء النفس

و ما توهّم بعضهم أنّ إبليس هو القوّة الوهميّة التي في الحيّ و القوى الوهمية التي في الأشخاص الإنسانية و الحيوانية أفراده سبب شيطانيّة لمعارضتها بعض العقل الهادي بنور الحق، فقد مضغه الشيخ و تبعه داود القيصري في شرحه للنصوص و بالغ فيه».

٢. أي النفس الأمّارة.

٣. يوسف (١٢): ٥٣.

٤. بحار الأنوار، ج ٧٠ ص ٦٤ ح ١٠، كنوز الحقائق، ص ١٤ و لعلّ العارف الرومي نظر إليه

غــــــم مـــــرده از دروغ در كـــــــمين ز خصـــــه مـــــرده شـــــو در مكر و كـــــمين

(مثنوي معنوي، ج ١ ص ٥٦)

٦. بحار الأنوار، ج ٦٣ ص ٢٦٨ ح ١٥٤.

٧. في الوجه

الكاملة الإنسانية، و به جاءت الشريعة المنزلة، فشبّهت[1] و نزّهت[2].

والشيطان مظهر الاضلال و الاغواء، لا للاهتداء، و في باقي الحيوانات فهو[3] بمثابة العقل، و من امعن النظر يعلم انّ القوة الوهمية هي التي إذا قويت و تنوّرت تصير عقلاً مدركاً للكليات؛ و ذلك لانّه نور من أنوار العقل الكلّي، المنزل إلى العالم السفلي مع الروح الإنساني، فصغر و ضعف نوريّته و إدراكه لبعده عن منبع الانوار العقليّة فيسمّى بـ«الوهم»؛ فإذا رجع وتنوّر - بحسب إعتدال المزاج الإنساني - قوي إدراكه، و صار عقلاً من العقول، كذلك يرتقي العقل ايضاً، و يصير عقلاً مستفاداً

(و لهذا كان آدم خليفة)[4].

اي، و لاجل حصول هذه الجمعيّة لآدم، صار خليفة في العالم.

(فإن لم يكن) آدم (ظاهراً بصورة مَن استخلفه) و هو الحقّ (فيما استخلفه فيه) و هو العالم.

أي، إن لم يكن متّصفاً بكمالاته، متّسماً بصفاته، قادراً على تدبير العالم (فما هو خليفة).

(و إن لم يكن فيه[5] جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها، لانّ[6] استنادها) اي، استناد الرعايا (إليه) اي، إلى آدم الذي هو الخليفة. فليس بخليفة، و حذف الجواب لدلالة الجواب الاول الذي يأتي بعده[7] عليه؛ و إنّما كان العالم مستنداً إليه لأنّه

---

١. اي الشرائع.

٢. اي نزهه.

٣. هذه عبارة التهانوي في الاصطلاح؛ هو (وهم) لانّه عجز ساقط عن مرتبته» (الاصطلاح ج٣ ص٣٦٢) و لأستاذنا السيّد الداماد في الجذوة الخاصية عشر، من حذوته (ص ٩٨ من طبع حجر) تعليق انيق في ذلك، راجع النكتة ٥١ من كتابنا هزار و يك نكته.

٤. اي خليفة من الله على العالم (جامي).

٥. اي فيه آدم (جامي).

٦. تعليل للنفي. اي ذلك الطلب انما يقع منهم، لان استناد الرعايا في تحصيل حاجاتهم إليه لكونه خليفة عليهم (جامي).

٧. و هو قول الشيخ (ره): «و الا فليس بخليفة».

ربٌّ للعالم بحسب مرتبته[1]، و عبدٌ للحقّ بحسب حقيقته[2].

وإذا كان العالم مستنداً إليه (فلا بدّ ان يقوم[3] بجميع ما يحتاج إليه، وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحّت[4] الخلافةُ إلا للإنسان الكامل) اي، و إذا كان الأمر كذلك فما صحّت هذه المرتبة إلا له

واعلم، انّ لكلّ فرد من أفراد الإنسان نصيباً من هذه الخلافة، يدبّر به ما يتعلّق به كتدبير السلطان لمملكته، و صاحب المنزل لمنزله، و آدناه تدبير الشخص لبدنه، و هو[5] الحاصل للأولاد بحكم الوراثة من الوالد الأكبر، و الخلافة تقتضي أنّها هي للإنسان الكامل.

و اعلم، انّ الشيطان[6] أيضاً مربوب لحقيقة آدم، و إن كان أخرجه[7] من الجنّة و أصله بالوسوسة؛ لأنّه[8] يمدّ من عالم الغيب مظاهر جميع الأسماء، كما انّ ربّنا يمدّ الأسماء كلّها، فهو[9] المضلّ بنفسه هي الحقيقة لنفسه، ليصل كلّ من أفراده إلى الكمال المناسب له، و يدخل الدار الطالبة إيّاه من الجنّة و النار، ولولا ذلك لامتداد لا يكون

---

١. اي منصب الخلافة

٢. وذاك.

٣. اي فلا بدّ ان يقوم آدم بجميع ما يحتاج إليه، اي ارتفاقه به و «إلا» اي وإن لم يقم آدم بجميع ما يحتاج إليه ارتفاقاً، وإذا كان ذلك في حقه فقوله: «و لم يتأتّ منه جميع ما تطلبه تلك العوالم كذلك» فالضمير في الجزاء عائد إلى قوله: «فليس بخليفة عليهم» و إن يصرّح باجراء من الأول (حاشي).

٤. من أفراد العالم إلا للإنسان، ومن أفراد الإنسان إلا للإنسان الكامل، لأن هذا المنصب عندما تكون له خصائص شرائط الخلافة يأتمل وفيه عدا الإنسان الكامل (الغرة أيضاً حاشي).

٥. اي هذا النصيب من الخلافة

٦. كلّ ممكن ذو وجهين: وجه من ربّه وهو ملاك نفسه ناحية، وإن شئت قلت: وجه من الحق و الامكان، وإن شئت قلت: الوجود و الشهود، وإن شئت قلت: الغيب و الشهادة، وإن شئت قلت: الغيب و الشهود.
و في بعض النسخ: ما يغير بالغين و الجيم، و في بعضها بالشين و الشين (الرازي)

٧. فإن اقتضاء التنصّص هو الباطن الذي يخرجه من جنّة الإحسان لتصير فإنّ غير من الأعيان الثابتة موجودة بوجوده الخاص، ويصل كلّ منها إلى الكمال المناسب له

٨. اي حقيقة آدم.

٩. اي آدم

له سلطنة عليه[1].

ومن هنا نعلم سر قوله تعالى: ﴿فلا تلوموني ولوموا أنفسكم﴾[2] وبه قامت الحجة عليهم؛ لأن أعيانهم اقتضت ذلك، باضلاله لاده و اخراجه من الغنة الروحانية، لايقدح في خلافته و ربوبيته.

(فأنشأ صورته[3] الظاهرة).

أي، صورته الموجودة في الخارج من جسمه و روحه من حقائق عالم الملك و الملكوت، لذلك قال: (من حقائق العالم[4] و صوره)[5].

و ما المقصود بذكر الصور او انشأ صورته الباطنة[6] على صورته تعالى)[7].

أي، و انشأ صورته الموجودة في العلم - و هي عينه الثابتة - متصفة بصفات الحق تعالى و اسمائه؛ و ان كانت حقيقة تظهر بالصورة في الخارج، اطلق الصورة على الاسماء و الصفات مجازا؛ لأن الحق بها يظهر في الخارج.

واعلم، ان كلا من الظاهر و الباطن ينقسم إلى قسمين: باطن مطلق و باطن مضاف، و ظاهر مطلق و ظاهر مضاف، فأما الباطن المطلق فهو الذات الإلهية و صفاته و الاعيان الثابتة. و الباطن المضاف هو عالم الارواح، فإنه ظاهر بالنسبة إلى الباطن المطلق، باطن بالنسبة إلى الظاهر المطلق و هو عالم الاجسام، لذلك جعل صورته

---

١. اي للشيطان

٢. على آدم.

٣. إبراهيم (١٤)، ٢٢

٤. اي صوره الحسانية العنصرية (امامي)

٥. اي من الموجودات المحققة في العالم (امامي)

٦. اي صور العالم التي هي تلك الموجودات المتحققة، حيث معطوفة على «الحقائق» بحسب التفسير الاول من الصورة الثابتة وصورها الخارجية، بناء الظاهر على الاعيان الثابتة الموجودة قبل وجودها الخارجي. فالمقصود من صورة الإنسان هنا الحق. (امامي)

٧. الحديث جميع رواته وثقة وهو صحيح (امامي)

٨. الحديث جميع رواته وثقة (امامي)

الظاهرة[1] ـ أي صورة الإنسان ـ من حقائق العالم و صوره.

و يجوز أن يراد بـ«الصورة الظاهرة» جسمه و بدنه. فإنّه مركّب من حقائق عالم الكون و الفساد، و يؤيّده قوله[2] آخراً: (و قد علمتَ حكمة نشأة جسد آدم، أعني صورته الظاهرة).

و بـ«الصورة الباطنة»[3] روحه و قلبه، و القوى الروحانيّة المتّصفة بصفات الحقّ و أسمائه.

(و لذلك[4] قال فيه[5]: «كنت سمعه[6] و بصره» و ما قال: كنت عينه و اذنه[7]. ففرّق[8] بين الصورتين).

أي، لأجل أنّه تعالى أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، قال في حقّ آدم عليه السلام: «كنت سمعه و بصره» فإنّي (تعالى) السمع و البصر، اللّذين هما من الصفات السبعة التي هي الائمة، (و ما قال: كنت عينه و اذنه) اللّذين هما من جوارح الصورة البدنية، و آلتان للسمع و البصر (ففرّق بين الصورتين) اي، صورته البدنيّ و الظاهر. و إن كان الظاهر مظهراً للباطن

(و هكذا[9] هو في كلّ موجود من العالم، بقدر ما تطلبه[10] حقيقة ذلك الموجود).

---

١. أي جعل صورته الظاهرة من أجسام مركبات و أعراضها (لأنّه لما كانت صورته الباطنة على صورة الله تعالى، و لكن الله منزه عن الجسمية و سائر النقائص فجعل صورته الظاهرة مشتملة على جميع ما في الصورة من حقائق العالم و صوره، أي جعل جسمه و روحه مع ما تتركب من مراتب الجسم). (منه)

٢. أي الشيخ (ره).

٣. أي أن يراد بالصورة الباطنة.

٤. أي لأجل أنّه صورته الباطنة على صورة الله تعالى (منه).

٥. أي في الإنسان الكامل.

٦. فإنّي السمع و البصر اللّذين هما من صفات الله تعالى (منه).

٧. لكونهما من جوارح الظاهر (مع أنّ الصحيح أنّه لا يجوز أن يقال في حقّه تعالى إنّه عين و أذن) (منه).

٨. أي فرّق في هذه الجملة بين الصورتين أعني صورته الظاهرة، و صورته الباطنة حيث قال: إنّه سمعه و بصره، و لم يقل: عينه و أذنه (منه).

٩. أي كما أنّ الحق سبحانه يتجلّى في سمع العبد و بصره كذلك هو سبحانه في كلّ موجود من الموجودات العالم... (منه).

أي، كما أنّ الحقّ هويّته سار في آدم، كذلك هو سار في كلّ موجود من العالم، لكنّ سريانه وظهوره في كلّ حقيقة من حقائق العالم، إنّما هو بقدر استعداد تلك الحقيقة التي لذلك الموجود، وقابليته.

(لكن ليس لأحد[1] مجموع ما للخليفة) استدراك من قوله: (وهكذا هو في كلّ موجود).

(فما[2] فاز إلا بالمجموع).

أي، فما فاز بالمجموع إلا الخليفة؛ لأنّ المراد حصر الفوز بالمجموع في خليفة، وهو مخصر في المحكوم عليه[3]، لا الحصر في المحكوم به[4] كما هو ظاهر الكتاب. إذ يلزم منه أنّ الخليفة ما فاز بشيء ممّا فاز به العالم إلا بالمجموع، وهذا غير صحيح؛ فإنّه فاز بكلّ ما فاز به العالم مع اختصاصه بالمجموع.

---

١. أي بحسب استعداده وقابليته (حسن).

٢. أي الحقّ سار وظهر في كلّ موجود بقدر ما يقتضيه استعداده من الكلّ، أو المراد بالحقّ هو الوجود المطلق، والمعنى الوجود يتصف في الاتصاف بكلّ الوجود (حسن).

٣. أي من حيث هو خليفة (حسن).

٤. بأن يكون الحصر في قولنا: خليفة لا بعض دون بعض، ويظهر في الخليفة مجموعها (حسن).

٥. أي بحسب استعداده لا بالمجموع دون بعض على الإطلاق، بحيث لا يفوز معه غيره.

ويحتمل أن تكون الباء للسببية، أي ما فاز الخليفة بالخلافة إلا بسبب المجموع.

وفي بعض النسخ: «ما فاز إلا من له المجموع»، وكلاهما صحيح، فإنّ في كلّ من شرحي القيصري والقاشاني ما يشهد لكلّ نسخة من النسختين (صبري). وفسّر بعضهم كلام الشيخ (ره) وقال: كما ذكره ولاة (حسن).

٦. قد مرّ مرارًا أنّ المراد بالعين ما يعبّر عنه كلّ جزء من العالم بحسب خصوصيته لا غير، فيشترك الكلّ في مطلق العينية والتعبير عن الخصوصيات، فيتميّز الإنسان بخصوص المجموع من جميع الخصوصيات العينية، فهذا مظهره بالاسم الجامع الموسوم بالله، بأن كان الجامع بين الحضرتين (حسنًا) جمعها على الوجه الأحسن الأكمل.

٧. أي الذي صار به الإنسان إنسانًا هو المجموع لا غير، وإن غير ذلك مدرك بينه وبين العالمين، فلا يحصر على ما ذكرته (صبر).

٨. وهو الخليفة.

٩. وهو المجموع.

(ولو لا سريان الحقّ[1] في الموجودات و الظهور فيها بالصورة[2]، ما كان للعالم وجود[3]).

أي، ولو لا سريان ذات الحقّ و هويته في الموجودات، و ظهوره فيها بالصورة - أي بصفاته تعالى - ما كان للعالم وجودٌ ولا ظهور، لأنّه بحسب نفسه معدوم، و اكتفى بذكر الصورة من الذات[4] لكونها[5] عينها، أو لاستلزام الصورة إيّاها.

(كما أنّه) الضمير للشأن (لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلّية[6]، ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة).

أي، كما أنّه لولا تلك الحقائق الكلّية - التي هي في القديم قديمة، و في الحادث حادثة - و معروضاتها من الحقائق العينيّة، ما ظهر حكم من أحكام أسماء الحقّ و صفاته في الموجودات العينيّة، فكما أنّ وجود العالم بسريان الحقّ في الموجودات بذاته و صفاته، كذلك ظهور أحكام أسمائه و صفاته بالحقائق المعقولة الكلّية و المتبوعة، فارتبط العالم بالحقّ ارتباط الافتقار في وجوده، و الحقّ بالعالم من حيث ظهور أحكامه و صفاته، فافتقر كلٌّ منهما إلى الآخر، لكنّ الجهة غير منحدة.

(و من هذه الحقيقة).

أي، و من هذا الارتباط الّذي هو المعنى الثابت في نفس الأمر، إذ الحقّ هو الثابت لغةً.

(كان الافتقار من العالم إلى الحقّ في وجوده).

«كان» تامّة بمعنى حصل، و إنّما قال: (في وجوده) و لم يتعرّض لذاته تنبيهاً على أنّ

---

١. أي لولا سريان وجود الحق (جامي).

٢. متعلّق بالسريان، أي بصورة حقيقة الأسماء (جامي).

٣. فإنّ أصل المكان عدم، والوجود صورته تعالى بوجوهه الّتي هي عين ذاته تعالى، فصورته تعالى بصوره الّتي هي الوجود من حيث هو وجود، هي الدالّة على العالم (قيصري).

٤. في «م»: «لا لسريان ذات الحقّ بالصور».

٥. أي لكون الصفات عين الذات.

أقول: مراد الشارح (رض) بالصورة هو هنا الحقّ وحده، وذكر الذات بكونه مضافاً، وباعتبار وقوعه في حقّه.

٦. راجع ص ٢٩٣.

الاعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل مع أنها فائضة من الحقّ بالفيض الأقدس؛ لأنّ الجعل أنما يتعلّق بالوجود الخارجي. كما مرّ تحقيقه في المقدّمات.

(فالكلّ مفتقرٌ ما الكلّ مستغنٍ هذا هو الحقّ قد قلناه لانكسي)

اي، فكلّ واحد من العالم و ربّه مفتقر إلى الآخر، أمّا العالم فهي وجوده و كمالاته، و أمّا ربّه ففي ظهوره و ظهور اسمائه و احكامها فيه، و «ما» في «الكلّ» للنفي، و مستغنٍ خبره، و رفعه على رأي الكوفيين، كقوله تعالى: ﴿ما هذا بشراً﴾[1]. عدم قرار بالرفع، و ان كان الارتباط[2] و افتقار كلّ منهما إلى الآخر ثابتاً في نفس الأمر، قال: (هذا هو الحقّ قد قلناه لانكسي) و هو من الكناية. و هي الستر، أي لاستره ارشاد الطالبين.

(فان ذكرت غنى لا افتقار به فقد علمت الّذي من قولنا نعني[3])

اي، فان قلت: ان الحقّ غنيّ عن العالمين و لا افتقار له، فقد علمت الّذي نعني بقولنا: (فالكلّ مفتقر)؛ لأنّ كلامنا في الارتباط بين الحقّ و العالم، و ذلك بالأسماء التي تقتضي الحقّ بذاته، فهي مفتقرة إلى العالم، لا الذات الإلهيّة من حيث هي هي[4]

---

١. [illegible] من حيث [illegible] الاعتبار [illegible] الاعتبار [illegible] (منه).

٢. أي كلّ واحد من طرفي [illegible] الآخر، [illegible] الحقّ إلى العالم [illegible] ظهور اسمائه في [illegible] و ترتيب آثارها عليها، [illegible] الاعتبار من حيث الحقيقة [illegible] الاعتبار من حيث الذات (منه).

٣. [illegible] (منه).

٤. [illegible] ٣١.

٥. [illegible] من حيث [illegible] (منه).

٦. أي (منه).

٧. [illegible] الاعتبار الذي [illegible] الحقّ [illegible] هو الافتقار [illegible] الاسماء و ترتب آثارها [illegible] و لا في الذات (منه).

فإنها من هذا الوجه غنيّ عن العالمين، و الباء في «به» بمعنى اللام، أي لا افتقار له، أو بمعنى «في»، أي لا افتقار في كونه غنيّاً.

(فالكلّ بالكلّ مربوطٌ و ليس له ... عنه انفكاكٌ خذوا ما قلتُه عنّي)

ضمير «له» عائد إلى العالم، و ضمير «عنه» إلى الحقّ، و الباقي ظاهر.

(فقد علمتْ حكمةٌ نشأة جسد آدم، أعني صورته الظاهرة[1]) و تلك الحكمة هي ظهور أحكام الأسماء و الصفات فيها.

(و قد علمت نشأة روح آدم[2]، أعني صورته الباطنة[3]) أي، حكمة نشأة روح آدم و هي الربوبيّة، و الخلافة على العالم.

(فهو الحقّ الخلق).

يعني، فآدم هو الحقّ باعتبار ربوبيّته للعالم، و اتصافه بالصفات الإلهيّة، و الخلق باعتبار عبوديّته و مربوبيّته. أو هو الحقّ باعتبار روحه، و الخلق باعتبار جسده، كما قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في بيت من قطعة:

حسبك بيقظة الحقّ لا تحدّ ... و بباطن الربّ لا يعدّ

و بباطن لا يكاد يخفى ... و ظاهر لا يكاد يبدو

فإن يكن باطناً فحقّ ... و إن يكن ظاهراً فخلق.

(و قد علمت نشأة ربته و هي[4] المجموع الذي به استحقّ الخلافة).

---

١. أعني بحسده صورته الظاهرة، وهي إجمالية جميع جوامع الخلق الظاهرية الخمسة المعتبرة. والحكمة فيها أن تكون أنموذجاً لحقيقة الحق في كونها مظهراً لأحكام الروح الإلهي، كما أن العالم مظهر لآثار الأسماء الإلهية المعبرة فيه. (جامي).

٢. التي هي من إحدى الجهتين (جامي).

٣. يعني حكمة نشأة ربته (جامي).

٤. الهاء في «ربته» عائدة إلى «جسد آدم» بتأويل الجملة المعنية، و «هي» عائد إلى «روح آدم» خلافاً للأسماء الإلهية باعتبار التصرف والتأثير. فكما أن الأسماء الإلهية متصرفة مؤثرة في العالم، كذلك الروح مؤثر متصرف في بدنه (جامي).

٥. أي نشأة ربته (جامي).

٦. أي مجموع صورته الظاهرة والباطنة، التي به استحق أن الخلافة. ووصف النشأة الثانية ←

إنما جعل الخلافة للمجموع؛ لأنه بالنشأة الروحانية أخذ من الله، وبالنشأة الجسمانية مبلّغ إلى الخلق، وبالمجموع يتمّ دورته ويكمل مرتبته، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾[1] أي، ليحاسبكم فيبلغكم أمري.

(فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني[2]).

أي، إذا علمت أن آدم هو الخليفة على العالم و مدبّره، فآدم في الحقيقة هو النفس الواحدة، وهو العقل الأول الذي هو الروح المحمّدي في الحقيقة، الظاهرة في هذه النشأة العنصرية، المشار إليه بقوله ﷺ: «أول ما خلق الله نوري»[3] الذي منه يتعلق هذا النوع الإنساني[4] من جميع الأنواع مخلوق منه، و بقوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين»[5]؛ و ذلك لأن للحقيقة الإنسانية مظاهر في جميع العوالم.

فمظهرها الأول في عالم الجبروت هو الروح الكلّي المسمّى بـ«العقل الأول»، فهو آدم

---

١. [illegible] إشارة إلى [illegible]، فإن الحكمة هي الجمع بين [illegible] و [illegible] بحسب [illegible] و [illegible] الله [illegible] (جندي)

٢. [illegible] ٤

٣. [illegible] (جندي)

٤. أي حقيقة الإنسان التي هي عبارة عن روح العالم الذي خلق منه هذا النوع الإنساني؛ أي ليس المراد بالنوع و لا بالعنصر الواحدة هي حقيقة آدم (ق).

٥. أي خلق منها زوجها، ومن روحيهما أولادهما ومن روح أولاده أولاداً و أولاد أولاده إلى منتهاه الله، فهو منشأ تكثير هذا النوع، وهذا هو المراد بقوله: «خلق منها هذا النوع» بأسره بمناسبة. فإن قيل: مقتضى قوله: ﴿خلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ هو أن يكون النوع الإنساني أولاد آدم من هذا النوع.

واعلم أن لكل مرتبة آدم، فهو منشأ كالمنشأ بالنظر للعقول و النفس الكلّ للنفوس، ولكل آدم زوج يتولّد من أزواجه.

وحينئذ يعتبر [illegible] في هذا النشء على [illegible] بحسبه على [illegible] و لا يحسن من [illegible] أن يقال: النسج (؟) فيه [illegible] و [illegible] في أن [illegible] هذا هو البشر، مع أن [illegible] من نشئ العنصر من [illegible] و [illegible] النوع الإنساني (جندي).

٥. بحار الأنوار، ج ١٥، ص ٢٤، ح ١٤.

٦. بحار الأنوار، ج ١٤، ص ٤٠٢، ح ١.

أول، و حواله النفس الكلية التي خلقت من ضلعه الأيسر الذي يلي الخلق، فإن يمينه هو الجانب الذي يلي الحق.

و في عالم الملكوت هو النفس الكلية التي تولد منها النفوس الجزئية الملكوتية. و حواله الطبيعة الكلية التي في الأجسام.

و في عالم الملك هو آدم أبو البشر؛ قال الشيخ -رضي الله عنه- في الباب العاشر من (الفتوحات): «فأول موجود غير من الأجسام الإنسانية كان آدم عليه السلام، و هو الأب الأول من هذا الجنس» و قال في (فص حكمة النفسية): «و اعني بآدم، وجود العالم الإنساني» فأراد بما قال في (الفتوحات) و (فص النفسية) آدم عالم الملك؛ إذ به يتحقق وجود العالم الإنساني أولا.

و نبه هنا على آدم عالم الجبروت و الملكوت -الذي هو الخليفة أزلا و أبدا- تنبيها للمتكلمين و إرشادا للطالبين.

(و هو) قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا و نساء﴾.

الضمير عائد إلى المعنى الذي ذكره من قوله: (فآدم هو النفس الواحدة... الخ) أي: هذا المعنى المذكور هو معنى قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾ الآية

و معناها بالنسبة إلى عالم الجبروت: ﴿اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾

---

١. أي كون آدم هو النفس الواحدة المذكورة في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾ (جامي)

٢. أمر من الاتقاء بمعنى جعل الشيء وقاية للشيء، والمراد بالاتقاء هاهنا التحفظ والترك لأمر تعالى.

فإن جعلت الشيء الأول المضاف إليه الثاني أمرك لا حفظ إضافة الوقاية إليه، فالمعنى: احفظوا أنفسكم وقاية لربكم.

وإن جعلت الأول المضاف هو الشيء الثاني المضاف إليه، كان المعنى: اجعلوا ربكم وقاية لأنفسكم، فإن كانت الآية قابلة لكلا التعبيرين جميعا فالشيخ (رض) قد ذهب في الآية إلى ما يجمع بين جميع المعاني المحتملة التي لا يمنع من إرادتها الشرع والعقل، فعلى هذا يكون معنى قوله ﴿اتقوا ربكم الذي خلقكم﴾ أن أوجدكم بإحداثه بصورتكم الناسوتية الظاهرة وهو ربكم (جامي)

٣. أي على بعض معاني الآية التي سبقت الإشارة إليها الظاهرة (جامي)

٤. النساء (٤): ١

أي، من عين واحدة هي العقل الأول ﴿وخلق منها زوجها﴾ التي هي النفس الكلية ﴿وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ أي، عقولاً و نفوساً مجردة.

و بالنسبة إلى عالم الملكوت ﴿خلقكم من ذات واحدة﴾ هي النفس الكلية ﴿و خلق منها زوجها﴾ أي، الطبيعة الكلية ﴿وبث منهما رجالاً كثيراً﴾ و هي النفوس الناطقة المجردة ﴿و نساء﴾ و هي النفوس المنطبعة و باقي القوى.

و بالنسبة إلى عالم الملك فظاهر.

(فقوله: ﴿اتقوا ربكم﴾ اجعلوا ما ظهر منكم[1] وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم[2] و هو ربكم وقاية لكم[3]، فإن الأمر[4] ذم و حمد[5]، فكونوا وقايته[6] في الذم[7]، و اجعلوه وقايتكم[8] في الحمد[9]، تكونوا أدباء[10] عالمين[11]).

لما استشهد بالآية ذكر مطلعها، و علم السالك التأدب بين يدي الله تعالى؛ لتزداد

---

١. و هو الأدب المعنوية (المنطبعة) كالافتقار والاحتياج وامثاله وقاية لربكم عن أن يصفه شيء من ذلك النقص والآفة (جامي).

٢. التي لا وجه لها في ظاهر الأمر (جامي) ﴿فذروا حذركم﴾ أي آلة حذركم (جامي).

٣. و هو ربكم بحسب باطنيتكم (جامي) بما يستتبعه من الأوصاف الوجودية (امير).

٤. على ما يليق بشأنكم (جامي).

٥. أي الأمر المنسوب إليكم و هو ربكم و حمد من الصفات والافعال إذ ما من صفة إلا و هي من حيث إليه و هو حسنة بحسب ما في نفس الأمر كل واحد منهما كما يقتضيه ما عين الاستعداد والقابلية مسندة إلى الله تعالى، بخلاف ما يسند إليه في نفسه فإنه ظهر بها وفرح في الإزلية و مدحها إياه للأدب (جامي).

٦. لأن منتسب إلى الذي هو فعلا ذم أو حسنة، فاحذروا من أن يكون منكم ذمة فتكون ذمة و لا محالة أو من حيث، والأول يسمى بالذم والثاني بالحمد (امير).

٧. عن نسبة النقص إليه (جامي).

٨. عن نسبة ربكم إليكم (جامي).

٩. عن نسبة ربكم إليكم (جامي).

١٠. بأن تنسبوه إليه لا إليكم (جامي).

١١. حتى تنسبوا الذم إلى أنفسكم لا إليه.

١٢. أي خالين بحقيقة الأمر على ما هو عليه حتى تنسبوا الحامد إليه تعالى و ذم الأمور كلها مستندة إليه تعالى بحقيقة وتحذرون عن بنسبتكم إياها إلى أنفسكم من ظهور (ظهوركم) (جامي).

بوربّه ولا يقع في مهالك الإباحة[1]، فإنّ توحيد الأفعال يقتضي إسناد الخير و الشرّ إلى الله تعالى، فالسالك إذا أسندهما إليه قبل ركاء النفس و ظهارتها يقع في الإباحة، و بعد ظهارتها يكون مسيئاً للأدب بإسناد القبائح إليه.

ولتكون الاتّقاء مأخوذاً من «وقى» يقي - كما يقال: «وقيته فاتّقى»[2] أي: اتخذوا الوقاية - فسّر ﴿اتّقوا﴾ بقوله: (اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربّكم) اي، آلة الوقاية كما قال تعالى: ﴿خذوا حذركم﴾[3] أي، آلة الحذر كالترس و غيره من السلاح، فالمراد بـ«ما ظهر» هو الجسد مع النفس المنطبعة فيه.

أي، انسبوا النقائص إلى أنفسكم لتكونوا وقاته في الذمّ، واجعلوا ما بطن منكم - وهو الروح الّذي يربّكم - وقاية لكم في الحمد.

أي، انسبوا الكمالات إلى ربّكم، كما قال من لسان الملائكة: ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا﴾[4]، و عند نسبة الكمالات إلى الله تعالى يكون لكم الخلاص من ظهور إنيّاتكم و انفسكم، ولا يكون للشيطان عليكم سلطان.

و إنّما جعل الظاهر وقاية للباطن في الذمّ، و الباطن وقاية للظاهر في الحمد، واثبت الربوبيّة للباطن، فإنّ الظاهر من حيث النفس المنطمسة مع النقائص و محلّ تصرّفات الشيطانيّة، و هو عبد مربوب أبداً و الباطن مع الأنوار و مرآة التجلّيات الرحمانيّة، فله ربوبيّة من حيث اتصافه بالكمالات، و إن كان له عبوديّة من حيث إنّه يستفيض من الربّ المطلق دائماً.

فلا يقال[5]: إنّه جعل الربّ آلة الاتقاء، لأنّ المتّقي اسم مفعول.

---

١. في الأصل: الاباحة.

٢. أي بمعنى قوله: «قوا انفسكم».

٣. النساء (٤): ١٠٢.

٤. البقرة (٢): ٣٢.

٥. جواب لسؤال يمكن أن يقال: إنّه لمّا ذكر سابقاً أنّ من الظاهر والباطن ما هو آلة فكيف صحّ جعلة ربوبيّاً، فلم يختصّ جهة الربوبيّة بالباطن.

٦. أي الباطن الّذي هو الربّ كيف يكون له وجه يجعل الربّ آلة للمربوب.

٧. أي نفسه (ره).

لأنّ الباطن الذي جعله آلة الانتقاء هو عبد من وجه، و أيضاً جعل الباطن تارة آلة الانتقاء و الظاهر منتقىً، و أخرى الظاهر آلة الانتقاء و الباطن منتقىً[٣]، و الظاهر و الباطن كلاهما حقّ[٤]، فهو المتّقي و المتّقىٰ به[٥]، كما قال ﷺ: «أعوذ بك منك»[٦].

(ثمّ إنّه تعالىٰ اطّلعه[٧] علىٰ ما اودع فيه) اي، آدم (و جعل ذلك[٨] في قبضتيه[٩]؛ القبضة الواحدة[١٠] فيها العالم، و في القبضة الاخرىٰ[١١] آدم و بنوه، و بيّن مراتبهم فيه)[١٢].

أي، بعد أن أوجد آدم و جعله متّصفاً بصفاته و حليمة في ملكه، اطلعه علىٰ ما أودع في حقيقته من المعارف و الاسرار الإلهيّة، كما قال: ﴿و علّم آدم الأسماء كلّها﴾[١٣] و جعل ذلك المودع في قبضتيه، أي، في ظهوري الحقّ و تجلّيه بالقدرة لايجاد العالم الكبير مرآة، و الصغير أخرىٰ[١٤]، أو في عالميه الكبير و الصغير؛ لأنّه[١٥] قد يقال: «القبضة» و يراد بها المقبوض، قال الله تعالىٰ: ﴿و الأرض جميعاً قبضته﴾[١٦] اي، مقبوضة مسخّرة في يدي قدرته.

---

١. جوهر باطن.

٢. يعني باطن الانسان يكون أيضاً متّقىً به في الحصول، و الظاهر هكذا كذلك.

٣. أي بحسب وجود و نحو من ربط الحصول.

٤. أي آلة الانتقاء.

٥. بحسب الامر ج١، ص٣٥٣ ح٣٣.

٦. أي آدم (جامي).

٧. أي ما اودع فيه من احتمال الانتقاء و نحوه.

٨. أي قبضتي الجمع و الفرق اللتين هما يدا الحق.

٩. تشير الى ما هي قبضة الفرق (جامي).

١٠. التي فيها الجمع (جامي).

١١. أي بين مراتب من تعلّق بهما (جامي).

١٢. الحشر: ٢١ / ٢٤.

١٣. و حينئذ القبض لايكون بمعنى الصرف بل بمعنى القهر و القدر.

١٤. و لعلّه لصغر القلب مع صفاء، فالقبض بمعنى التقوى.

١٥. الزمر: ١٣٩ / ٦٧.

«القبضة الواحدة فيها العالم» أي، أعيان الموجودات على سبيل التفصيل «و في القبضة الأخرى آدم و بنوه» المشتمل على كلّ من الموجودات على الإجمال أو المراد بهما اليدان المعبّر عنهما بالصفات الفاعليّة و القابليّة، فالعالم هو اليد القابلة، و آدم هو اليد الفاعلة المتصرّفة في القابلة.

و قوله: (و بيّن مراتبهم فيه) أي، مراتب بني آدم في آدم المشتمل عليهم، كما قال ﷺ في الحديث: «إنّ اللّه مسح بيده ظهر آدم و اخرج بنيه مثل الذرّ» الحديث[1]، و يجوز أن يعود ضمير «فيه» إلى الحقّ، أي: بيّن مراتبهم في الحقّ، و الأوّل أولى.

(و لمّا أطلعني اللّه تعالى في سرّي على ما اودع في هذا الإمام الوالد الأكبر[2]، جعلت في هذا الكتاب[3] منه ما حدّ لي[4]، لا ما وقفت[5] عليه، فإنّ ذلك لا يسعه كتاب[6]، ولا العالم[7] الموجود الآن).

الوالد الأكبر هو آدم الحقيقيّ الّذي هو الروح المحمّدي، و الوالد الكبير هو آدم أبو البشر، و إنّما قال: (فإنّ ذلك لا يسعه كتاب... الخ) لأنّ الكمالات الإنسانيّة هي مجموع كمالات العالم بأسره، مع زيادة بعضها لحضرة الخاتمة و الهيئة الاجتماعيّة،

---

١. راجع نكتة ٣٠٩ من فصّ حكمة علويّة في كلمة نوحيّة.

٢. بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ٢٨٠، ح ٢٣، ج ٢٩، ص ١١٨، ح ٢١ مع اختلاف يسير.

٣. جميع الأمور المتعلقة به (صائن الدين).

٤. أعلمه من كمالاته و كمالات بنيه كما يسعه قابليّة (صائن الدين).

٥. أي لم أودعه فيه (صائن الدين).

٦. إن أودعه فيه (صائن الدين).

٧. أي ما وقف عليه (صائن الدين).

٨. أي يبين بالكشف الخاصّة و الرئاسة (صائن الدين).

٩. أي أمر العالم.

١٠. تبيين مقتضيات الوجودية، و إن الموالي الروحيّة و الخيريّة و خيريّة غير المتناهية عند الأدباء، هي بعضها ما أودع في نشأة الإنسانية المحمدية، و هو الإنسان الكامل بسعة مراتبه و العالم الموجود لأن فيه جميع ما في العالم (صائن الدين).

فلو يكشفها كلّها لا يسعها كتاب، ولا يسعها أهل العالم بحسب الإدراك؛ لقصورهم و عجزهم عن إدراك الحقائق على ما هي عليه.

(فمما شهدتُه[1] مما نودعه في هذا الكتاب[2]، وكما حدَّه لي رسولُ الله ﷺ: حكمةٌ إلهيةٌ في كلمة آدميّة، وهو هذا الباب الذي نحن قائلون فيه).

أي، فمن جملة ما شهدته من الذي نودعه في هذا الكتاب، حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة، و «من» في «مما نودعه» بيان لـ«ما». فقوله: (حكمة) مبتدأ خبره (مما شهدته) قدّم عليه تخصيصاً للنكرة، ثمّ يتلوه العصر الشيثي، و هكذا إلى آخر الفصوص.

ثمّ حكمة نفثية في كلمة شيثية.

ثمّ حكمة سبوحية في كلمة نوحيّة.

ثمّ حكمة قدوسية في كلمة إدريسيّة.

ثمّ حكمة فيضية في كلمة إبراهيميّة.

ثمّ حكمة حبية في كلمة إسحاقية.

ثمّ حكمة علية في كلمة إسماعيلية.

ثمّ حكمة روحية في كلمة يعقوبية.

ثمّ حكمة نورية في كلمة يوسفية.

ثمّ حكمة أحدية في كلمة موسوية.

---

١. هذا شروع في [illegible] يعلم بتصوره على ما ينبغي له. بحسب [illegible] أن يكون عدد أبواب هذا الكتاب [illegible] لا يحتمل أن تكون إشارة إلى [illegible] وكما أنه ليس لي أن أتكلم على [illegible] ليس لي أن أتكلم على [illegible] ويمكن أن يجعل [illegible] الكتاب [illegible] واحد منها.

٢. [illegible] الكتاب.

٣. وفي [illegible] شرح الفصوص [illegible] ولا أدري [illegible] (لا أدري وجه تسميته).

ثمَّ حكمة داغية في كلمة صالحية .

ثمَّ حكمة قلبية في كلمة شعيبية .

ثمَّ حكمة ملكية في كلمة لوطية .

ثمَّ حكمة قدرية في كلمة عزيرية .

ثمَّ حكمة سوية في كلمة عيسوية .

ثمَّ حكمة رحمانية في كلمة سليمانية .

ثمَّ حكمة وجودية في كلمة داودية .

ثمَّ حكمة نفسية في كلمة يونسية .

ثمَّ حكمة غيبية في كلمة أيوبية .

ثمَّ حكمة جلالية في كلمة يحيوية .

ثمَّ حكمة مالكية في كلمة زكرياوية .

ثمَّ حكمة إيناسية في كلمة إلياسية .

ثمَّ حكمة إحسانية في كلمة لقمانية .

ثمَّ حكمة إمامية في كلمة هارونية .

ثمَّ حكمة علوية في كلمة موسوية .

ثمَّ حكمة صمدية في كلمة خالدية .

ثمَّ حكمة فردية في كلمة محمدية .

و سنذكر سبب تخصيص كلّ حكمة بكلمة منسوبة إليها في ما اخترنا ان شاء الله تعالى .

(و فصّ كلّ حكمة[1] : الكلمة المنسوبة[2] إليها . فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم

---

١. و بعلل الله تعالى (حاشية الحاشي)

٢. في نسبة تلك الحكمة اليها من حيث تقلب الروح فيها ، فتصير تلك الحكمة من تلك الكلمة إلى الكلمة التي نسبت الحكمة إليها لاتصاف تلك الكلمة ، كما اتصف به قلب الكامل ، فصار الحكم على قلب الكامل (حاشي) .

في هذا الكتاب، على حدّ ما ثبت في «أمّ الكتاب»[1]، فامتثلتُ ما رسم لي، ووقفتُ عند ما حدّ لي، ولو رمتُ زيادةً على ذلك ما استطعتُ، فإنّ الحضرة[2] تمنع من ذلك، والله الموفّق لا ربّ غيره).

أي، محلّ نقوش كلّ حكمة روح ذلك النبيّ الّذي نسبت الحكمة إلى كلمته، و المراد بـ«أمّ الكتاب» الحضرة العلميّة، فإنّها أصل الكتب الإلهيّة.

و إنّما قال: (و لو رمت زيادة على ذلك ما استطعت) لأنّه و إن أحاط بعلوم و أسرار غير متناهية مودعة في آدم عليه السلام، لكنّ العبد الكامل لا تكون حركاته و سكناته و أقواله و أفعاله إلا بأمر الحقّ و إرادته، فلو أراد أن يزيد على ما عيّنه الحقّ بحسب نفسه، لمنعه الغيرة الإلهيّة و ما تمكّنه من ذلك، كما جاء في النبيّ صلى الله عليه و آله: ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾[3] و ما ﴿عليك إلا البلاغ﴾[4] ﴿إن أنت إلا نذير﴾[5].

١. أي الذكر هو في الحضرة العلمية الإلهية، و لهذا سمّي بالكتب الإلهيّة. و لعلّ المحصّل أن يراد بها واحدة كتبه؛ فإنّ الفاتحة أمّ الكتاب، و لكون [illegible] من مادّة الجمع من مناسبه الذي هو أنسب أنواعه كتابه و بلاغته قوله. (الكتاب الجامي)

٢. و الانحصار.

٣. أي الحضرة الإلهيّة أو الحضرة المحمّديّة أو الحضرة الإلهيّة من المظهر المحمّدي أو الحضرة الّتي انعدمت فيها من الحضرات الإلهيّة و المقامات المعهودة. (جامي)

٤. لأنّ الإطلاق بالغير الثابت للإنسان هو من الإطلاق بعض و غير مناسبة

٥. آل عمران (٣): ١٢٨.

٦. الشورى (٤٢): ٤٨.

٧. فاطر (٣٥): ٢٣.

[فصّ حكمة نفثيّة
في كلمة شيثيّة]

فصّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة

النفث لغةً[1]: إرسال النفس رخواً، و يستعمله أرباب العزائم عقيب الدعاء لزوال المرض، و هنا استعارة عن إلقاء الحقّ العلوم الوهبيّة و العطايا الإلهيّة في روع هذا النبيّ عليه السلام و قلبه، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها، ألا فاجملوا في الطلب»[2] الحديث.

و معنى الشيث[3] في اللغة العبرانيّة: هبة الله تعالى، و هو أوّل من وهبه

---

١. الحقّ أنّ لفظة «إرسال النفس رخواً» و هذا عبارة عن إرسال النفس الرحماني، أعني فاضية الوجود على الماهيات الإمكانيّة و المظاهرة به أو عن إلقاء العلوم الوهبيّة و العطايا الإلهيّة في روع من استعدّ لذلك أو قلبه. و لخّص أنّ خلاصة العلوم المتعلّقة بالعطايا الحاصلة من مرتبة النفس و المبدئيّة أو محلّ انتقاشها و هو النفس أو خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب و التحصيل لا على سبيل الكسب و التعمّل محلّ انتقاشها في كلمة شيثيّة جامعة جميع وجوهه و حدوده. و إنّما جعلت حكمة النفثة بإضافة الشيثيّة إليها لأنّ شيث لمّا كان أوّل إنسان حصل له العلم بالأعيان الحاصلة من مرتبة المشيئة و نزل عند الوهب و لمّا كان هو المرآة المتعلّقة الجامع لجميع الجهات كلّها و له وحدة الجمع، و كانت المرتبة التي يتعلّق بها و بالروحانيّة التي هي عبارة عن نفث النفس الرحماني في الماهيّات الممكنة، و كان له مرتبة جامعة المرتبة الأولى كما كان شيث عليه السلام عالماً بالعطايا الخمسة من مرتبة المشيئة عند وهبه، فلهذا الحكم الأدبي في التذكير و جعل النعت الشيثي تلوه موافقاً للوجود الخارجي مبتدئاً بمرتبة نفث [illegible] الجامع.

٢. أي العلوم التي تحصل من حيث من غير مباشرة عمل.

٣. الأربعين للشيخ البهائي الحديث ١٣.

٤. روى أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في دلائل الإمامة بإسناده إلى سعدان الزازي، قال: كنت وبشير الدهان عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: إنّ نفضت يوماً يده و قطع أجله أوحى الله تعالى إليه: أن يا آدم قد انقضت نبوّتك و قد انقطع أجلك، فانظر إلى ما عندك من العلم و الإيمان و جميع ما تستوجب به الثواب و العقاب

الله[1] تعالى آدم بعد تمجّعه على فقد هابيل، فعوّضه الله تعالى عن هابيل شيث[2].

ولمّا كان آدم تعيّنًا أوّليًا إجماليًا، مشتملة مرتبته على جميع مراتب العالم، وأراد الله أن يبيّن ويفصّل ذلك الإجمال بحسب «النفس الرحماني» الذي هو عبارة عن انبساط الوجود على الأعيان الثابتة، من حضرة «الوهّاب» و«الجواد» المشار عنهما بتفرّع البدن والخلق، وكان بعد المرتبة الإلهيّة المرتبة البدنيّة والموجديّة وهو لا يحصل إلا بنفث «النفس الرحماني» في الوجود الأعياني؛ ليكون ظاهرًا كما كان باطنًا، أورد الحكمة النفثيّة بعد الحكمة الإلهيّة، وخصّصها بالكلمة الشيثيّة التي هي بعد التعيّن الأوّل، ومظهر للتجلّي الجودي، فطابق اسمه مسمّاه.

ولمّا كان تعيّنه بحسب القبض الجودي والمنح الوهّابي، شرع - رضي الله عنه - في تحقيق العطايا وبيان أقسامها، فقال:

(اعلم، أنّ العطايا[3] والمنح[4] الظاهرة[5] في الكون[6]).

→ والاسم الأعظم وحده من بعض من ذرّيّته عليه السلام، فمن أنواع الإدراك ما لم تعرف به حقائق وبصر ويقين، وهذا من أسرار هذا الاسم (انظر ٢٣٢ ط عمر).

١. راجع في معنى هذه الكلمة تفسير آدم في ج ١ ص ٢٨١ فما بعد.

٢. جاء في رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ حوّاء حملت فولدت غلامًا سمّته هبة الله، وهو شيث، وهو بالعبرانيّة هبة الله، وهو وصيّ آدم وعلمه، وهو الذي أنزل عليه خمسون صحيفة، وهو أوّل من سنّ السنن وعلّم الناس الخير، وهو الذي بنى الكعبة بالطين والحجارة، وحجّ إلى آخر ما ذكره، فراجعه إن شئت من أصله.

وقد ورد في حديث أبي ذرّ الطويل الذي رواه ابن حبّان في صحيحه وغيره أنّ آدم عليه السلام سأل ربّه أن يريه أنبياءه، فأراه إيّاهم في صور تليق بهم، فرأى فيهم رجلًا يزهر كأنّه كوكب دريّ، فقال: يا ربّ، من هذا؟ قال: هذا ابنك شيث، قد كتبت له أن يعيش ستين سنة. قال: يا ربّ، زده من عمري. قال: لا، إلا أن تزيد من عمرك. فوهب له أربعين سنة، فكتب الله عليه بذلك كتابًا وأشهد عليه الملائكة، فلمّا حضرت آدم الوفاة جاءته الملائكة لتقبض روحه، فقال: إنّه بقي من عمري أربعون سنة. فقالوا: إنّك وهبتها لابنك شيث. فجحد فجحدت ذرّيّته، ونسي فنسيت ذرّيّته، وخطئ فخطئت ذرّيّته. (انظر تفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٨١ فما بعد).

٣. جمع عطيّة. قال الشيخ مؤيد الدين الجندي: «العطاء تمليك بلا عوض والمنحة تمليك الانتفاع دون الرقبة. فمن يعطي الناقة لتحلب أو ليركب، والأغلب فيها المدّة المعيّنة ثمّ الاسترداد».

٤. جمع منحة وهي العطيّة.

٥. أي الظاهرة في الكون منشأ، بل هي الكون الجامع. كما تدلّ عليه القسمات الآتية وغيرها الواصلة إلى ←

أي ، الحاصلة في الوجود الخارجي .

(على أيدي العباد) .

أي ، بواسطتهم ، كالعلم الحاصل للمستعلّم ، و المريد من المعلّم و الشيخ ، و كالحاصل للمكمّل بواسطة الملائكة ، و أرواح الأنبياء عليهم السلام ، و الأقطاب بعدهم[1]

(و على غير أيديهم) .

كالعلم الحاصل فيهما من باطنهما من غير تعليم المعلّم و إرشاد الشيخ ، بل من الوجه الخاصّ الذي لدى الحقّ ، المتجلّي به لكلّ موجود .

و يجوز أن يراد بقوله : (على أيدي العباد ، و على غير أيديهم) الأسباب الظاهرة فقط .

(على قسمين[2] : منها ما يكون عطايا ذاتيّة[3] ، و عطايا اسمائيّة ، و تسمّيان[4] عند أهل الأذواق[5] .

أي ، تنقسم إلى قسمين :

١ . عطايا ذاتيّة .

---

١ - مستفيدها أجمالي) .

١ أي بواسطة أرواح الأنبياء .

٢ أي بعد الأنبياء .

٣ . كلّ ما لم يكن به تبيين اسم من الأسماء كان عطاء ذاتيّا ، و كلّ ما كان به تبيين الذات بواسطة أو بواسطة أو بواسطة كان اسمائيّا ، و الذوق يحكم بالامتياز (ق)

قال بعض : إذا كان المتجلّي باعتبار الاسم الجامع كالله و الرحمن و الربّ و غير هذه من أسماء الذات يكون ذاتيّا ، و إذا كان باعتبار اسم مخصوص من كالخالق و الرحيم يكون اسمائيّا .

٤ . الفيض إذا اعتبر من حيث صدوره و مجلاه كان واحدا ، و يسمّى بهذا الاعتبار عطاء ذاتيّا ، لأنّه صادر عن الحقّ المقتضي ذاته لا موجب له سواه ، و إذا اعتبر تعدّد صدوره بذلك تعطّف على التفاصيل و تنزّلها بحسبها سمّي عطاء اسمائيّا من مولانا الجامي على حذو نفثة الصدور ص ٤٠

٥ . منسوبة إلى ذات أحدية جميع جميع الأسماء الإلهيّة من غير خصوصية صفة دون صفة ، و الذات من حيث هي هي لا تتعلّق عطاء و لا تتجلّى لشأن ، و منها ما يكون عطاء اسمائيّا ، يكون منسوبا إلى خصوصية صفة من الصفات من حيث تعيّنها و تميّزها عن الذات و سائر الصفات (جامي)

٦ . أي تتميز العطايا الذاتيّة و الاسمائيّة كلّ واحدة من الأخرى (جامي)

٧ أي الذين ذوقهم معرفة الحقائق ذوقيّة و تشمّما ، لا نظريّا كسبيّا ، و بهذين القسمين صارت القسمة مرتّبة لما أشار إلى تقسيمه آخرا و قال كما أنّ منها . (جامي)

٢. و عطايا اسمائيّه

و المراد بالعطايا الذاتيّة: ما يكون مبدأه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، و إن كان لايحصل ذلك إلا بواسطة الاسماء و الصفات؛ إذ لا يتجلّى الحقّ من حيث ذاته على الموجودات، إلا من وراء حجاب من الحجب الاسمائيّة.

و بالاسمائيّة: ما يكون مبدأه صفة من الصفات من تعيّنها و امتيازها عن الذات، و تلازل مراتب:

أولها: الفيض الاقدس الذي يفيض من ذاته على ذاته، فتحصل منه الاعيان و استعداداتها.

و ثانيها: ما يفيض على الطبائع الكلّية الخارجيّة من تلك الاعيان.

و ثالثها: ما يفيض منها على اشخاصها الموجودة بحسب مراتبها.

و هذه العطايا الذاتيّة لاتزال تكون احدى النعت كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[1]، و بحسب الاسماء و الصفات و مظاهرها - التي هي القوابل - تتكثّر و تتعدّد، و العطايا الاسمائيّة بخلافها؛ إذ الصادر من الاسم «الرحيم» يصدر ما يصدر من «المنتقم» لتقيّد كلّ منهما بمرتبة معيّنة.

و يعتبر العطايا الذاتيّة من حيث الاسماء هو الاسم «اللّه» و «الرحمن» و «الربّ» و غيرها من أسماء الذات، و قد تقدّم بيانها في فصل الأسماء.

و اعلم أنّ الكشف و الشهود يفرّق بينهما عند حصول الفيض و التجلّي، و يعرف جميع فيضانه بميزانه الخاصّ به، الحاصل من كشفه. و المراد بأهل الذوق من يكون حكم غلبات نزولاً من مقام روحه و قلبه إلى مقام نفسه و قواه، كأنّه يجد ذلك حسّاً، فيدرك و قابل يسوح ذلك من وجوههم، قال تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾[2] و

---

١. القمر (٥٤): ٥٠.

٢. المطففين (٨٣): ٢٤ و فيه: «تعرف».

٣. أي بين التجلّي الذاتي و الاسمائي.

٤. أخوذ من «نزل» و «من الاسم».

٥. المطففين (٨٣): ٢٤.

هذا مقام الكمّل و الافراد، ولا يتجلّى الحقّ بالاسماء الذاتيّة إلا لهم.

(كما انّ منها) أي، من العطايا (ما يكون عن سؤال) أي، لفظي (في معيّن[1] و عن سؤال في غير معيّن)[2].

شبّه انقسام العطايا بالذاتيّة و الاسمائيّة من جهة الفاعل، بانقسامها بالقسمين من جهة القابل:

أحدهما: أما يكون عن سؤال، أي، عن طلب العبد إمّا في أمر معيّن كطلب العلم و اليقين، أو غير معيّن كما يقول: «اللّهم أعطني ما فيه مصلحتي فإنّك أعلم بحالي، و ما فيه صلاحي».

و ثانيهما قوله: (و منها ما لا يكون عن سؤال).

أي: عن سؤال لفظي، فإنّ السؤال لا بدّ منه: إمّا بلسان القال، أو الحال أو الاستعداد.

(سواء كانت الاعطيّة[3] ذاتية، أو اسمائيّة) الاعطيّة: جمع عطاء، كالاعطاء. جمع عطاء. (فالمعيّن كمن يقول: «يا ربّ اعطني كذا» فيعيّن أمراً مالاً يخطر له سواه) أي، سوى ذلك الامر (و غير المعيّن كمن يقول: «يا ربّ اعطني ما تعلم فيه مصلحتي»).

المعيّن بفتح الياء - أي، فالسؤال المعيّن كسؤال من يقول: «يا ربّ اعطني كذا» و بالكسر - على أنّه اسم فاعل لاناسب ما ذكره في التقسيم[4]، و هو قوله: (ما يكون عن سؤال في معيّن) و إن كان مناسباً لقوله[5]: (كمن يقول)، ولا يحتاج إلى تقدير السؤال أيضاً:

---

١. أي في مسؤول معيّن (حسن).

٢. عن سؤال غير معيّن بوصفه السؤال إلى الامر الموصوف به على [illegible] في [illegible] و في بعض النسخ: و عن سؤال في غير معيّن (حسن).

٣. أي الانسب لتقسيمها على ما هو المذكور في كلام المصنف [illegible] و الانسب أن يقال: الاعطيات الذاتية و الاسمائية (حسن).

٤. و أيضاً لا يناسب قوله بعد [illegible] و غير المعيّن كمن يقول.

٥. أي إذا حمل على أنّ المعنى بصحيح الكلام إلى تقدير السؤال في قوله: (المعيّن و غير المعيّن) أي السؤال المعيّن و غير المعيّن، أما إذا حمل على ما ذكرناه فلا يحتاج إلى ذلك التقدير.

(من غير تعيين لكلّ جزء ذاتي من لطيف و كثيف).

أي، بلا تعيين للأجزاء[1] المنسوبة[2] إلى الذات اللّطيفة الروحانيّة، كالروح و القلب و العقل و قواها، أو للأجزاء الكثيفة البدنيّة كالقلب و الدماغ و العين، كما عيّن النبي ﷺ في دعائه بقوله: «اللّهم اجعل لي في قلبي نوراً، و في سمعي نوراً، و في بصري نوراً» الحديث[3].

و في بعض النسخ (لكلّ جزء من ذاتي من لطيف و كثيف).

أي كمن يقول: «اعطني لكلّ جزء من ذاتي ما فيه مصلحتي» من غير تعيين للمطلوب من لطيف و كثيف، ففيه تقديم و تأخير، و قوله: (لكلّ جزء) متعلّق بـ«اعطني»، و على الأوّل متعلّق بـ«تعيين»، و قوله: (من غير تعيين) أي، للمطلوب، و قوله: (من ذاتي) هو بتخفيف الياء على الاضافة لا بتشديدها، الّذي هو مرادف لجزء الماهيّة؛ لأنّ جزء الشيء منه، ولا يبيّن الأظهر «بالأخفى»[4].

و ليس المراد بالذاتي هنا جزء الماهيّة، ولا الأعراض الذاتيّة الّتي ليست، فقوله:

---

١ في بعض نسخ الشرح: «لا من كلام الشارح» كذا قوله: (يعني ليس من كلامه بل من كلام الشارح) (جامي).

٢ أي الحكمة حسبما يرجع من كلام الشارح، و المراد به الإشارة الإجماليّة إلى ما فصّله النبي ﷺ في دعائه حيث قال: «اللّهم اجعل في قلبي نوراً و في بصري نوراً» الحديث و لا وجه لتعريف اللام في الكلّ جوز إلى معهود، و هو أن يقال: من ذاته بحيث يعين أنّه و لا يلزم منه (جامي).

٣ في روحي (جمع).

٤ أي حسبما بيّنا من جزء الماهيّة، فاللطيف هو الأعضاء الروحانيّة كالقلب و الدماغ، و الكثيف هو الأعضاء البدنيّة كالرئة و الكبد (جامي).

٥ قوله: «الكلّ» متعلّق بقوله: «تعيين».

٦ هذا معنى قوله: «أي» إلى آخره، فتدبّر.

٧ بحار الأنوار، ج٩٠، ص٣٥٠.

٨ أي بديهة، و المراد بالذاتي هو الّذي حقيقة الشيء و ذاته في، فتعريف «مصلحتي» أو «من» بالكلّ مضاف معنوي (ز).

٩ و ليس كذلك.

١٠ و هو جزء.

١١ و هو ذاتي.

(من ذاتي) صفة لكلّ جزء، فـ«من» في قوله: (من ذاتي) للتبعيض، و في قوله: (من لطيف و كثيف) للبيان.

و المبيّن يجوز أن يكون «ما» في قوله: (ما فيه مصلحتي) و معناه، اعطني لكلّ جزء من ذاتي ما فيه مصلحتي، من لطيف كالعلوم و المعارف و الأرزاق الروحانية، و كثيف كالمال و النولد و الأرزاق الجسمانية.

و يجوز ان يكون المبيّن «لكلّ جزء» اي، لكلّ جزء من لطف كالروح و القلب، و كثيف كاعضاء البدن كما مرّ اولاً. و الظاهر انّ تشديد الياء، و حذف «من» تصرّف ممّن لايعرف معنى كلامه.

(و السائلون صنفان)[1].

اي، السائلون بلسان القال مع صرف الهمّة إلى المسؤول عنه صنفان، و إنّما قلنا: مع صرف الهمّة إلى المسؤول عنه؛ لانّ السائل الّذي سأل امتثالاً لامر الله، لا طلباً لشيء من الكمالات، لعلمه بحصول ما هو مستعدّ له في كلّ حين، سائل بلسان القال ايضاً، لكن اتياناً بحكم: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾[2]؛ و لانّه تعالى يحبّ ان يسأل منه كما قيل:

الله يغضب إن تركت سؤاله و بني آدم حين يُسأل يغضب

و لمّا لم تكن همّته متعلّقة فيما سأل فكأنّه ليس من السائلين في الحقيقة، لذلك قال: (صنفان) و أورد الصنف الثالث بعد الفراغ من ذكر صنفين آخرين، كما يأتي بيانه.

(صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي)[3]. فإنّ الإنسان خُلق

---

١. [illegible] (الحرمي)

٢. اي السائلون بالقال الذين ليسوا من اهل التحصيل و المعارف [illegible] الكلام [illegible] السائل بلسان القال امتثال الامر [illegible] السائلين حقيقة (الحرمي)

٣. غافر (٤٠): ٦٠.

٤. [illegible] من الخاص [illegible] ٣٥٦ ج ٢ من المشكوة [illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام قال: [illegible] و وجد [illegible] من [illegible] يستعجل [illegible] فقال: [illegible] ←

عجولاً[1]) أي، يسأل و يطلب الكمال قبل حلول أوانه.

(و الصنف الآخر بعثه على السؤال[2] لما علم أن ثمة أموراً عند الله[3] قد سبق العلم) أي، الإلهي (بأنها[4] لا تنال إلا بعد سؤال[5]، فتقول[6]: فلعل ما نسأله[7] سبحانه يكون من هذا القبيل[8]، فسؤاله احتياط لما هو[9] الأمر عليه من الامكان[10]).

أي، بعثه على السؤال علمه بأن حصول بعض المطالب مشروط بالسؤال و الدعاء، و إن كان البعض الآخر غير مشروط به، فتقول: يمكن أن يكون المطلوب من قبيل المشروط بالدعاء، فيحتاط و يسأل، و إنما أضمر فاعل «بعثه» لأن قوله: (لما علم) يدل عليه، و «بعثه» جواب «أن». تفسير «الصنف الآخر» لما علم أن ثمة أموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تنال إلا بعد سؤال. «بعثه علمه عليه»، أي بعثه على السؤال علمه، فالشرط مع الخبر خبر «أن»، و يجوز أن يقال: (لما علم) بـ «كسر اللام» على أنه للتعليل، أي و الصنف الآخر بعثه على السؤال علمه؛ لكونه عالماً أن ثمة أموراً عند الله لا تنال إلا بسؤال.

---

١. [illegible] (الجامي).

٢. [illegible] (الجامي).

٣. أي ثمة الامور (الجامي).

٤. في الكلام تقدير و التقدير: أي أن ثمة أمور [illegible] (ص).

٥. التقدير: المقصود إنه لتحصيل تلك المحقق و [illegible] فإن [illegible] (الجامي).

٦. أن من قبيل ما لا ينال إلا بعد السؤال (الجامي).

٧. [illegible] الأمر الذي نسأل [illegible] و من الإمكان [illegible] (الجامي).

٨. أي فلعل ما يظهر بالسؤال [illegible] (ص).

(و هو لا يعلم ما في علم الله، ولا ما يعطيه استعداده في القبول[1]).

أي، لا يعلم ما عيّن له في علم الله من الكمال، ولا يعلم ما يعطيه استعداده الجزئي في كلّ وقت، ولا ما هو قابل له فيه.

(لأنّه من اغمض المعلومات[2] الوقوف في كلّ زمان فرد) أي، معيّن (على استعداد الشخص في ذلك الزمان[3]).

أي، لأنّ السرّ أنّ الوقوف على ما يعطيه استعداد الشخص في كلّ زمان معيّن من اغمض المعلومات، إذ الاطّلاع عليه موقوف على الاطّلاع بما هي عليه الله بعالمي، و كتبه التي هي نسخ علمه، كالعقل الأوّل الذي هو «اللوح المحفوظ»، و النفس الكلّية التي هي «الكتاب المبين»، و النفس المنطبعة التي هي «كتاب المحو و الاثبات»، و إلّا لايمكن أن يقف عليه، كما قال تعالى: ﴿و ما تدري نفسٌ ماذا تكسبُ غداً﴾[4] الآية.

(و لولا ما أعطاه الاستعداد و السؤال ما سأل) أي، و إن كان يعلم اجمالاً أنّه

---

١. أي من علمه إجمالاً أنّ من أمور الانسان الإبهام، و أنّ لايعلم تفصيلاً ما عيّن في علم الله له من تلك الأمور المنزلة زمن وجوده حصولها، ولايعلم استعداده ويقتضيه من المنزلات (جامي).

٢. أي في سؤال تلك الأمور. أي لايعلم مقتضى استعداده في قوابلها لأنّه أي أمر من الأمور يقتضي وفي أيّ زمان يقتضي؛ لأنّه هذا بحسب تعليل المدعى الثاني، لكنّه إن كان العلم بما يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما في علم الله متعذّراً فليس وجه عذر العلم بما في علم الله (جامي).

٣. إذ لو علم ذلك لعلم ما في علم الله أيضاً؛ لأنّه تابع له، ولا يعتد الاطّلاع على خصوصيات كلّ استعداده بما سيأتيه من الأمور إجمالاً للمعذورين، لتوقّف على قابلية أحد الطرفين والآخر للسبب، و غير ذلك من الموانع و الوقوف، إنّما الكلام في تعاصيل خصوصيات تلك الاستعدادات بحسب الأزمنة والأوقات وما يتسع له في كلّ حين منها.

٤. أي من أغمض العلم بالمعلومات أو من العلم بأغمض المعلومات (جامي).

٥. أي في كلّ زمان فرد يكون واقعاً في كلّ زمان على ما يجري عليه في جميع الأزمنة وذلك لايتيسر للمستدل احتياطاً، ولا لم يكن الأمر مبهماً عنده بل هو من غير تأمّل عنده من أهل الله، وذلك المستدل المعذور كان لايعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده.

إنّما يسأل الإعداد لإعطاء استعداد السؤال (جامي).

٦. لقمان (٣١): ٣٤.

٧. ولكن لم يكن له علم بدلالة الاستعداد على السؤال كسائر المنزلات. فحكم السؤال حكم سائر المنزلات. ما في قوله: «ما أعطاه» مصدرية أي أولا استعداد السؤال لسئل (جامي).

لو لا طلب استعداده السؤال ما سأل (فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا[1] أي، في كلّ وقت معيّن (أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه[2]، فإنّهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحقّ في ذلك الزمان).

أي، غاية أهل الحضور و المراقبة، الذين لا يعلمون استعدادهم في كلّ زمان من الأزمنة، أن يعلموا استعدادهم في زمان حضورهم، بما أعطاهم الحقّ من الأحوال.

(و أنّهم ما قبلوا إلا بالاستعداد)[3].

أي، و يعلمون أنّهم ما قبلوا ذلك إلا بالاستعداد الجزئي في ذلك الزمان.

(و هم[4] صنفان: صنفٌ يعلمون من قبولهم استعدادهم) و هم كالمستدلّين بالأثر على المؤثر.

(و صنفٌ يعلمون من[5] استعدادهم ما يقبلونه) كالمستدلّين من المؤثر إلى الأثر، و (هذا أتمّ[6] ما يكون[7] في معرفة الاستعداد في هذا الصنف).

---

١. أي مثل هذا العلم الذي يعلم بنفسه في جميع الأزمنة والأوقات. فمن لم يكن متحققاً بمقام الفناء لم يتمكن في جميع الأوقات من استحضار استعداده في جميع الأزمنة والأوقات (جامي).

٢. ويرد عليه أنّ بعضهم قد يعلم أنّهم حضروا مع ما يرد عليهم في كلّ زمان و مواقفهم ذلك الوقت يعلمون ما أعطاهم الحقّ (جامي).

٣. لأنّ مواطن الاستعداد و مواقف القابلية أدعى من أن يكون هناك حجاب العدم حتى يتقهقر من الخشية عند امرأة صرفاً.

٤. أي الحضور من السالكين الخاصين (منه).

٥. أي أهل الحضور الذين يعلمون ما أعطاهم الحقّ في الزمان الذي يكونون فيه صنفان: صنف يعلمون من قبولهم ما أعطاهم استعدادهم له، فإنّهم يدلّون بقبول ما أعطاهم الحقّ جميعاً إلى استعداد قابلي خاصّ استعداداً خاصّاً و عرفوه حقّ المعرفة؛ لأنّهم يعلمون أنّ لهم استعداداً لذلك، فإنّ أهل الحضور و غيرهم في هذا العلم سواء (جامي).

٦. أي يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يصيرون من أجله قابلين إذا علموا حصول كمال استعدادهم الخاصّ لأمر ما حصل لهم أو لغيرهم بحسب ذلك الأمر وشيء بوجوده (جامي).

٧. أي كون العلم بالاستعداد سابقاً على الأمر بدليل قوله (جامي).

٨. أي أكمل ما يكون (جامي).

لأنّه مطّلع بعينه الثابتة و بأحوالها في كلّ زمان، بل بأعيان غيره[1] أيضاً و أحوالهم في ﴿كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[2] و هذا الكامل هو الّذي يقدر على تكميل غيره من المريدين و الطالبين.

(و من هذا الصنف[3] من يسأل لا للاستحالة، و لا للامكان، و إنّما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾[4]، فهو العبد المحض)[5]

أي، هو العبد التامّ في العبودية المستقل لأوامره كلّف من غير ملوب من الحفظ؛ لأنّه بحضوره دائماً يعرف استعداده، و ما يفيض من الحقّ من التجلّيات بحسب استعداده عليه، فيكون سؤاله تفقداً امتثالاً لأمره تعالى. كما مرّ

(و ليس لهذا الداعي همّة متعلّقة فيما يسأل فيه، من معيّن أو غير معيّن. و إنّما همّته في امتثال أوامر سيّده) لأنّه منزّه عن طلب غير الحقّ من المطالب الدنيوية و الاخروية، بل نظره على الحقّ، جمعاً في مقام وحدته، و تفصيلاً في مظاهره.

(فإذا اقتضى الحال السؤال) أي، اللّفظي (يسأل عبودية، و إذا اقتضى) أي، الحال (التفويض و السكوت سكت، فقد ابتلي أيوب عليه السلام و غيره، و ما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به[6]، ثمّ اقتضى لهم الحال[7] أي، اقتضى حالهم (في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فسألوا (فرفعه الله عنهم) ظاهر.

(و التعجيل بالمسؤول فيه أو الابطاء للقدر المعيّن له) أي، للمسؤول به (عند الله).

---

١. من الخاسرين منه في ذلك الزمان.

٢. المطففين (٨٣) : ٢٠ ـ ٢١

٣. أي أهل الحضور الذاتي وربما من الصنف الثاني منهم، وهو من يعلم من استعداداتهم بتعريف الله الصنف الأول لا سؤال له. فإنه بعد العلم لغير المسؤول لا معنى لأن يسأل من يسأل لاستحالة تغيير. فإنه لا حكم للطبيعة على أهل الحضور ولا للإمكان؛ لأنه على نور في حضرة الغيب في الزمان الذي هو فيه (جامي).

٤. غافر (٤٠) : ٦٠

٥. أي له استعداد ليس فيه شوب ريبة ولا شائبة رغبة لأمر سواه (جامي).

٦. أي ما سألوه، أولاً (جامي)

٧. أي اقتضى الحال تبدلاً (جامي).

٨. أي الشيء الذي وقع السؤال في شأنه (جامي)

أي، التعجيل في الاجابة و الابطاء فيها، انّما هو للقدر، أي لاجل القدر المعيّن وقته في علم الله و تقديره كذلك، فقوله: (للقدر) خبر للمبتدأ، و هو «التعجيل».

(فإذا وافق السؤال[1] الوقت المسرع بالاجابة) أي، حصول المسؤول في المآل، (و إذا تأخّر الوقت) أي، وقت حصول المسؤول (إمّا في الدنيا)[2] كالمطالب الدنيوية إذا تأخّرت اجابتها، (و إمّا في الأخرة) كالمطالب الاخروية، (تأخّرت الاجابة) أي، المسؤول فيه إلى حصول وقته (لا الاجابة التي هي «البيك» من الله فافهم).

هذه اشارة إلى ما جاء في الحديث الصحيح «أنّ العبد إذا دعا ربّه يقول الله: لبّيك يا عبدي[3] في الحال، من غير تأخّر عن وقت الدعاء، و معنى «البيك» من الله ليس الاجابة المسؤول في الحال، لكنّ ظهوره موقوف إلى وقت المقدّر له بل الحقّ تعالى ما يلقي في قلب العبد الدعاء و الطلب الا للاجابة، لذلك قال: (لا الاجابة التي هي «البيك» من الله).

(و أمّا القسم الثاني[4] و هو قولنا: و منها ما لايكون عن سؤال). فالّذي لايكون عن سؤال، فإنّما أريد بالسؤال التلفّظ به، فإنّه في نفس الامر لابدّ من سؤال، إمّا بالتلفّظ[5] أو بالحال، أو بالاستعداد[6].

القسم الثاني: و هو السؤال بلسان الحال و الاستعداد، و الأوّل[7] كقيام الفقير بين

---

١. أي وقته الوقت المقدّر عند الله بالاجابة و وقت المسؤول فيه قد يكون واحداً نسرع إليه (خامي).

٢. فتارة يحصل الامر المسؤول فيه في الدنيا (خامي).

٣. تارة إذا حصل الامر المسؤول فيه في الأخرة (خامي).

٤. مفتاح الأنوار ج ١٧ ص ٢٠٨ ج ٢ مع اختلاف يسير في اللفظ.

٥. من القسم الثالث (مطلب) (خامي).

٦. و هو الذي لايكون من سؤال، و مع ذلك لابدّ في الاستعداد من السؤال كما ذكر، و قد صرّح بأنّ المراد بالسؤال في الآية و كلّما فإنّ السؤال التلفّظي أو

٧. أي لابدّ في حصول المسؤول (خامي).

٨. مضافاً كما إذا قال: «اللهمّ أعطني عطيّة» و يشكل كما إذا قال: «اللهمّ أعطني علماً نافعاً» (خامي).

٩. و لايبعد بقوة السؤال الواقع بلسان الحال أو الاستعداد لايسأل إلا مقيّداً، لعدم اقتضاء الحال للمعيّن أو الاستعداد إلا أمراً مبهماً، فلايصير سؤال عطاء مطلق إلا في اللفظ، و إلّا في نفس الامر فلابدّ أن يكون الحال أو الاستعداد (خامي).

١٠. و هو لسان الحال.

يدي الغني تطلب الدنيا، و سؤال الحيوان ما يحتاج إليه، لذلك قيل: لسان الحال أفصح من لسان المقال، و قال الشاعر:

و في النفس حاجات و فيك فطانة ... سكوتي بيان عندكم و خطاب

و السؤال بلسان الاستعداد كسؤال الأسماء الإلهية ظهور كمالاتها، و سؤال الأعيان الثابتة وجوداتها الخارجية، و لو لا ذلك السؤال ما كان يوجد موجود قط؛ لأن ذاته تعالى غنية عن العالمين.

(كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا في اللفظ، و أما في المعنى فلا بد أن يقيده الحال، فالذي يعلمك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعلي[1]، أو باسم تنزيه[2]).

أي: لا بد في نفس الأمر من سؤال، و ذلك السؤال لا يصح أن يكون مطلقاً إلا في اللفظ، كما لا يصح الحمد المطلق إلا فيه، و ذلك لأن السؤال بلسان الحال و الاستعداد يقيد السؤال بما يقتضي ذلك الحال المخصوص، و الاستعداد المعين، و هكذا الحمد بلسان الحال مقيد بذلك الحال المعين، و هو الباعث للإنسان بأن يتكلم، و يحمد الحق باسم فعل كالمعطي و الرزاق و الوهاب، أو باسم صفة تنزيهية كالقدوس و الغني و الصمد، أو باسم صفة اضافية كالعليم و الحكيم و القادر، و هكذا بلسان الاستعدادات الجزئية أيضاً، لتقيدها بأزمنة معينة.

و اعلم، أن حقيقة الحمد من حيث هي لا لسان لها و لا حكم، و من حيث

---

١. كما إذا كنت مريضاً مثلاً و يشفيك الله تعالى فقلت: «الحمد لله» فحمدك و إن وقع على الاسم «الله» المطلق، لكن حالك الذي هو الشفاء بعد المرض يقيد حمدك بالاسم الشافي، فكأنك قلت: «الحمد لله الشافي» (جامي).

٢. كما إذا خطر على بالك الحق سبحانه بالاسم التنزيهي، فنزهته عن ملابسة الأغيار فقلت: «الحمد لله» فحمدك و إن وقع على الله، لكن حالك يقيده بالاسم التنزيهي الذي رفع به التجلي عليك (جامي).

٣. أي الحمد من حيث هو هو يكون منعوتاً بالمحامد المحمود الذي يكون خارجاً عن العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد، و هو الذات المحمود الواجبي؛ و لأنه منحصر من حيث اعتبار وحدته الحقيقية و تجرده عن المظاهر و عن الأوصاف المضافة إليه من حيث المظاهر و تجرده عنها و تشعره فيها، لا يدرك و لا يحاط به و لا يعرف و لا يتعين و لا يوصف (جامي).

اطلاقها و عمومها بكون[1] محمودة الوجود، و من حيث انبساطه على الاكوان، ولسانها قولنا: «الحمد لله على كلّ حال»، و من حيث تقيّدها بحال من الاحوال يكون المحمود ايضاً مقيّداً باسم فعل، او صفة، او تنزيه، و السؤال ايضاً كذلك[2].

(و الاستعداد من العبد لايشعر به صاحبه، و يشعر بالحال[3]؛ لانه يعلم الباعث[4] و هو[5] الحال. فالاستعداد اخفى سؤال[6].)

اي، صاحب الاستعداد لايشعر باستعداده الجزئي، المقتضي لفيضان معنى جزئي عليه - خفاء، فانّ الاطّلاع عليه انّما هو من شان الكمّل، لا من المتلبّسين في التلوّن، ولا من شان ارباب الاحوال الّذين هم المتوسّطون فيه، و صاحب الحال يشعر بحاله، و يعلم انّ الباعث على السؤال هو الحال، و منه يستدلّ على استعداده، فاذا كان الاستعداد امراً خفيّاً فسؤاله ايضاً خفيّ مثله، و قد يكون الحال مشعوراً به لغير صاحبه اذا كان من الاحوال الظاهرة، كشعور الغنيّ بفقر الفقير المحتاج، و لا يمكن الشعور بالاستعدادات إلّا للكمّل، و الافراد المطّلعين على الاعيان الثابتة في علم الحقّ تعالى.

(و إنّما يمنع هؤلاء[7] من السؤال علمهم بانّ الله فيهم سابقة قضاء، فهم قد هيّأوا محلّهم لقبول ما يرد منه، و قد غابوا عن نفوسهم و اغراضهم).

اي، انّ عند هؤلاء[8] انّ الله في حقّهم حكماً في القضاء السابق على وجودهم، ولابدّ ان يصل إليهم من الخير و الشرّ و الكمال و النقصان، و كلّ ما قدّر لهم في الازل

---

١. اي يكون محمود الحمد المقيّد، الموجود المفصّل.
٢. اي مثل الحمد.
٣. صاحبه (جامي).
٤. اي الداعي له على الطلب (جامي).
٥. اي الباعث هو (جامي).
٦. اي بالنسبة إلى الفقير والخالي (جامي).
٧. اي المتلبّسين بالحال والاستعداد (جامي).
٨. اي المفقي (جامي).
٩. بتطهيرهم عن التعلّقات العالية او بحبسه عن الاتصاف بالصور الكونيّة، و تعريفه عن شواغل السؤال، و نحو ذلك (جامي).

استراحوا من الطلب، و منع علمهم هذا أن يسألوا من الله شيئاً، و اشتغلوا بتطهير المحلّ عن دون التعلّقات بالأمور الفانية، و قطع العلائق لتكون مرآة قلوبهم طاهرة مجلوة، بحيث تظهر فيها أعيان الحقائق، و تتمثل ما يرد من الحقّ عليها من التجلّيات، و يبقى الوارد على طهارته، و لا ينصبغ بصبغ المحلّ، فيفيد غيبتهم عن نفوسهم و أغراضهم، فيفنوا في الحقّ و يبقوا ببقائه.

(و من هؤلاء[1] من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله، هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها) أي وجود تلك العين (و يعلم أنّ الحقّ لا يعطيه إلا ما اعطته عينه[2] من العلم به[3]، و هو[4] ما كان[5] عليه في حال ثبوته. فيعلم علم الله[6] به من أين حصل[7]. و ما ثمّة صنف[8] من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف. فهم الواقفون على سرّ القدر).

قيل[9]: إنّ حصرة الأعيان هي الروح الأوّل[10]، و هو نوع متشعّب إلى أرواح فائتة للحصر، منها أرواح الكمّل من نوع الإنسان؛ و هي حقائق روحانيّة متمايزة، كلّ روح منها متنقش بكلّ ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد[11].

و هي المسمّاة بالأعيان الثابتة، هذا و إن كان من حيث انتقاش العقل الأوّل صورة

---

١. هذان الرد و التحتي

٢. أي، الذين منتهى علمهم السؤال عنهم بسبق قضاء الله وقدره بجميع ما يجري عليهم (جامي).

٣. أي إلا مقتضى ما اقتضته، أي الحقّ سبحانه، و ضمير المرفوع محذوف، أو الضمير عائد إلى الموصول والمفعول الأوّل، أي الحقّ سبحانه محذوف وغيبه فاعل «اعطت» (جامي).

٤. أي ما قصد بأن للموصول (جامي).

٥. أي الغيب (جامي).

٦. أي العبد (جامي).

٧. كذا في خطيّ. و في حسن: «علمه بحالي حسبي من سؤالي».

٨. أي من عليه الثناء و إن كان كلّ ما يجري عليه أثناء هو بنا، بمعنى عينه الثابتة، و هذا يرد على الأشعري و يعطيه أنّه أجرى الخلق سبحانه لا محالة. فلا يحتاج في السؤال للفعلي أصلاً (جامي).

٩. القائل هو مولانا عبد الرزاق القاساني.

١٠. أي العقل الأول.

١١. إلى هنا عبارة الفص.

كلّ ما تحته من الحقائق الكلّية الممكنة حقّاً. لكنّ الروح الأوّل ـ أيضاً ـ عين متّصفه بالثبوت قبل الوجود.

فالحضرة التي هي ثابتة فيها هي التي جميع الأعيان ثابته فيها قبل وجودها؛ لأنّ الكلّ في كونها موصوفة بالعدم الخارجي، و الثبوت العلمي مشترك. و الحقّ ما بيّنّا من قبل أنّ لله تعالى أسماء هي مفاتيح الغيب، و لها لوازم تسمّى بالأعيان الثابتة، و كانها في غيب الحقّ تعالى و حضرته العلمية، و ليست إلّا شؤونه و أسماؤه الداخلة في الاسم الباطن، فلمّا أراد الحقّ تعالى إيجادهم ليتّصفوا بالوجود في الظاهر كما اتّصفوا بالثبوت في الباطن، أوجدهم بأسمائه الحسنى.

و أوّل مراتب إيجادهم إجمالاً في الحضرة العلمية، التي هي الروح الأوّل؛ ليدخلوا تحت حكم الاسم الظاهر[1]، و تتجلّى عليهم أنواره، فهو مفتاح الحضرة العلمية كما أنّه مفتاح الحضرة الإلهيّة و هذه الأعيان هي التي يتعلّق علم الله بها، فيدركها على ما هي عليه و لوازمها و احكامها.

و قد بيّنّا أنّ العلم في المرتبة الأحديّة عين الذات مطلقاً. و في الواحديّة ـ التي هي حضرة الأسماء و الصفات ـ نسبة مغايرة للذات، فما[2] يوجد في العلم من حيث إنّه نسبه إلّا ما اقتضته تلك الأعيان. فيكون العلم تابعاً للمعلوم بهذا الاعتبار.

فإذا عرفت ذلك فنقول: (من هؤلاء) أي، من الصنف الّذي نتكلّم عن السؤال عليهم (من يعلم أنّ علم الله) بهذا العبد (في جميع أحواله) هو تابع لما كانت عليه عينه الثابتة، حال ثبوتها في الغيب المطلق قبل وجودها العيني، و يعلم أنّ الحقّ تعالى لا يعطي العبد بحسب الوجود العيني إلّا ما أعطى الحقّ عين هذا العبد من العلم به، أي بالعبد، فيعلم العبد أنّ علم الله تعالى به حاصل من عينه الثابتة في الغيب.

و إذا علم أنّ ما يحصل له[3] هو منه و عليه، حتّى علم الحقّ أيضاً تابع لعينه،

---

١. الذي.

٢. أي للعبد.

لا يطلب من الحقّ شيئاً، و من هذا المقام قال بعض أهل الشطح: «الفقير لا يحتاج[1] إلى الله تعالى». و ما ثمّ صنف من أهل الله أعلى كمالاً و أكشف حالاً من هذا الصنف، لأنّهم مطّلعون على سرّ القدر، و هذه المشاهدة لا تحصل إلّا بعد الفناء التامّ في الحقّ، و البقاء بعده ببقائه، و تجلّيه له بالصفة العلميّة ليكون من الراسخين في العلم، كما قال تعالى: #و لا يحيطون بشي‏ء من علمه إلّا بما شاء#[2]، و هذا اختصاص من الحقّ للعبد بحسب العناية السابقة، و لا تحصل هذه الرتبة إلّا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة التي تحصل لأهل الله، و هو السفر في الحقّ، فهم الواقفون على سرّ القدر.

و أمّا الذين وصلوا إلى الحقّ فرجعوا إلى الخلق، لا يطّلعون على أسرار القدر، و إن كانت تظهر خوارق العادات على أيديهم، و غرائب تعجز العقول عن إدراكها.

(و هم على قسمين: منهم من يعلم ذلك) أي، سرّ القدر (مجملاً، و منهم من يعلمه مفصّلاً، و الذي يعلمه مفصّلاً أعلى و أتمّ من الذي يعلمه مجملاً، فإنّه) أي، فإنّ الذي يعلمه مفصّلاً[3] (يعلم ما في علم الله فيه) أي، في شأن العبد من أحوال عينه الثابتة، و ذلك[4] يكون (إمّا بإعلام الله إيّاه[5] بما أعطاه عينه من العلم به) أي، بأن يلقيه في روعه و قلبه، و يعلمه بأنّ عينه الثابتة تقتضي هذه الأحوال المعيّنة، من غير أن يطّلعه على عينه كشفاً[6].

(و إمّا بأن يكشف له عن عينه الثابتة و انتقالات الأحوال عليها[7] إلى ما لا يتناهى).

١- [illegible]

٢- البقرة (٢): ٢٥٥.

٣- أي، بعلمه تفصيلاً.

٤- [illegible] مجملاً [illegible].

٥- أي، [illegible].

٦- [illegible].

٧- [illegible]

فيشاهدها و يطّلع عليها و على لوازمها و أحوالها التي تلحقها في كلّ مقام و مرتبة، وإن كانت عينه مظهراً للاسم الجامع الإلهي، كعين نبيّ، وعين خاتم الأولياء ـ صلوات الله عليهم ـ كان مطّلعاً بجميع الأعيان من بين اطّلاعه على عينه؛ لإحاطة عينه بها كإحاطة الاسم الذي هو مظهره بالأسماء كلّها، و إن كان قريباً منه في الإحاطة كان مطّلعاً على حسبه، و إن لم يكن له إحاطته أصلاً لايطّلع إلا على عينه فقط.

(و هو أعلى)، فإنّه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به؛ لأنّ الأحد من معدن واحد) و هو العين المعلومة.

أي، كما يتعلّق علم الله به فيعلمه كذلك يتعلّق علم هذا الكامل به فيعلمه، إلا أنّ الفرق حاصل بين العلمين؛ بأنّ علم الله به لذاته لابواسطة أمر آخر غير ذاته، و علم العبد بعينه و أحوالها حينئذ بواسطة العناية من الله في حقّه.

و هذا معنى قوله (إلا أنّه من جهة العبد عناية من الله سبقت له، هي من جملة أحوال عينه الثابتة، يعرفها صاحب هذا الكشف إذا اطلعه الله على ذلك) أي، على أحوال عينه، و هذا نهاية مقامات المكاشفين في السفر الثاني.

ثمّ إنّ الأحوال التي تغاير مبتدأ من مقام المحجوبين، و منتهٍ جداً إلى غاية مقام المكاشفين.

واعلم، أنّ العناية الإلهية من وجه تنقسم على قسمين؛ قسم تقتضيها العين الثابتة باستعدادها، فتكون العناية تبعاً لها، و قسم تقتضيها الذات الإلهيّة لا العين الثابتة، و إن كان الكلّ راجعاً إليها.[1]

فاشهدني الله جميع أحوالي لأنظر في مقام ربّه و يرقى إلى أعلى عليين، على صحة أدبك [أدبك ـ خ ل] بساط من بساطك، فبحثت [فبحثت ـ خ ل] أحوالك و عرفتك و أنزلت رحمتك و فاقتي و مقامك و عبوديتي و مكّنتني بك و بجميع حظوظك من بساطك، ثمّ كنت أنظر بنظر بصيرة و يقين و كنت ما كان و يكون من غير اختلال و اختلال (جامي).

١. أي كان يقتضيه له عين الثابتة (جامي).

٢. على مرتبة من الأول الثاني بمعنى إعلام الله من غير تشبّه له من عين الثابتة (جامي).

٣. أي نسبة الله في علمه به؛ لأنّ الأحد أي الواحد بعد بكر منه من معدن واحد، و هو العين الثابتة فإنّه حين أتى به، كذلك تعلّق علم الله بالكامل بعد أحوالها، فالفرق بين العلمين إلا أنّ علم الكامل بنفسه من جهة أنّه عناية من الله تعالى (جامي).

٤. راجع إلى الذات.

أمّا الأوّل: فهو بحسب فيضه المقدّس المترتّب على الأعيان الثابتة و أحوالها و استعداداتها.

و أمّا الثاني: فهو بحسب الفيض الأقدس[1] الجاعل إيّاها و لاستعداداتها. فهذه العناية متبوعة، إذ الفيض الأقدس أيضاً يترتّب عليها[2]، و أراد الشيخ - رضي الله عنه - هذا القسم[3] الأوّل، لذلك نسب[4] إلى أحوال عين العبد.

(فإنّه)[5] المضمير للشأن (ليس في وسع المخلوق إذا اطلعه الله على أحوال عينه الثابتة، التي تتبع صورة الوجود عليها، أن يطّلع في هذا المكان على اطّلاع الحقّ على هذه الأعيان الثابتة[6] في حال عدمها؛ لأنّها "نسب ذاتيّة" لا صورة لها).

---

١. كالفيض المقدّس.

٢. أي العناية.

٣. أي ما تقتضيه العين الثابتة.

٤. أي نسب الشيخ تلك العناية إلى عين ذاته، فهي من جملة أحوال عينه الثابتة.

٥. وإنّما قلنا: المعلوم ما تعيّن قابليته من جانب العبد مستوفى عناية من الله سبحانه، وإلّا ليس في وسع المخلوق إذا اطلعه الله - أي زاد إعلامه على أحوال عينه الثابتة التي تتبع صورة الوجود العيني إذا انطبق عليها - أن يعلم تلك الأحوال أن يطّلع في هذا المكان على اطّلاع الحقّ على طريقة اطّلاع الحقّ.

٦. قال: وحيثما قلنا: «على هذه الأعيان الثابتة» يحتمل أن يكون متعلّقاً بقوله: «يطّلع» وبه «الاطّلاع» أيضاً. ويحتمل أن يتعلّق الجارّ بالاطّلاع الذي لا يمكن أن يطّلع عليه أحدٌ من عدم الأعيان، وحينئذ فنقطه بعد الأولى معلّقة بـ «يطّلع» والثانية بـ «الاطّلاع» والله قال: ليس في وسع المخلوق اطّلاع على اطّلاع الحقّ على الأعيان الثابتة في حال عدمها، أي: تلك الأعيان صورة بعينها (حاشية).

٧. الضمير في «أنّه» يرجع إلى الاطّلاع المطلق الحقّ، لا الاطّلاع المقيّد بالأعيان الثابتة.

٨. وشؤون عينية مستحقّة في حدّ ذاتها قبل تعلّقها بالاطّلاع الحقّ عليها، وهي ما تعيّن قابليته في نفس الأمر لتعلّق علم الحقّ به، فإذا تعلّق علم الحقّ بشيء من ذلك تعيّن في علم الحقّ به عند تعلّق علم المخلوق به عند سيدنا الشيخ بأحوالها، مثلاً إذا علم الحقّ بشيء في تلك الأعيان (حاشية).

٩. في الأصل: «لها في نفسها» فإنّ الأعيان لا يخفى على ذوات أنفسها ما تكون عليه من الأحوال، وإنّما يخفى ذلك على غيرها، فإنّ الأعيان لا وجود لها في نفسها، وإنّما هي أمور عدميّة ونسب ذاتيّة، وإنّما الوجود للحقّ، فالضمير راجع إلى الأعيان الثابتة.

وقد يقال: إنّ الأعيان لا تخفى على ذوات أنفسها، فالأولى أن يقال: إنّ الضمير راجع إلى الحقّ، أي: في نفس الأمر، فإنّ حكم الحقّ على الشيء بالاطّلاع وبيّن قابليته للعلم ليعلمه عليه حالة الوجود.

هذا تعليل لقوله: (إلا أنه من جهة العبد عناية من الله).

أي، ليس في وسع المخلوق ـ أنّه إذا اطلعه الله على أحوال عينه الثابتة بحسب العلم ـ أن يطلع عليها حال اطلاعه على أحوالها كشفاً و شهوداً، كما يطّلع الحقّ عليها شهوداً؛ لأنّها قبل أن تقع عليها صورة الوجود العلمي كالصورة الذهنيّة مثلاً في أذهاننا، أو العيني كالصورة الخارجيّة للشيء، نسب ذاتيّة لا صورة لها؛ فلا يمكن أن يطلع عليها المخلوق كما يطّلع عليها الحقّ.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّه ينفي الاطّلاع[1] على الأعيان الثابتة مطلقاً في حال عدمها؛ لأنّ ذكر في (فتوحاته) أنّ السالك في السفر الثالث يشاهد جميع ما يتولّد من العناصر إلى يوم القيامة في حال وجودها، و قال: «و بهذا لا يستحق القطبيّة حتّى يعلم مراسيمهم أيضاً و هذا الاطّلاع لا يمكن إلا بالاطّلاع على أعيانهم الثابتة». فهذا أيضاً فرق آخر بين علم الحقّ بالأعيان، و بين علم العبد.

و ضمير الجمع عائد إلى الأعيان، و لمّا كانت راجعة إلى النسب الذاتيّة، و هي لنسبتها لا شيئيّة لها حكم عليها[2] بأنّها نسب ذاتيّة، كما قال في الفصّ الآتي: «بل هو عينها لا غيرها». سمّي أعيان الموجودات[3] حسب الصور عنها[4] من هذا الوجه، و إلّا فالأعيان غير هي لتصوّر[5] نسبة إلى الحضرة العلميّة، و أعيان الممكنات أيضاً لها صور في الخارج، فلا يصدق سلب الصورة عنها خارجاً و عيناً.

---

١. الاطلاع الذاتي، فلا يمكن الاطلاع بشعور لا بسببه من العناية. والحاصل أن العبد له طريق يحاذي به الحق في ذلك وهو بسبب ما يمده به الحق (ص).

٢. أي ينفي في مرتبة الأحدية لا في مرتبة الواحدية، فلهذا يقع الاطلاع عليها في مرتبة الواحدية، لا في مرتبة الأحدية فلا يقع أبداً.

٣. أي باعتبار على الترتيب.

٤. أي سلب الأعيان.

٥. أي عن الأعيان.

و قيل[1]. ضمير «لأنّها» عائد إلى الأطلاع، و تأنيثه باعتبار الخبر، و هو النسب.

و فيه نظر؛ إذ لا يصدق على الاطلاع أنه نسب ذاتيّة، لأنّه نسبة من النسب، لا كلّها.

(فبهذا القدر نقول: إنّ العناية الإلهيّة سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم[2] ظاهر ممّا مرّ

(و من هنا يقول الله تعالى: ﴿حتّى نعلم﴾ و هي كلمة محققة المعنى[3]. ما هي

---

١. و تعالى هو مولانا عبدالرزاق القاساني

٢. من التحقّق والتميز الذي للعبد (جامي)

٣. من حيث علمه حقّ بالاعيان على ما هو العبد بها (جامي).

٤. اي تعالى و تقدّس بالنسبة الى العناية (جامي).

٥. واعلم أنّه قد وقع في مواضع من القرآن ما يوهم أنّ علمه سبحانه ببعض الأشياء حدث كقوله سبحانه ﴿ولنعلمكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾ (محمد (٤٧): ٣١) وقوله تعالى: ﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا﴾ (الكهف (١٨): ١٢) و أمثال ذلك.

والتفصّي عن هذا الإشكال إنّما يمكن إليه التخلّص من أنّ علمه سبحانه بعد وتعلّقه حادث، فيعني قوله: ﴿حتى نعلم﴾ حتى يتعلّق علمنا القديم بالمجاهدين منكم والصابرين

وإنّما نقدّر تعلّق العلم بالشهود؛ فإنّ الأشياء قبل وجودها العيني معلومة للحقّ سبحانه، وبهذه مشهودة له. والشهود حضور من حيثية العلم؛ فإنّه قد يتخلّف العلم بواسطة وجود متعلّقه نفسه بحضور عالم آخر شهوداً و حضوراً، لا أن حدث هناك علم، بمعنى حتى حدث.

وإنّما أن نقدّر الشهود إليه في قوله تعالى: ﴿حتى نعلم﴾ ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الشرق مكانة بقوله: حتى نعلم من حيث ظهوره في المظاهر الكونية الخلقية وغايته أن نسبة الحدوث إليه وإنما يمكن بمثل الورد المتأخر المفهوم من كلمة «حتى» المتأخر الذاتي لا الزماني، حتى يلزم الحدوث الزماني. وحيث انجرّ الكلام هنا إلى أن علمه الحق سبحانه بالأشياء بعد مشهودة من غير مشاهدة متأخر عنها بالذات، انظر الخليج (ع) إلى أنّ هذا التأخر هو الواقع في القرآن فتدبّر (منه سلّمه الله الأحدي).

٦. أي من حتى المذكور بقوله الآتي تعالى: ﴿حتى نعلم﴾ وهي كلمة محققة... أي بمعنى تعلّق علمنا في كلّ بوجوده من أسبابه هذا الضرب من المجازات المبنية على ما يترتّب الحاضر [...] من المتأخرين، بيان العلمين إذا كانا متأخرين في الظهور يكون كلّ منهما متأخراً حسب تأخّر الآخر؛ فذلك تمدّد كلّ يوم هو في شأن حسب تجدّد الأعيان في الأزمان (منه).

٧. أي معناه الذي هو تأخر تعلقه وحدوثه أمر متحقق واقع (و معنى حتى نعلم) فإنّ ذلك التأخر والحدوث غير الذاتي لا الزماني (جامي).

كما يتوهّمه من ليس له هذا الشرب[1].

أي، من حيث إنّ العلم تابع للمعلوم من وجه، يقول سبحانه تعالى في كلامه: ﴿حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوَ أخباركم﴾[2] أي، يتعلّق علمه بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين و الصابرين؛ فيحصل العلم بأنّ الأشخاص الإنسانيّة من يكون منهم مجاهداً، و من يكون منهم صابراً، و من لا يكون كذلك.

لا يقال: يلزم منه حدوث الحصول لعلمه بعد ما لم يكن حينئذ.

لأنّا نقول: تعلّق العلم بالمعلوم أزلي و أبدي فلا يلزم ذلك؛ غاية ما في الباب أنّه يلزم تقدّم المعلوم على تعلّق العلم به، و على العلم أيضاً تقدّماً ذاتيّاً، لا زمانيّاً فيلزم الحدوث الزماني، و هو «حقّ» لأنّ العلم من حيث أنّه سعايير للذات نسبة ذاتيّة يقتضي العالم و المعلوم، و كلّ منهما لابدّ و أن يكون متقدّماً بالذات عليها كما مرّ، و هي كلمة محقّقة لمعنى في نفس الأمر. ليس كما يظنّه المحجوب الّذي ليس له هذا الشرب.

و يمكن أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿حتّى نعلم﴾ العلم التفصيلي، الّذي هو في المظاهر الإنسانيّة، ولا شكّ في تجدّد العلم فيها، فتكون الحقيقة الإنسانيّة حينئذ و قابلة لمراتب عن سمة الحدوث و نقص الإمكان، لكن لا يكون من هذا المقام[3] حينئذ.

(و غاية المنزّه أن يجعل ذلك الحدوث[4] في العلم للتعلّق[5]، و هو[6] على وجه[7]

---

١. من المتكلّمين، و هو أنّ التأثير و الحدوث إنّما هو بالنسبة إلى تعلّق العلم بالمعلوم لا نفس العلم؛ و لا مفسدة في تغاير النسب و تجدّدها بالنسبة إلى ذات الحق. (إلى هنا انتهى كلامه: «و غاية المنزّه» (جامي).

٢. محمد (٤٧)، ٣١.

٣. أي تقدّم المعلوم عليهما.

٤. أي على تقدير كون العلم تابعاً للمعلوم.

٥. أي غاية المتكلّم المنزّه للحقّ سبحانه بعقله عن سمات الحدوث والنقصان (جامي).

٦. أي الحدوث المفهوم من ظاهر مفهوم هذه الكلمة (جامي).

٧. لأنّ نفس العلم فقال: «العلم الأزلي وتعلّقه بالأشياء حادثة جدوثاً زمانيّاً» (جامي).

٨. أي جعل الحدوث للتعلّق لا للعلم. (جامي)

يكون للمتكلّم[1] بعقله في هذه المسألة، لو لا أنّه[2] اثبت العلم زائداً على الذات، فجعل التعلّق له[3] لا للذات، و بهذا انفصل عن المحقّق من اهل الله صاحب الكشف[4] و الوجود).

اي، غاية من يتكلّف بعقله في هذه المسألة، و يبرّء الحقّ عن سمة الحدوث و نقائصه، ان يحمل ذلك الحدوث للتعلّق، بان يقول: «العلم ازلي و تعلّقه بالاشياء حادث حدوثاً زمانياً»؛ لئلا يلزم ان يكون الحادث صفة للواجب، و هو اعلى وجه للمتكلّم في هذه المسألة بنظره الفكري.

و جواب «لو لا» محذوف تقديره: لو لا انّ المتكلّم اثبت العلم زائدا مطلقاً[5] على

١. انصرف بعقله (جامي).

٢. وهو اعلى وجه جواب «لو لا» تقدم عليه. ويحتمل ان يكون جوابه مقدّر مكذا: لو لا انّه اثبت العلم زائداً على الذات مجعل التعلّق له لا للذات. لكان كلامه قريباً من التحقيق (جامي).

٣. اي المتكلّم (جامي).

٤. في الوجود: الخارجي على الذات لاجيب (جامي).

٥. اي للعلم. جامي.

إذ لو لم يكن العلم عين الذات لا بمعنى تعلّق الذات بالمعلومات، لا لانّه يلزم ان تكون الذات محلّ الحوادث؛ لانّ تعلّقه ليس كما تقرّرت كما عرفت (جامي).

٦. اي بالذات العلم زائداً على الذات و يجعل التعلّق حادثاً بالحدوث الزماني لينفصل المتكلّم عن المحقّق (جامي).

٧. الذي انكشف له الحقائق كما هي عليه و يجدها بحسب ذوقه و وجدانه من غير نظر فكري؛ لانّ هذا العلم لا يثبت العلم زائداً على الذات إلّا في العقل، و يجعله بحسب الخارج عين الذات، و يقول بحدوث التعلّق له، لكن بالحدوث الذاتي لا الزماني مبالغة في التنزيه، فانهم لو جعلوا الحدوث زمنياً لاستدرجه ايضاً؛ إذ لابدّ من التعلّق لا في السنة.

فان قيل: إذا كان العلم من قوله: «حتى نعلمه» والعلم ميزاً غير حادث زماني، كالمعلوم من قوله: «نبلوكم» و «نعلم بعضكم» كيف يصح الحكم بان حدوث ذاتي لا زماني

قلنا: من جعل العلم المترتب حادثاً ذاتياً لازماً لابدّ له ان يجعل العقل الذي يترتب عليه العلم ايضاً كذلك مقرون مثلاً: قوله: «ليبلوكم» معناه «ليعلم بكم اثبت العمل» اشهد انتسب الذلة و الشرور الغيبية المستجنة في غيب الذات باظهاركم في البرزخ الدنيوية، حتى يعلم منكم في هذه البرزخ ما يحزن عليكم بحسب الخروج من المجاهدة و الصبر فتعلم المجاهدين منكم و الصابرين (جامي).

٨. اي في كلّ المراتب، اي لا يكون له جهة اتحاد حتى يكون مغايراً من جهة و متحداً من جهة.

الذات «فجعل التحلّي له لا للذات» لكان ممّن فاز بالتحقيق، واتصل بالله.

أو بهذا الفصل أتى، بجمعه زائداً على الذات مطلقاً، انفصل عن أهل التحقيق؛ إذ المحقّق قائل: بأنّه عين الذات في مرتبة مطلقاً، وهي أخرى عينه من وجه غيره من وجه آخر، وهي[1] عند كونه نسبة من النسب الذاتيّة.

ولمّا كان المراد بالمحقّق هو الّذي انكشفت له أحديّة الحقّ، وسريانه في المراتب الوجوديّة الموجبة للتعدّد والتكثّر، الموهمة لوجود الأغيار، وشاهد الأمور على ما هي عليه بحسب الكشف والذوق، قال رضي الله عنه: «في أهل الله صاحب الكشف والوجود» والمراد بالوجود هنا: الوجدان.

ومن أمعن النظر فيما مرّ من المقدّمات، وتحقّق بأسرارها، لا تراءى له الشكوك والشبهات الرسميّة، الّتي تقع في مثل هذه المباحث.

(ثمّ نرجع إلى الأعطيات)، فنقول: **إنّ الأعطيات إمّا ذاتيّة أو اسمائيّة، فأمّا المنح والهبات والعطايا الذاتيّة فلا تكون أبداً إلا عن تجلٍّ إلهيٍّ**[2]. **والتجلّي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلّى له**[3]، **وغير ذلك**[4] **لا يكون فاذاً المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ**[5].

---

1. أي غيريته عين من وجه، وغير من وجه آخر (جامي).
2. إنّما قسم العطايا بحسب النسب؛ نظراً إلى حسب الاستعداد والأعيان، فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج إليه هاهنا، ثمّ رجع إلى تقسيم الفيض الأقدس، وسيذكر القسمة بطون الكلام بقوله: «ثمّ نرجع» (ق).
3. (منح الهبات: تحليل الياء جمع أعطية، جمع سمة، كالعطية وأعطاه أو نصّ الهبة وشدّد اليه جمع أفعله أسمه (جامي).
4. أي من تجلّي حضرة الاسم الجامع جميع الحضرات والأسماء؛ لأنّ الذات الأحديّة فوق الاسم والرسم والحكم والتجلّي وأمثال ذلك في الذات الأحديّة، فيكون تعيّن التجلّي الذاتي من الحضرة الإلهيّة، فإنّما تضاف التجلّي إليها لا إلى مطلق الذات، فإن رفع التجلّي من هذه الحضرة لتنتفي تلك العطايا الذاتيّة (جامي).
5. أي بقدر استعداده (جامي).
6. أي غير كون التجلّي بصورة استعداد المتجلّى له (أي يكون أبداً (جامي).
7. أي في صورة مرآة وجود الحقّ وسوى الوجود الحقّ في هذه الصور نسبيّة؛ لأنّ الذات الإلهيّة ليس لها

الأعطيات جمع اعطية، و هي جمع عطاء، فهي جمع الجمع، و المنح جمع منحة و هي العطايا.

و لمّا ذكر في أوّل الفصّ أنّ العطايا منها ذاتيّة، و منها اسمائيّة، و شبّه تقسيمها إلى القسمين بانقسام السؤال إلى قسمين، و فرغ عن تقريره، شرع بذكر الفرق بينهما فقال: انّ (العطايا الذاتيّة فلا تكون إلا عن تجلّ إلهي).

أي، عن حضرة هذا الاسم الجامع، الّذي هو باعتبار اسم الذات فقط، و باعتبار آخر اسم للذات مع جميع الصفات[1]، و غيره من اسماء الذات كالغني و القدوس و امثالهما، و التجلّي من الذات لايكون إلا على صورة المتجلّى له، و هو العبد و بحسب استعداده؛ لانّ الذات الالهيّة لا صورة لها متعيّنة لتظهر الذات بها، و هي[2] مرآة الاعيان، فتظهر صورة المتجلّى له فيها بقدر استعداده.

كما انّ الحقّ يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها و قابلياتها بظهور احكامه، غير ذلك لايكون؛ إذ لابدّ من المناسبة بين المتجلّي و المتجلّى له. و لمّا كان المتجلّى وجوداً مطلقاً غير مقيّد باسم جزئي و صفة معيّنة، كذلك لابدّ أن يكون المتجلّى له مخلّصاً عن رقّ القيود الشخصيّة، و عبوديّة الأسماء الجزئيّة[3]، إلا عن القيد الّذي به تميّزت ذاته عن ربّه؛ لأنّ الشيء لايمكن أن يتخلّص عن ذاته إلا بالفناء، و حينئذ ينعدم المتجلّى له.

و الكلام مع بقائه فهذا القيد لايندفع في اطلاقه؛ إذ به هو هو[4]، فإذا خلص عنها

→ في حدّ نفسه، صورة معيّنة ليظهر به و في مرآة الاعيان، لتصير صور المتجلّى له في حدّ نفسه، و هي ان الحق يظهر في مرايا الاعيان بحسب استعداداتها و قابلياتها بظهور احكامه الخ.

١. لان الله اسم الذات، و لكن لمّا كانت الذات في حدّ ذاتها صورة جميع الصفات و الاسماء، لذلك صار اسم الذات مع جميع الصفات و الاسماء اسماً له. فان قيل: ان الاسم الاعظم هو شرح قول لا اله الا الله، و ليس ذلك الا لاسم الله لانه جامع لجميع الاسماء و الصفات، فان لم يكن الله اسماً للذات على ما ذكرتم من الالهية فكذلك يطلق على اسم الذات و ان لم يجمع

٢. اي الذات الالهية

٣. مثل الفناء و التنزّه و التجريد و امثالها.

٤. اي عن القيد المشخّص و عبودية الاسماء الجزئية.

وحصلت المناسبة من هذه الحيثيّة بينه و بين ربّه، حصل التجلّي الذاتي، و لا يرى حينئذ سوى[1] صورة عينه في مرآة[2] الحقّ.

و ما اشتهر بين الطائفة أنّ التجلّي الذاتي، يوجب الفناء و ارتفاع الاثنينيّة، انّما هو إذا كان التجلّي الذاتي بصفة القهر و الوحدة، المقتضية لارتفاع الغيريّة و تغايرهما، و لذلك جاء «الواحد القهّار» في قوله تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[3]. أو نقول: إنّ كلامه ـ رضي الله عنه ـ محمول على حال البقاء بعد الفناء، و حينئذ لا يوجب الفناء مرّة أخرى.

و المراد بالاستعداد هنا الاستعداد الكلّي[4] الّذي لعين المتجلّى له بعد تخلّصها من مقتضيات النفس[5]، و عبورها عن كدوراتها، لا الجزئي، و إلّا[6] يشتبه الأمر، فإنّ النفس قد تتجلّى على الشخص في بعض المقامات، و تظهر بالربوبيّة قبل أن يتخلّص عن رقّ القيود، و يكون[7] شيطانيّاً لا رحمانيّاً، و قليل من يميّز بينهما، و من هنا يدّعي العبد و يظهر بالربوبيّة كالفراعنة.

(و ما رأى الحقّ، و لا يمكن أن يراه[8]، مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه[9]. كالمرآة[10] في الشاهد إذا رأيت الصور فيها[11]، لا تراها مع علمك أنّك ما رأيت الصور

1. [illegible]
2. أي في الوجود [illegible].
3. غافر (٤٠): ١٦.
4. أي غير مقيّد بالقيودات الشخصيّة [illegible].
5. [illegible] من مقتضيات النفس.
6. هذا التجلّي والتصوير.
7. أي العبد المتجلّي له (جامي).
8. [illegible] (جامي).
9. [illegible] (جامي).
10. أي في الخارج.
11. أي فيها [illegible] (جامي).
12. أي في جرم المرآة (جامي).

او صورتك إلا فيها).

و ذلك لان العبد مادام باقياً لا ينخلص من جميع القيود، بل يبقى ما به تعيّنه، فلا تحصل المناسبة التامة بينهما[1]، فلم يمكن رؤيته و شهوده، كما لم يمكن رؤية الموضع الذي ترى فيه الصورة من المرآة الصقيلة، فإنك إذا رأيت صورتك فيها تعجز عن رؤيتها، مع انك تعلم ان صورتك ما ظهرت إلا فيها.

و الحاصل: ان الإنسان إذا كمل تتجلى له الحصة التي له من الوجود المطلق، و ما هي إلا عينه الثابتة[2] لا غير، فما رأى الحق، بل رأى صورة عينه؛ فلا يمكن أن يراه، لتقيده[3]، و اطلاق الحق، و تعاليه عن الصورة المعينة الحاضرة له.

(فأبرز الله ذلك[4] مثالاً، نصبه لتجلّيه الذاتي، ليعلم المتجلّى له انه ما رآه[5]).

ذلك بإشارة إلى المرآة ذكره باعتبار ما عنده، و هو «مثالاً»، اي: يقول: ذلك مثال ابرزه الله، لذلك قال: (نصبه) و لم يقل: نصبها، او باعتبار انه حبر، و ما بمعنى الذي، اي: الذي رآه، و هو مفعول يعلم، او اي شيء رآه؟ على انها استفهامية.

(و ما ثمة مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلّي) اي: الذاتي (من هذا) اي: (من هذا). المثال (فاجتهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة «ما» مصدرية، اي عند رؤيتك الصورة فيها (أن ترى جرم المرآة، لا تراه أبداً البتة[6]. حتّى ان بعض من ادرك

---

١. اي بين المحل المظهر و المتجلى فيه.

٢. اي الحصة هي الاعيان الثابتة، فان كل موجود لا يمكن ان يوجد الا في عينه الثابتة، و هي صفاته من شؤونه، و العين الثابتة يُحال ظهوره و بطونه على ظهوره و بطونها، و ظهورها و بطونها على ظهوره و بطونه بالذات او الوجود و عدمه بالعرض.

٣. اي لتقيد الحق بعدم و إطلاق الحق، فلا مناسبة بينهما.

٤. اي ظهور الصور في المرآة (العنصرية).

٥. اي لكي يعلم الذي رآه اي شيء رآه، هل رأى صورته او شيئاً آخر، و يعلم ان صورته في المحل و المحل في صورته (الحسي).

٦. إلا عند ما يمسح الصدأ عن الصورة و يراها حسنة فيها و تستغني المرآة عن الصورة، و تظهر فيها الصورة بذاتها و تستغني الصورة عن المرآة، فتظهر المرآة لان بعض الناظرين يراها كالصدف ذات لون و لا يرى الصورة، فتظهر المرآة، و تكون هي الصورة، و الصورة هي المرآة، و احد.

مثل هذا[١] في صور المرايا) جمع مرآة (ذهب إلى أنّ الصّورة المرئية[٢] بين بصر الرّائي، و بين (المرآة) أي، هي حاصلة بين بصر الرّائي و المرآة، و هي حاجبة عن رؤية المرآة.

(وهذا أعظم ما قدر[٣] عليه من العلم[٤]، و الأمر[٥] كما قلناه و ذهبنا[٦] إليه) من أنّها مثال نصبها الحقّ لتجلّيه الذاتي حتّى ينظر فيها كلّ من أهل العالم، ولا يرى سوى صورته، فيعلم أنّ الذات الإلهيّة لايمكن أن ترى إلّا حين التجلّي[٧] الأسمائي من وراء الحجب النورانيّة الصفاتيّة، كما جاء في الأحاديث الصحيحة: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[٨] و أمثاله، قال الشاعر:

كالشمس تمنعك اجتلاءك وجهها   و إذا اكتست برقيق غيم أمكنا

مرآة كما أنّ المرآة [illegible] الصورة (جامي).

١. أي: مثل هذا (جامي).

٢. أي: هذه المرئية (جامي).

٣. أي: [illegible].

٤. [illegible] لكنّه غير مقصور للواهب، وإنّما لو كان الأمر كذلك [illegible] من [illegible] (جامي).

٥. أي: في المرآة (جامي).

٦. في التجلّي [illegible] في مرآة الحقّ وما رأى الحقّ، ولا يمكن [illegible] مع علمه [illegible] صورته [illegible] تكون حاجبة عن رؤية الحقّ، فكذلك الناظر في المرآة [illegible] إلّا في المرآة [illegible]
والفرق بين [illegible] الحقّ والمرآة [illegible] الصورة المشهودة [illegible] على المرآة وإدراكها، بخلاف [illegible] لا يمكن [illegible] (جامي).

٧. [illegible] الشيخ في [illegible] والرؤية [illegible] بحار الأنوار، ج ٩٥، ص ٢٥١؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٦٧٢ [illegible] برؤية القمر [illegible] الشمس [illegible].

٨. بحار الأنوار، ج ٩٥، ص ٢٥١؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٦٧٢.

(و قد بيّنا هذا في «الفتوحات المكية»).

ذكر ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثالث و السبعين من (الفتوحات المكيّة) في معرفة بقاء النّفس في البرزخ، بين الدنيا و الآخرة لتعرف حقيقة البرزخ، و قال:

«إنّه حاجز معقول[1] بين متجاورين، ليس هو عين أحدهما، و فيه قوّة كلّ منهما، كالخط الفاصل بين الظلّ و الشمس، و ليس إلّا الخيال كما يدرك الإنسان صورته في المرآة. و يعلم قطعاً أنّه أدرك صورته بوجه، و أنّه ما أدرك صورته بوجه؛ لما يراها في غاية الصغر نصغر جرم المرآة، أو الكبر لعظمه و لا يقدر أن ينكر أنّه رأى صورته، و يعلم أنّه ليس في المرآة صورة، و لا هي بينه و بين المرآة، فليس بصادق و لا كاذب في قوله: إنّه رأى صورته و ما رأى صورته.

فما تلك الصّورة؟

و ما شأنها؟

و أين محلّها؟

فهي منفيّة ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر الله سبحانه هذا لعبده: ضرب مثال ليعلم و يتحقّق أنّه إذا عجز و حار في درك حقيقة هذا و هو من العالم، و لم يحصل له عنه علم بتحقيقه، فهو بخالقها أعجز و أجهل و أشدّ حيرة. هذا ما الفيته[2] من كلامه في هذا الباب.

و ذهب بعضهم[3] إلى «أنّ الصّورة المرئيّة أنّما هي في العالم الخيالي، و مقابلة الجرم الصقيل شرط لظهورها فيه»، و لو كان كذلك لكانت تظهر لناظر في المرآة صورة أخرى غير صورة مقابلها، كما تظهر فيما يستعمله المعوّجون من صوره العجز، و غيرها.

---

١. في الذي ذكرناه من المناقشة بين المرآة و الحق سبحانه (حامي).

٢. هذا: فإنك الخاسر المعقول هو البرزخ. فإن أدرك الخاسر فهو واحد الأمرين ما هو البرزخ، و كلا الأمرين يشترك في الحيرة التي برزخ بين هو عين أحدهما و فيه قوة كل قوة كل واحد منهما.

٣. أي ونسبه

٤. وهو الشيخ الأشرافي في حكمته الإشراقية ص ١٧٠ ط ١

(و إذا ذقت[1] هذا[2] ذقت[3] الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلىٰ من هذا الدرج[4]، فما هو[5] ثَمَّ[6] أصلاً، و ما بعده[7] إلا العدم المحض[8]).

أي: إذا وجدت هذا المقام بالذوق[9] و الوجدان، لا بالعلم و العرفان. و حصل لك

---

١. أي ذوقت بطريق الذوق و الوجدان لا بمجرّد العلم و العرفان (جامي).

٢. أي مقام التجلّي الذاتي على سبيل الدوام (جامي).

٣. أي فزت بمراتب سعادات الدنيا (جامي).

٤. من التجلّي الذاتي. في الصحاح: ترقيت في السلّم، بالكسر، ترقيا و ارتقيت إذا صعدت؛ و في الكشّاف في قوله تعالى: ﴿و لو نشاء لرفعناه بها﴾ (الأعراف: ١٧٦)، ١٤: يقال: رقي السلّم و في الدرجة، فلا حاجة إلى تضمينه معنى ... (جامي).

٥. أي ما هو من هذا الدرج.

٦. أي ما هو هناك من هذا الدرج.

٧. أي من هذا التجلّي الذاتي (جامي).

٨. أي هذا الذي ذكر من الدرج هو منتهى الكمالات الممكنة للعبد أصلاً. و الضمير يرجع إلى أعلىٰ (ل).

٩. أي بالذوق الحاصل من هذا الدرج.

١٠. [illegible] ... أعلى الحقّ و جهله الذاتي في مرآة عينه، إنما يكون بحسب [illegible] ... هذا الذي ذكرنا في أعلى الحقّ الذاتي ... لا بصر و حيث لا عين ... فلا يرى الحقّ ... لا يحصل ... و لكن في مرآة الوجود الحق، و هذا معنى درجات التجليات ... إلى ذلك لا يتغير ... من الإحسان الكامنة كلّها، لا تحصر فيه لأنها توجب حصر الشيء في كيفية خاصة، و حصر الشيء حجر على رحمة الله، فتبقى الحق على ذلك حيث مثل نفسه في نفسه، و يرى الأعيان الثابتة في تجلّيه الذاتي بحسب استعداداتها الأصلية و قابلياتها و تراه، إذ ذاك بحسب غايته من عينك لا من غيرك. فالعين و الحد في التجلّي الذاتي هو ما يقتضيه ذلك التجلّي. فإذا انتهت إلى ذلك انتهت إلى نهاية الإمكان ... من غير ... فلا يرى الحقّ فيما يرى نفسه لك. و أنت ... صورة التجلّي الحق و ذلك غير من عندي من حيث (جامي).

١١. [illegible] في اصطلاح الصوفية يطلق على [illegible] من هذا المكان أيضا

أحمد بن القسي العربي ج٢ ـ ص ١٧٨.

و [illegible] من مصنّفات الشيخ ص ٢٣١.

و [illegible] في [illegible] ص ٤١٤ و أحمد القسي [illegible] ص ٤٥٨، و في الحصن المتين ص ٥١٥، و في الحصن الحصين ص ٥٤٣.

هذا التجلي الذاتي، فقد حصل تلك الغاية و انتهيت إلى النهاية؛ لأنّ منتهى أسفار السالكين إلى الله تعالى هي الذات لا غير

و قوله: (في أن ترقى) متعلّق بـ(لاتطمع) و (في أعلى) متعلّق بـ(ترقى)، ضمّنه معنى الدخول فعدّاه بـ(في)؛ لأنه يتعدّى بنفسه بـ(على)، لا بـ(في)، يقال: رقاه إذا صعده، و رقى عليه إذا صعد عليه، و لا يقال: رقى فيه، كما لا يقال: صعد فيه إلا عند تضمّنه معنى الدخول، و الضمير في قوله: (فما هو) عائد إلى المقام، الذي يدلّ عليه قوله: (أعلى) بحسب المعنى، و (ثمّة) أيضا إشارة إلى المقام.

أي، فليس في هذا المقام الّذي وصلت إليه ـ و هو الوجود المحض ـ مقام آخر تصل إليه أصلا؛ إذ ليس بعد الوجود المحض إلا العدم المحض.

واعلم، أنّ ظهور عينه له عين ظهوره لحقّه، و رؤية صورته عين رؤيته لحقّه، لأنّ عينه الثابتة ليست مغايرة للحقّ مطلقا، إذ هي شأن من شؤونه، و صفة من صفاته، و اسم من أسمائه، و قد عرفت أنّه من وجه عينه و من وجه غيره، فإذا شاهدت ذلك شاهدته، و من هنا قال الحسين ـ قدس سره ـ

شعر:

أنا من أهوى و من أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته	و إذا أبصرته أبصرتنا

(فظهور مرآتك في رؤيتك سمتك[1]، و أنت مرآته في رؤيته أسمائه و ظهور

---

1. أي عينك فاذكر في تصحيح المعنى

2. لأنّ عينه لا تظهر إلا بظهور [illegible] و أنت مرآته في رؤيته أسمائه، لأنّ عينك الثابتة من شؤونه و أسمائه من مرآة عينه، فبعد الرؤية عين الرؤية و غيرها من وجه، فعين ظهور الحقّ و لا يكون عين ذات الحقّ، و يمكن أن يراد بالحقّ حقيقة الوجود المطلق المشترك بين الظهور

3. أي اسم نفسك باعتبار ظهوره و تجرده (حامي)

4. أي إذا شاهدت من نفسك ذلك و جرّدت ذلك عن كل ما تدركه مرآتك من نفسك عينك في مرآة الحقّ، و ذلك تجلّيه بصورة نفسك، و هو رؤي ذاته في حدّ ذاته بنفسه، (صحيح و يفسر ويعبر ذلك، و ذلك هو تجلّيات أسمائه ذات مرآته في رؤية أسمائه ذاتي)

5. أي إنك أنت الوجود المطلق، و باعتبار ظهور عينك مرآتك في ظهورك عينك الثابتة الذاتية و الأسمائية و كونك بهذه الأنت باعتبار وجود عينك مرآته في رؤية أسمائه، فمن هذا الوجه مع بعض الأسباب

احكامها[1].

و ذلك لانّ بالوجود تظهر الأعيان الثابتة و كمالاتها، و بالاعيان تظهر صفات الوجود و اسمائه و احكام اسمائه؛ لانّها محلّ سلطنتها، و إليه أشار النبي ﷺ بقوله: «المؤمن مرآة المؤمن»[2] إذ المؤمن من جملة اسمائه تعالى.

(و ليست سوى عينه).

اي، ليست مرآته التي هي عينك غير عينه مطلقاً[3]. كما يزعم المحجوب.

(فاختلط الامر و انبهم[4][5]).

اي، فاختلط امر المرئي و انبهم انّه حقّ أو عبد. لانّ العبد يرى في ذات الحقّ عينه، و الحقّ يرى في عين العبد اسماءه، و عين العبد حقّ من وجه؛ لانّها من جملة اسمائه، و اسماؤه عينه. فانبهم حال المرئي في المرآتين انّه حقّ أو عبد.

(فمنّا من جهل[6] في علمه).

اي، تحيّر في التميّز بين المرائب حال علمه بها.

---

[1] و لا تعلم ما يحصل بها من احكامها الا بعد ظهورها (جامي)

[2] هذا قطعة من حديث طويل و تمامه: «المؤمن مرآة المؤمن و المؤمن اخو المؤمن يكفّ عليه ضيعته و يحوطه من ورائه» و هذا الحديث و ان كان مشتملاً على احكام كثيرة من البيع و الشراء و غيرهما من المعاملات و المبرّات، فانّ احكام البيع و الشراء تظهر بذلك من حيث انّه مظهر ما في المشتري (ق).

[3] بحار الانوار ج ٧١ ص ٢٦١

[4] و ليست الاسماء في مرتبة الاحدية من حيث وصفه، فانت مرآة نفسك في رؤيته إيّاك، كما انّه مرآة نفسه في رؤيتك إيّاه، فصار امر المرآتين مرآتي و المرئي، و صار امر المرآتي و المرئي (جامي)

[5] بل عينه من وجه

[6] اي مرآة المرآتي و المرئي (جامي)

[7] اي شبّه و صار متحيّراً

[8] اي تحيّر و اختلف حتى لا يدري انّه حقّ أو عبد (جامي)

[9] و هو يميّز بين هذه المرائب في حين علمه بها بالذوق و الوجدان (جامي).

(فقال: العجز عن درك الإدراك إدراك[1]، و منّا من علم[2]) أي ميّز بينهما (فلم يقل مثل هذا[3]، و هو[4] أعلى القول[5])

أي، هذا السكوت و عدم القول بمثله أعلى مرتبة من ذلك القول؛ لأنّ فيه إظهار العجز (بل أعطاه[6] العلمُ السكوت كما أعطاه العجز) أي، أعطاه علمه بالمراتب أن يسكت ولا يضطرب، كما أعطى العلم الآخر العجز.

(و هذا[7] هو أعلى عالم بالله[8]) لأنه يعرف المراتب و المقامات، و يعطي حقّ كلّ مقام في مقامه.

(و ليس هذا العلم[9] إلا لخاتم الرّسل و خاتم الأولياء).

لأنّ الإحاطة بجميع المقامات و المراتب، كلّيها و جزئيّها، جليلها و حقيرها، و

---

١. أي نشأ عن العجز عن إدراك ما لا يمكن إدراكه، و العجز عن حصول العلم بما لا يعلم به نقص، و هي الإنسانيّة فإنّه حدّ لذاته، أي حدّ يوقفه و لا تدرك منه حقائق. و واقع العوارض درك البشر و هو قصوره، و منه درك الشرّ، و هي الفجاج. العجز: درك درك. و هي النهية في حديث: فإذا بلغ أحدكم من درك نفسه. الدرك: اللحاق و الوصول إلى الشيء، و منه قوله: لا تدارك إلا في الجنّة (جامي).

٢. أي على ذلك المراتب و ميّز بينها، فإنّه علم أنّ ما لا يمكن الإحاطة بوجوده لإمكانه أو وجوده باعتبار ظاهر وجوده و أنت أنّي و أنّى. و ذلك قوى نفسك فإنه بي هو أنّي و أنّى، و لكن هنا و مراتبه تعيّنك الثاني باعتبار باطن عينه و أنت الرّشى و الرّشي لكن قيّت. و كذلك علم الأمر أنّ ذلك لمحلّ يسمّى نفسا هي باعتبار وجودك العيني اسم العلمي، و الرّاتي هو المحلّ بما هو قابل لا يسمّى أو سلك و المرتبي الفصّ هو الذكر باعتبار خصّه هيئة أو نسبة من مقطّم، فإنّ لوجود المحلّ باعتبار إطلاقه لا يسمّه مظهرا (جامي).

٣. القول المنزّه عن الأعراض (محمد الجامي)

٤. أي و قائل أنّ القول بالعجز (محمد الجامي)

٥. في بعض ما يقال في هذا المقام، و هذا بعض نسبي حسب حصّته القول و قائل بعض على القول أعلى من القول، و لا يبعد أن يقال: معناه حينئذ أنّ هذا القول بالعجز أعلى من ذلك القول بالعجز، فإنّ عدم القول بالعجز قول على تقدير الحال بكون العلم (جامي).

٦. أي من العلم (جامي).

٧. أي الذي أعطاه العلم السكوت (جامي)

٨. و مراتب تجلياته و التسمّي بأسمائه (جامي)

٩. أي بالأصالة أو.

١٠. أي الذي يعطي حقّ ما فيه السكوت بالأصالة (جامي).

التمييز بينها لايكون إلا لمن له الاسم الاعظم ظاهراً و باطناً. و هو خاتم الرّسل و خاتم الاولياء. امّا خاتم الرّسل فلكون غيره من الأنبياء لايشهدون الحقّ و صرائبه إلا من مشكاته، المعدّة لهم من الباطن، و امّا خاتم الأولياء فلانّ غيره من الأولياء لايأخذون مآنهم إلا منه، حتّى انّ الرّسل ايضاً لايرون الحقّ إلا من مشكاته و مقامه، و إليه أشار بقوله:

(و ما يراه أحد من الأنبياء[1] و الرّسل[2] إلا من مشكاة الرسول الخاتم[3]. ولا يراه أحد من الاولياء إلا من مشكاة[4] الولي الخاتم، حتّى انّ الرّسل[5] لايرونه - متى رأوه - إلا من مشكاة خاتم الاولياء[6]).

و اعلم، انّ الانبياء مظاهر أمّهات اسماء «الحقّ»، و هي داخلة في الاسم الاعظم الجامع و مظهر الحقيقة المحمّدية؛ لذلك صارت أمّته خير الأمم و شهداء عليهم يوم القيامة، و هو ﷺ يزكّيهم عند ربّهم، و قال ﷺ: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»[7].

فلمّا كان شأن النبوّة و الرسالة ماخوذاً من مقامه ﷺ. و قد اختصت مرتبتهما و بقيت مرتبة الولاية التي هي باطن النبوّة و الرسالة، لأنّها غير منقطعة، فتظهر هذه المرتبة في الأولياء - بحسب الاستعدادات التي كانت لهم - شيئاً فشيئاً إلى ان

---

١. اي الرسل كلهم باحديته من حاتم رسل، وحاتم الرسل ياخذه من باطنه من حيث إنه حاتم الاولياء، لكن لايظهره؛ لان وصف رسالته يمنعه. فاذا ظهر باطنه في صورة حاتم الاولياء ظهره. و الحاصل انّ الرسل والاولياء كلهم يرونه من مشكاة خاتم الاولياء (جامي).

٢. من حيث إنهم اولياء لا من حيث إنهم انبياء و رسل؛ فانّ هذا العلم ليس من خصائص النبوّة (جامي).

٣. في غالب النسخ: «الخاتم» فالولي الخاتم.

٤. التي هي حيثية باطنية الرسول الخاتم (جامي).

٥. ايضاً من حيث إنهم اولياء (جامي).

٦. التي هي مشكاة ولاية الرسول الخاتم وإلا لم يتسع كلا الحصرين معاً. حصر: رؤية الرسل اولاً في مشكاة خاتم الانبياء؛ وحصرها ثانياً في مشكاة خاتم الاولياء. لمشكاة خاتم الانبياء هي الولاية الخاصة المحمدية، وهي نفسها مشكاة خاتم الاولياء؛ لانّه ظهر لمظهريّته و ان اسند هذه الرؤية إلى مشكاة خاتم الانبياء؛ و ذلك لانّ الرسالة والنبوة الخ.

٧. بحار الانوار ج ٢ ص ٢٢ ح ٦٧.

تظهر بتمامها فيمن هو مستعدّ لها. و هو المراد بخاتم الأولياء، و هو عيسى المسيح كما سيأتي بيانه.

و صاحب هذه المرتبة أيضاً بحسب الباطن هو خاتم الرّسل؛ لأنّه هو مظهر الاسم الجامع، و كما أنّ الله يتجلّى من وراء حجب الأسماء التي تحت مرتبته للخلق، كذلك هذا الخاتم يتجلّى من عالم غيبه في صورة خاتم الأولياء للخلق. فيكون هذا الخاتم[1] مظهراً للولاية التامّة، و لكون كلّ من الأنبياء و الأولياء صاحب ولاية و هو مظهر خصيصها، فيكون مظهر[2] حصّة كلّ منها من مقام جمعه[3]، فخاتم الرّسل ما رأى الحقّ إلّا من مرتبة[4] ولاية نفسه، لا من مرتبة غيره، فلا يلزم النقص، و مثاله الخازن إذا أعطى بأمر السلطان لبعض حواشي من الخزينة شيئاً، و للسلطان أيضاً، فالسلطان أخذ من كغيره من الحواشي، و لا نقص.

(فإنّ الرسالة و النبوّة[5] - أعني نبوّة التشريع و رسالته[6] - تنقطعان[7]، و الولاية لا تنقطع أبداً[8]).

و ذلك لأنّ الرسالة و النبوّة من الصفات الكونيّة الزمانيّة، فتنقطع بانقطاع زمان النبوّة و الرسالة، و الولاية صفة إلهيّة لذلك سمّى نفسه «الولي الحميد» و قال.

---

١. أي خاتم الرسل.

٢ و ٣. أي خاتم الأولياء.

٤. في بعض النسخ «لا يكون» لعلّ «مظهره» مرجوح.

٥. أي خاتم الأولياء.

٦. لأنّ خاتم الأولياء أيضاً مرتبة من مراتب خاتم الرسل.

٧. لأنّ هذا جهة ظاهرية لرسول الخاتم (جامي).

٨. أي هي سابق الأحكام المتعلّقة بحوادث الأكوان، لأنّها التحقيق التي هي جهة «رب»، وهي الإله، هو الحقّ تعالى و أسمائه و صفاته و أسرار الملكوت و الجبروت (جامي).

٩. بانقطاع موطن الكليم، عن بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا الموطن فكيف بمقام إليه «لا ينقطع» (جامي).

١٠. فإنّها من أجهة التي تلي الحقّ سبحانه، وهي باقية دائمة أبداً سرمداً، و أكمل مظاهره خاتم الأولياء، فلهذا استندت الولاية المشار إليها إليه. و لا يخفى عليك أنّه لو فرض عدم انقطاع النبوّة أيضاً لا يصحّ استناد هذا العلم إليها أصلاً؛ فإنّه من حقائق الولاية (النبوّة (جامي).

﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] فهي غير منقطعة أزلاً و أبداً، ولا يمكن الوصول لأحد من الأنبياء و غيرهم إلى الحضرة الإلهيّة إلا بالولاية التي هي باطن النبوّة، و هذه المرتبة من حيث جامعية الاسم الأعظم خاتم الأنبياء، و من حيث ظهورها في الشهادة بتمامها لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحقّ و جميع الأنبياء و الأولياء.

و من أمعن النظر في جواز كون الملك واسطة بين الحقّ و الأنبياء، لا يصعب عليه قبول كون خاتم الولاية ـ الذي مظهر باطن الاسم الجامع، و أعلى مرتبة من الملائكة ـ واسطة بينهم[2] و بين الحقّ.

و في قوله: (عني نبوّة التشريع و رسالته) سرّ، و هو أنّ النبوّة و الرسالة تنقسم إلى قسمين:

١. قسم يتعلّق بالتشريع.

٢. و قسم يتعلّق بالأنباء عن الحقائق الإلهيّة، و أسرار الغيوب، و إرشاد العباد إلى الله من حيث الفيض، و إظهار أسرار عالم الملك و الملكوت، و كشف سرّ التربويّة النشأة بمظاهر الأكوان لقيام القيامة الكبرى، و ظهور ما تستره الحقّ و أخفى.

(فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه[3] إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء[4]).

و ذكر[5] في قصّة (عثمان المغربي): أنّ أبا بكر تحت لوائه[6] كما كان تحت لواء سيدنا رسول الله في الشفاعة.

(و إن كان خاتم الأولياء تابعاً[7] في الحكم[8] لما جاء به خاتم الرسل من التشريع

---

١. البقرة (٢): ٢٥٧.

٢. في الأساس: «لا له».

٣. أي التي بيناها الشيخ.

٤. من تعلم لدنّي يعطي صاحبه الحكم (جامي).

٥. الشيخ.

٦. أي خاتم الأولياء.

٧. بحسب شأنه المعرفي (جامي).

٨. الإلهي. (جامي)

فذلك[1] لايقدح في مقامه[2]، ولا يناقض ما ذهبنا إليه[3] من أنّه متبوع في الولاية.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ المراد بخاتم الأولياء المهدي عليه السلام، فإنّ الشيخ - قدس سره - صرّح بأنّه عيسى عليه السلام وهو يظهر من العجم، والمهدي من أولاد النبي صلى الله عليه وآله ويظهر من العرب، كما سنذكره بألفاظه.

(فإنّه من وجه يكون أنزل، كما أنه من وجه يكون أعلى)[4]، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيّد ما ذهبنا إليه[5] من أنّه من وجه أنزل، كما أنه من وجه أعلى.

(في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم)

والحكاية مشهورة، وفي التفاسير مذكورة. وعوتب رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله تعالى: ﴿ما كان لنبيّ أن يكون له أسرى حتّى يثخن في الأرض﴾[6] الآية.

(وفي تأبير النخل) منع رسول الله صلى الله عليه وآله الناس عن تأبير النخل فما أثمر، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[7] فانتبه الخصيمة للمخاطبين، وانتبه

١. أي كونه تابعاً بحسب مقامه العنصري (منه).

٢. أي في تقدمه النبوي بحسب حقيقته (منه).

٣. من أنّ عيسى عليه السلام في سنة [ ] من ولادته من وجه وهو كونه من [ ] بحسب مقامه العنصري يكون [ ] من حيث [ ] وهو كونه [ ] وهو كونه من [ ] (منه).

٤. أي أعلى من نبينا صلى الله عليه وآله.

٥. قال مؤيّد الدين [ ] لا يخفى أنّ كونه أعلى من رسولنا [ ] من أنزل [ ] مع أنّ [ ] من [ ] أنزل [ ] من [ ] (منه).

٦. من الآية ٦٧ من سورة الأنفال.

٧. صحيح مسلم ٤: ١٨٣٦ / ١٣٦٣.

٨. حيث إنّ نسبة أبي بكر إلى [ ] وإلى [ ] وكذلك نسبة عمر [ ] وإلى [ ] (منه).

٩. قد مرّ آنفاً عند قوله: إنّ الخاتم من [ ] صلى الله عليه وآله [ ] على الخصوص [ ] أنّ عيسى عليه السلام [ ] (منه).

١٠. [ ] ٦٧ / ١٠٨.

١١. [ ] ٤: ١٨٣٦ / ١٣٦٣.

الفضيلة لعمر في الحكم مع أنه سيّد الأوّلين و الآخرين ، فذلك لايقدح في مقامه و مرتبته .

(فما يلزمُ الكامل أن يكونَ له التقدّمُ في كلّ شيء و في كلّ مرتبة ، و إنّما نظرُ الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله ، فتالك مطلبهم ، و أمّا حوادثُ الأكوان فلا تعلّقَ لخواطرهم بها ، فتحقّق ما ذكرناه) معناه ظاهر .

---

١ . ع : ان ... فلا يلزم .

٢ . على غير الخاتم الخاص (جامي) .

٣ . سيجيء لاقرب عند ... (جامي) .

٤ . اي في مرتبة العلم بالله يحقق مطلبهم (جامي) .

٥ . نسبتهم بعضهم إلى بعض نسبة . فلو كانوا فيها أنزل درجة عن صاحبه ، فلا يقدح ذلك في كمالهم (جامي) .

٦ . من حيث مرتبة خاتم الأنبياء هي العلم بالله بحسب حقيقته ، وانه لا يقدح فيه نزول مرتبته عن الرسول الخاص بحسب شأنه العنصرية حيث يكون تابعاً له من حيث نبوته ... اعلم أنّ الحقيقة المحمدية لمّا اشتملت على حقائق سائر الأنبياء كالنواة ، فالمحمدية جمع حقائق النبوة ظاهراً ، والخاتمية جمع حقائق الولاية باطناً ، فالأنبياء من حيث إنهم مستمدون من مشكاة نبوته الظاهرة ، ومن حيث إنهم أولياء مستمدون من مشكاة ولايته الباطنة ، والأولياء مستمدون من مشكاة ولايته ، فالأنبياء والأولياء كلهم مظاهر لحقيقته ... الأنبياء لمّا ظهر سرّ نبوته وولايته لباطن ولايته ، وخاتم الأولياء مظهر أحديته جمعه لحقائق ولايته المطلقة والأنبياء ... ومن مشكاة خاتم الأنبياء يختلف نور استمداد من مشكاة خاتم الأولياء ، فإنّ مشكاته بعضٌ من مشكاته ، فلا استمداد في حقيقته إلا من مشكاة خاتم الأنبياء وإنما أضيف الاستمداد إلى خاتم الأولياء ... لعدم حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الأنبياء

ومعنى استمداد خاتم الأولياء منه بحسب ولايته ... استمداده بحسب الشأة العنصرية من حيث هي بعض من حقيقته ، وذلك لأنّ لخاتم الأنبياء بحسب ... ولايته الحقيقية ... من نسبة لا تغيره ... وأنه مظهر لحقائق (جامي) .

٧ . إشارة إلى أن خاتم الأولياء لئن يكون تابعاً في بعض الشرع كما يكون المسيح ـ الذي يجيء في آخر الزمان ـ فيه يكون في الأحكام الشرعية تابعاً محمدياً ... وفي العلوم الحقيقية يكون جميع الأنبياء والأولياء تابعاً له كالنبي ... ولا ينافي ما قلنا ... لأن ما قلنا بعض محمدي ... ولهذا قيل : إنه جزء من جزئيات سيد المرسلين ... وغير ذلك ... إن اسمه اسمي وكنيته كنيتي ... فهو المقام المحمود ... ولا يقدح كونه تابعاً في أن يعود إليه الجميع من الأنبياء والأولياء ... فإنه يكون في ذلك التبعية والاحكام لم يزل قد يكون في عين المتبوع والمعرفة بذلك على (ز)

(و لما مثّل النبيُّ ﷺ النبوة بالحائط[1] من اللبن[2]، و قد كمل[3] سوى موضع لبنة واحدة[4]، فكان ﷺ تلك اللبنة[5]، غير أنه) أي، إلا أنه ﷺ (لا يراها[6] إلا كما قال: لبنة واحدة[7]، و أما خاتمُ الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا[8]، فيرى ما مثّله[9] به رسول الله ﷺ، و يرى في الحائط موضع لبنتين[10]، و اللبنتان من ذهب[11] و

---

١. إن رسول الله ﷺ قال: «مثلي و مثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً، فأحسنه و أجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به و يعجبون له، و يقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ فأنا اللبنة و أنا خاتم النبيين». أخرجه البخاري في ٦٧٣ كتاب المناقب، و مسلم

٢. و وجه شبهها بالحائط أن صورة الحائط تذكرها مع ما فيها من خرزة بخلط نظام متقن الخالي من الإتقان، من قولهم: حائط بمعزل أي كلا، و يحوزه أيضاً بما جمعه، و لكونها مع أنها حائط سلك المعاني مشتملة على العلوم المتعلقة بحسب الصورة الظاهرة بالعلوم و الكمالات، و تلك علوم الأنبياء، فلهذا و لذلك قال من الكل، فإنه عين الكل المؤمن بالأنبياء بحسب الصورة الرسمية. و إنما قال: إلا هو، و لم يقل: و من استعداده على صورها هذه من الآن بعد آن، لأنها وجدت في قوالب قدرت الأنبياء.

و أما معنى اللبنة فلأنها امتداد ضائع من أسفل إلى أعلى بالخشب و الأمتان إلى أعلى بسمات العبد و الوجوب (ابن ا).

٣. لأن الرتبة صورة الإحاطة الإلهية بالأسماء الشرعية و الأحكام الشرعية و حكم و الأسرار الشيئية. فلما وضعها الله سبحانه على السنة رسله في قلوبهم، و كل لبنة كانت في ذلك الحائط كانت صورة بين من الأنبياء (جامي)

٤. أي ذلك الحائط (جامي)

٥. وهي الموضع الأحدي الجمعي المحمدي الختمي الذي بموضع الخاتم (جامي)

٦. و بتلك اللبنة، يكمل به الحائط (جامي).

٧. أي تلك اللبنة يعني بصورته في هذا التمثيل.. (جامي)

٨. لأنه ﷺ غير مأمور بكشف الحقائق و الأسرار لنحو ما لا يليق، و كان مأموراً بستر بعض الأسرار و الحقائق و الوصاية، و البرزخ هي المرتبة التي كل ذلك و نظيره، و لا تصلح بحسب بعضهم، لتعلق حقيقة واحدة، فلا اختصاص في نسبتها إلى شيئين و لا إلى أكثر منهما بالمعية و الحقيقة واحدة (جامي)

٩. أي من رؤية ما مثّل به النبي ﷺ الخ في رؤيا لبنة على ما رأى و ذكر (جامي)

١٠. من الحائط (جامي).

١١. يشير الخاتم عينها (جامي).

١٢. هو سيدنا أبو بكر لأنه لا أكمل الولاية كما أنهم لبست قبله للنبي ﷺ من الوحي ما هو عليه فكملت النبوة (جامي)

فضة[1]، فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما، لبنةُ ذهب ولبنةُ فضة، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط).

جواب «أما» قوله: (فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع) أي، لأنه مثل خاتم الرسل النبوة بالحائط، ورأى نفسه تنطبع فيه، لا بدّ أن يرى خاتم الولاية نفسه كذلك؛ لما بينهما من المناسبة والاشتراك في مقام الولاية، والمعنى ظاهر.

قال - رضي الله عنه - في (الفتوحات)[2]: إنه رأى حائطاً من ذهب وفضة وقد كمل إلا موضع لبنتين، إحداهما من فضة والأخرى من ذهب، فانطبع - رضي الله عنه - موضع تلك اللبنتين، وقال فيه[3]: «وأنا لا أشك أني أنا الرائي، ولا شك أني أنا المنطبع موضعهما، وهي كمال الحائط، ثم عبّرت الرؤيا بختام الولاية بي، وذكرت المكان المستكمل الذي كنت في حصرهما، وما قلت من الرائي، فعبّرت بما عبّرت به».

والظاهر أنه وجدت في كلامه - رضي الله عنه - في هذا المعنى أنه خاتم الولاية المقيدة المحمدية، لا في رتبة انطباقه التي مرتبته الكلية، ولذلك قال في أول (الفتوحات) في الباب المعنون بـ«معرفة منزل [...] رسول الله - وراء الخضرة»: لاشتراكه معي وبيه في حكم [...] وقال: [...] عندنك وأنك وخليفتك، والمعدن هو المسمى

[...] أني لم أعلم لذلك معنى من جهة الإلهام فجئت على [...] فرد علي قدس سره:

---

١ - [illegible]

٢ - في الشيخ [illegible].

٣ - في الفتوحات.

٤ - وفي نسخة: فرأى [illegible]

٥ - أن في غاية [illegible]

٦ - وهو عين [illegible]

٧ - في خاتم الولاية وهو عيسى [illegible]

٨ - في [illegible]

٩ - في الشيخ [illegible].

١٠ - أن الشيخ [illegible].

١١ - من [illegible] في الجزء ١٥٥ [illegible]

الختم ختمان، ختم يختم الله به الولاية مطلقاً، و ختم يختم به الله الولاية المحمّدية. فأمّا ختم الولاية على الاطلاق فهو عيسى عليه السلام، فهو الوليّ بالنبوّة المطلقة في زمان هذه الأمّة، و قد حيل بينه و بين نبوّة التشريع و الرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً، لا وليّ بعده، فكان أوّل هذا الأمر نبيّ و هو آدم، و آخره نبيّ و هو عيسى، أعني نبوّة الاختصاص[1]، فيكون له حشران؛ حشر معنا[2]، و حشر مع الأنبياء و الرّسل.

و أمّا ختم الولاية المحمّدية فهو لرجل من العرب أكرمها أصلاً و بدأ، و هو في زماننا اليوم موجود، عرّفت به سنة: خمس و تسعين و خمسمائة. و رأيت العلامة التي قد اختصّها الحقّ قربه عن عيون عباده، و كشفها لي بمدينة (فاس) حتّى رأيت خاتم الولاية منه[3]، و هو خاتم النبوّة المطلقة، و هي الولاية الخاصّة[4]، لا يعلمه كثير من الناس، و قد ابتلاه الله بأهل الانكار عليه فيما تحقّق به من الحقّ في سرّه.

و كما أنّ الله ختم بمحمّد صلى الله عليه وآله وسلم نبوّة التشريع، كذلك ختم الله تعالى بختم محمّدي الولاية التي تحصل من الوارث المحمّدي[5]، لا التي تحصل من سائر الأنبياء فإنّ من الأولياء من يرث إبراهيم و موسى و عيسى، و هؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمّدي صلى الله عليه وآله وسلم و لا يوجد وليّ على قلب محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، هذا معنى ختم الولاية المحمّدية.

---

١. أي الإبانة عن اختلاف وظيفة النبوّة لهما؛ لأنّ النبوّة لعيسى قد تتعلّق بالتشريع و التشريع، و قد تتعلّق بالولاية، كما مرّ. و المراد بالنبوّة المطلقة هو الثاني.

٢. أي النبوّة التي تختصّ به و بمقامه لا النبوّة المطلقة الكلية التي تكون لجميع الأنبياء.

٣. أي لجميع الأولياء.

٤. أي في رتبة الأولياء؛ لأنّ الشيخ يعتقد أنّه وليّ، لا نبيّ. (منه)

٥. أي من ذلك الرجل.

٦. هذه العبارة ليست في أكثر النسخ.

٧. في كلام الشيخ ما يدلّ على أنّه هو الحامل للولاية الخاصّة المحمّدية، و أنّه قد رأى في الرؤيا المذكورة ذلك الوجه المقرون. و صرّح في الفتوحات أنّه قد ظهر ذلك في سنة خمس و تسعين و خمسمائة بمدينة فاس. و ذلك يدلّ على أنّه قد خصّه الله به من الولاية المحمّدية لا الولاية العامّة. (ص)

وأمّا ختم الولاية العامّة الذي لا يوجد بعده وليٌّ فهو عيسى عليه السلام.[1]

وقال في الفصل الخامس عشر منها:[2] «فانزل[3] في الدنيا من مقام اختصاصه، واستحق أن يكون لولايته الخاصّة ختم، يواطئ[4] اسمه اسمه ﷺ، ويحوز خلقه، وما[5] هو بالمهدي المسمّى المعروف بالمنتظر، فإنّ ذلك من عترته و سلالته الحسنيّة، والختم ليس من سلالته الحسنيّة، ولكن من سلالة أعراقه و أخلاقه»[6] و الكلّ إشارة إلى نفسه رضي الله عنه، والله أعلم بالحقائق.

(و السببُ الموجبُ لكونه[7] رآها[8] لبنتين[9] أنه[10] تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر[11]، وهو[12]).

أي، كونه تابعاً

(موضعُ اللبنة الفضّيّة[13]، وهو ظاهره[14] وما[15] يتبعه فيه من الاحكام[16]).

---

١. راجع الفتوحات المكية ج ٢ ص ٤٩.

٢. أي من الفصوص.

٣. أي الرسول الخاتم.

٤. يوافق اسمه اسمه لأنّ اسمه محمد.

٥. أي لا.

٦. راجع الفتوحات المكية ج ٢ ص ٥٠.

٧. أي لكون خاتم الأولياء (جامي).

٨. أي اللبنة (جامي).

٩. إذ من ذهب وفضة من غير (جامي).

١٠. أي خاتم الأولياء (جامي).

١١. أي أخذه الشرع في الظاهر وإن كان أخذاً في الباطن من المصدر الذي يأخذ منه الملك الموحي إلى خاتم الرسل (جامي).

١٢. أي شرع خاتم الرسل (جامي).

١٣. وتبع خاتم الأولياء خاتم الرسل فيما عدا هذا الموضع (جامي).

١٤. أي شرع خاتم الرسل أيضاً ظاهره، أي ظاهر خاتم الأولياء حين اتّبعه فيه (جامي).

١٥. عطف على «ظاهره» أي شرع خاتم الرسل هو الأحكام التي اتّبع فيها خاتم الأولياء خاتم الرسل، فخاتم الأولياء تبع شرع خاتم الرسل (جامي).

١٦. فإن قيل: كان الأنسب لرؤية رؤيا اللبنتين خاتم الأولياء بجامعيته بين الولاية والنبوة قلنا: إنّما يكون كذلك ←

أي : موضع اللّبنة الفضيّة صورة متابعة خاتم الأولياء لخاتم الرّسل ، و صورة ما يتبعه فيه من أحكام الشرع ، و بانقطاعه موضع اللّبنة الفضيّة بكمال المتابعة ، ولا يبقى بعده متابع آخر كما لا يبقى بعده وليّ آخر ، كما أشار إليه بقوله : (فإذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه ، بقي من بقي فيما بعد مثل البهائم ، لا يحلّون حلالاً ولا يحرّمون حراماً ، يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوة مجرّدة عن العقل و الشرع ، فعليهم تقوم الساعة) .

و إنّما مثّل النبوّة باللّبنة الفضيّة ، لأنّ الفضّة فيها بياض و سواد ، و البياض يناسب النورية الحقّانية ، و السواد يناسب الظلمة الخلقيّة ، و النبوّة صفة خلقيّة فناسب صورتها لكلّ من جزئيها[1] ، و الذهب لكونه غير مركب من مختلفين ، و كونه أشرف ناسب الولاية .

(كما هو آخذٌ من الله في السرّ[2] ما هو بالصّورة الظاهرة متّبعٌ فيه[3]) أي ، الخاتم للولاية تابع للشرع ظاهراً ، كما أنّه آخذ عن الله باطناً ، لما هو متّبع فيه للصّورة الظاهرة ، فـ «ما» مع ما بعده ، مفعول لـ «آخذ» .

← تركها ، المراد بالبنة الفضية هي الولاية ، كما أن وظيفته من هو داخل على لطائف إشارات الشيخ ودقائق مرموزاته ، فإذا كان المراد بها ما ذكرناه كان معنى قوله عن الله في السرّ من الصور المتبعة فيها على ما هو صريح عبارة الشيخ فلا ، وإنّ الخاتم الذي في قبيل خاتم الأنبياء هو بعينه الخاتم الذي في خاتم الأولياء من حيث إنه صورة حيطة البرّة بأوصافها إلّا أنه لا يختص به ولا حد من المعدن ، ويكشف عن ذلك أنّ الخاتم الذي في خاتم الأولياء من ملأ على الوجهين من اللبن ، يرى نفسه متبعاً في موضع اللبنتين من نفسه وأعضائه فيها صورة السرّ الباطنة من الحدّ الذي هو العلبة الفضية وصورة الواسطة ، فخاتم به بين هذه العلبة ، فهو صورتهما معتبرهما بخلاف خاتم الأنبياء فإنّ الواسطة في موقف نبوته هو ملك الذي يوحى إليه ، وهو خارج عنه (ص) .

١ . ج ل : جهتيها .

٢ . أي بلا واسطة ما هو ، أي الشرع الذي هو خاتم الأنبياء (جامي) .

٣ . أي خاتم الرسل (جامي) .

٤ . أي في هذا الشرع وذلك الأخذ إنما يتحقق ... (جامي) .

(لأنّه[1] يرى الأمر[2] على ما هو عليه. فلا بدّ أن يراه[3] هكذا) تعليل لقوله: (كما هو أخذ من الله في السرّ) أي: لأنّه مطّلع على ما في العلم من الأحكام الإلهيّة، و مشاهد له، و لا بدّ أن يراه و يشهده، و إلّا لم يكن خاتماً.

(و هو[4] موضع اللّبنة الذهبيّة في الباطن[5]) أي: كونه راتباً للأمر الإلهي على ما هو عليه في الغيب، و هو موضع اللّبنة الذهبيّة.

(فإنّه أخذ[6] من المعدن الذي يأخذ منه الملك، الذي يوحي به[7] إلى الرّسول) و هو الحقّ تعالى.

(فإن فهمت ما أشرت[8] إليه فقد حصل لك العلم النافع[9]).

أي: إن اطّلعت و فهمت ما أشرت إليه، من أنّ الأنبياء من كونهم أولياء و الأولياء كلّهم لا يرون الحقّ إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، فقد حصل لك العلم النافع في الآخرة، أو إن فهمت الرّسم الّذي أشرت به، من أنّ الخاتم[10] هو تعيّنه خاتم الرّسل، الظاهر[11] لبيان الأسرار و الحقائق آخراً كما بيّن الأحكام و الشرائع أوّلاً، فقد حصل لك العلم

---

١. أي خاتم الأولياء (جامي).

٢. أي كلّ أمر (جامي).

٣. أي على ما هو عليه في حدّ ذاته سبحانه وإلّا لم يكن حقّاً (جامي).

٤. لأنّ خاتم الأولياء لمّا يرى الأمر على ما هو عليه لابدّ أن يرى صورة ما يكشف له من الأشياء، و هو موضع اللبنة الفضّة في الظاهر، و لابدّ أن يرى صورة ما يكشف له عن حقيقة تلك الصورة التي تليها، و ذلك هو موضع اللبنة الذهبية (ص).

٥. أي كونه راتباً للأمر على ما هو عليه (جامي).

٦. و تحقّقه بهذه الرؤية لانطباعه فيه. قوله: «في الباطن» على ما هو في بعض النسخ متعلّق بالرؤية (جامي).

٧. تعليل للرؤية، أي لأنّ خاتم الأولياء أخذ الأحكام الشرعيّة التي يتبع خاتم الرسل فيها (جامي).

٨. أي بسبب هذا الملك إلى الرسول، وذلك المعدن هو الله. فلا جرم يرى الأمر على ما هو عليه (جامي).

٩. من أنّ الأنبياء من حيث كونهم أولياء، و الأولياء كلّهم لا يرون الحقّ إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، الذي هو مظهر ولايته خاتم الرسل (جامي).

١٠. المعنى إلى كمال مشابهة خاتم الرسل الشيخ كمال التحقّق بحقيقة الولاية (جامي).

١١. أي خاتم الأولياء.

١٢. عطف على قوله: «إنّ الخاتم».

النافع على ما مرّ من التعيين[1].

(فكلّ نبيّ من لدن آدم[2] إلى آخر نبيّ[3]: ما منهم أحد يأخذ) أي، النبوّة (إلا من مشكاة[4] خاتم النبيين، و إن تأخّر وجودُ طينته[5] فإنّه بحقيقته[6] موجود[7]، وهو[8] قوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين»[9]، و غيره من الأنبياء ما كان

١. تابعيّ.
٢. إلى آدم (فقط) (جامي).
٣. أي، و خاتمة (جامي).
٤. غير وجود ذلك نبيّ الذي يأخذ النبوّة من مشكاة (جامي).
٥. أي جسم نبيّين (جامي).
٦. و روحانيته (جامي).
٧. فإن وجود الأنبياء كلّهم حتى آدم متحدة بالنبوّة في هذا الوجود، متعوت إليهم وإلى من سيأتي من بعدهم في عالم الأرواح (جامي).
٨. أي وجوده ﷺ قبل وجود الجميع واتصافه بالنبوّة بالفعل في هذا الوجود، مدلول عليه (جامي).
٩. أي من حقائقه مختصّاً بالإنباء عن الحقيقة الأحدية الجمعية الكمالية، مبعوثاً إلى الأرواح البشرية والملكية (جامي).
١٠. لم يكمل بدنه العنصري بعد، فتخلّف عن دونه من آبائه الأدنين. وبيان ذلك: أنّ الله سبحانه، بمقتضى أن خلق نور محمّد ﷺ كما أشار إليه بقوله: «أوّل ما خلق الله نوري»، جمع في هذا النور المحمّدي جميع أرواح الأنبياء والأولياء جمعاً أحدياً قبل التفصيل في الوجود العيني، ودلّت مرتبة العقل الأوّل، ثمّ تلك الأرواح في مرتبة النفس الكلّية، وقرّرت بظاهرها النورية، تعلّق الله الجمعيّة المحمّدية الروحية النورية إليهم نبيّاً منهم عن الحقيقة الأحدية الجامعية الكمالية، فلمّا وجدت العناصر الطبيعية العنصرية من العرش والكرسي ووجدت صور مظاهر تلك الأرواح، ظهر من تلك الجمعية المحمّدية إليهم ثانياً، فأمر من الأرواح من كان مؤهّلاً للإيمان بتلك الأحدية الجمعية الكمالية. ولمّا وجدت العناصر العنصرية ظهر حكم ذلك الإمكان في كمّل النفوس البشرية فأمروا بمضمون قوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء والطين» بالفعل عالم البرزخية (جامي).
١١. و إنّما يكون على ما ذكر، لأنّ الرؤيا من جنس المثال، وهو قابل لأن تحتفظ بصورة تشبهه. فمثال حال السرّ ﷺ في ذاته في صورة اللبنة التي يكمل بها بنيان البرّ. ولمّا جاء الأولياء، وما لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثّل له موضعه بالصورة: الولاية، فلا بدّ من خاتم الولاية باعتبار ظهوره وختمه الولاية، ليرى مقامه في صورة اللبنة الذهبية من حيث إنّه مبشّر بمجيء خاتم الرسل ويرى مقامه في صورة اللبنة الفضّية باعتبار ظهوره، فإنّه يظهر تابعاً للشريعة المحمّدية، على أنّه أخذ عن الله في السرّ هو بالصورة الظهر، منبع فيه (ق).

نبيّاً إلا حين بعث).

إنّما أعاد ما ذكره ليبيّن أنّه و إن تأخّر وجود طينته، فإنّه موجود بحقيقته في عالم الأرواح، و هو نبيّ قبل أن يوجد و يبعث للرّسالة إلى الأمّة؛ لأنّه قطب الاقطاب كلّها أزلاً و أبداً، و غيره من الأنبياء ليس لهم النبوّة إلا حين البعثة؛ لأنّه ﷺ هو المقصود من الكون، و هو الموجود أولاً في العلم، و بتفصيل ما تشتمل عليه مرتبته حصلت أعيان العالم فيه، و أيضاً أعيان الأنبياء بحسب استعداداتهم، و إن كانوا طالبين إظهار النبوّة فيهم لكنّهم لم يظهروا مع أنوار الحقيقة المحمّدية، كاختفاء الكواكب و أنوارها عند طلوع الشمس و نورها؛ علماً بأنّهم اختصّوا في مقام الطبيعة الجسميّة و طلمسة الثاني العنصريّة، ظهروا بأنوارهم المختصّة، كظهور القمر و الكواكب في اللّيل المظلم.

و لمّا كان حال خاتم الأولياء بالنسبة إلى الأولياء كذلك، قال: (و كذلك خاتمُ الأولياء[1] كان ولياً و آدم بين الماء و الطين، و غيره من الأولياء[2] ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية[3]، من الأخلاق الإلهيّة[4] في الاتّصاف بها، من كون الله تعالى

---

١. ... فلم يكن ولا عدّ أحد ولياً من حيث هو و خروجه بالقوّة الاستعدادي و استكماله شرائط النبوّة، فاندفع بذلك ما يقال من أنّ ما ذكره هاهنا من حيث إنّه كان نبيّاً في علم الله السابق على وجود آدم بين الماء و الطين (جامي).

٢. من كونه صورة من صور الحقّ تحسّن بحسبه حسّن بها الولاية الخاصّة المحمّدية أو الولاية المطلقة، كان حكمه حكم خاتم النبيين، كان ولياً بالفعل حالاً بعد ولايته و آدم بين الماء و الطين (جامي).

٣. ما كان ولياً بالفعل و واصلاً بولايته (جامي).

٤. و هذا الخاتم كان يدّعي كيف كان هذا الخاتم أرسل نبيّاً و آدم بين الماء و الطين، عالماً بنبوّته التامّة و الولاية المطلقة التي أعلمه و كان يشهد له بالرسالة و النبوّة و يثني عليه في الأرواح الكاملة من الأنبياء و الأولياء، كما قال في مريضة:

شهدت له بالشكّ قبل وجوده ... على استواء الضدّ في ضدّه نذرُ
شهدت الخصائص أعلق الأركوه ... و ذلك من حال الشهود في دهر
لقد كنت مشروطاً طليقاً مسرّحاً ... و ذلك كالمحموم في قبضة الأسر

(مؤيد الدين)

٥. بيان لشرائط و قوله: في الاتّصاف بها متعلّق بالمصدر المضاف للفاعل المجهول من قوله: من كون الله تعالى إلا بعد تحصيله ما يشترط في الاتّصاف بالولاية بين الأخلاق الإلهيّة التي يتحقّق الاتّصاف بالولاية بتلبّسها، مع أن ←

يسمّى بالوليّ الحميد).

و شرائط الولاية تحقّقهم في الوجود العيني، و تطهّرهم عن الصفات النفسيّة، و تنزّههم عن الحالات الوهميّة، و تخلّقهم بالأخلاق الإلهيّة، و تخلّصهم عن القيود الجزئيّة، و أداء أمانة وجوب ذات الأفعال و الصفات و الذات إلى من هو مالكها بالذات، عند فنائهم عن أنفسهم و بقائهم بالحقّ، يتّصفون بالولاية و تحصل لهم الغاية؛ لأن الولاية من جملة صفاته الذاتيّة.

(فخاتمُ الرّسل[1] من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية[2] نسبة الأنبياء و الرّسل معه[3]، فإنّه الوليّ[4] الرّسولُ النبيُّ. و خاتمُ الأولياء الوليّ[5] الوارث[6]، الآخذ عن الأصل[7]، المشاهدُ للمراتب[8]).

استعمل «هو» في الموضعين بمعنى إلى، و لمّا ذكر أنّ المرسلين - من حيث كونهم أولياء - لا يرون ما يرون إلا من مشكاة خاتم الأولياء -

---

- الولاية أيضاً من أخلاقه و صفاته و الاتصاف بها أشد مما من أجل كون الله سبحانه يسمّى بالولي الحميد، فيتصفون به ليكمل لهم الاتصاف بصفات الله و التخلق بأخلاقه (جامي).

١. ج ل: المرسلات.

٢. لمّا ذكر أنّ المرسلين من حيث كونهم أولياء لا يرون ما يرون إلا من مشكاة خاتم الأولياء، و كان لقائل أن يقول: أنّ هذا المعنى إنّما يصحّ بالنسبة إلى من عدا خاتم الرسل بعضهم بقوله: «فخاتم الرسل من حيث ولايته...» (جامي).

٣. من حيث إنّه مظهر لخفيّ ولايته الخاصة أو المطلقة (جامي).

٤. أي مع خاتم الولاية فخصّان الرسل يرون ما يرون من مشكاته، كذلك خاتم الرسل يرون ما يرون من مشكاته (جامي).

٥. أي أنّه يصحّ أن يرى خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولاية، فإنّه حائز لمرتبة الوحي و مختصّ بإظهار الوحي و بختم تبليغ الأحكام و التشريع، و النبيّ ناظر الإنباء عن الغيوب و المعارف الإلهية و لكن بواسطة الملك (جامي).

٦. و هو ظاهره (جامي).

٧. يعني أخذ الرسل عن شرائعه و أحكامه، و هو أنّه وجه يتنزل به رسالته (جامي).

٨. بلا واسطة و يصحّ أن يأخذ منه من يأخذ بواسطة (جامي).

٩. الضمير يستحقّ ذات أصحابها بمقتضى كلّ ذي حقّ حقّه (جامي).

و كان يمكن ان يتوهّم انّ هذا المعنى في حقّ غير خاتم الرّسل من الرّسل، صرّح هنا انّ نسبته ايضاً إلى خاتم الولاية نسبة غيره من الانبياء و الاولياء إليه؛ لانّه صاحب هذه الرتبة في الباطن، و الخاتم[1] مظهرها في الظاهر، و ينكشف هذا المقام لمن انكشف له انّ للرّوح القدسيّ - صلوات اللّه و سلامه عليه - مظاهر في العالم بصورة الانبياء و الاولياء.

و ذكر الشيخ - رضي اللّه عنه - في آخر الباب الرابع عشر من (الفتوحات): «و لهذا الرّوح المحمّدي مظاهر في العالم، و اكمل مظاهره في قطب الزمان، و في الافراد، و هي خاتم الولاية المحمّديّة، و خاتم الولاية العامّة الذي هو عيسى عليه السلام، و هو المعبّر عنه بسكنه»[2].

و لا ينبغي ان يحمل هذا الكلام على التناسخ، فانّه ليس مخصوصاً بالبعض دون البعض، و لا هذا مخصوص بالكمّل، و سياتي تقريره مشبعاً في آخر هذا الفصّ إن شاء اللّه تعالى.

و اعلم، انّ الولاية تنقسم بالمطلقة و المقيّدة، إلى العامّة و الخاصّة؛ لانّها من حيث هي هي: حصّة كلّيّة مطلقة، و من حيث استنادها إلى الانبياء و الاولياء مقيّدة، و المقيّد متفرّع و المطلق، و المطلق ظاهر في المقيّد، فولاية الانبياء و الاولياء كلّهم جزئيّات الولاية المطلقة، كما انّ نبوّة الانبياء جزئيّات النبوّة المطلقة.

فاذا علمت هذا فاعلم، انّ مراد الشيخ - رضي اللّه عنه - من ولاية خاتم الرسل ولايته

---

١. اي خاتم الرسل.

٢. اي خاتم الولاية.

٣. اي اكمل مظاهره هو المعبّر عنه بسكنه.

٤. قال بعض المحقّقين: «خصّ الولاية بكون الاربعة أشخاص: الاول، خصّ الولاية المطلقة و هو الرسول و خاتم الاكابر، الثاني: خصّ الولاية المقيّدة و هو على ثلاثة اقسام. الاول: هو الولي الذي يكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة و المعنى، و يكون نفساً خليفة و يجري أحكام ظواهر الشرع و هو امير المؤمنين عليّ و يسمّى بخاتم الكبير. الثاني: و هو الولي الذي يكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة و المعنى، و لا يكون خليفة و لا يجري ظواهر احكام الشرع و هو المهدي - عج - الثالث: هو الولي الذي لا يكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة و المعنى، بل يكون متصرّفاً فيه بحسب المعنى فقط، و لا يكون خليفة و هو الشيخ الاجلّ محيي الدين و هو المسمّى بخاتم الاصغر

المقيّدة الشخصيّة، ولاشكّ أنّ هذه الولاية نسبتها مع الولاية المطلقة، كنسبة نبوّة سائر الأنبياء إلى نبوّته المطلقة.

(و هو حسنة من حسنات خاتم الرّسل محمّد ﷺ، مقدّم الجماعة[2] و سيّد ولد آدم في فتح باب الشفاعة).

أي، الخاتم للولاية هو صورة درجة من الدرجات، و حسنة من حسنات خاتم الرّسل، و مظهر من مظاهرها، و تلك الحسنة هي التي تسمّى بـ «الوسيلة» أعلى مراتب الجنان، و هي «المقام المحمود»[3] الموعود للنبيّ ﷺ.

(فعيّن حالاً خاصّاً، ما عمّم).

أي، عيّن أنّ سيادته ﷺ و كونه مقدّماً على الجماعة من حيث تعيّنه الشخصي، و هي في حال الشفاعة يوم القيامة، و ما عمّم ليلزم تقدّمه ﷺ في جميع الأمور و الأحوال الجزئيّة و الكلّيّة، لذلك قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[4].

(و في هذا الحال الخاصّ) أي، حال الشفاعة **(تقدّم على الأسماء الإلهيّة[5]، فإنّ «الرحمن» ما شفع عند «المنتقم» في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين[6]. ففاز**

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. [illegible] ص ٢٤٣.

٦. [illegible]

٧. [illegible]

محمد ﷺ بالسيادة في هذا المقام الخاص) و هو مقام الشفاعة (فمن فهم المراتب و المقامات، لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام).

تقدّمه على الأسماء الإلهيّة إشارة إلى ما جاء في الحديث: أنّ رسول الله ﷺ هو أوّل من يفتح باب الشفاعة، فيشفع في الخلق، ثمّ الأنبياء، ثمّ الأولياء، ثمّ المؤمنون، و آخر من يشفع هو «أرحم الراحمين».

و من يفهم و يطّلع على أحديّة الذات الظاهرة في المراتب المتكثّرة، و على أنّ كلّ موجود له سيادة في مرتبته، كما أنّ لكلّ اسم سلطنة على ما يتعلّق به، لا يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام. ألا ترى أنّ «الرحمن» مع أنّه اسم جامع للأسماء، و له الخيطة التامّة، يتبع عند «المنتقم» الّذي هو من سدنته بعد شفاعة الشافعين كلّهم، و ذلك التأخّر لا يوجب نقصه.

و سرّ ذلك: أنّ «الرحمن» جامع للأسماء الإلهيّة و من جملتها «المنتقم» فهو[5] الّذي ظهر بوجه تقدّمه بصفة الانتقام، و صار منتقماً، كما ظهر في مواطن أخر بنسبة

---

١. على الأسماء و مظاهرها الحسنى.

٢. أي مرتبة الولاية و ما يتعلّق بها و بمقاماتها (صحيحها الحاشي).

٣. احترز عن ظنّ أولي حدة بحسب مقربته على رسول الخاتم و لا يقدّم الرسول الخاتم على الأسماء الإلهيّة.

و اعلم أنّ الظاهر من كلام الشيخ بن الفارض أنّ مراد الشيخ بمرتبة الولاية نفسه، و هو الصادر كما يدلّ عليه كلامه في شرح بيت الكافية. و ذهب كلامه فيه إلى أنّه من قوم الولاية الخاصّة المحمّدية. و الشيخ شرف الدين داود القيصري صرّح بأنّ مراد الشيخ من الولاية هو عيسى عليه السلام لأنّ الشيخ صرّح في مواضع عدّة بأنّه ﷺ خاتم الولاية المطلقة، و الشيخ كمال الدين حسين الخوارزمي أشار إلى أنّ مراد الشيخ من الولاية هو المهدي الموعود به، لكنّه يأبى عن ذلك ما نقله القيصري عن بعض مشايخه، قال الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة: إنّ الله تعالى جعل الولاية الظاهرة في هذه الأمّة من لدن آدم عليه السلام إلى زماننا هذا مختلفة بالنبوّة عن الله سبحانه بعيسى بن مريم عليه السلام، و الولاية المحمّدية من حقّق بالمرتبة الثانية بين النبوّة و الألوهيّة، هذا ما قاله و الله سبحانه أعلم بحقيقة الحال (منه).

٤. أي الرحمة المرسلة.

٥. أي الرحمن.

وأخروية بصفة الرحمة، المفهومة من ظاهر اسمه، ولهذا[1] قال تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن﴾[2]. فظهر سر الأولية والآخرية في هذه الشجاعة.

(وأما المنح الاسمائية[3] فاعلم، أن منح الله تعالى خلقه[4] رحمة منه بهم. وهي[5] كلها من الأسماء[6]، فإما رحمة خالصة[7] كالطيب من الرزق المذيذ في الدنيا، الخالص يوم القيامة[8]. ويعطي[9] ذلك الاسم الرحمن. فهو عطاء رحماني[10]. وإما رحمة ممتزجة[11] كشرب الدواء الكريه، الذي يعقب شربه الراحة. وهي عطاء إلهي[12]. فإن العطايا الإلهية[13] لا يمكن اطلاق عطائه[14] منه من غير أن يكون على

---

١. أي لظهور الرحمان بصفة الأولية.

٢. مريم (١٩)، ٤٥.

٣. في بعضهم لفظ المنح بالاسمائية والعطايا الذاتية ما قيل من أن المنح تلك الأمور دون آثارها. والعطايا تلك الآثار (ص).

٤. المتلقاة من الحضرة الإلهية عليهم (جامي).

٥. أي تلك المنح (جامي).

٦. أي من حضرة الأسماء الإلهية، لا من حضرة الذات من حيث إطلاقها، وإنما من هذه الحيثية لا يتصور عطاء خاص ومنحة معينة، وهي تنقسم ثلاثة أقسام (جامي).

٧. من شوب ألم ونحوه (جامي).

٨. إن يكون خالصاً يحب الشرب، فيدان وحنان كالشهد في معنى الطيب (جامي).

٩. ذلك المزيج من الرحمة الخالص (جامي).

١٠. الخالص عن المزج الذي يقتضيه الغير (جامي).

١١. مع نعمة ما، وهي إما في الظاهر رحمة وهي الأمور المؤلمة. كالآلام الثلاثة المذكورة، أو رحمة بالنسبة للمطلب عن الله سبحانه، وإما بالعكس (جامي).

١٢. وإنما تشرع من مشكوات أسمائه عامة لا خصوصية له بشيء وأحد ليس بإلهي (جامي).

١٣. وإنما اختص هذا باسم الإلهي مع أن الكل منه كما قدمه من تعدد الآثار التي هي آثار رحمة الرحمن. فلا بد من الاختصاص بحيثية الرحمن، فما هو في حيثية خصوصية اسم الله كالظاهر، والعليم، والبصير، ونحو ذلك لا يخص إلهي (ص).

١٤. عند التأمل لقوله: «هي كلها من الأسماء» أي العطاء الإلهي (جامي).

١٥. أي بالملاءمة، فيكون من وضع المظهر موضع المضمر من إطلاق اسم الله واراده منه مستحقاته، من توجه

يدي سادن من سدنة الأسماء[1].

لمّا فرغ من تقرير التجلّيات الذاتيّة و ما انجر الكلام إليه، شرع في تقرير التجلّيات الأسمائيّة و منحها، فقال: (اعلم، أنّ منح الله تعالىٰ خلقه رحمة منه بهم) أي، أنّ المنح و العطايا ـ كلّها ـ لا تنحصر إلّا من الحضرة الإلهيّة، المشتملة على الذات و الصفات، و لكن لا من حيث ذاتها بل من حيث صفاتها و أسمائها.

و أوّل ما يفيض عليهم رحمة الوجود و الحياة، ثمّ ما يتبعهما. و هي تنقسم ثلاثة أقسام: رحمة محضة بحسب الظاهر و الباطن، و رحمة تمتزج، و هي إمّا في الظاهر رحمة و في الباطن نقمة، أو بالعكس، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «سبحان من اتّسعت رحمته لأوليائه في شدّة نقمته، و اشتدّت نقمته على أعدائه في سعة رحمته»[2].

الأولى: كالنعم في الدنيا ـ أي الحلال ـ في الدنيا، و كالعلوم و المعارف النافعة في الآخرة.

و الثانية: كالأدوية المؤلمة لتقطع تناكل الأخلاط و تمنع الحمّى و سائر الفسوق، و الرياضة المتعبة لتعدّ النفس عن الخلق.

و الثالثة: كتناول الدواء المكروه الذي يعقب مغبّته الراحة و الصحّة.

و الأولى: تنقسم رحمانيّ بحسب ظهور الرحمة المحضة منه، هذا من حيث إنّه صفة مغايرة للاسم المنتقم، لا من حيث إنّه اسم الذات مع جميع الصفات، كقوله تعالىٰ: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾[3].

و الثانية و الثالثة: عطائيّ، إلّا أنّ باعتبار جامعيّته للصفات، لا باعتبار الذات، فلا يمكن إلّا على يد سادن من سدنة [illegible] أي خادم من خدمة الأسماء؛ لأنّ العطايا لابدّ

[illegible]

١. في الأصل: [illegible] و هي [illegible] (منه سرّه الشريف).

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٩١.

٣. الإسراء (١٧)، ١١٠.

أن تكون ممكنة و إذا كان كذلك تنسب إلى اسم تقتضيه فتنسب إليه .

(فتارة يعطي الله العبد على يدي «الرحمن» فيخلص له العطاء من الشوب، الذي لايلائم الطبع في الوقت).

أي، في الحال، و إن كان غير خالص في المآل، فإن أمثال هذه العطايا الموافقة للطبع غالباً، مما يتضمن النقمة، فتدخل تحت حكم المنتقم في الدنيا، أو في الآخرة

(أو لا يُنيلُ الغرض) أي، يخلص مما يمنع من نيل الغرض (وما أشبه ذلك) من موجبات الكدورة في الوقت، أو من الموانع حصول الغرض، و هذا العطاء الإلهي على يدي «الرحمن» غير العطاء الرحماني الذي ذكر أنه رحمة محضة، تتضمنه النقمة في المآل.

(و تارة يعطي الله على يدي «الوامع» فيعمّ) أي، يشمل الخلائق عموماً، كالصحة و الرزق.

(أو على يدي «الحكيم» فينظرُ في الأصلح في الوقت) إذ الحكيم لايعمل إلا بمقتضى الحكمة، ولاينظر إلا على المصلحة في الوقت، فيعطي ما

---

١. الاسم الرحمن

٢. الواصل إلى المعطى له على يديه (سامي)

٣. أي في الدنيا (ص)

٤. عطف على قوله: «لايلائم الطبع في الوقت»

٥. أو لا يوصل المعطى له إلى الغرض المقصود من ذلك العطاء، لا يلائمه في المآل (حسني).

٦. في الآخرة (ص)

٧. من الأوصاف العدمية المنسوبة للرحمة الوجودية، وهذا هو معنى رحماني و لما كان يقابله رحيمي، فقد أشار إليه بقوله: «و تارة ...» (ص).

٨. أي ويخلص أيضاً له أنه الشوب بعض الملائم وغير الشوب من موجبات الكدورة، و لعله أن يعبر بدل يخلص بيمض أو بكثير، خالصاً من موجبات الكدورة الخاصة والعامة كلها، فيدخل تحت المعطى له رحيمي من ذكر الولا، وإنما اعتاد سيفه ملائم و في ملك واحد (حسني).

٩. أي المنسب في قوله: «تارة وتارة وتارة».

١٠. أي ملائم وغير الملائم والخلائق كلها، أو ظاهر المعطى له وباطنه، روحه وطبيعته وغير ذلك (حامي).

١١. أو يعطي على (حسني)

١٢. أي بالنسبة إلى العباد (ص).

بناسب الشخص و الوقت.

(أو على يدي «الوهّاب» فيعطي ليُنعِم[1]، ولايكون مع الواهب تكليف المعطىٰ له بعوض على ذلك[2] من شكر[3] أو عمل[4])

أي، يعطي الواهب اظهاراً[5] لانعامه وجوده، بلاطلب عوض من الموهوب له، من شكر أو عمل أو حمد و ثناء، و وجوب شكر المنعم لأجل عبوديّته، لا لانعام المنعم؛ فإنّه من شكر للانعام يكون عبد المنعم، لاعبد الحقّ من حيث هو هو، و يجوز أن يكون قوله: (لينعم) مفتوح الياء، فيعطي ليتنعم المعطى له أي، ليتعيش منها. (أو على يدي «الجبار» فيظر[6] في الموطن[7] و ما يستحقه[8])

أي، ينظر إلى الشخص و يجبر الكسار بحسب استحقاقه، أو يقهر إذا كان متجبّراً على عباد الله و متكبّراً عليهم؛ إذ «الجبار» يستعمل في المعنيين.

(أو على يدي «القهّار» فينظر[9] في المحلّ[10] و ما هو عليه، فإن كان على حال يستحقّ[11] العقوبة فيستره[12] عنها، أو على حال لايستحقّ العقوبة، فيستره[13] عن حال

---

١. من الإنعام، أي يعطيه إنعاماً له و وجوده، ويجوز أن يكون مفتوح العين من النعمة وهي طيب العيش (جامي).

٢. المعطىٰ (جامي).

٣. أي باللسان (جامي).

٤. بالجنان والأركان، ووجوب شكر المنعم أيضاً لأجل عبودية المعطي له لا التكليف الواهب (جامي).

٥. هذا إشارة إلى معنى «ينعم».

٦. يعطي (جامي).

٧. الذي يحتمل الخير والشر والأمة والنقص (جامي).

٨. أي موطن المنعَم له (جامي).

٩. ذلك الموطن من المعطىٰ التي يحتمل بها كسره وقصم ظهره. وقيل: الجبار هو الذي يرد الأشياء بعد التغيّر إلى حالتها المعهودة بضرب من القهر والغلبة والتأثير (جامي).

١٠. أي موطن المعطى له (جامي).

١١. أي يستحقّ بها (جامي).

١٢. أي فيستره الله بلاسم «القهّار» عن العقوبة.

١٣. أي فستره الله بلاسم القهّار.

يستحقّ العقوبة؛ فيسمّى[1] معصوماً و ممتنى به[2] و محفوظاً[3].

معناه ظاهر، و ليستر إمّا أن يكون بحجره و إثبات ما ينافيها، كما قال تعالى: ﴿أولئك يبدّل الله سيّئاتهم حسنات﴾[4]، أو بإعطاء نور يستر تلك الحالة؛ لئلا يطّلع عليها ما سوى الحقّ، أو بالعفو عنه بعد اطّلاعه عليها. أو يحفظه عمّا يشينه و يستحقّ به العقوبة، فيبقى محفوظاً ممتنى به.

(و غير ذلك مما يشاكل هذا النوع[5]) أي، و قس على هذا غير ما ذكر، مما شاكل هذا النوع من العطاء الإلهي.

(و المعطي هو الله[6] من حيث ما هو خازنٌ لما عنده في خزائنه، قسما

---

١. أي المعطى له معصوماً على التقدير الثاني بشرط أن يكون من الأنبياء.

٢. على التقدير الثاني أيضاً لكن بشرط أن يكون من الأولياء. قال الشارح الخجندي (ره): المعصوم والمحفوظ هو الذي يحول الحفظ به وبين ما لا يرضاه من الذنوب. والممتنى به اسم مفعول قد يكون المعنى به من الأخيرة الذنوب. و انتخب الله الأولياء والأصفياء الربانيين سيئاتهم حسنات ثم المعصوم يختص في العرف الشرعي بالأنبياء والمحفوظ بالأولياء.

اعلم أن بعض هذه الأسماء المذكورة له دخل في كلّ من الفعل والقبول كالرحمن؛ فإنّ كلا من الإعطاء وقابله الناشئ من مقتضيات الرحمة الرحمانية وكذلك الحكيم، فإنّ كلّ واحد منهما بحسب الحكمة وبحسب الوقت، فإنّ لكلّ من مراتب.

وظاهر أن الوسيع يعمّ كلّ محلات الجبّار والقهّار؛ لأنّ الوجود الخير والشرّ ولا دخل لهما في قابلية المحلّ لذلك. فالخير والشرّ، فالجبّار و القهّار من حيث ظهوره ويتضمّنان إلا العدم.

وإذا عرفت هذا انتهى نسبة اليد المضافة إلى الأسماء الأربعة الأول إشارة إلى يدي الفاعلية والقابلية، وإفراد اليد المضافة إلى الأخيرين إشارة إلى اليد الفاعلة فقط (حامي).

٤. معصوماً في من قال له لقصد ذلك البعض الثاني. وممتنى به في من لم يقصد و إن كان محفوظاً بحاله كالأول، ومحفوظاً في من حفظه الله من أن يحصل منه ذلك كالأخير (حر).

٥. آل عمران (٣): ٧٠.

٦. الذي هو من المعطاء الإلهي (جامي).

٧. و المعطي في جميع هذه الصور هو الأسماء الله الجامعة جميع جميع الأسماء (حامي).

٨. أي من حيث إنه خازن و جامع لما هو مخزون عنده في حضرته تعالى. التي هي حضائر الأشياء والأعيان الثابتة المنتشئة بكلّ ما كان ويكون (جامي).

يخرجه[1] إلا بقدر معلوم[2] على يدي اسم خاص بذلك الأمر[3].

أي اسمطي في هذه الصور[4] و غيرها هو «الله»، لكن من حيث اسم خاص، هو خازن له عنده: «ولله خزائن السموات والأرض»[5]. و هي أعيانهما المتذكّمة بكلّ ما كان أو يكون إلى يوم القيامة، مما يخرجه من الغيب إلى الشهادة إلا بقدر معلوم، و على يدي اسم خاص، يكون حكم ذلك الأمر بيده.

(فأعطى كلّ شيء خلقه على يدي الاسم العدل و اخواته)

أي أعطى كلّ شيء من الأشياء ما اقتضى عينه أن يكون مخلوقاً كذلك، بحسب اسمه «العدل» و اخواته كالمنتقم و الحكيم، فلا قال: لم كان هذا فقيراً و ذاك غنياً، و هذا عاصياً و ذاك مطيعاً، لما لا يكان: لم كان هذا إنساناً و ذاك كلباً، لأن حكم العدل لا يعطي كلّ شيء إلا ما تعطيه عينه، فلله الحجّة البالغة.

(و أسماء الله لا تتناهى؛ لأنها تعلم[6] بما يكون عنها[7]) أي، بما يصدر و يحصل عنها من الآثار و الأفعال.

(و ما يكون عنها غير متناه[8]، و إن كانت ترجع إلى أصول متناهية، هي أمّهات الأسماء[9]، أو حضرات الأسماء).

---

١. أي ما يخرج، كان مخزوناً عنده من حيث هي الشهادة ومن القول إلى الفعل (جامي).

٢. وبمقدار معين تستدعيه قابلية العصر (جامي).

٣. أي الأمر المفوض عنده، كالرزق و غيره (جامي).

٤. أي في التحقق الإنساني و غيره.

٥. المنافقون (٦٣): ٧.

٦. عليه من غير زيادة و لا نقص.

٧. الذرية المصطبغة (جامي).

٨. وهي ما يكون، أي تحصل و تصدر عنها من الآثار المكنة و يستكون عنها من الآثار (جامي).

٩. أي يستمد منها من الأعيان (ص).

١٠. لأنها [أي حضرات الحق] تحصل بحسب القوابل والمظاهر المستعدة غير المتناهية، وإذا كانت الآثار غير متناهية فالأسماء المستمدة بحسبها أيضاً غير متناهية (جامي).

١١. باختيار حضرات الحق تسمّى و توصف منها، أو حضرات الأسماء و تعيّن تقدّمها في نفسها تقريبي إلى الخلق، ضرورة أنّ الكلّ راجع إلى إحدى الأمّهات التي لها الإحاطة بالكلّ وفيه حضور الكلّ (ص).

أي، و أسماء الله و إن كانت بحسب النسبة غير متناهية. لكن بحسب الأمهات و الأصول متناهية، كتناهي أمّهات مظاهرها، و هي الأجناس و الأنواع الحقيقيّة مع عدم تناهي الأشخاص التي تحت أنواعها.

و قوله: (لأنّها تعلّل) استدلال من الأثر إلى المؤثر، أي لأنّ كلّ اسم له عمل خاصّ به. والكائنات غير متناهية، فهي مستندة إلى أسماء غير متناهية، هي حاصلة من اجتماع رقائق الأسماء الكلّيّة بعضها مع بعض، و كلّها داخلة تحت حيطة تلك الأمّهات. و هذا الاستدلال تنبيه للطالب، لا أنّه مستند في الحكم، بل مستند فيه الكشف الصريح التامّ.

(و على الحقيقة فما ثمّ إلّا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب و الإضافات، التي نكنّي عنها بالأسماء الإلهيّة).

أي، و إن كانت الأسماء متكثّرة، لكن على الحقيقة ما ثمّ إلّا ذات واحدة، تقبل جميع هذه النسب و الإضافات، التي تعتبر الذات مع كلّ منها، و نسمّي بالأسماء الإلهيّة.

(و الحقيقة تعطي أن يكون لكلّ اسم - بظهر إلى ما لا يتناهي - حقيقة[1]. يتميّز) ذلك الاسم (بها عن اسم آخر[2]. و تلك الحقيقة التي بها يتميّز[3] هي الاسم عينه، لا ما يقع فيه الاشتراك[4]).

أي، التحقيق يقتضي أن تكون لكلّ اسم حقيقة، تميّزه عن غيره من الأسماء،

---

١. أي الأسماء الغير المتناهية حاصلة من اجتماع الأسماء الكلية (جامي).

٢. مطلقة هي حقيقة الحق سبحانه (جامي).

٣. أي عن الذات المتّصفة به بالاسم (جامي).

٤. أي الاسم الإلهي الذاتي الذي هو الاسم بحسب الحقيقة (جامي).

٥. أي حقيقة معقولة ممتازة عن الذات في العقل (جامي).

٦. أي بتلك الحقيقة (جامي).

٧. يشركه في الذات (جامي).

٨. مثل عن جزئي الذات متّصفة به في الاسم (جامي).

٩. من جميع الأسماء نعني الذات المطلقة (جامي).

وليست تلك الحقيقة إلّا عين الصفة التي اعتبرت مع الذات و صارت اسماً، فالاسماء من حيث تكثّرها ليست إلّا عين النّسب و الاضافات المسمّاة بالصفات؛ إذ الذات مشتركة فيها، فلا فرق بين الأسماء و الصفات على ما قرّر.

و باعتبار أنّ الاسم عبارة عن المجموع يحصل الفرق، و على التقديرين لايكون المشترك اسماً، فإنّ الحيوان مشترك بين الإنسان و غيره.

ولا يقال: إنّ حقيقة الإنسان هي الحيوان. بل هي الناطق أو ما يحصل منهما.

فإنّ الناطق و إن كان مفهومه «ما له النطق» لكن ذلك الشيء في الخارج هو الحيوان الظاهر بصورة الإنسان. والناطق في الخارج هو الإنسان.

(كما أنّ الأعطيات تتميّز كلّ «عطية») على وزن «فعلة»[1] أي تتميّز كلّ واحدة من العطايا (عن غيرها)

و يجوز أن تكون «عطية» على وزن «أمية»، و الأعطيّات - بتشديد الياء وضمّ الهمزة - جمعها، لذلك قال:

(بشخصيّتها)، و إن كانت «من أصل واحد» منبع الخيرات و الكمالات. و هو الذات الإلهية من حيث الاسم «الوهّاب» و «الكريم» و «المعطي» و أمثال ذلك.

(فيعلم أنّ هذه ما هي هذه الأخرى)، و سبب ذلك «تميّز الأسماء».

---

١. وهو الصحيح.

٢. أي المفهوم الناطق وإن كان مفهومه «ما له النطق» وهو الشيء الذي له النطق - على أن يكون الحيوان هو غير الحيوان، لأنّ الشيء له شيء آخر في الخارج هو الشيء الذي له النطق هو الحيوان، لأنّ الحيوان يكون ناطقاً وغير الناطق في مفهوم «ما له النطق»

٣. في نسخة «ج»: أمرها جميعاً.

٤. «ظاهر» في نسخة «ب».

٥. «بحصر» في نسخة «ب».

٦. «أن يسمّ الأعطيات متغرّقة» في نسخة «ب».

٧. «أي الإلهية» في نسخة «ب».

٨. أي ذلك الاسم من العطايا التي هي مدلولات الأسماء هو تميّز الاسم الذي هي مدلول لتلك العطايا، إذ باختلاف المدلول تختلف الصفة، لأنّ «وهّاب» إذا تعلّق بالمال فقط (مثلاً)

شبّه امتياز الأسماء بعضها عن بعض و رجوعها إلىٰ حقيقة واحدة، بامتياز مواهبها و رجوعها إلىٰ أصل واحد، ثم بيّن أنّ سبب هذا الامتياز في العطايا هو الامتياز الاسمائي؛ إذ اختلاف المعلولات مستند إلىٰ اختلاف عللها، و ذلك لأنّ لكلّ اسم عطاء يختصّ بمرتبته وقابليّة غير هي مظهره.

و إذا كان كذلك (فما في الخضرة الإلهيّة ـ لاتساعها ـ شيء يتكرّر أصلاً. هذا هو الحقّ الذي نعوّل عليه).

أي، نعتمد عليه؛ و ذلك لأنّ الأسماء غير متناهية، و الفائض أيضاً من اسم واحد ـ بحسب شخصيته ـ بحايز شخصية ما هو منه، فإنّ المتماثلين بقيا متغايرين، فلا تكرار أصلاً لذلك قيل: «إنّ الخلق لا يتجلّى بصورة مرّتين».

و لمّا كان الخلق المشهود عنده أنّ الأعراض و الجواهر في كلّ آن تتبدّل، كما سيأتي، و لا تكرار قيل: (هذا هو الحقّ الذي نعوّل عليه) و ذلك لأنّ الوجود الذي هو مذؤوب كمالات الشيء، حاصل للموجود في كلّ آن مصوناً جديداً. كما قال تعالىٰ: «بل هم في لبس من خلق جديد».

فحصول ما يتمّه على سبيل التجدّد على الطريق الأولىٰ، و يظهر عند التعمّق أنّ المعطي للوجود هو الله فقط، سواء كان بطريق الوجوب الذاتي، أو بالإرادة و الاختيار و الحكمة، و بواسطة أسمائه و صفاته، و الباقي أسباب و وسائط، و فيضه دائم لا ينقطع، فالتشخيص سواء كان علماً و ثبوتاً مجرّداً، أو أشياء زمانيّة، يحصل

---

١. [illegible] من بعض و لا من الأسماء المتضايفة بعضها مع بعض.

٢. [illegible] و البياض كلّه في ذلك [illegible] و الباقي كلّه [illegible] و لا تكرار أصلاً لذلك قيل: «إنّ الخلق لا يتجلّى بصورة مرّتين».

٣. أي الذي ذكرنا من اتساعه و عدم التكرار فيه هو الحقّ.

٤. ق: ٥٠/١٥.

ليس في كلّ آن وجود مثل الوجود الأوّل. ولا تكرار. وهكذا فيما يليه[1] والله أعلم.

(و هذا العلمُ[2] كان علم شيث عليه السلام، و روحُه[3] هو المَدَدُ لكلّ مَن يتكلّم في مثل هذا من الأرواح[4])

أي، علم الأسماء الإلهيّة التي تترتّب عليها الاعطيات، كان مختصّاً بشيث عليه السلام من بين أولاد آدم من الأنبياء و الأولياء سوى خاتم الأولياء، فإنّه أخذ من الله جميع ما يظهر به من الكمالات كما يذكره[5]. لذلك بيّن رضي الله عنه الاعطيات في حكمته و مرتبته، فمن روحه يستمدّ كلّ من يتكلّم في هذا العلم؛ لأنّ كلّ عين مختصّة بمرتبة معيّنة، بها تتميّز عن غيرها، فمظهرها[6] يأخذ منها بذاته، و غيره يأخذ منه بقدر المناسبة التي بينه و بين ذلك المظهر، كما أنّ كلّ اسم مختصّ بصفة معيّنة، بها تتميّز عن غيرها.

و إنّما قال: (و روحه هو المدد) لأنّ كلّ من يتكلّم في هذا العلم يأخذ ذلك المعنى بروحه من روح خاتم، في هذا النبيّ[7] أيضاً من حيث ولايته يأخذ ما يأخذ من الله بواسطة مرتبته[8]. كما مرّ بيانه من أنّه[9] صاحب مرتبة الولاية المطلقة. فله[10] الامداد والاعطاء بمعنى مناسب. ولا يلزم من كون روحه[11] مدداً لكلّ من يتكلّم في هذا العلم، أن لا يستمدّ[12] روحه من روح الخاتم

(ما عدا روح الخاتم، فإنّه لا تأتيه إفادة[13][14] إلا من الله، لا من روح من الأرواح، بل

١. من الكمالات.
٢. أي العلم بالاعطيات والنسب (منه).
٣. أي شيث (ع) (منه).
٤. الكامل (منه).
٥. في الشرح (ره).
٦. من قوله: «لتظهرها» في قوله: «بها تتميز» من الشرح.
٧. أي شيث (ع).
٨. في روح الخاتم.
٩. أي شيث (عليه السلام) لكونه لا مدد لكلّ الأنبياء من الخاتم.
١٠. و ١١. أي شيث (ع).
١٢. أي الروح (ره).
١٣. في هذه هذا العلم في هذا العلم إلا من الله

من روحه[1] تكون المادّة لجميع الأرواح) ظاهر ممّا مرّ.

و المراد من قوله: (بل من روحه تكون المادّة) أي، من مرتبة روحه تكون المادّة لجميع الأرواح، و إنّما قلنا كذلك لأنّ شيث عليه السلام و الكمّل و الأمراء يأخذون من الله المعاني و الحكم، كما يأخذ منبوعهم منه، و قد صرّح الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في مواضع من (الفتوحات) بذلك.

و لمّا كانت هذه المرتبة تروح الختم بالأصالة. و لغيره تنسب منها، قال ـ رضي الله عنه ـ: (بل من روحه تكون المادّة).

(و إن كان لا يعقل[2] ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري).

أي، و إن حجبه تركيب جسده العنصري عن تعقّل ما قلنا، لكن من حيث مرتبته و حقيقته يعلم ذلك، كما قال عليه السلام: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[3] مع أنّ حقيقته هي التي علّمهم بالعلم بها، و ذلك لغلبة البشريّة في بعض الأوقات على ما تعطيه حقيقته، و إنّما قيّد الجسد بالعنصري؛ لأنّ الجسد المثالي الروحاني لا يمنعه عن تعقّل ما تعطيه مرتبته.

و اعلم، أنّ الإنسان الكامل و إن كان من حيث حقيقته عالماً بجميع الحرف و العلوم الإلهيّة، لكن لا يظهر له ذلك إلّا بعد الظهور في الوجود العيني، و التعلّق بالمزاج العنصري، لأنّ في عالم الحسّ يحصل الظهور التامّ للأعيان، فكذلك باقي كمالاتها التي فيها بالقوّة، لا تظهر بالفعل إلّا بعد أن تتحقّق النفس في الخارج، و تتعلّق بالبدن.

و لمّا كان تركيبه العنصري أولاً سبب حجابه و غفلته غالباً عن كماله الحقيقيّ في بعض الأزمان، كزمن الصبي إلى البلوغ الحقيقيّ، و كان ذلك[4] أيضاً لحبّه سبب ظهور كمالاته[5] و معارفه، قال ـ رضي الله عنه ـ:

---

١. أي من روح الخاتم عليه السلام (حاشية).

٢. يعني وإن كان خاتم النبيين لجميع الأرواح الذي لا يكون شيء من الأرواح بعضاً لا يعلم في بعض الموارد في الصورة الخاصة العنصرية من نشأته أنّه هو الذي يمدّ جميع الأرواح الإنسانية بالعلوم والمعارف ويفيض منه عليهم؛ لأنّ احتجاب الهوياتي التعيني من التعيّنات وتهيّئه بمقتضى الأزمنة بصورة بعد أخرى

٣. جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص ٤٢٠

٤. أي تركيبه العنصري.

٥. في بعض النسخ

(فهو[1] من حيث حقيقته[2] و رتبته[3] عالم بذلك كلّه بعينه[4]، من حيث[5] ما هو جاهلٌ به[6] من جهة تركيبه العنصري[7]).

اي، هذا الكامل الّذي من روحه يكون المدد لجميع الارواح، عالم من حيث حقيقته و رتبته بأنّ الارواح كلّها تستمدّ منه، و هو يمدّهم في علومهم و كمالاتهم، و هو بعينه جاهل - من حيث تركيبه العنصري - بذلك الاستمداد و الامداد. فـ«من حيث» الاوّل متعلّق بعالم، و الثاني بجاهل.

قيل: يجوز ان يكون «ما» في قوله: (من حيث ما هو) بمعنى ليس، و خبره محذوف على لغة تميم.

و فيه نظر؛ لانّه يريد إثبات الضدّين لا نفي احدهما، بل هي موصولة، او بمعنى الشيء، لذلك بيّن بقوله: (من جهة تركيبه العنصري)، و ليس المراد بقوله: (بعينه) العين الثابتة، بل تأكيد[8]، اي الّذي هو عالم بعينه هو جاهل.

---

١ - في ا: الحق.

٢ - و رتبته من حيث حقيقته (ا: حقيقته و رتبته) من امداد ذلك (ا: الامداد الجامع).

٣ - و رتبته من حيث حقيقته بحسب ما هو عليه من امداد جميع الارواح بعلومهم من حيث [illegible] من جهة تركيبه العنصري، لانّ من جملة العلوم علمه، و يجوز ان يكون المراد العين، اي بعينه من حيث هو عالم من جهة تركيبه العنصري، فتكون تاكيدا للاوّل على لغة تميم، و ان يكون المراد من حيث ما هو من جهة تركيبه العنصري جاهلا، اي من حيث هو عالم بعينه هو جاهل به كذلك من جهة تركيبه العنصري، فافهم.

٤ - اي ان جهة (ا: و).

٥ - من بعضه (ا: جامع).

٦ - اي به (ا: و).

٧ - بل بذلك (ا: بعده الجامع).

٨ - يعني ان الخلل من حيث حقيقته و رتبته (ا: حقيقته) كما ان الجامع بين العلم و الجهل من حيثية و جهته يكون معلوما و مجهولا من حيثيته نظرا من حيث خلافهما، بعد تسليم ما مرّ من الاستدلال، و ان كان علة هو في كل شيء امر واحد، فهو عالم جامع من حيثية خزائنه الروحي و الغيبي من جهة تركيبه العنصري، و ذلك لاستمداد جزئيات العلم و من في معرفته فيختلف و يتباين.

٩ - في قوله: صح في نفسه من حيث هو.

١٠ - اي لفظة «بعين» تاكيد.

لذلك قال : (فهو العالمُ الجاهلُ، فيقبلُ[1] الاتّصاف بالاضداد[2]).

أي، في مقام واحد باعتبارين من حيث اتّصافه بالصفات الكونيّة، و أمّا من حيث اتّصافه بالصفات الإلهيّة فباعتبار واحد، لما سنبيّنه.

(كما قبل الاصل[3] الاتّصاف بذلك، كالجليل[4] و الجميل، و الظاهر و الباطن، و الاوّل و الآخر[5]).

أي، يقبل الكامل الاتّصاف بالاضداد كما قبل اصله، و هو الحضرة الإلهيّة، فإنّها حضرة الأسماء و الصفات الجلاليّة و الجماليّة، لا الحضرة الأحديّة؛ إذ لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، و كونها اصلاً للكامل بناء على انّه مخلوق على صورته. قال رضي الله عنه في الفصل الاوّل من أخوة الإمام محمّد بن عليّ الترمذي قدّس سرّه: و أمّا ما تعطيه المعرفة الذوقيّة، فهو أنّ الحقّ ظاهر من حيث ما هو باطن، و باطن من حيث ما هو ظاهر، و اوّل من حيث عين ما هو آخر، و آخر من حيث عين ما هو اوّل لا بنسبتين مختلفتين، ثمّ يقرّره[6] و يعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر.

و لهذا قال ابو سعيد الخرّاز قدّس سرّه: و قد قيل له: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الضدّين، ثمّ تلا: ﴿هُوَ الأوّلُ و الآخرُ و الظّاهرُ و الباطنُ﴾[7].

فلو كان عند هذا العالم بنسبتين مختلفتين ما صدق قوله: «بجمعه بين

---

١. في «ب»: «قبل».

٢. «الاضداد» ليست في «ب».

٣. «الاصل» ليست في «ب».

٤. في «ب»: «الجليل».

٥. في «ب»: «الاوّل و الآخر».

٦. في «ب»: «يقرّر».

٧. الحديد (٥٧)، ٣.

٨. في «ب»: «بجمعه».

الضدّين[1] أي، لايتسبان إليه من جهتين مختلفتين، بل من حيث إنّه أوّل يعين تلك الحيثيه هو آخر، و هذا طور فوق طور العقل المشوب بالوهم؛ إذ العقل لاينسب الضدّين إلى شيء واحد إلا من جهتين مختلفتين[2].

(و هو عينه[3] و ليس غيره[4]) من حيث الحقيقة، و التغاير بينهما من حيث الاطلاق و التقييد (فيعلم ولايعلم[5]، و يدري ولايدري، و يشهد ولايشهد)[6].

أي، هذا الكامل هو عين أصله، و ليس غيره من حيث الحقيقة، و التغاير بينهما من حيث الاطلاق و التقييد. فيقبل الاتصاف بالضدّين من جهة واحدة، فيصدق أنّه يعلم ولايعلم، و يدري ولايدري، و يشهد ولايشهد. كما أنّ أصله يعلم في المرتبة الالهيّة و مظاهرها الكماليّة، ولايعلم في مرتبة ظهوره في صور الخاهلين، و كذلك البواقي.

(و بهذا[7] العلم سمّي شيث[8]؛ لأنّ معناه هبة الله[9]).

---

١. أي الضدّين.
٢. في الأصل: الضدّين.
٣. و هو أعلى نشأته.
٤. أي خلقه الحسن.
٥. أي حين الأمر الحسن.
٦. أي حين الاتصاف بالضدّين.
٧. أي بالتعيين الحقّ الذي هو الوجود المقيّد في الحقيقة هو العلم مع عدم التعيين، و التعيّن ليس إلا قصور في قبول نور العلم، وحينئذ من الاتصاف بجميع الضدّين و النسب الأسمائيّة، وذلك القصور و التعيين حقيقة فهو حيث يعتبر حقيقة و وجود، حيث يأخذ التعيّن والحدود.
٨. في حين من الأحوال الحسن.
٩. أي ليس غيره حقيقة، فإنّ الوجود المقيّد هو المتغاير مع قيد التعيّن، و التعيّن ليس إلا قصوراً في قبول نور التجلّيات، و صدقه عن الاتصاف بجميع الضدّين و... قد ارتفع الامتزاج الساري من نفسه بالكلّ و اختفى حكمه، فاتصف عند اتصافه بالكلّ من الأحوال الحسن.
١٠. أي إنّ الأصل يعلم في مرتبته الإلهيّة و مظاهره الكماليّة، ولايعلم في مرتبة ظهوره بصور الجاهلين و كذلك البواقي (حسن).
١١. أي سمّي عند الانطباعات الروحيّة و العلوم علماً و لدنيّاً (حسن).
١٢. أي سمّي باسمها (جامي).
١٣. [illegible]

أي وبسبب أن شيث عليه السلام كان مختصاً بعلم الأسماء التي هي مفاتيح العطايا، و معنى شيث هبة الله بالعبرانية، سمّي به ليطابق اسمه مسمّاه الذي هو مظهر «الوهّاب» و «الفتّاح».

(فبيده[1] مفاتيح العطايا على اختلاف أصنافها[2] و نسبها[3])

لمّا كان علم الأسماء - التي هي مفاتيح العطايا - مختصاً به عليه السلام، و لا يعلم أحد شيئاً بالذوق و الوجدان إلّا بما فيه منه، صحّ أن بيده مفاتيح العطاء؛ إذ هو مشتمل على الأسماء كلّها، و مظهر للوهّاب، فصار روحه مظهراً للعطايا و المواهب الإلهيّة، فمن روحه تفيض العلوم اللدنيّة، و الكمالات الوهبيّة على اختلاف أصنافها و نسبها، على الأرواح كلّها إلّا على روح الخاتم، فإنّه يأخذ منه[4] بالواسطة.

و لمّا ذكرنا أنّ شيث هبة الله التي حصلت من الاسم «الوهّاب»، و كان مظهر أنه، و بيده مفاتيح العطايا، علّل بقوله.

(فإنّ الله وهبه لآدم، أوّل[5] ما وهبه[6]).

---

١. و هو قصة نفثه مفتاح العطايا الوهبية، و هو مظهرية الاسم الوهّاب الظاهر به (حسن)

٢. المتعلّق بجنسه عن بعض ... قبل الأسماء، لأنّ كلّ اسم يطلب بعض ما (حسن)

٣. أي حسب مناسبتها الذاتية بالنسبة إلى قابلياتها الاستعدادية، فإنّ لكلّ عين قابلية تختص بها، و لذا جعل بيده مفاتيح العطايا. فإنّ الله وهب لآدم (حسن).

٤. أي الخاتم

٥. أي من الله

٦. اختلفوا أنّه أوّل ما وهبه، فإنّه ورد في بعض الروايات أنّ أحداً لم يعط من الجنة ما أعطي آدم عليه السلام، و في بعض الأخبار أنّه أعطي الكتابة، فيه يعلم جميع العطايا و المنافع من علم الصنائع من مشاهير الأمور، و ورد كذا غير من بعض كلمة الشيوخ على تقرير خلافه الخاصة به هذا الكلام، و خروجه عن مقام التفسير عن مقام المظهرية، و الفتح إلى أقصر من بيت كتابة الجنين، و إنّما هي عبارة عن تعلّم أنّه أوّل ما وهب له، و سرور آدم بعطية الروح ما وهب لبدنه (منه)

٧. بعد سؤاله شيث عليه السلام و ذكره من الوهّاب عند دفنه، فيريد أن يفهمه من يكون بعده لأمته في مظهرية الصفة الوهبية و العطايا المخبّأة في خلقة آدم ملقياً إيّاه إلى أرواح المستعدين فوهبه الله لآدم و جعله مفتاحاً لأرواح [ح ل. أرواح] بنيه (حسن).

قيل[١]: قد مرّ أنّ المراد بآدم حقيقة النوع الإنساني الّذي هو الروح الأعظم، و يكون أوّل مولود وهبه الله تعالى هو النفس الناطقة الكلية، و القلب الأعظم الّذي تظهر فيه العطايا الأسمائية، و هذا و إن كان له وجه، إلا أن تزويجهما[٢] بالروح و القلب دون غيرهما من الأنبياء المذكورين في الكتاب، ترجيح من غير مرجّح

و قول[٣] الشيخ -رضي الله عنه-[٤]: (و اعني بآدم النفس الواحدة[٥] التي خلق منها هذا النوع الإنساني) لا ينافي آدم عالم الملك، كما مرّ.

(و ما وهبه إلا منه[٦]).

لأنّ آدم يشتمل عليه، بل على جميع أولاده؛ لذلك أخرجوا من ظهره على سبيل الذر، كما نطق به الحديث[٧].

(لأنّ الولد سرّ أبيه) أي، مستور في وجود أبيه، و موجود فيه بالقوة.

(فمنه خرج و إليه عاد).

أي، خرج منه في صورة النطفة الملقاة في الرحم، و إليه عاد بصيرورته إنساناً داخلاً في حدّه و حقيقته. و فيه إشارة إلى أنّ آدم أيضاً سرّ الحق؛ لأنه منه ظهوره و إليه عوده، لذلك قال كاشف الأسرار الإلهية، و خاتم الولاية الكلّية[٨]: «إنّي ذاهب إلى ابي و ابيكم السماوي»، فأطلق اسم الأب على الحقّ في الحقيقة، و إن كان[٩] ظاهراً مطلقاً على روح القدس.

---

١. هو مولانا عبدالرزاق الكاشاني

٢. أي آدم و شيث.

٣. في نسخة دخل

٤. من النص الأدبي

٥. وهي العقل الأوّل.

٦. أي من آدم.

٧. بحار الأنوار ج ٥ ص ٢٥٩.

٨. أي عيسى عليه السلام

٩. أي و إن كان يطلق الأب مطلقاً، بمعنى يطلق على روح القدس.

(فما أتاه غريبٌ) [1] لمن عقل عن الله) بالعين المهملة، و القاف بعدها، و في بعض النسخ بالغين المعجمة، و الفاء بعدها.

فعلى الأوّل: (فما) النافي، أي ما أتاه غريب بل هو من عنده[2]. لامن خارج عنه لمن عقل عن الله، أي فهم و أدرك الخلائق من الله.

و على الثاني: بمعنى الّذي، أي فالّذي أتاه غريب من يكون غافلاً عن الله و أفعاله و أسراره، و الأوّل أصحّ.

و قوله: (عن الله) يجوز أن يتعلّق بقوله: (غريب) أي، فما أتاه غريب عن الله بل أتاه من عنده عند من عقل عنه، و عرف استعداده، و يؤيّد هذا المعنى قوله[3]: **(فما في أحد من الله شيءٌ ولا في أحد من سوى نفسه شيء)** فمن عرف أنّ الله لا يوجد شيئاً إلّا على ما يعطيه عين ذلك الشيء، فلا يستغرب ذلك.

ويقال: أتاه و أتى به و أتى عليه، كما يقال: جاءه و جاء به و جاء عليه. قال الله تعالى: ﴿هل أتيك حديثُ الغاشية﴾[4].

(و كلٌّ عطاء في الكون على هذا الجرى[5]).

أي، جميع العطايا الّتي تنزل من الحضرة الإلهيّة على أيدي الأسماء على أرواح الكمّل، و منها على ما تحتها من أرواح العباد، ليس إلا منهم و إليهم؛ فإنّ أعيانهم الثابتة اقتضت ذلك بحسب قابليّتهم، و الحقّ تعالى يوجد ما هي قابلة له.

---

١. من خارج، و بذلك فتغرب من عقل الخلق و أدركها عن الله، لامن عند نفسه بفكره و نظره (حامي).

٢. قال الشيخ الأجل في أول المجلّد الرابع من الشوحات: «لكلّ سرّي لأوي الرائي بما رآه، إلا أنّه صورته وبسطه، فما رآه و ما رأى إلا نفسه، ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائين؛ إذ كل شيء يرى الحقّ» و ما قيل: إنّ «عطاء» من إضافة المصدر إلى مفعوله فمع بعده شيء من مقصود الكتاب، فإنّه تمريض في عقل عن الأسباب، أعني أهل الحظوظ (سيّد حيدر، سيّد يوسف) (ص).

٣. أي أتاه من عنده الندرة.

٤. في النقل الآتي عن غريب.

٥. الغاشية (٨٨): ١.

٦. أي كلّ عطاء يقع في الكون جار على هذا المجرى، فإنّه لا يتعدّى المعطى به إلا منه، لا من خارج، فإنّ ما يقتضي هذه الغاية ذلك العطاء لا غاية أصلاً (حامي).

(فما في أحد[1] من الله شيء[2]، ولا في أحد من سوى نفسه[3] شيء[4]، وإن تنوّعت عليه الصُّور[5])

أي: إذا كان الأمر بحسب قابليتهم[6] فما في أحد من الله شيء سوى الوجود، ولا في أحد من سوى نفسه شيء[7]، فإنّ كلّ ما يظهر على أحد فهو اقتضاء عينه، والحقّ يعطي الوجود بحسبه، وإن كانت الصُّور الفائضة على ذلك الشيء الظاهر متنوّعة، وذلك التنوّع أيضاً راجع إلى الأعيان، والمراد هنا ما يترتّب على القبض المقدّس، لا الأقدس وإلّا يكون مناقضاً لقوله[8]: (فالأمر كلّه منه ابتداؤه وانتهاؤه).

---

١. بالفتح.

٢. من المعلوم أنّه ليس في الله يظهر ما كان مستوراً موجوداً فيه بالقوّة (حامي).

٣. أي شيء هو به؛ لم يكن في حدّ ذاته وأعيانها تقتضيه بالتجلّي الذاتي، فحالم يكن في أحد من الشؤون الأقدس ذلك التجلّي فلا الوجود الخاصّ الذي لم يهبه الله له قطّ؛ لأنّه ليس بحسبه (ق).

٤. أي شيء من خصوصيات المظاهر وإن كان أصلها ثابتاً في نفسه، وإنّ تلك الخصوصيّة القدسيّة وأمره من الله بخصوصيتها ثابت بحسب ذاته، ومبدئ فائضه في حال الوجود والصور المتنوّعة فيها؛ إذ قد ظهر أنّه ليس في التجلّيات الأحديّة خصوصيّة إلّا في الفواتح (حامي).

٥. من ما يظهر فيه إلّا ما كان مستوراً فيه وتنوّعت عليه، أي على ذلك الشيء الصور (حامي).

٦. بحسب تنوّع استعداد كلّ الأحد المتعلّق له ففي أيّ صورة كانت ذلك الشيء لا يكون من حدّ ذات المتعلّق له أو من ذلك الأحد، فمن أيّ صورة وصل إليه ذلك الشيء فهو من عنده، فإنّ حالات الصور وإن كانت موجودة فيه بالقوّة لم تظهر له بالفعل بعد لفقد شرائط تحقّق ظهورها، بعد فاض عليه من سوى نفسه، ولا يخفى أنّ ذلك أيضاً هو بحسب القبض المقدّس لا الأقدس، فلا يناقض من سبق وأنّ الأمر كلّه منه ابتداؤه وانتهاؤه (حامي).

٧. قال مؤيد الدين: اعلم أنّ بحسب تجلّي الحقّ على أعيان العقول والنفوس وسائط وبدونها، أمّا هي صور مستعدّة فيها لحصول فوائض الوجود لتتعيّن فيها بحسبها والوجود المطلق من الحقّ وتجلّيه وفوائضه بالقوابل التي هي بحسب الاستعدادات الذاتية الغير المجعولة والمخصوصة بذواتها لا تتغيّر صور الواهب والمعطي من خزائن الجود الإلهية لقوابل بحسبها، فما قبلها وحصرتها وإن كانت من خزائن الله ولكن تستدعي نهايتها وتدلّ تعيّناتها، فالمأخوذ من قوابل ومتلقّ صور الواهب للمعطي له في عين الأزمان الواحد والتعيّن الواحد إنّما هو بحسب صور الاستعداد ذاتها، فما في أحد من الله شيء، وإلّا لزم منه مقاصد لا يخفى من التعيّن والتجلّي والحلول وغيرها.

٨. أي وبحسب القابلية أفاض الله الوجود.

٩. في البيت رقم ٢٤٣.

وإنما كانت قلوب عباد الله قابلة للتجليات الواردة عليهم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] كذلك يتنوع كلام سيدنا رضي الله عنه في بيان الحقائق والأسرار. فتارة يتكلم فيما يتعلق بالنفس الإنساني ويجعل الكل من الله، وتارة يتكلم فيما يقتضي الأعيان فينسب ذلك إليها، فلا تناقض.

(وما كل أحد يعرف هذا)، وإن الأمر (على ذلك، إلا آحاد من أهل الله) وهم المطلعون على أسرار القدر (فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه) أي، على قوله، لأنه حينئذ مطابق لما في نفس الأمر.

وإنما كان المنازل الواصل والذي يقطع السفر الثاني والثالث، ويصل إلى مقام الأقطاب والأفراد مثلا، هو الخلاصة، قال:

(فذلك[2] هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة[3] من عموم أهل الله).

وهم الذين تذكرهم عند بيان السائرين، والخاصة: الواصل، وخاصة الخاصة: الذي رجع بالحق إلى الخلق، وصفاء خلاصته خاصة الخاصة: العلوم والحقائق الحقانية الصافية عن شوب الأكوان ونقائص الإمكان.

(فأي[4] صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه[5] ما لم يكن عنده[6] من المعارف،

---

١. الرحمن (٥٥) ٢٩.

٢. وفقه.

٣. أي هذا الحكم بعين ما ذكر في حق من لم يصل إلى أحدية عين الجمع (حامي)

٤. يعني أن العطاء في التلوين إنما يكون على وفق الجري (حامي)

٥. أي لدى يعرف ذلك.

٦. راجع في ذلك تعليق الأنس ص٩٥ ـ شرح حديث من تصدق بتمرة من كسب طيب ص ٢٣٠

٧. فصفاء أهل الله الذين هم في الوجود وخلاصته أنه ظهر من وجوده خاصة خاصته المنازلين بقلوب الواصل، وخلاصة خاصة المحققين بعين قلب الواصل وروحه، وصفاء خلاصة خاصة خاصته الذين هم في مقام قاب قوسين، فجامع بين القلب والروح والسر الخفي من هذا الوجود الذي هو عين الحق الذي ما وسعه إلا قلب عبده المؤمن، فهو الله الذي لا إله إلا هو، وسع الوجود كله بالرحمة وكان وراء (حامي)

٨. في حق مقام القلب أو الفؤاد (حامي)

٩. من عند صاحب الكشف

ونحوه ما لم يكن قبل ذلك في يده. فتلك الصورة عينة لا غيره. فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه [١].

وذلك لأن تلك الصورة هي من صور استعداداته التي عينه الثابتة تمثل في حال وجوده الذي هو الظل الممتد، أو هي الحيوان الذي هو الإنسان الفيلسوف. فتتقوم [٢] به فيصير [٣] معروضاً على نفسه لا غيره، إذ كل ما يقبض عليه إنما هو من عينه وبحسب استعداداته. ولكون كل إنسان مشتملاً على هذا المثال عليه العالم الكبير، لا يحتاج أن يتخيل [٤] إليه صورة مالك أو جزء أو كامل من الكمال غيره، بل عينه اقتضت أن تتصور حقيقته من حيث نشأته بتلك الصورة، وتلقيه على قابله المشغول بتدبير جسده، فيصنع عنه.

(كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس لغيره، إلا أن المحل

---

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

٦ [illegible]

٧ [illegible]

٨ [illegible]

٩ [illegible]

١٠ [illegible]

او حضرة ـ التي يرى فيها صورة نفسه ـ تلقي المرآة بتقلب "من وجه "الحقيقة" تلك الحضرة؟)

اي، بسبب ذلك الوهن غير الواقعي، الذي هو "صورة" الظاهرة في المرآة ليست حضرة، إلا أن الحضرة التي يرى فيها صورة نفسه بسبب أن المرآة تعكس صورته منقلبة من وجه، لذلك يظهر الخيال الحسن على أحسن تصوير، و تشير الفلسفة على الحقيقة كصورة الكذب والسراب، و ذلك لما تقتضيه حقيقة تلك الحضرة، لان الخيال يظهر الاعيان كما هي، أو على غير صفات غالبة عليها لاغراض تحتاج إلى التعبير.

فالباء في قوله: (بتقلب) للسببية، و اللام في (لخلقه تلك الحضرة) للتعليل، اي: لاجل اقتضاء تلك الحضرة ذلك التقلب.

(كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً، أو يظهر غير المتحيز و المتحرك في المتحيز مستطيلاً، و المتحركة متحركاً).

اي، و يظهر غير المتحرك في المرآة المتحركة متحركاً، كالماء حال كونه متحركاً، فإنه يظهر ما هو ساكن عنده متحركاً.

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible]

٧. [illegible]

٨. [illegible]

أو قد تعطيه "انتكاس صورته" من حضرة خاصة[1].

وذلك مثل الماء، فإن الشخص إذا نظر فيه يرى صورته منتكسة، وكل جسم مقابل إذا كان على وجه الأرض فهو يعطي "الانتكاس".

أو قد تعطيه "عين ما يظهر" منها[2]. فيقابل اليمين منها "اليمين من الرائي".

أي، وقد تعطي الحضرة للرائي عين ما يظهر من صورته من غير تغيير، فحينئذ يقابل اليمين من الصورة المرئية في المرآة اليمين من الرائي.

فما من مرآة في منها الأرض [illegible] وهذا أيضاً في الماء، وإن اليمين منه يقابل اليمين من الرائي.

وقيل "[illegible] في حضرة الشمس وحضرة الروح، يقابل اليمين منها اليمين من الرائي.

قلت "نعم، إن اليمين والشمال إنما الصورة مطلقاً، لا تتصور إلا في حضرة الخيال، وهي الحس، وحضرات الشمس والروح، والخفي، وغيرها من المراتب الروحانية كلها مجردة عن الصور وأحكامها، وهي بما تظهر من أمثال المعقول بالمحسوس، لا لأنها المعقول بالمعقول.

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. [illegible] الشمس [illegible] حضرة الروح، يقابل اليمين منها اليمين من الرائي، لتعلق [illegible]

٦. [illegible]

٧. [illegible]

٨. [illegible]

٩. [illegible]

١٠. [illegible]

١١. [illegible]

(وقد يقابل اليمينُ اليسارَ[1]، وهو الغالب[2] في المرايا، بمنزلة العادة[3] في العموم)[4].

وذلك بحسب الاعتبار. فإنك إذا اعتبرت جهة اليمين من الصورة المرئية في المرآة، وجدت يمينها مقابلا ليسارك، ويسارها مقابلا ليمينك، كالإنسان إذا كان مقابلا وجهه إلى وجهك.

وأما إذا اعتبرت التقابل بين صورتك والصورة المرئية فيها، فيكون اليمين منك مقابلا لليمين منها في المرآة، ألا ترى أنك إذا وضعت إصبعك على وجنتك الأيمن مثلا، تظهر ذلك في الوجه الذي يقابل وجنتك الأيمن، فتجد سبابتها في الحقيقة، وإن كنت تتوهم أنه الوجه الأيسر؛ لأن ذلك الوجه هو عين هذا الوجه منك لا غيره.

(وبخرق العادة[5] يقابل اليمينُ اليمينَ، ويظهر الانتكاس)[6].

---

1. [illegible]
2. [illegible]
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]
6. [illegible]
7. [illegible]
8. [illegible]

هذا أيضاً في خصوص مرآة الماء، فإن الإنسان إذا وقف على حافة البئر ورأى فيه صورته منكبة، بحيث يكون اليمين من البدن منها ظاهراً، ورأى أيضاً في جزء من البئر أن يرى اليمين اليمين ويظهر الانكباس، بل إن حققت النظر وجدت ذلك أيضاً بحيث لا يفترق اليمين من المرائي اليمين من الصور، فإن الشخص إذا انكس يقلب جنبه يساراً يساره يميناً، فما يقابل اليمين باليمين مع الانكباس على سبيل خرق العادة غير معلوم لنا.

فصل: إن تعيين الشكل الغريب في أي مرآة كانت لا يزال معلقاً باليمين من المرائي، وليس كذلك، وإنما يظن المرائي عكسه، لظنه أن الغريب في المرآة وجه الصورة، وليس كذلك، فإن المرئي إذا كان مستقبلاً إلى القبلة مثلاً، يكون وجه الصورة في المرآة أيضاً مستقبلاً إلى القبلة، والغريب من الشكل هو القفا، لكن لا لأنه قفا، لأنه وجه كذلك، فلا يزال يقابل اليمين اليمين، واليسار اليسار.

وبهذا يظهر: إن المرائي حيث تظهر لا يكون إلا لجرم كثيف، وما ثم إلا العكس من الوجه إلى الخلف، أو بانعكاس جبهة المرئي إلى المرائي، يظهر اليمين شمالاً والشمال

---

١ ... يعين حتى في ... يدل ... ويلتبس ضرب مثال يظهر به في غير الإنسان كالدال به ...

ولا يخفى عليك أن هذه المقدمات وإن كانت صحيحة منتجة في نفسها، لكن لا يلائم المقام، وإن الكلام في اختلافات نوع من ... كان يحسن الخوض فيها لأجل اختلافات غرائب الخلق ... الإنسان.

٢ ... على هو الذي لاحظه الناس ...

٣ ... بدنه

٤ ... في مرآة الماء والخلق.

٥ ... لأنه لو انكس بحيث يكون وجهه مواجهاً لقفاه لكان يلزم ... شرع المرئي ...

٦ ... ليس

٧ ... حتى

٨ ... واحد من المرئي في المرآة ... صورة، لكن واحد ... وما ...

٩ ... يكفي بأن المرئي من الوجه هو الوجه ...

سيد ... و أما باعتبار التقابل فقد تكون حقيقة، فكل من الجسم و الجسمانى مضاف لما هو عكسه.

(و هذا كله من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلي فيها، التي انزلناها منزلة المرايا[2])

فالحاصل: أن الحضرة التي يرى الإنسان صورته فيها، تعطي لتلك الصورة خصوصية ما، لاتكون لغيرها، فإذا رأى الإنسان صورته في حضرات متعددة كالحضرات الخيال، و القلب، و الروح - لايمكن أن يراه أنه غيره، كما نجد التنوع في الصور التي في المرايا المتعددة، مع أنه عالم بأنه صورته لاغير.

(فمن عرف استعداده عرف قبوله. و ما كل من يعرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول. و إن كان يعرفه مجملاً).

لما ذكر أن العطايا بحسب القوابل تتنوع أخذ كلامه في الاستعداد.

و الفاء في «فمن عرف» للنتيجة، أي: فمن عرف صورة استعداده و ما يعطيه في أول وقت، عرف صورة قبوله، أي: صورة ما يقبله ذلك الاستعداد، فإن العلم بالعلة التي هي علة له - يوجب العلم بمعلولها. و ليس كل من يعرف قبوله الشيء يعرف ما هو سبب لذلك القبول إلا مجملاً، و لا يعرفه مفصلاً إلا بعد القبول؛ فإنه حينئذ يعرف ذلك الاستعداد المعيّن بما قبله.

---

١. هذا الذي ذكره لأنه [illegible] على مذهب الأشاعرة القائلين بأن الأعيان الثابتة على ما هي عليه في العلم الإلهي من غير أن يكون لها تأثير في الوجود (حاشية).

٢. هكذا في النسخ التي بأيدينا، و لعل الصحيح: [illegible] (حاشية).

٣. ج: الزمن.

٤. أي: من أصحاب الكشف و الذوق الذين يعلمون مجملاً ما يفيض عليهم من الحضرة الإلهية، و لا يعلمون تفصيل ما يفيض عليهم إلا بعد القبول، فإن القبول هو الذي يعرفهم تفصيلاً استعدادهم الخاص بهم، و لا يعرفون قبل القبول - إلا أن يكون لهم استعداد خاص بالعلم بالمبدأ بحسب استعدادهم الخاص، و لا كلام لنا في هذا النوع من الاستعداد (منه).

٥. [illegible]

(إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة، يرون أن الله لما أثبت عندهم أنه فعال لما يشاء، جوزوا على الله ما يناقض الحكمة، وما هو الأمر عليه في نفسه).

لما قرر أن الله لا يعطي لأحد شيئا إلا بما تقتضيه حقيقته، وتطلبه من حضرته، فكان أهل الظاهر يعتقدون أن الفعال لما يشاء في الأزل، مع قطع النظر عن حكمته، وفعال لما يريد في الأبد، مع قطع النظر عنها وعن اقتضاء الأعيان تلك الأفعال، استغنى قولهم، فهم استندوا لمقطع؛ وإنما نسب عقولهم إلى الضعف لأنهم ما شاهدوا الأمر على ما هو عليه في نفسه، ولا اطلعوا على سر القدر، ورضوا أن الحق يفعل الأفاعيل من غير حكمة، حتى جوزوا عليه تعذيب من هو مستحق للرحمة، وتنعيم من هو مستحق للشدة، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ونحن إنما نعتقد عن الله حكمته لفهوم النصوص الشرعية وإثباتها لله تعالى، وما عرفوا أن المشيئة متعلقة بمقتضى الأسباب، كما قال تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾ أي: الوجود حين أوجده، ﴿ولو شاء لجعله ساكنا﴾ أي: منقطعا مستأصلا، والإرادة متعلقة بالمقتضي للمراد، كما قال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾.

فالإرادة متعلقة بالحكمة، بخلاف المشيئة فإنها متعلقة بمجرد الأعيان، لكن بحسب ما تقتضي حكمته وإرادته وصفاته، لا مطلقا، قال تعالى:

---

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾[1]، لكنه لم يشأ، لأن حكمته اقتضت عدم مشيئته لذلك. عبّروا عنها بالعناية الإلهية الأزلية، والإرادة تتعلق بالأعيان بحسب استعداداتها وقبولها بالمعنى المراد.

فالحق وإن كان فعالاً لما يشاء، لكن مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته أن لا يفعل إلا بحسب استعداد الأشياء، فلا يرجح مرجح الاستعداد، ولا يتعدى موضع الرحمة، وما جاء في الأخبار أنه تعالى يرحم بالفضل، ويتقدم بالعدل، ويشفع أرحم الراحمين عند الشفاعة، فذلك أيضاً يرجع إلى استعداد العبد واستحقاقه الخفي في عينه، لا يطلع عليه غير الله تعالى.

(ولهذا[2] عدل بعض النظار[3] إلى نفي الإمكان، وإثبات الوجوب بالذات وبالغير[4]).

أي، لما جوزوا على الله ما يناقض الحكمة، وما عرفوا أن الحق فعال بحسب مراتبه، ولا عرفوا تلك المراتب، عدل بعضهم إلى نفي مرتبة الإمكان، وإثبات الوجوب بالذات وبالغير فقط.

(والمحقق[5] يثبت الإمكان ويعرف حضرته[6]، والممكن[7]، وما هو الممكن[8]؟)

---

١. الأنعام (٦): ١٤٩.

٢. أي لجهلهم بما ذكرنا [illegible] على الله سبحانه ما يناقض الحكمة (جامي).

٣. أي عدل بعض النظار [illegible] إلى [illegible] بما يناقض الحكمة [illegible] على بعض النظار [illegible] (جامي).

٤. [illegible]

٥. والمحقق من [illegible] (جامي).

٦. أي حضرة الإمكان [illegible] (جامي).

٧. أي ويعرف الممكن (جامي).

٨. وهو الوجود المتعين [illegible] من حيث تعينه ممكن [illegible] (جامي).

وفي بعض النسخ: (الممكن ما هو الممكن) مع عدم الواو، أي: نعرف أنّ الممكن ما هو بحسب الحقيقة، فقوله: (ما هو الممكن) بدل، أو عطف بيان لقوله: (و الممكن).

(و من أين هو ممكن[1] و هو بعينه واجب بالغير[2]؟

(و من[3] أين صحّ عليه اسم الغير، الذي اقتضى له[4] الوجوب)؟

(و لايعلم هذا التفصيل[5] إلا العلماء بالله خاصة).

قد مرّ أنّ الوجوب و الإمكان و الامتناع حضرات و مراتب معقولة كلّيها في نفسها، غير موجودة و لا معدومة كباقي الحقائق[6] نظراً إلى ذواتها المعقولة، لكنّ الحقائق لاتخلو عن الاتصاف إمّا بالوجود أو بالعدم، بخلاف هذه الحضرات الثلاث فإنّها باقية على حالها[7] لاتتصف بالوجود و لا بالعدم أبداً البتة، و قد جعلها الحقّ

---

١. أي: و يعرف بحسب من أين هو ممكن.

٢. أي: من أين [illegible] و هي [illegible] من [illegible] (التعليقة) [illegible] من [illegible] [illegible] (جامي).

٣. أي: [illegible] من [illegible] النظر إلى [illegible] (جامي).

٤. أي: [illegible] مع وحدة [illegible] (جامي).

٥. أي: التفصيل (جامي).

٦. [illegible] (جامي).

٧. راجع في ذلك ص [illegible].

٨. أي: [illegible] في مرتبة ذاتها ليست موجودة و لا معدومة.

٩. أي: [illegible] لايكون لها [illegible] في الخارج [illegible] لها [illegible].

حسنه عامة شاملة لجميع الحقائق فإن الوجوب صفة من ذلك لذات الحق والممكنات الموجودة لكنه على سبيل التفاوت، فإنه في الواجب الوجوب بالذات وفي الممكنات بالغير.

والإمكان صفة شاملة لجميع الممكنات، والامتناع صفة شاملة للممتنعات، وإن هذه الحضرات هي خزائن مفاتيح غيب

فحضرة الإمكان الخزينة تطلب ما قبيب من الأعيان الثابتة الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود العيني؛ لتكون محل ولايته الاسم الباطن، وهي الممكنات.

وحضرة الامتناع الخزينة يطلب ما قبيب من الأعيان الثابتة في غيب الحق وعلمه، وعدم الظهور بالوجود الخارجي، وتسمى الاسم الظاهر عليها سترا، وهي الممتنعات.

وحضرة الوجوب الخزينة يطلب ما فيه الاتصاف بالوجود العلمي والعيني أزلا وأبدا، وهو الواجب بالذات وبالغير.

والممكنات كلها شؤون الحق في غيب ذاته وأسمائه، ووقع اسم الغيب عليها بواسطة التعين والانحياز إلى من يوجدها في العين، وبعد اتصاف بالوجود العيني صار واجبا بالغير لا بعده أبدا، بل يتغير ويتبدل بحسب عوالمه وظرون الصور عليه، فظهر الفرق من هذا التحقيق بين الوجوب بالغير، وبين الإمكان؛ إذ الوجوب بالغير بعد الاتصاف بالوجود العيني، والإمكان ثابت قبله وبعده، ولا يعلم هذا التفصيل بنبأ إلا من انكشف له الحق، وعرف مراتب الوجود، وعلم الممكنات بأنه خاصته.

ومن عرف ما حققته وأشرت به إليه، يجد في قلبه نورا يدله على ظهورها

---

١ - مراده من هذا الامتناع في الامتناع الخزينة بحسب الظاهر كالأمثلة التي ذكرها من ملاحظة المعدوم في الخارج فتدبر في ذلك جدا.

٢ - أي الممتنعات.

[illegible] ومن [illegible] الاستعداد بإذن الحق فهو [illegible] ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[١].

(وعلى قدم[٢] شيث[٣] يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني[٤]، وهو حامل أسراره[٥]، وليس[٦] بعده ولد[٧] في هذا النوع[٨]، فهو خاتم الأولاد[٩]، وتولد معه أخت[١٠] له فتخرج[١١] قبله ويخرج[١٢] بعدها، ويكون رأسه عند رجليها، ويكون مولده بالصين[١٣] ولغته لغة بلده، ويسري العقم في الرجال والنساء، فيكثر النكاح من غير ولادة، ويدعوهم إلى الله فلا يجاب[١٤]، فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم[١٥]، لايحلّون حلالاً ولا يحرّمون حراماً، يتصرفون بحكم

١ - [illegible]

٢ - [illegible]

٣ - [illegible]

٤ - [illegible]

٥ - [illegible]

٦ - [illegible]

٧ - [illegible]

٨ - [illegible]

٩ - [illegible]

١٠ - [illegible]

١١ - [illegible]

١٢ - [illegible]

١٣ - [illegible]

١٤ - [illegible]

الطبيعة شهوة مجردة عن العقل و الشرع، فعليهم تقوم الساعة)[١].

واعلم أنه رضي الله عنه، لما بيّن في هذا الفص المرتبة الشيثية، و كانت مرتبة الختم مثلها، و النسب متشابهة عند أهل التحقيق كما في ظاهر الشرع، ذكر في آخر الفص من به يكون الختم، و أتبع ببعض شؤونه من كيفية ولادته و مولده، و كونه حاملا

---

١. أي تصرف شهوة مجردة (جامي)

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

للأسرار التي تحت محتملة بذلك ذلك.

قال في (فص حكمة) في الفصل الخامس عشر من الجزء الخامس من القسم الثاني من قسمه.

و ذلك أن الذي له كان له بدء و نهاية و هو آخرهم، فقضى الله سبحانه أن يكون جميع ما فيها محسوساً لعين واحدة، و كان من حسنة ما فيه تتابع الشرائع، فختم الله هذا النزل بشرع محمد ﷺ، فكان خاتم النبيين، فلو كان الله يكمل شيء عليها.

و كان من حسنة ما فيه أن لا بد للعمامة، و لها بدأ من آدم فختم الله بمحمد ﷺ، فكان الختم يضاهي البدء من شأن عيسى عند الله كمثل آدم، فختم بشأن عيسى، و كان البدء لهذا الأمر بنبي فمثل، و ختم بنبي فصلا... هذا كلامه.

و مما يدل على هذا المعنى من كلامه أكثر من أن يحصى.

و بعض المحققين أحسن فيما قال: إن على فيه شيء يكون آخر موجود على آخر صورة من صور العوالم الإنسانية، و هذه المرتبة لا يكون إلا لآخر نبي من أنبياء الله، فيكون في حين بعثه نبي من بني الإنسان، تقوم عليهم القيامة بانقضاء الدنيا، و مضي زمان حياته و نفسه.

و صرح بعض المحققين بهذا المعنى بأنه يكون بقيامه و آخر طلوع الصبح من أيام دوره الشمسية، و أن طلوعه و توابع الأنوار في القلوب، و أن بقاء الشريعة إلى أن يكشف لهم الحق مرة أخرى في صورة الخاتمية، و فصل الخطاب في الأعمال إن خيرا فخير، و إن شرا فشر، ثم ينتهي إلى ظلمة الليل، و هكذا إلى غير النهاية.

---

١ ـ في خاتم
٢ ـ في نبوة
٣ ـ الحديد (٥٧): ٣
٤ ـ الرعد (١٣): ٤٠
٥ ـ [illegible] من [illegible] الآية ٧٣ [illegible]
٦ ـ [illegible]
٧ ـ و [illegible] يكون [illegible]
٨ ـ [illegible]

فيلزمه ان يكون اكمل الاولياء مقاما، و ارفعهم كشفا و حالا، بل رئيس الاولياء قاطبة، من كان في آخر الدور الانساني؛ لان المراد بآخر مولود خاتم الولاية المطلقة كما مرّ، و لذلك قال: (و هو حامل اسراره).

ثمّ انّه اشار إلى شيئين: الاوّل ان اوّل من قال بالتناسخ، و سيجيء هذا القول ممن يراه في شرح الاشراق، انّ اغاثاذيمون هو شيث بكر، و ذكر هناك في «بيان المعاد» انّ اغاثاذيمون و جماعة من الحكماء المتقدّمين يذهبون إلى التناسخ.

و قد نظر: لانّه كان من جملة شيوخ الاشراقيين، و كان في زمان اسكندر، كما ذكر في التواريخ، و كان ارسطو أستاذه و معلّمه الاوّل، و بينه و بين شيث نحو قريب باربعة آلاف سنة او اكثر؛ إذ كان بعد الطوفان بمدة متطاولة.

و يلزمه بما قدّمنا ان يكون قسما نوح ثالثا؛ لانّه ان لم يكن من جملة مسخ من آخنوخ، وهو إدريس على شيث بالاتفاق، فهو ظنّ من شارح الاشراق، كما ظنّ انّ حرمس الحكيم هو إدريس، المسمّى بهرمس ايضا للاشتراك في الاسم، بل كان مسمّى بهرمس الهراسة؛ إذ كان جماعة من الحكماء مسمّى بهرمس.

و ما جاء في كلام الاولياء ممّا يشبه التناسخ انّما هو بحكم احدية الحقيقة، و سريانها في صور مختلفة، كسريان المعنى الكلّي في صور جزئياته، و ظهور هوية الحقّ في مظاهر اسمائه و صفاته؛ لذلك نفوا التناسخ[9] عن صدر منهم مثل هذا الكلام،

---

١. اى الاقنوم.

٢. اى من جملة اسلافه.

٣. اى بن اسكند.

٤. من ان شيث بكر هو اغاثاذيمون.

٥. يسكندر.

٦. اى نوح ثالث.

٧. راجع ج٣ ص٤٢٨ من هذا الكتاب في فصل فرفريوس في اثبات النفس ص٢٦٣.

٨. راجع ص٨١٩ من كتابنا المرسوم بـ«منزل الارواح».

٩. اي لغير هؤلاء من الجملة الذين يشبه التناسخ، و وجه تشابه بعض كلامهم من التوحيد التناسخ حين صدر منهم مثل هذا الكلام، نفى التناسخ.

كما قال الشيخ العارف المحقق ابن الفارض قدس سره:

فمن قائل بالنسخ، قائل لا نسخ به ... إليه أو كل عندنا بمراد معدلة

و لنرجع من أول تنزلاته إلى الوطن الدنياوي صور كثيرة[1] بحسب الوطن التي تعمر عنها في النزول، و صور نورية على حسب هياكلها الروحانية، و صور جنانية و صور جهنمية؛ تطلبها الأعمال الحسنة و الأفعال القبيحة تظهر فيها عند الرجوع، و إشارتهم كلها راجعة إليها، لا إلى الأبدان العنصرية، لعدم انحصار العوالم.

و لو لا مخافة التطويل لذكرت تلك المراتب مفصلة، لكن الشرط أمنك.

و أيضاً ليس قرة هذا الظهور بعد الانتقال إلى الغيب إلا للمكملين المتأخرين في العوالم، لا للمقيدين في البرازخ و المحجوبين فيها، كما قال تعالى حاكياً عنهم: ﴿و لو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد و لا نكذب بآيات ربنا و نكون من المؤمنين﴾[2].

و قال: ﴿و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾[3].

و قال: ﴿ربنا أبصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنا موقنون﴾[4].

و قال: ﴿ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل﴾[5].

و قال: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً فضرب بينهم بسور

---

١. كلام هذا الشيخ المحقق ابن الفارض قدس سره مأخوذ

فنسخ جميع الأديان بدين محمدي ... فحكم جميع الأرض حكم محمد

كلام هذا الشيخ الأكبر في تحقيق نسخ الشرائع و الأديان بعضها بعض، كما يشير إليه في فصوصه في الفص الإسحاقي و في كتابه الموسوم بـ «عنقاء مغرب» و غيرهما.

٢. قد يتبادر إلى الذهن أن هذه الصور ليست من الشرائع، لأن الشرائع إنما تعرض في عالم التكليف، و الحق أن هذه الصور أيضاً من الشرائع، لكنها تظهر بعد الانتقال إلى هذا "الظهور الأخير" من الشرائع.

٣. الأنعام (٦): ٢٨.

٤. الأنعام (٦): ٢٧.

٥. المؤمنون (٢٣): ١٠٧.

٦. فاطر (٣٥): ٣٧.

له ناب له الآية .

و كما أنهم عند كونهم في الشهادة لا يمنعون من الدخول في عالم الغيب ، كذلك عند كونهم في الغيب لا يمنعون من الظهور في الشهادة إذا طلبوا من أجل مصالح استعدادهم ، وذلك لتكميل الناقصين ، و نشر ضلالهم من التقييد والتحيز بالزمان الضعيف الذي يزعم الغاير بينهم ، و بين الروح الأول ، و تحصل لهم السرابة في المظاهر ، و يصدق بما أشرنا إليه من دخول النبي ﷺ في جهنم لا لخروج أمته منها ، و دخول باقي الأنبياء و الأولياء كذلك ، كما دل عليه حديث الشفاعة و غيره من الأحاديث الصحيحة .

و من امعن النظر فيما قرّ يظهر له الفرق بينه و بين الناسخ ، إذ بينهما فروق كثيرة يودي ذكرها إلى الاسهاب ، و الله الهادي و إليه المآب .

فلنرجع إلى المقصود و نقول : قد سبر أن الإنسان جامع لجميع الحقائق الكونية و الإلهية ، فيكون نسخة منهما ، فما يوجد في العالم الكبير ، لابد و ان يكون في العالم الصغير الإنساني من انموذج .

و قد ذكر الشيخ في كتابه المسمّى بـ (عنقاء المغرب)[1] : لو كنت نويت ان أجعل هذه

---

١ راجع ص ٣١٦ من هذا الكتاب في الحاشية

٢ [illegible]

٣ [illegible]

ـ يعني في كتابه المسمى بالتجليات الإلهية لما سبق ذكره ـ ما أوضحه درة وأجفه، بين يكون من هذه النسخة الإنسانية، والنشأة الروحانية. مقام الإمام المهدي الذي يتبع النبي ﷺ المسمى بمحمد القحطاني والعدناني[1] وأين يكون أيضاً منهما خاتم الأولياء وطابع الأصفياء؟ إذ الحاجة إلى معرفة هذين المقامين في الإنسان أكد من كل مقام من أكوان الحدثان، فجعلت هذا الكتاب لمعرفة هذين المقامين، وما توفيقي على هذا فإنما ذكر العلم ليتبين الأمر عند السامع في الكبير الذي يعرفه ويعقله، ثم أضاهيه بسرة النوع في الإنسان الذي يذكره ويجهله.

هذا كلامه ـ رضي الله عنه ـ وأنا أذكر ما يسر الله لي في ذلك بالنسبة إلى العالمين.

أما بالنسبة إلى الكبير فقوله: (أو على فقدم شيث ﷺ بكون آخر مولود) أي: ما يولد آخراً من هذا النوع الإنساني، يكون ولياً حاملاً أسراره، متصفاً بعلومه، آخذاً من الله وأسمائه ما كان شيث آخذاً ذلك من الله من العطايا والمواهب، وهو الخاتم للولاية العامة، وجميع الأولياء أولاده، وليس بعده ولد في هذا النوع الإنساني.

وأما بالنسبة لمحمد ﷺ فقد قال في (عنقاء المغرب)[2] أو هو ـ أي الخاتم ـ من العجم لا من العرب ـ وإنما تولد فيه حتى يكون الاختتام مشابهاً للابتداء، فإن[3] خلق آدم كان أيضاً تقريباً بخلق حواء.

وجعل الشيخ ـ رضي الله عنه ـ حواء أختاً لعيسى ﷺ في كون كل منهما مخلوقاً بغير أب، كما قال في باب المعاتبة من (الفتوحات)[4]: «فتوجد عيسى من مريم، فنزلت مريم منزلة آدم، ونزل عيسى منزلة حواء، فكما وجدت أنثى من ذكر وجد ذكر من

---

[1] بمعرب: لأنها أعربت ما أعجمت به [illegible] من شفتيه فقال: النبيه خلد وتطع سنة محمد [illegible] هذا لا يعرف لمن يدعي أنه من نسله محمد بن عبد الله بن الحسن. (محقق الطبعة الأولى)

[2] راجع ص ٨٥ من كتاب الفتوحات ـ ط. ك ـ ثم تكلم في معنى ذلك.

[3] من المقدمة.

[4] ج ٢ ص ٣٢٠.

[5] يعني أن هذه [illegible] من الأبناء يكون مشابهاً لخلق حواء [illegible] يكون ذكراً بل لا في الأنبياء مشابهاً لخلق حواء، وأما مع عيسى ﷺ في كونه خلق حينئذ بغير ذكر كحواء في خلقها، ويكون مشابهاً لخلق عيسى ﷺ [illegible] ولد وليس له أصل.

أنثى، مخلقه بمثل ما بدأ في إيجاده من غير أب كما كانت حواء من غير أم، وكان عيسى وحواء حيوان، وكان آدم وحده أبوين لهما: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم﴾[1].

ويريد بالنساءة القيامة الكبرى، التي عندها يحصل الفناء في الحق للعالم كلهم، فتكون أفعالهم مبدأ لأفلاكهم، وذواتهم في الحق، فيهم منه موجبة للوصول إلى عين الكمال. كما بدأ كلامه رضي الله عنه في آخر الفص النوحي وفواتح أخر من الكتاب، والباقي ظاهر.

وأما بالنسبة إلى العالم الصغير الإنساني، فأوله هو الروح الكلي المحمدي الذي جميع الأرواح بأسرها أولاده، وشيث هو الروح الجزئي المتعلق بالبدن.

والمولود الذي يعد بالصين إشارة إلى القلب المتولد في صين الطبيعة الكلية، أي: هي أقصى مراتب الطبيعة في النزول، وهو خامس الأسرار المودعة في الروح الكلي أولاً، ثم في الروح الجزئي ثانياً، وهما ليسا معتبرين إلا في المرتبة.

وكذا آخر مولود إشارة إلى أن القلب الذي هو مظهر مقام الجمع، الذي ليس فوقه مرتبة كمالية، إلا التوحيد الآخر، وأخته إشارة إلى النفس الحيوانية المتولدة قبل القلب، وكون رأسه عند رجليها إشارة إلى القلب عند ابتداء ظهوره وولادته، فيكون مظهره مدعاة للنفس بحسب قوتيها الشهوية والغضبية، المليئ كالرجلين للنفس، إذ بهما تسعى في ميدان لذاتها وشهواتها، فإذا ظهرت وتمت ولادته، ردته الروح الكلي بنيران العلوم اللدنية والمعارف الحقيقية، حتى إذا نضج أشده واستخرج كنزه، صار داعياً للنفس وقوادها إلى مرتبة الجمع الإحاطي، ومقام لا سر إلهي، ولم يكن للنفس وقواها استعداد لتلك المرتبة الجامعة للكثرة، تشقق ما بعضي استعداد، فلا يحاب.

(ولم يسر العلم في الرجال والنساء) أي: في الحوى لذاته واستعداداته النفس،

[1] آل عمران (٣): ٥٩.

[2] [illegible]

فلا يتوهمن مولود يخرج من مشيمة الشباب و كماله، فهو حاتم لأولاد الذين لهم استعداد الكمال و لزوم فنهم من أبيهم فيهم.

(فإذا قبضه الله) بافناء فيه بالتحلي الذاتي، و الاغلاب إليه بنعته و نور احسان الالهي مع عدم الرد إلى دعاء البقاء مرة أخرى.

(و قبض مؤمني زمانه) و هم القوى الروحانية و القابلة بذلك التجلي.

(بقي من بقي) من النفس وقواها (مثل البهائم) و الحيوانات العجم، لعدم استعداد التشرف إلى بقاء يترقى إليه القلب، لايميزون الظلمة من النور. ولا يميزون بين ما يوجب الفرح و السرور، فيشتغلون بمقتضى استعدادهم خيرا كان أو شرا، و يتصرفون بحكم الطبيعة بالشهوة المحضة، مجردة من العقل و الشرع المنير عما لهم الإلهي؛ إذ استعدادهم لا يعطي إلا ذلك، كما يشاهد من أحوال المجذوبين، من عدم التمييز في الحركات و المكانات، و الخلوة و الخرمة، و العري و الستر.

(فعليهم تقوم الساعة) و هي القيامة الصغرى، هذا بالنسبة إلى المجذوبين.

و أما صحاب [illegible] فصحو بعد المحو من الكمل، فلا يدخلون في هذا الحكم؛ لأنهم [illegible] الله تعالى. ﴿فصعق من في السموات و من في الأرض إلا من شاء الله﴾[1] لأن الكلام في النهاية و الختم.

و كذا المحجوبون، توهم لهم الختم، و لا حصل لهم العلم، فلا يزالون في مرتبة البهائم و الحيوانات، قال تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾[2].

و لما سمعت الكلام و تشبث الناظر الشيخ رضي الله عنه بعينها كثيراً، لئلا يعدل الناظر فيه عن الحق و يقول بحسب ما يشتهيه و يقتضيه عقله؛ فإن الأمر فوق مدارك العقول، و الحمد لوليه

---

١ في الزمر

٢ الأعراف: ١٧٩.

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

[فصّ حكمة سبّوحيّة
في كلمة نوحيّة]

فصّ حكمة سُبّوحية[1] في كلمة نوحية

لمّا كان بعد مرتبة الإنّية والبدئية[2] مرتبة عالم الأرواح التي هي العقول المجرّدة، ولهم تنزيه الحقّ من النقائص الإمكانية؛ لأنّ جميع كمالاتهم بالفعل موجودة، وتفاضلهم إنّما هي من حيث احتياجهم وإمكانهم بحسب وجوداتهم المتعيّنة وذواتهم المقيّدة؛

---

١. السُّبّوح بمعنى المسبّح اسم مفعول، كالقدّوس بمعنى المقدّس، وسمّيت الملائكة بذلك لكونهم منزّهين عن كلّ نقص وعيب، وذلك لغلبة الخير على شرّهم؛ لتسبيح الحقّ وتنزيهه دائمًا دون قوّته على الشرّ بعدّة الأضداد. فكلّ يعاملهم بالصدق، وسمّيت حكمته بالسُّبّوحية، ولمّا كان بعد مرتبة البدئية والصفيّة مرتبة الأرواح المجرّدة والأملاك المقرّبة التي من شأنها تسبيح الحقّ وتقديسه كما قال: ﴿نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ناسب ذكر الحكمة البدئية بالحكمة السُّبّوحية (جندي).

٢. سبوح الذي هو من كلّ عيب بريء، وقد كان شيث كذلك مظهر الاسم الأعظم الجامع لجميع الأسماء والصفات الإلهية بالاستعداد الذي جعله الله فيه، وإن جميع الخلق يتفاضلون في هذا الاستعداد، إلا أنّ تفاضلهم فيه ليس ذاتيًا لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو بحسب الأعداد والشرائط الخارجية، فكلّ من يزيد في تلك الشرائط يزيد في ذلك الاستعداد، وكلّ من ينقص منها ينقص منه، وهذا هو السرّ في تفاضل الأنبياء والأولياء، وإن كان جميعهم في ذلك الاستعداد على السواء، وبحسب هذا الاستعداد جعل الله جميع الأنبياء والأولياء محفوظين من الخطأ والمعصية، فلا يجب عليهم الإيمان بهم، ويجب عليهم الإيمان بهم، وبما أتوا به من الأوامر والنواهي، وبما أخبروا به من الغيب، فلمّا جعل الله شيثًا مظهرًا لهذا الاسم الأعظم الجامع لجميع الأسماء الإلهية، وجعله خليفة أبيه آدم في الظاهر، وإلى شيث انتهت علوم آدم ومعارفه (منه).

٣. سبوح وقدّوس يريدان بمعنى واحد وهو الكثير، والمقصود أنّ الله تعالى منزّه عن كلّ نقص (منه).

٤. في الفصّ السابق.

وقال: منزه أنا منزه الحق عما قيد من العصر. أوقف الحكمة السبوحية بالكلمة النفثية

ولما كان الغالب على نوح عليه السلام تنزيه الحق لخوفه قول الرسول. ويدعو أمته إلى الحق لأن حب الشيء عن النقائص الإمكانية. ونفي الإلهية عن كل ما ولي عليه اسم الغير، وإن كان يعلم أنه أيضا مجلى إلهي. وكان الغالب على قومه عبادة الأصنام. وهو مبرأ منها. فإن الحكمة السبوحية بالكلمة النفثية المناسبة بينهما. ومعنى التسبيح التسبح والتنزه، أي مفعول كالقدوس بمعنى المقدس.

(اعلم. أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي "عين التحديد" والتقييد. والمنزه إما جاهل "وإما" صاحب سوء أدب").

(اعلم. أن التنزيه إما أن يكون من النقائص الإمكانية فقط. أو منها ومن الكمالات الإنسانية أيضا. وأن تنزيهها عند أهل الكشف والشهود تحديد للجناب الإلهي وتقييد له. لأنه سبحانه منزه عن جميع الموجودات، ويتجلى فيظهر في عين مراتبها. وهو ما تقتضيه استعدادات الأعيان. وهو ما يقتضي التشبيه، كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، وغير ذلك

---

١. [illegible]
٢. [illegible]
٣. [illegible]
٤. [illegible]
٥. [illegible]
٦. [illegible]
٧. [illegible]

وليس الأمر كذلك فإن الموجودات بذواتهم ووجوداتهم وتعيناتهم كلها مظاهر للحق، وهو ظاهر فيهم ومتجل لهم، وهو معهم أينما كانوا. فهو في ذواتهم وفي وجوداتهم وبقاؤه فيهم وجميع صفاتهم، بل هو الذي ظهر بهذه الصور كلها، فهي للحق بالأصالة وللخلق بالتبعية.

فالمنزِّه إنما جاهل بالأمر على ما هو عليه، أو عالم بأن العالم كله مظهره، فإن كان جاهلاً فحكم بجهله على الله وقيده في بعض مراتبه، فهو جاهل وصاحب سوء أدب، وإن كان عالماً به فقد أساء الأدب مع الله تعالى ورسله، بتنبيه عبده ما الله هو لنفسه في مقامي جمعه وتفصيله، فكذا في مقام الإلهية.

وأما في مقام الأحدية الذاتية فلا تشبيه ولا تنزيه، إذ لا تعدد فيه بوجه أصلاً. قال الشيخ في (عنقاء المغرب) مخاطباً للمنزِّه: «وغاية معرفتك به أن تنسب عنه النقص الذي نسبته، وسلب العبد عن ربه ما لا يجوز عليه راجع إليه، وفي هذا النقص». فمن ذا الذي قال: سبحاني! ما أعظم شأني دون شؤوني، فيضافات ومن يعرِّف من شيء إلا من حيثه، ومتى لبس الحق صفات النقص حتى تسلبه عنها أو تعريه؟! وبالله، ما هذه حالة التنزيه؟! فالتنزيه راجع إلى تطهير محلك لا إلى ذاته، وهو من جملة منحه لك وعباده، والباري منزَّه عن التنزيه فكيف عن التشبيه.

(ولكن إذا أطلقناه[1] وقلنا به، [2] فالمقاتل بالشرائع[3] المؤمن[4] إذا نزَّه ووقف عند

---

١. أي مقامي جمعه وتفصيله. التنزيه والتشبيه لا يصحان إلا في مقام التفصيل، وأما في مقام الأحدية فلا تنزيه ولا تشبيه. (منه)

٢. أي عامي الرتبة.

٣. فالمنزِّه راجع إلى تعطيل الحق وتعدد الآلهة. (منه)

٤. راجع عقائد المعرب ص ٣٠.

٥. أي جعل التنزيه مطلقاً غير مقيد بمعنى التنزيه. (منه)

٦. عندك دليل وأما حقيقة ذات الإلهية والتشبيه في بعض المراتب الإلهية ونفي التشبيه في بعض المراتب الإلهية وإثبات التشبيه في بعض المراتب الإلهية فهو راجع إلى الجمع. (منه)

٧. أي التشبيه. (منه)

٨. أي التنزيه. (منه)

التنزيه ولم يرَ غير ذلك[1]، فقد أساءَ الأدبَ، وأكذبَ الحقَّ والرُّسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر[2]. ويتخيَّل أنَّه في الحاصل[3] وهو في القالت[4]. (وهو كمن آمن ببعض[5] وكفر ببعض[6])

أي، الجاهل وصاحب سوء الأدب إذا اقتصرا التنزيه وقالا به كلٌّ منهما، إمَّا أن يكون مؤمناً بالشرائع والكتب الإلهيَّة، أو غير مؤمن بها.

فالمؤمن إذا نزَّه الحقَّ ووقف عنده، ولم يشبِّه في مقام التشبيه، ولم يثبت تلك الصفات التي هي كمالات في العالم، فقد أساء الأدب وكذَّب الرُّسل والكتب الإلهيَّة، فيما أخبر به عن نفسه بأنَّه الحيُّ القيُّوم، السميع البصير، ولا يشعر بهذا التكذيب الصادر منه، ويتخيَّل أنَّ له حاصلاً من العلوم والمعارف، وأنَّ سؤس وموحِّد وما يعتقد أنَّه فاتَ[7] منه (وهو كمن آمن ببعض) وهو مقام التنزيه (وكفر ببعض) وهو مقام التشبيه.

وغير المؤمن سواء كان قائلاً بعقده كالفلاسفة، أو لم يكن كمقلِّديهم المتفلسفة، فقد ضلَّ وأضلَّ؛ لأنَّه مبنيٌّ عند الأمر على ما هو عليه. وما اهتدى بنور الإيمان الرافع للحجب. ولقد تركنا هذا القسم لوضوح بطلانه.

(ولا سيَّما قد علم) على بناء الفاعل، أو المفعول.

(أنَّ السنة الشرائع الإلهيَّة إذا نطقت في الحقِّ بما نطقت به، أتى جاءت به في العموم[8]

---

١. من «... به أحد» إلى «... وإلا من الكتب ...» به عبارة من الفارابي و الشريف الجرجاني).

٢. «ذلك لإساءته وهذا التكذيب» (حاشية).

٣. «أن أوتي به الرئيس» (ص).

٤. «أني من ذلك» (ص).

٥. «وهو بعض التنزيه» (حاشية).

٦. «وبعض التشبيه» (حاشية).

٧. «أي حق».

٨. «العلوم والمعارف».

٩. «أي في بعض هذه الخلائق» (حاشية).

(ي، في حق عامة الخلائق (على المفهوم الأول).[1]

(و على الخصوص)[2] أي، وعلى لسان الخاصة (على[3] كل مفهوم يفهم[4] من وجوه[5] ذلك اللفظ[6]، بأي لسان كان[7] في وضع ذلك اللسان).

أي، وقد علم هذا العالم النبيه أن الكلام الإلهي[8]، وإن كان له مفهوم عام يفهمه كل من سمعه لسبق الذهن إليه عند سماعه، لكن بالنسبة إلى كل طائفة معينة من الموحدين والمحققين، وبالي علماء الظاهر له مفهومات خاصة، ووجوه متكثرة، ومعان متعددة، يتجلى الحق لهم فيها[9] يعلمون ذلك أو لا يعلمون. بل بالنسبة إلى كل شخص منهم، كما قال تعالى: ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها﴾[10].

---

١. المراد من المفهوم العام ما ينبغي، ومن الخصوص ما يختص به بعض الخواص، والمراد من المفهوم الذي يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظ، وهو المعنى الذي يستوي فيه الخاصة والعامة، والمفهوم الذي يفهم من وجوه ذلك اللفظ يختص بالخاصة، ولا يبعد أن يكون لكل كلام يختص فهمه ببعض الناس دون بعض، ولا يفهم منه شيء أصلاً أو يفهم ما ليس بمراد، ولا يكون تدليساً. (ش)

٢. أي من اللفظ المنطوق به. (حسيني)

٣. أي على الخصوص من أهل الخلائق، على لسان الخواص من العباد، ويستفهم الحق به موضع الذي يستفهم به معنى تعلق. (ش)

٤. أي وارد على فهم الخصوص. (حسيني).

٥. أي دالاً على كل خصوص. (حسيني).

٦. أي يفهم ذلك أو بالك أو بعض ما ينسبق إلى أذهان الأعاظم الجمعي، وإلا فما الظن بما يسبق من ذلك الأفهام من الخلق، ولكن يسعى أن يكون ذلك الأمر لائقاً فيفهمه. (ش).

٧. أي حسب لائق. (حسيني).

٨. فهما لم يرد أبداً أن تعين وجه مخصوص. (حسيني).

٩. ذلك اللسان عربي أو غير عربي ولكن يشعر أن يفهم في وجه ذلك [illegible] أي بسبب آخر، فلا يشترط في الكلام العربي الخاص مفهوم مخصوص وضع لغة الخصوص، وإن كان المراد من [illegible] منسوبة إلى الخصوص هو المفهوم الأول وينسبه إلى آخر من جميع وجوه، حسب ذلك المفهوم، أو أن يلتزم في كل معنى... (حسيني).

١٠. أي في الكلام.

١١. الرعد ١٣: ١٧.

وقال جعفر الصادق عليه السلام: إن الله تعالى قد يخاطب عباده في كلامه بكنهه لا يعلمون؟

وإذا كان هذا المعنى غير مختص بالقرآن بل هو من خاصة كلامه تعالى

قال: (أي لسان كان في وضع ذلك اللسان) وقد نبه عليه النبي (ص) بقوله: إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً؟

(فإن للحق في كل خلق ظهوراً خاصاً)؟

تدل على أن المراد مفهوم عام للناس وجميع فهومهم، سواء كان ذلك الكلام عربياً كالقرآن، أو غير عربي كالتوراة والإنجيل، أي: الحق متجل لعباده على ما يطيقه استعداداتهم؛ فله في كل خلق ظهور خاص.

(فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم).

أي: فهو المتجلي في كل مفهوم ومدرك من حيث كونه مدركاً، وهو محتجب وباطن عن كل فهم، لعدم إدراك المفهوم جميع تجلياته وظهوراته في مظاهره.

---

١ في [illegible] على [illegible] وجاء خطبه في كلامه، ولكن لا يشعرون [illegible] عن [illegible] ما نصه: [illegible]

٢ رواه [illegible] عن [illegible] ما نصه: [illegible]

٣ راجع في أحاديث النبي (ص) [illegible] ج ٢٣ [illegible] ٢٨٦، رسالة [illegible] حق معرفة الإمام [illegible] عن [illegible] القرآن

٤ هذا لكون المفهوم الأول [illegible] ما يحتمل من [illegible] لكنه [illegible] مفهومات لا تتناهى [illegible] لا يحيطون العلم به [illegible]

٥ في [illegible] من [illegible]

٦ [illegible] لا [illegible]

٧ [illegible]

٨ [illegible]

(إلا عن فهم عن قال: إن العالم صورته ومظهر هويته)

أي، هو مختلف عن كل فهم، إلا عن فهم من يعرف أن العالم صورته ومظهر هويته. فإنه حينئذ يشاهده في جميع المظاهر، كما قال أبو يزيد قدس سره: «لا إله إلا أنا فاعبدوني»، إلا مع الله، والناس يزعمون أني معهم المتكلم.

واعلم، أن هذا الفهم إنما هو بحسب القلب والتجلي، لا بحسب الحقيقة، فإن حقيقته وذاته لا تدرك أبدا، ولا يمكن الإحاطة بها بحر مدد، ولا بحسب مجموع التفصيل أيضا، فإن مظاهر الحق مفصلا غير متناهية، وإن كانت بحسب الأمهات متناهية.

(وهو الاسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن).

أي، العالم باسمه عبارة عن اسمه الظاهر، كما أن الحق من حيث المعنى والحقيقة روح العالم، وهذا الروح هو عبارة عن اسمه الباطن.

واعلم، أن الاسم الظاهر اقتضى ظهور العالم، والباطن اقتضى بطون حقائقه، والمقتضى وهو وإن كان باعتبار غير المقتضى - لكون الربوبية غير المربوبية - لكنه باعتبار آخر عينه، وهو أحدية حقيقة الحقائق، لذلك جعل العالم عين الاسم الظاهر، وروحه عين اسم الباطن.

(فنسبة ما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة)[1]

أي، إذا كان العالم صورة الحق وهو روحه، فنسبة الحق إلى كل ما ظهر من صور

---

١ [illegible] صورته التي هي عين هويته، فإن هويته [illegible] هويته. [illegible] صورته وهويته [illegible] صورته التي هي عين هويته، فإن هويته [illegible] هويته. [illegible] صورته وهويته [illegible] الاسم [illegible] حقيقته [illegible] هي [illegible]

٢ أي العالم هو الاسم الظاهر [illegible] الحق من حيث إنه روح [illegible] هو الاسم الباطن [illegible].

٣ أي الحق الظاهر صورة في الوجود [illegible].

٤ [illegible] وجود [illegible] لتعبيره

٥ [illegible] هذا روح [illegible] من حيث [illegible] هو الاسم الباطن [illegible] هو الاسم الظاهر [illegible] صورة [illegible].

لمائة، نسبة الوضع الحرفي للبذر للصورة المعينة إليها، في كونه مقدراً، كما قال: (لبذر الأشجار من السماء إلى الأرض إلخ)، واللام في (لما ظهر) تعني إلى، وقوله: (للصورة) تعني بالبذر، وجملة النسبة محذوفة، أي: إلى الصورة.

(فيوجد في جملة الإنسان مثلاً باطنه وظاهره)، وكذلك كل محدود الفناء نسبي.

(وإن كان ظاهر العالم ظاهر الحق، وباطن باطن الحق، وباطن الظاهر وباطنه في تعريف الإنسان وتحديده؛ لأن المعرّف بالفتح هو الباطن، والباطن باطنه والحيوان ظاهره، ثم الهيئة الاجتماعية الخاصة من الجنس والفصل ظاهره الذي به سر الأحدية فيه، وحقائقهم المشتركة والمميزة باطنه، والحق ساحر ذلك في جملته وكذلك في كل محدود، إذ لا بد في كل من المحدودات من سر عدم مشترك، وسر خاص مميز، وكلاهما ينتهيان إلى الحق الذي هو باطن كل شيء).

(فالحق هو المحدود بكل حد).

لأن كل ما هو محدود يحاط بنظير من مظاهره، فظاهره من اسمه الظاهر، وباطنه من اسمه الباطن، والمشترك من الظاهر باعتبار الأحدية، فالحق هو المحدود.

---

١ ... (صفحة ٣٢٦) ...

٢ ... (الذي هو بعد الفصل) ...

٣ ... (الذي هو بعد الفصل، أي: الجنس مأخوذاً من حقيقته بشرط لا، أي: المجرد عن حقيقة الفصل وبحاصل الفصل المقوم)

٤ ... (هو الإنسان الذي هو بعد الفصل من حقيقة الجنس المأخوذ بشرط لا)

٥ ... (أي: الإنسان)

٦ ... (أي: كل محدود بما هو محدود)

٧ ... (أي: من حيث هو محدود)

٨ ... (أي: من حيث هو محدود في حقائقه المشتركة وفي حقائقه التي هي سر المحدودية المشترك)

٩ ... (أي: من حيث هو محدود في حقائقه المميزة)

(و صور العالم لاتنضبط[1] ولا يحاط بها، ولا تعلم حدود كل صورة منها[2] إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة[3]. فذلك يجهل حد الحق، فإنه لايعلم حده[4] إلا ويعلم حد كل صورة[5]، وهذا محال حصوله. فحد الحق محال[6].)

اي، صور العالم وحقيقاته متمثلا غير متناهية ولا منحصرة، وحدود لاتعلم إلا بعد الاحاطة بصور الاشياء وحقائقها، فالعلم بحدودها محال، فحد الحق من حيث مظاهره ايضاً محال. وفي قوله: (إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة) إشارة إلى أن كل واحد من الموجودات ايضاً لايعلم من حيث حقيقته؛ لان حقيقته راجعة إلى عين الحق وحقيقته، وهي غير معلومة للعالم، قال رضي الله عنه:

ولست ادرك من شيء حقيقته ... وكيف ادرك وانتم فيه

(و كذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده[7] وحده[8][9] وما عرفه[10]، ومن جمع في

---

١. اي حد وحصر (جامي).

٢. اي من صور العالم (جامي).

٣. متعلقة (بالاحاطة) (ر).

٤. اي حد الحق (جامي).

٥. من صور العالم (جامي).

٦. اي لان حد كل صورة من صور العالم محال؛ لعدم تناهي تلك الصور، فحد الحق محال (جامي).

٧. لان المجموع مقيد من الداخل بكل جزء من اجزائه، فمجموع اجزاء العالم مقيد بين حدين (ك).

٨. فكأنه من هذا الوجه جعل ماهية الحق جزءاً لماهية العالم (جامي).

٩. وفي عدم التنزيل في كلتا النسختين، وفي بعض نسخ الفص بعد قوله: ... عما ذكرت فقال: (و كذلك من شبهه ...) (جامي).

١٠. اي بعد الاحاطة بصور العالم (جامي).

١١. اي حدوده (جامي).

١٢. (أي من شبهه حسيه فهو ظني، وكل ما كان محصوراً في حد معين فهو متناه، ومن قال بأنه غير محصور في حد معين، ومن قال بأنه غير محصور في حدود، وإن لم يكن غير متناه، لأن الحقيقة الواحدة لها عدد غير متناه من المراتب، فمجموع العالم غير متناه) (ر).

١٣. اي وجه من وجوه عدم الحصر في نفس الامر (جامي).

معرفته بين التنزيه والتشبيه، ووصفه بالوجهين [٢] على الاجمال - لانه يستحيل ذلك [٣] على التفصيل [٤] لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور. فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل. كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل [٥].

اي ... من تشبيه مطلقاً وما يأتيه في مقام التنزيه، فقد قيده ايضاً وحدده في تشبيهه وفي عرفه، كما عرفه. ومن جمع بين معرفته بين التشبيه والتنزيه، ونزل كلا في مرتبته ومرتبته، ووصف الحق بهما على الاجمال، لانه يستحيل ذلك على التفصيل؛ اذ لكل منهما مراتب غير متناهية لا يمكن الاحاطة بها. فقد عرف ربه مجملاً كما عرف نفسه مجملاً. لان المرتبة الانسانية محيطة بجميع مراتب العالم، والانسان لا يقدر ان يعرف تلك المراتب على التفصيل، بل إذا علم ان مرتبته مشتملة على مراتب العالم كلها علماً اجمالياً، فهو عارف نفسه معرفة اجمالية، إلا من له مقام القطبية، فإنه من حيث سريانه في الحقائق باطناً يطلع على المراتب كلها تفصيلاً، وإن كان هو ايضاً من حيث تعينه وتشخصه لا يقدر عليه دائماً.

---

١ - في اعلى تعريف الحكيم.

٢ - اي التشبيه والتنزيه الحكيم.

٣ - اي التشبيه والتنزيه الحكيم.

٤ - بان قال: هو الذي هو عين ما ظهر في حقيقته الوجود الذي هو بها اعيد وانشب بكل شيء وما ظهر وظهوره في صوره وتجلى في كل شيء وهو قوله: ... على الاجمال لانه يستحيل (الحكيم).

٥ - اي وصف بالوصفين (الحكيم).

٦ - لان وصفه التفصيلي اما يبتني ... على معرفته بتفاصيل صور العالم، وليس ذلك في وسع البشرية؛ لعدم الاحاطة بالفعل (الحكيم).

٧ - لانك علمت أنك واحد وبعض من حقيقتك ... ان وصفك كل بعض من اجزائك على الاجمال إلى حقيقتك، فقد قلت: هو وأنني ويضرب ... من حيث هو ذلك وإنما ذلك الشيء والضرب ... ذلك من حيث هو من اجزاء ذلك الشيء والضاربة، وأنت تعلم ان صوره كل من ... ذلك بحيث لو فصلت ... لاختلف حكمه بالزيادة والنقصان، وتغير في كل حركة ... على التفصيل والتعيين عن ذاته فقط ... بالاجمال من حيث هو من حيث هو شيء (الحكيم).

٨ - لعدم الاحاطة ... وان اشرت ... بالنسبة الكمالية متشابهة عن جميع صور ... (الحكيم).

(ولذلك) ربط النبي ﷺ معرفة الحق بمعرفة النفس[1] فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[2].

أي، ولكون النفس الإنسانية مشتملة على جميع المراتب الكونية والإلهية، والحق أيضاً مشتمل عليها بحسب ظهوراته فيها، ومن عرف العارف نفسه غالب إلا مجملاً، كما لا يعلم مراتب ربه إلا مجملاً، ربط النبي ﷺ معرفة الرب بمعرفة النفس.

(وقال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾[3][4] وهو[5] ما خرج عنك[6] (وفي أنفسهم) وهو عينك ﴿حتى يتبين لهم﴾[7] أي للناظرين ﴿أنه الحق﴾[8] من حيث أنك صورته وهو روحك[9]).

استشهاد بالكلام المجيد، وتأكيد لهذه الرابطة، فإن المراد بالآيات في الآفاق أي: في

١- أي بمعرفة الاشتمال (جامي).

٢- [illegible] معرفة النفس (جامي).

٣- [illegible] في الآفاق [illegible] في الأنفس [illegible] سنريهم [illegible] (جامي).

٤- فصلت (٤١): ٥٣

٥- [illegible] في الآفاق (جامي).

٦- أي الآفاق (جامي).

٧- [illegible]

٨- [illegible]

وفي بعض النسخ [illegible] (جامي).

٩- [illegible] (جامي).

الأكوان ليست إلا ظهور الحق وتجليه في حقائق الأكوان. وكل منها دال على مرتبة معينة وحقيقة خاصة إلهية، كما أن إرادة الأدب في النفس الناطقة ظهور وتجلٍّ فيها بحسب مراتبها، وتعالى الله مظهر الحق، والنفس الإنسانية بضعها كذلك، بما عارف نفسه عرف ربه.

وإن كان ما تشهد عليه النفس الإنسانية في العالم الكبير موجوداً مفصلاً يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾ أولاً، ثم أردفه بقوله: ﴿وفي أنفسهم﴾ أي: أعيانهم وذواتهم ﴿حتى يتبين﴾ للناظرين فيهما ﴿أنه الحق﴾ الذي ظهر فيهما، وتجلى لهما راسخة على أعيانهم فأوجدهم بوجوده، وأظهرهم بنوره، وأعطاهم آيات دالة على حقيقته ووحدته.

والضمير في قوله: (وهو ما خرج) عائد إلى الآفاق، ذكره نظراً للخبر وهو (ما)، وضمير (هو عينك) عائد إلى النفس، ذكره اعتباراً للمعنى وإرادة فرد من أفراده، كأنه قال: وهو نفس.

وإن كان نفس الشيء عبارة عن عينه وذاته، فإنما قال: (وهو عينك). والضمير في (أنه الحق) للشأن، أي: حتى يتبين لهم أن الله هو الحق الثابت في الآفاق وفي الأنفس، لكنه سبق في الكلام أحدث يرجع ضمير (أنه) إليه، أي: حتى يتبين للناظرين أن عينك هو الحق من حيث ذلك ظهوره وصورته، فالحق: وحدته من حيث إنه يرتبط ويشترك، وذكره أيضاً لتعجيب الحبيب، وهو الحق.

(فأنت له كالصورة الجسمية لك[1]، وهو لك كالروح المدبر للصورة

---

١. في نسخة: الموجود.
٢. في نسخة: الذي.
٣. في نسخة: الحق.
٤. في نسخة: (ما خرج).
٥. في نسخة: (الحق منه الحي).
٦. في نسخة: بحر سبحانه (جامي).
٧. في نسخة: حتى يتبين بهذا الاعتبار أنه الظاهر وهو سبحانه لك والآفاق بعد أن روح الله عنصر جسدك (جامي).

جسدها).

وما كان الأسد من وجه غير إنسي، جاء بخلاف التشبيه هذا سر حين للمحاضرة: يعني حين يرجعين، وجه أحدهما الحين، وجه المحاضرة، وقال: أفاقت له؟ أي، نسمة عينك لتحق كنسمة جسدك أحببت، فكما أن جسدك صورة عينك كذلك نفسك صورة الحق، وهو ظاهر في عينك كما أن نفسك ظاهرة في جسدك أو هو لك؟ أي، حتى تعرفك تكون صورة حسدك، وقد مر بيان هذا المعنى في المقدمة، من أن الحق يرى الأعيان الثابتة بأسمائه وصفاته، ويرى الأرواح بالأعيان والأجساد بالأرواح، فتكون رؤيته في جميع الأمر بصيرة.

(و أخذ) يشمل الظاهر والباطن منك"، فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق انسانا، ولكن يقال فيها: إنها صورة تشبه صورة الانسان، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة، ولا يطلق عليها الاسم إلا بالمجاز، لا بالحقيقة).

أي، التعريف أخذي يشمل الظاهر منك وهو بدنك؛ لأنك تعرف بالجزء الباطن، وحيوان ليس لا بدنك، إذ هو جسم تام حساس متحرك بالإرادة، والباطن أيضا هو روحك ونفسك المعبر عنها بالناطق، ولا يسمى ذلك البدن إنسانا بحقيقة إلا عند

---

١. (العزيز بعد الأعداء أسد الإنس الجن)

٢. (أي أخذ الناطق عدك منك)

٣. (وهو حيوان ما ولا يتصور منه الحساس)

٤. (يعني أن الروح إذا زال عنها الروح [illegible] ظاهرة فقط ولكن يقال فيها أي في الصورة الشبيهة [illegible])

٥. (إذ ليس فيها معنى الإنسان)

٦. (في نسخة من الرسالة عندنا)

٧. (أي على الصورة الإلهية [illegible] خلقه أو محمد)

٨. (أي في الإنسان)

٩. (أي على ذلك الشبه)

١٠. (أي ناطق منك)

كونه حيّاً بالروح والنفس، وإنما عدّ كونه ميتاً فلا يسمّى إنساناً إلا بالمجاز، باعتبار ما كان، إذ لا يصدق عليه أنه حيوان ناطق. فلا فرق بين الصورة الإنسانية - حينئذٍ - وبين صورة من خشب أو الجماد.

والغرض أن الإنسان إنّما هو إنسان بالروح، وروحه في الحقيقة هو الحقّ، لأنه روح الأرواح كلها، فلو فرض مفارقة الحقّ عنه لا يبقى الإنسان إنساناً، ولذلك علّله بقوله:

(و صورُ العالم لا يمكن زوالُ الحقّ عنها أصلاً) لأنه بلا حقّ عدم محض، فكيف يمكن لها البقاء مع زوال الحقّ عنها؟

ولا ينبغي أن يتوهّم منه أنه قائل بقدم الدنيا، من أن الحقّ قديم فتكون صورته قديمة، لأن مراده عدم انفكاك الحقّ عن صورة العالم إذا كانت موجودة، والصورة الدنيوية مستبدلة بالصورة الأخروية، وهي الصورة الباقية للعالم أبداً، كما كانت في القِدَم أزلاً.

(فحدُّ الألوهيّة له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حدُّ الإنسان إذا كان حيّاً)

وفي بعض النسخ (فحدّ الألوهة)، والألوهة اسم للمرتبة الإلهية فقط.

و[الألوهية] اسم لتلك المرتبة مع ملاحظة نسبة الذات إليها، كالعبودية والعبودية، والإلهية اسم لتلك الذات بتلك المرتبة، وهذه المرتبة لا تزال مقابلة للعالم، وليس ذلك إلا العالم.

وما ذكر أن صورة العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها، لأنه روحها، وذكر أيضاً أن العالم صورته والله ظاهر، ونسبته إلى العالم نسبة الروح المدبّر للصورة، اتضح أن حدّ الألوهة له، أي: للحقّ، بالحقيقة لا بالمجاز، كما أن حدّ الإنسان إذا كان حيّاً له بالحقيقة، فإنّ كلاً من الصورة والروح يتمم لها حاصل له وانما.

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

والضمير في قوله: (كما هو) عائد إلى «حق» المذكور في قوله: «أو الحق يشمل الظاهر والباطن» أي، كما أن الحق حق بحقيقته للإنسان إذا كان حيّاً، ولا يوهم أن هذا الكلام يناقض قوله: «فجعل الخلق محالاً»؛ لأن الحق عنا للمسمّاة بالعالم الخلق والعالم، لا للحق من حيث ذاته.

(و كما أن ظاهر صورة الإنسان ينبئ بلسانها عن روحها ونفسها والمدبّر لها[1]، كذلك جعل الله صور العالم تسبّح بحمده، ولكن لا نفقه تسبيحهم[2]، لأنا لا نحيط بما في العالم من الصُّور[3]).

أي كما أن ظاهر الإنسان ينبئ عن نفسه وروحه - الذي هو نشأة وعنصره - بلسان صوره وقواها الجسمانية والروحانية، كذلك فواهر العالم من الإنسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها، تنبئ بألسنتهم وبلسنة قواهم الروحانية والجسمانية عن روحه الحقيقي، الذي هو الحق، وتسبّحه وتنزّهه عن النقائص اللازمة لها، لا أحفظه لها، ولكن لا يفقه ذلك التسبيح والتنزيه إلا من نوّر باطنه بنور الإيمان أولاً، ثم الإيقان ثانياً، ثم العيان ثالثاً، ثم بوجدان نفسه وروحه ساريا في عين كل ذرة، وحقيقة كل موجود حالاً لا علماً وشهوداً فقط، كسريان الحق فيها، فيدرك تسبيح الموجودات بذلك النور ويسمعه. كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «و لقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل».

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

(٤) [illegible]

(٥) [illegible]

وورد ان الجذع سمع حنينه من رهط وبمن[1]

وقال علي رضي الله عنه: كنت مع رسول الله ﷺ بمكة، فخرجنا في بعض نواحيها، فما استقبله حجر ولا شجر إلا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله. وله شاهد كثير في الأحاديث الصحيحة.

وقد ذكر الشيخ رضي الله عنه في آخر الباب الثاني عشر من (الفتوحات): «فإنّ الله سمّى بالحمد والتسبيح عندنا لهم أرواح يفنون عن إدراك غير هذا الكشف إذا هم في العادة، فلا يحس أحد منّا بتسبيح من الحيوان، فالكلّ عند أهل الكشف حيوان ناطق، من حيث أنطق. غير أنّ هذا الروح الحامل يسمّى إنساناً لا غير. ونحن ردد مع الإنسان بالأخبار الكشف. فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين[2] بلسان لغتي تسمعه آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله، فما ليس يدركه كلّ إنسان».

وقال في موضع آخر منه: «وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله أهل النظر من لا تحقيق له، هذا نسبة من لم يحقق بالذات الثلاث[3] الأول. وأمّا صاحب المقام

---

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

٦ [illegible]

لوامع أنهار مسبّح ربّه بلسان ذلك الخلق، وحامد له في ذلك المرتبة. فهو العبد الذي لله، يعبده في كل موطن وقيام عبادة جميع العالمين، ويحمده حامدهم، ويرى جميع ما يراه بالبصر وبالبصيرة عند تحققه بمقام الشهادة، ويسمع ما كان يسمع، ويعقل ما كان يعقل من غير خلل ونقصان، وفي هذا المقام يطوي الزمان والمكان، ويتصرف في جميع الأكوان تصرف النفوس في الأبدان، ويقتدر في أحدية الوحدة في مراتب الأرواح النورانية، والنفوس القدسية الروحانية، والأجسام الكثيفة الظلمانية، ولهذه المراتب أسرار أخر غامضة جدًا، يحرم كشفها.

فقوله: «الآن لا نحيطُ بما في العالم من الصُّور» تعبير عن تعذر المحجوبين والمكاشفين ليقينًا؛ لأن المكاشف لا يقدر على كشف تفصيل الوجود بتمامها، ولا يعرف تسبيح كلّ منهم على التعيين إلا ما شاء الله، كما قال: «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»[1].

أي، لا نحيط بما في العالم من الصُّور النوعية، التي هي المركوب في الأجسام، وهي الدقيقة والمسبّحة لا غير.

(فـ«الكلُّ آلـةٌ الحقّ» ناطقةٌ بالثناء على الحقّ، ولذلك قال: «فالحمدُ لله ربّ

---

١ هو الذي أشار سابقًا بقوله: «أنا» إلى وحدته وعينه وروحه السارية في عين كل مرتبة وحقيقة كل موجود حالًا وعلمًا وشهودًا، فتدبر جيدًا.

٢ النمل (٢٧): ٦٥.

٣ من كل صور العالم (حاشية).

٤ من خطبة مصباح الأنس؛ انظر: المقدمة الخامسة.

٥ [illegible] الأعلى في جواب السؤال السابع والعشرين [illegible] من عالمه من عالمه، أو بوجوه خفية، أي يفهم من حال كل [illegible] من يفهم عند التهيؤ [illegible] في مثل هذا، كذلك الأرض تقول: [illegible] من يدعي، فهذا عنده حديث حال وعلم حضوري له، [illegible] ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ [الإسراء (١٧): ٤٤] وقوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها﴾ [الأحزاب (٣٣): ٧٢] [illegible] الحيوان [illegible] يعقل الملك من [illegible] الحمار.

العالمين» أي: إليه ترجع عواقب الثناء، فهو المثني والمثنى عليه).

لما أسند الثناء والحمد إلى صور العالم، وبيّن أن الخلق وجهٌ، وليس المتصرّف في الصورة إلا الروح، نتج منها أن صور الكمال لمسة الحق، إذ بالمسان يظهر النطق.

والمتكلم واحد، هو الحق يثني ويحمد نفسه على نفسه في مقام نفسه، كما حمد وأثنى على نفسه في مقام جمعه، بقوله: «الحمد لله رب العالمين»[1].

وفيه إشارة إلى أن الحمد في هذا المقام أيضاً إنما هو باعتبار أعيان العالمين؛ لأن ربوبيّته تقتضي المربوبين، (فاليه ترجع عواقب الثناء) أي، إذا حققنا الأمر وجدنا أن الثناء منه إليه، بمعنى أنه هو الذي يثني في هذه الأنشاه على نفسه، وهو المثنى عليه حقيقة، فهو المثني والمثنى عليه لا غير

(فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً ... وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً)[2]

ظاهر مما مرّ

---

١ ـ هي الحمد لله رب العالمين وهو دليل على أن الحمد لله لا لشيء فيه أحد، فكل ما في الكون من حمد فإنما هو لله، وإن نسب إلى شيء فإنما هو لأنه بعض من صور تجليه.

وفي هذا السر يقول ... ترجع عواقب الثناء ... مربي الفاعل كان هو المفعول ... وإنما كانت عواقب الثناء إليه لأن بعض الأشياء عابد له في بعض الظهورات، وهو فيها راجع إلى الحق وحده لأنه لا تعدد في الحقيقة، إلى هنا ... [illegible]

والتنزيه هو ... [illegible] ... ولا يمكن أن نكون هذا الأمر راجع إلى الحق الحمي.

٢ ـ البيت لابن الفارض.

٣ ـ في المحمدية: [illegible].

٤ ـ من غير شبيه (الحمي).

٥ ـ بعض نسخ مصر الشبيه (الحمي).

٦ ـ من غير شبيه (الحمي).

٧ ـ في نسخة مخطوطة من مصر الشبيه (الحمي).

(وإن قلتَ بالأمرين[1] كنتَ مسدَّداً[2] وكنتَ إماماً[3] في المعارف سيِّدا[4])

أي، إذا قلتَ بالتنزيه والتشبيه في مذهبنا كنتَ مسدَّداً، أي: جاعلاً نفسك على طريق السداد والصلاح، وكنتَ إماماً في المعارف، أي: في أعلى المعارف سيِّداً باتباعك طريق الرُّسل صلوات الله عليهم.

(فمَن قال بالإشفاع[5] كانَ مشرِكاً[6] ومَن قالَ بالإفراد[7] كانَ موحِّدا[8])

(من قال بالإشفاع) بصيغة المصدر من أشفع، أي: صار قائلاً بالشفع (كان مشركاً) أي: شريكاً مع الخلق غيره باثباته. (من قال بالإفراد) مصدر أفرد (كان موحِّداً) إذ لا يثبت معه غيره.

(فإيَّاكَ والتشبيهَ[9] إن كنتَ ثانياً[10] وإيَّاكَ والتنزيهَ[11] إن كنتَ مفرِدا[12])

على صيغة اسم الفاعل، أي: موحِّداً، و(ثانياً)[13] اسم فاعل من الثني، أي: وإن

---

١. أي التنزيه والتشبيه وجمعت بينهما من غير تشبيه بوحدة، لأن الجمع أيضاً وحدة (حامي).

٢. سدَّدك الله على سواء الطريق إن كان اسم مفعول أو سدَّدت نفسك عليه إن كان اسم فاعل (حامي).

٣. يقتدى به (حامي).

٤. مطلقاً فيما أمر به فيهما (حامي).

٥. أي جعل الخلق الفرد شفعاً بإثبات الخلق معه (حامي).

٦. الخلق مع الحق في الوجود (حامي).

٧. بإثبات الحق وحده متفرِّداً في الوجود ولم يثبت معه غيره (حامي).

٨. أي من قال بالأمرين وأثبت خلقاً مباينا لمحل في وجوده كان مثبتاً لشريك له في الوجود. فالحق متفرِّد في الوجود منزَّه ومن قال بالله فرداً (بالحقيقة) متعالٍ وفرد من جميع الوجود وجوده من كل وجه وأخرج به الكثرة المتنزه عنه بحيث واحد منزه عن الكثرة مقدَّس عن الوحدة وفي الشريف الرضي من حيث لا يشعر: إذا تعالى الله تكثر في وجوده فقد أخرج نفسه من الوجود لأن الوجود واحد فإذا تكثر خرج عنه. وبالله والتشبيه (ق).

٩. وإثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به (حامي).

١٠. أي قائلاً بالمباينة الحق والخلق، من يتعين أن تجعل الخلق من حيث هو هو غير الحق من حيث هو هو في الوجود (حامي).

١١. عن الخلق (حامي).

١٢. منفرداً بالحق منزهاً عن الخلق بل يتعين أن يكون صاحبك يقر بأنه باعتبار أن متعيناً هو موجود في مراتبي جمعه وتفصيله لا موجود غيره (حامي).

١٣. أي قائل الشيء في الثاني اثنانية.

... تجعل ... واحد الحقيقي ذاتاً ... غيره ...

ولما كان القول بالثاني مفسوراً على طريقين:

أحدهما: ... يكونا قديمين، وهو قول المشركين.

وثانيهما: ... يكون الأول واجباً قديماً والثاني فائضاً منه محدثاً، بحيث لا يمكن أن يكون عين الآخر بوجه من الوجوه، وهو قول المؤمنين الظاهريين وحكماء المجوس.

وصى بقوله: (وإياك والتشبيه إن كنت ثانياً) أي: إن قلت بالثاني بالمعنى الثاني؛ إذ بالمعنى الأول لا مفر لك إلا بالتشبيه، فإياك أن تشبه الغير[2] الحادث[3] الناقص من الحق[4] الناجز في الوجود والصفات اللازمة له، لأن وجوده منه فيه قدم، ووجود الغير ليس منه وهو حادث، وجميع صفات الأول من ذاته، لاحتياج ما فيها إلى غيره، بخلاف صفات الثاني، وما للأول من الصفات على وجه الكمال، وما للثاني على سبيل العكس والظلال المستعارة بل ليس إلا كالسراب يتوهم أنه موجود وهو في الحقيقة معدوم، فالتشبيه يشبه... وإن كنت قائلاً بالحقيقة الواحدة التي تظهر في مقام جمعه بالأنيات، وفي مقام تفصيله بالكثرة، فإياك أن تنزه فقط، بل لك أن تنزه في مقام التشبيه، وتشبه في مقام التنزيه.

(فما أنت هو، بل أنت هو؛ وترى في عين الأمور مسرحاً[5] ومقتدا[6])

---

١. أي يكون ذاته أي عين الشيء

٢. حذف تاء أي عين الشيء

٣. أي مفعول له الغير والسوى.

٤. صفة الغير.

٥. أي مصدر محمود (حاشي)

٦. أي ومقتدى بـ... قبلك. وهذا حال لكاف الخطاب في قوله إن كنت ثانياً مفعول... وقد يقرأ مسرحاً ومقتدى بصيغة اسم الفاعل إذا كان اسم الفاعل فاعل أي حالة... كلاهما في حالة ومشابهة... ظهور له.

ويوجد في بعض النسخ: هذا الأمر مسرحاً ومقتدى، وعلى هذا يكون مسرحاً من الإسراح بمعنى التسريح لتصحيح الوزن، وحينئذ يتعين أن يكون من القسم الأخير على النسخة الأولى لتعين ذلك، وإن كان من التسريح فحينئذ لا يحتمل شيئاً من تلك المعاني (حاشي).

أي: فسبحانك وتقدست ذاتك وتعاليت وارتفعت جلت إليه، واختار ذلك غيره، وأنت هو؛ لأنك هي الحقيقة عينه وهويته، الظاهرة بصفة من صفاته في مرتبة من مراتب وجوده، فترجع ذاتك وصفاتك كلها إليه، فهو: (وتراه في عين الأمور) أي: وترى الحق في عين الأشياء مسرحاً ومقيّد، على اسم المفعول، أي: تراه مطلقاً بحسب ذاته، ومقيّداً بحسب ظهوره في صفة من صفاته، وعلى اسم الفاعل، أي: تراه مُطلقاً للوجود على اطلاقه في عين المقيدات، ومقيّداً له في مراتب ظهوراته، والثاني أنسب بمناسب الآيات الآتي، وعلى التقديرين هما متقاربان على الحال.

(قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنزّه، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبّه ونزّه [١] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنزّه [٢] وأفرد).

اعلم، أن الكاف تارة تؤخذ زائدة، وأخرى غير زائدة.

فعلى الأول: معناه التنزيه؛ لأنه نفى أن يماثله شيء بوجه من الوجوه، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ تشبيه؛ لأنهما يطلقان عليه تعالى وعلى غيره من العباد.

وعلى الثاني: معناه ليس مثل مثله شيء، فشبّه [٣] بالمثل في نفي المثل عن المثل،

---

١. لأن الاشتراك والافراد والتشبيه والتنزيه في الآيات تكون بعلامات

٢. راجع النص الإنجليزي ص ٤٧٣

٣. بناءً على ما تقرر في فنون البلاغة أن التعبير عما يماثل الشيء بما يدل على انتفائه عن المشبه به أبلغ وجوه إفادة القصد، كما يقال للجواد مثلك لا يبخل (أحسن ما يقال في الأدب)

٤. على أن تكون الكاف زائدة، ويفيد نفي المثل بطريق برهاني؛ لأن نفي الحكم عن المثل يستلزم نفيه عن المثل، فالمثل لا مثل له يلزم أن يكون ذلك المثل هو نفسه (حاشية)

٥. الشورى (٤٢): ١١.

٦. لأن الشيء إذا كان منزهاً عن مثله كان هو على نعوت الأزل منزهاً عن مثله، ويلزم منه التفرد في عين التنزيه في عين الوحدة الأحدية

٧. أي حكم بالتشبيه على أن تكون الكاف هي الزائدة، فصار المعنى: ليس مثله شيء السميع البصير (حاشية)

٨. حيث حصر السمع والبصر فيه فلا يشاركه الخلق فيهما والله سبحانه وتعالى أعلم (حاشية)

٩. لأن ما يمثل من المثل يستوجب في المثل حتماً

ولئلّا يتوهّم إثبات المثل، ونزّه بقوله: ﴿وهو السّميع البصير﴾ فإنّ السّمع والبصر في الحقيقة لله لا للعبد، وفي علم الفصاحة والبلاغة مبيّن أنّ الضمير إذا قدّم وخبره معرّف باللام يفيد الحصر، كقولك: الفلان هو الرجل، أي: الرجولية منحصرة فيه وليست لغيره، كذلك هاهنا، أي: هو السّمع البصير لا غيره، فيفيد حصر هما فيه، وهو الإفراد والتنزيه عن النقصان، وهو عدة السّمع والبصر.

وإنّما جعل السّمع والبصر في الأول تشبيهاً وفي الثاني تنزيهاً، ليجمع بين التنزيه[1] والتشبيه[2]، وهو منتهى الكمال[3]، ولمّا كان السّمع والبصر راجعين إلى الحقّ في بقاء الجمع، قال: (وافرد) ولم يقل: (وحّد) تنبيهاً على أنّ فرديته لا تكون إلّا في عين الكثرة؛ لأنّ الفردية تشتمل عليها[4] ضرورة، لكونه[5] عدداً[6]، والوحدانيّة تقابلها[7].

(فلو أنّ نوحاً[8] جمع القوم بين الدعوتين[9] لأجابوه[10]، فوجدهم جميعاً[11] ثمّ

---

١. في نسخة: جميع.
٢. في نسخة: التقييد.
٣. زيد في نسخة: بين.
٤. في نسخة: كل.
٥. زيد في نسخة: هو.
٦. والعدد هو الكثرة.
٧. في نسخة: الكثرة.
٨. [illegible] لأنّ فرديته في [illegible] ولا تكون إلّا بتعدد الأعداد وجمعها والكثرة في الوحدة، فلو لم يكن [illegible] والتنزيه محض ولم يتحقق تعدد الأعداد وجمعها إلى الكثرة في الوحدة والكثرة في الوحدة من أتم [illegible] الكثرة، جمع بين الدعوة التشبيهية والدعوة التنزيهية كما تقدم مجملاً [illegible] لاجتماعهما في نفسه [illegible] التشبيه مع تنزيهه [illegible] التنزيه، وهو منتهى كمالهم في التوحيد والتكثير، وهو سرّ [illegible] الأنبياء، فلهذا السرّ [illegible] الأنبياء بهذه الدعوة [illegible].
٩. [illegible] الحصر في التنزيه [illegible] التشبيه [illegible].
١٠. [illegible] التنزيه، وهو في [illegible] التشبيه، فلذا يجمع بينهما بل في الجمع [illegible].
١١. [illegible] لأنه في [illegible] الجمع [illegible].

دعاهم إسراراً ، ثم قال لهم[١]: ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً﴾[٢] و﴿قال رب إني دعوت قومي[٣] ليلاً ونهاراً فلم يزدهم دعائي إلا فراراً﴾[٤].

ويأتي كاتب هذه الحكمة في كلمة نوح ومعرفته ، فقال : إنه[٥] (ﷺ) لو كان يجمع بين الدعوتين ، أي : لو كان يجمع في دعوته بين التشبيه والتنزيه كما جمع في القرآن بينهما ، لأجابوه ؛ لأنه لو أتى بالتشبيه خصص المناسبة بينهم وبينه من حيث التشبيه ، إذ كانوا مثبتين لأصنامهم الصفات الكمالية ، لذلك قالوا : ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله

---

١ أي: الاسم الباطن والمنزه [illegible] (جامي).

٢ [illegible] ص ٢٥٠.

٣ أي: [illegible] قوله: ﴿رب إني دعوت قومي ليلاً﴾ من حيث [illegible] ﴿ونهاراً﴾ من حيث [illegible] الظاهر إلى التشبيه (جامي).

٤ نوح (٧١): ١٠.

٥ قال مولانا [illegible]

[illegible] شرح [illegible] ص ٤٢٩.

٦ [illegible] (جامي).

٧ نوح (٧١): ٥، ٦.

٨ من النسخ: [illegible]

٩ أي: نوح [illegible]

١٠ من قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشورى (٤٢): ١١.

والتفتي: [محمد] بن [أحمد] بن [عبد الله] المقرئ [نزيل] [مصر]، [والد] [محمد] [المتوفى] [سنة] [كذا]، [كما] [قال]: [هؤلاء] [مشهورون] [عند الله]؟

[والشعر] [ليس] [من الله] [ببعيد] [عامة] [لكن] [لا] [من] [له] [المعجزات] [الكاملة] [من] [الرسل] [عليهم] [الصلاة] [والسلام]، [فلا] [يلزم] [من] [كونه] [معجزا] [لهم] [كونه] [معجزا] [لغيرهم]، [وإن] [كان] [ذلك] [ممكنا] [في] [نفسه]، [ولكن] [عادته] [جارية] [أي]: [صائرة] [إلى] [ظهور] [الفضل] [من] [حيث] [صورهم] [وظواهرهم]، [بحيث] [لا] [يظهر] [فيهم] [بمقتضى] [الحكمة] [والآداب] [والعبادات] [الخفية]، [ثم] [دعاهم] [بقوله] [أي]: [داعيا] [إلى] [الباطن] [المطلق] [من] [حيث] [عقولهم] [وروحانيتهم]، [ليعبدوه] [الباطن] [المطلق]، [عبادة] [الملأ] [الأعلى] [والملائكة] [المقربين]

[فلما] [لم] [يقبلوا] [دعوته] [لرسوخ] [المحبة] [للمظاهر] [الجزئية] [التي] [هي] [معبوداتهم] [في] [قلوبهم] [وبواطنهم]، [قال]: ﴿[استغفروا] [ربكم] [إنه] [كان] [غفارا]﴾ [أي]: [اطلبوا] [منه] [ستر] [وجوداتكم] [وذواتكم] [وصفاتكم]، [بوجوده] [وذاته] [وصفاته]، [فلقربه] [من] [جميع] [خلقه] [لا] [الأنفس] [محجوبة] [عن] [محبة] [أعيانها]، [لو] [تعبده] [فارتهم] [بالتفاته] [على] [ذلك].

[(وأما) [رأى] [المصور] [أنه] [قال]: ﴿[إني] [دعوت] [قومي] [ليلا]﴾ [أي]: [في] [السر] ﴿[ونهارا]﴾ [أي]: [في] [العلانية]، [و] ﴿[ليلا]﴾ [في] [الباطن] [والقلب] [بالدعوة] [الروحانية] ﴿[ونهارا]﴾ [أي]: [في] [الشهادة] [والحس] [بالدعوة] [الخاصلة] [بالقوى] [الجسمانية] ﴿[فلم] [يزدهم] [دعائي] [إلا] [فرارا]﴾ [من] [قبول] [الرحمة] [وتجلي] [الحق] [المطلق]، [الظاهر] [بصور] [الكثرة].

(وذكر] [نوح] [عن] [قومه] [أنهم] [تصاموا] [عن] [دعوته]، [لعلمهم] [بما] [يجب] [عليهم] [من] [إجابة] [دعوته])

---

١ [في] [ب]: [٣٩] ٣

٢ [في] [ب]: [أنه]

٣ [في] [ب]: [١٠]

٤ [في] [ب]: [عبد]

٥ [في] [ب]: [نوح]

٦ [في] [ب]: [في] [حضرة] [الأنس]

٧ [في] [نسخة] [ب]: [بعد] [الفضل]

٨ [في] [ب]: [بحيث] [يعلم] [أن] [دعوتهم] [إلى] [الله] [وبمحبة] [الله] [حق]

أي، لما علموا أن إجابة دعوته واجب عليهم فصاموا[1]، وسدّوا أسماع قلوبهم لعدم القبول لقوله، كما قال: ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم﴾[2].

(فعلمه العلماء بالله[3] ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه، من الثناء عليهم بلسان الذم[4].)

أي، علم الراسخون في العلم بالله وأسمائه وصفاته، الذين هم أصحاب الكشف والشهود، معنى ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه، من لسان الذم من حيث صورة الشريعة، وهو الثناء عليهم في الحقيقة؛ وذلك لأنهم أجابوا دعوته بالفعل لا بالقول، فإنه دعاهم إلى الاسم الظاهر وهو عالم الملك، ثم إلى الاسم الباطن وهو عالم الملكوت، ثم إلى الفناء في الله ذاتا ووجودا وصفة وفعلا، كما مر تقريره.

ولما علموا أن دعوته بالترقي إلى هذا الكمال، سدّوا آذانهم من إجابة دعوته مكرا منهم وحيلة، ليدعو عليهم فيقهرهم الحق بالتجلي الذاتي بصفته القهارية، فيحصل لهم الكمال المدعو إليه بلسان نبيهم بإجابة دعائه، فدعا عليهم وأرسلهم بكمالهم، رحمة منه عليهم في صورة النقمة، كما يشاهد اليوم في من ابتلي بأمر عظيم، لا يقدر على استخلاص نفسه من تلك الورطة العظيمة، ويحصل له [illegible]

---

1. فعصيانهم دعوته لما يجب عليهم إجابتها [illegible]
[illegible] (جامي)
2. نوح (٧١) ٧.
3. وأسمائه وصفاته [illegible] (جامي).
4. أي صورة الذم (جامي).
5. [illegible]
(جامي).
6. أي الذم من حيث صورة الشريعة.

يطلب من الحاكم إبقاء نفسه بسبب قوله وحاله ليخلّصه منها. وهذا حال العارفين من أمّته.

وأمّا حال المؤمنين المحجوبين منهم والكافرين به فأيضاً كذلك، وإن لم يعرفوا ذلك. فإنّ كلّ أحد له كمال يليق باستعداده، والنبيّ رحمة من الله إلى أمّته، يوصل كلاً منهم إلى كماله، لذلك دعا عليهم جميعاً، والشيخ (رحمة الله عليه) نزّل الآيات كلّها في غير محلّ الكمّل المهديّين منهم؛ لأنّهم هم الأناسي في الحقيقة، لا غير

(وعلم أنّهم إنّما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، والأمر قرآن الفرقان).

أي، وعلم نوح بقلبه أنّهم إنّما لم يجيبوا دعوته بالقبول لما فيها من الفرقان، أي: بين الحقّ والخلق الذي هو المظاهر، أو بين التشبيه والتنزيه، والكمال التامّ القرآن، أي: الجمع بينهما؛ لأنّه مأخوذ من القرء، وهو الجمع، وليس ذلك مقامه، وإلّا كان الواجب عليه أن يأتي بالقرآن، الجامع بين التشبيه والتنزيه؛ ليؤمنوا به ويسرّه، إذ السعي

---

١. في ر: عن عدم إجابة نوح لهم بأن لو دعاهم بالجمع بين الحقّ والخلق لأجابوه طلباً لحظّهم بسببه من السعادة في الآخرة وانتظاره لذلك.

٢. في ر: عن أنّه لم يدعهم بذلك.

٣. لأنّ [illegible].

٤. هكذا في النسخ. وفي نسخة مصرية: على الشيخ، وفي نسخة: باعتبار قال الجامع وهو عطف على قوله: على نفسه. [illegible] عليه السلام. (قدم الجامي).

٥. في ق: نوح عليه السلام (الجامي).

٦. يشير الشارح والآقبالي على وهو تلميذه من بعد الإجابة مطلقاً، لما فيها من الفرقان على ما هو مقتضى ما ذكره من السرّ وغلبة الذي أجابوه من الأمر في نفسه وبحسب الكمال الإنساني الذي حاز عليه (منه، قدم الجامي).

٧. في ر: أو بين التشبيه من [illegible] التنزيه وبين [illegible] إلى التشبيه ولم يجمع بينهما (الجامي).

٨. والأمر في نفسه قرآن وجمع بينهما، لكن التنزيه أظهر بحسب الأمر الناطق، والتشبيه باعتبار الأمر الظاهر، وهو نسخة يدلّ على عدم ظهوره، وهو قرآن في عين ظهوره بالذات وقرآن فيهما (الجامي).

٩. في مفقود نوح عليه السلام.

١٠. في عيسى نوح عليه السلام.

و الاحتياط على الانبياء ـ بكلّ ما يقدر وبه ـ واجب عليهم .

ويجوز أن يكون علّة به ـ بتشديد اللام ـ من التعليم ، عطفاً على الشأن ، أي : لشأن هذا القول ، وعلّم العلماء أنهم إذا لم يجيبوا دعوته لا يبقى بالقرآن .

(ومَن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان) .

أي : ومن أقيم في مقام الجمع بين التشبيه والتنزيه كنتُ محمّداً ﷺ ، لا يصغي إلى قول من يقول بالفرقان المحض ، كالمتزلة وحده كنوح عليه السلام ، والمشبّهة وحده كقومه ، فمن يكون قائلاً بالشق الآخر من القرآن ، وهو التشبيه ، فهو بطريق الأولى أن لا يصغي إلى قول من يقول بالتنزيه المحض فقط ، ومن أقيم في مقام الجمع الذي هو حقّ الخلق ، كالجنيدين والمتأخّرين العارفة لا يقدر على إعطاء حقّ الفرق بين الحقّ والخلق ، وبين التنزيه والتشبيه ، كما يقدر على إعطاء الكامل ، فإنّه يوفّي الخلق في مقامه ، والحقّ في مقامه ، ويجمع بينهما في كلّ من المقامين ، كذلك في التشبيه والتنزيه .

(وإن كان فيه ، فإنّ القرآن يتضمّن الفرقان ، والفرقان لا يتضمّن القرآن) .

إنّ للمبالغة ، أي : وإن كان الفرقان حاصلاً في القرآن ، فإنّ القرآن لكونه مقام الجمع يتضمّن الفرقان ، وهو مقام التفصيل ، فيجمع صاحبه بينهما ، على ما يحكم عليه

١ . والجمع بين التشبيه والتنزيه وإن كانت تلك الآية بحسب العبرة الأصلية المتبادرة بالأمر المشبه كما كانت لقوم نوح عليه السلام فإنّ كلاً من هذه الجهة وجهة حسنة ، إلى آخر ما قاله ، نظراً إلى أنّ هذه الآية في القرآن وإن كانت عليه إحدى الجهتين (حسن) .

٢ . والآية بحسب عبرتها الأصلية (حسن) .

٣ . منه .

٤ . أي المشبه في القرآن بحسب العبرة فيه ، أي في القرآن بحسب الأمور المعدية عن عبرة من يقف عندها ، كما مرّ مراراً ، فإنّ الآية لا تدلّ على الفرقان ، وإنّ القرآن يتضمّن الفرقان ، لكنّ الآية تدلّ على الفرقان لا يتضمّن القرآن ، فمن أخذ لا يتضمّن الكلّ ، فالقول بأنّ من أخذ من الجهة الأصلية لا يتيسّر له الجمع بين الجهتين ، فهذه من كلمات من لم يذق شيئاً من هذا الشأن ، وإنّما يتكلّم عن الفرقان ، فإذا كان كذلك يتيسّر له الجمع بحسب الفطرة ، وإن كان بحسب العبرة ، أي بحسب الخلق ، فلا يتيسّر (حسن) .

٥ . وإن كان الفرقان في القرآن (حسن) .

٦ . منه .

الفرقان من التشبيه والتنزيه احراء لمقام القرآن دون العكس. ويجوز أن يعود ضمير «كان» إلى «من» أي: وإن كان من أقيم في القرآن ومقام الجمع هو في عين الفرقان، لأنه محجوب بالخلق عن الحق، والجمع عن الفرق.

(ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد ﷺ. وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس).

أي: ولكون مقام القرآني الجمعي بين مقامي التنزيه والتشبيه، أكمل من مقام كل منهما ما اختص به إلا محمد ﷺ؛ لأنه مظهر الاسم الأعظم الجامع للأسماء، فله مقام الجمع وبتبعيه لأمته التي هي خير أمة.

(ف﴿ليس كمثله شيء﴾ فجمع الأمرين في أمر واحد).

الجمع: يجوز أن يكون مبنياً للمفعول، أي: اختص محمداً ﷺ بهذا المقام، فذكر فيما أنزل إليه ﴿ليس كمثله شيء﴾ فجمع بين مقامي التنزيه والتشبيه في كلام واحد، ويجوز أن يكون مبنياً للفاعل، ومعناه: اختص محمداً ﷺ بمقام الجمع، فجاء بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فجمع بين المقامين، فمقامه جامع بين الوحدة والكثرة،

١ [illegible] من أنه في مقام الجمع [illegible] الأحول والحاذرين والراحلين المتنزهة.

٢ [illegible] من أسرار من الفرقان (حاشية).

٣ [illegible] (حاشية).

٤ [illegible] اختص محمداً ﷺ، وأنه أيضاً هو الحقيقة الجامعة [illegible] الجمعية بين التنزيه والتشبيه [illegible] (وهذه [illegible] من الأسرار في مواضع من مواضعه، لا تجد الجمعية الكاملة [illegible] (حاشية).

٥ الشوري (٤٢): ١١.

٦ في قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشوري (٤٢): ١١ أي الجزء يجمع الأمرين أي أمر التنزيه وأمر التشبيه في أمر واحد (حاشية).

٧ [illegible] وهي مجموع [illegible] (٤٢): ١١ [illegible] كل واحد من [illegible] وقوله: [illegible] الأمر [illegible] هذا الواقع في النسخة المقروءة على الشيخ [illegible] (حاشية).

وفي [illegible] الجمع [illegible] وقوله: [illegible] وقوله [illegible] شرح [illegible] وفي قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشوري (٤٢): ١١ أي الجزء يجمع فيه الأمرين أي أمر التنزيه وأمر التشبيه في أمر واحد (حاشية).

والجمع والتفصيل، والتنزيه والتشبيه، بل جميع المقامات الإسمائية، لذلك نطق القرآن المجيد بكلتيهما.

(فلو أن نوحاً[1] التي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه) أي، مثل قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» (فإنه) أي، قوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ليست في آية واحدة، بل في نصف آية[2].

الآية هي: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، ونصفها: «ليس كمثله شيء»، والنصف الآخر: «وهو السميع البصير»، فإن في كل من النصفين تشبيهاً وتنزيهاً، كما مر بيانه.

(ونوح دعا قومه تيلاً من حيث عقولهم وروحانيتهم[3]، فإنها غيب ونهاراً دعاهم أيضاً من حيث صورتهم وحسهم)[4]

وفي بعض النسخ (وحشتهم) جمع وحشة، أي، أبدانهم، ومعنى تارة دعاهم من حيث عقولهم المعنية للتنزيه إلى مقام التنزيه، وأخرى من حيث صورهم الموجبة للتشبيه إلى مقام التشبيه.

(وما جمع[5] في الدعوة بينهما، مثل «ليس كمثله»، فلمرت بواطنهم لهذا

---

١ [illegible] على التنزيه والتشبيه معاً [illegible] (جامي)

٢ أي جمع بين [illegible] (جامي)

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

٦ [illegible] (جامي)

٧ [illegible]

الفرقان)، فزادهم فرارًا بعدًا عنه، وقد مر تقريره أيضًا.

(ثم قال إخبارًا عن نفسه: إنه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم، وفهمهم ذلك منه ﷺ، لذلك ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم﴾ وهذه كلها صور الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل، لا بالقبول).

أي: أخبر عن نفسه أنه قال: إني ﴿دعوتهم لتغفر لهم﴾ فدعاهم ليغفر لهم لا ليكشف، وما دعاهم لينكشف لهم حقيقة الأمر، والمغفرة للستر والإخفاء، فلما فهموا مقصوده أجابوا دعوته بمثل ما دعاهم به من الستر ﴿فجعلوا أصابعهم في آذانهم﴾ أي: ما قبلوا دعوته بالسمع والإجابة بالقبول ﴿واستغشوا ثيابهم﴾ أي: طلبوا الاستتار بثيابهم وجحدوا إتيانهم، وجحدت ثيابهم، وأسرار صفاتهم، لتظهر غيره الحق فتغميضهم عن وجوداتهم ويقاء في ذاته فراتهم، واستتروا بالثياب المعهودة لتتصور عيونهم عما تشير إليه نوح، أو الاستتار به مع فهمهم المقصود.

(ففي ﴿ليس كمثله شيء﴾ إثبات المثل ونفيه. وبهذا قال عن نفسه ﷺ: أنه أوتي جوامع الكلم) أي: يفتح لهم عند إذا قال عن نفسه، معناه أخبر عن نفسه.

---

١. [illegible] (من جوامع الكلم كما سبق الحديث).

٢. [illegible] (من هذا السورة).

٣. أي: فمن المعلوم أن [illegible] أي من نوح عليه السلام [illegible] للإضافة إلى أنفسهم [illegible] إلى [illegible] أي [illegible] أنهم [illegible] أنهم [illegible] التي هي نوع للإيذاء [illegible] أنهم [illegible] من [illegible] الإيذاء [illegible] فجعلوا [illegible] عن الإيذاء [illegible] وإضافة [illegible] إلى أنفسهم [illegible] والإيذاء على [illegible] (من هذا السورة).

٤. [illegible] (٧١: ٧).

٥. [illegible] (٧١: ٧ من هذا السورة).

٦. [illegible] (من هذا السورة).

٧. [illegible] (من هذا السورة).

أفضل دعاء محمد[1] قوله ليلاً ونهاراً. بل دعاهم ليلاً في نهار، ونهاراً في ليل[2].

في جمع الله لنبيه[3] في قوله: «أليس كملك سليمان[4] بين الإنسان والشيطان، وبين نفسه في آية واحدة، بل في نصف آية، وبينهما في بسم هذا الجنس من الاستدراج والتزيين، كما قال[5]: «زين لهم سوء أعمالهم»[6]، جميع العقائد والمعارف، ولهذا جمع القرآن جميع ما أنزل من المعاني التي في كتب الأنبياء[7]. فدعاؤه قومه إلى الظاهر هي عين الباطن، والباطن في عين الظاهر، وهو أن دعاهم ليلاً في نهار، ونهاراً في ليل[8] أو إلى الواحد في عين الكثرة، وإلى الكثرة في عين الواحد، فما دعا ليلاً ونهاراً إلى الغيب والوحدة والشهادة والكثرة[9].

(فصل نوح) في حكمة شيثية: «أيأس الذين عليكم بمدرارا»[10] وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري[11] «ويمددكم بأموال»[12] أي: بما يبقى

---

١. في نص النسخ المعتمدة: عن نفسه كرسيه واحدة أو سبعة من ذلك إلى آخره. وهذا تشويش من الناسخ والعبارة الصحيحة في كلا من [illegible] (المحرر عن النسخ).

أي: فدعا ليلاً إلى التوحيد ونهاراً إلى التنزيه كما في نوح عليه السلام (المحرر).

٢. أي: سره في عين الشريعة (المحرر).

٣. أي: شيث عليه السلام (المحرر).

٤. وفي ط: «سليمان بن داود وملك سخر له الجن» (ص ٢١٦)، وفي ب: «سخر» (ص ٢١٦).

٥. سخر الإنس ج ١٣ ص ٢١٦.

٦. وفي ب: «حكمه» بدون «له» من آية ٤٣ من سورة النمل.

٧. أي: بسبب الإلهية الأزلية والنسبة (المحرر).

٨. نوح (١١-١٢).

٩. أي: تعالى عن حدود ما ذكر (المحرر).

١٠. أي: في نص عهد المصنف المستفاد من النص المطبوع (المحرر).

١١. الذي يشرف به على الخلق والحق وإلى الحق [illegible] (المحرر).

وأما من هو فيه العالم فقط والنظر غير الاعتباري المقصور على العلم فقط في [illegible] (المحرر).

١٢. نوح (١١-١٢).

يكم إليه)، فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه).

اعلم، أنّ السماء في الحقيقة عالم الأرواح والأرض عالم الأجسام، والبعض من عالم الأرواح إلا لأنوار المكوّنة والمعارف المخلوقة؛ للوجيه للكشف والبرهان؛ ليعتبروا ما حصل لهم ما لم يحصل، ويؤمنوا بالحقّ وكمالاته بما أفاض عليهم من آياته، فلمّا كان الأمر كذلك أشار نوح إلى قومه، وبيّن حكمة مدعاهم إليه بقوله: «يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً» أي، يرسل الحقّ عليكم من السماء المعارف العقليّة والعلوم الحقيقيّة، ويعطيكم النظر الاعتباري في الأشياء؛ لتستدلّوا بوجوداتي على وجود الحقّ، وبوحدتكم على وحدته، وبتوبيخكم على ذاته، وبما في عالم الشهادة من الموجودات والكمالات على ما في الغيب من العقول والنفوس، وكمالاتهم.

«وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ» أي، بنحيّات حسيّة[1] وجواذب حسيّة، ليجذبكم إليه ويوصلكم إلى مبدأ النشأة فيه، ويتجلّى لكم بالتجلّي الذاتي، وعند هذا التجلّي تشاهدون أعيانكم في مرآة الحقّ.

وتمّم على الأموال: «ما يعيّر بكم إليه»، تنبيهاً على أنّ المال الذي يسمّى مالاً ليس إلّا ما يتوسّل به، وتضمير «فيه» راجع إلى «ما» يرجع إليه ضمير «إليه» وهو الحقّ.

«فمن تخيّر منكم أنه رآه فما عرف»، ومن عرف منكم أنّه رآني نفسه[2] فهو

---

١. [illegible] خلق [illegible] (حسني).

٢. [illegible] (حسني).

٣. [illegible].

٤. إشارة إلى [illegible] (حسني).

جميع الأسماء والصفات الإلهيّة من [illegible] والظهور لعينه والآثار حقيقة من [illegible] من [illegible].

٥. [illegible] (حسني).

٦. [illegible].

٧. [illegible] (حسني).

العارف[1]. فلهذا انقسم الناس[2] إلى عالم[3]، وغير عالم[4].

الفاء للتعقيب؛ أي: بعد أن رأى صورته في الحق[5]، فمن تخيل منكم أنه رأى الحق[6] فما عرف؛ لأن ذاته من حيث هي هي لا يمكن أن ترى، والرؤية إنما تحصل عند التنزل والتجلي بما يمكن أن يرى، كما قال ﷺ: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[7] وشبه برؤية القمر، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه وعينه فهو العارف بالحقيقة؛ والآخر ليس بعارف كامل مع أنه من أهل الكشف والشهود. كما مر في الفص الشيثي.

(﴿وولدا﴾[8] وهو ما انتجه لهم نظرهم الفكري[9]، والأمر[10] موقوف علمه على المشاهدة، بعيداً عن نتائج الأفكار ﴿إلا خسارا﴾[11]).

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا﴾[12] أي، أنهم عصوني ولم يقبلوا مني ما يوجب المشاهدة والعيان، واتبعوا عقولهم ونظرهم الفكري الذي ﴿لم يزده ماله﴾ وهو علومهم العقلية ﴿وولده﴾ وهو نتيجتهم الحاصلة من تركيب قياساتهم العقلية ﴿إلا خسارا﴾ أي، ضياعاً لرأس مالهم من

---

١. (الأول: أي هو، هو صاحب التجلي، وإن كان هو أيضاً صاحب الكشف والشهود، ولكن صاحب الأول أن يرى الحق عبداً حقيقة لا بخلاف الثاني قدس الله سره في الأول. فمن تجلى وهو الناس فمن عرف (جامي).

٢. الذين هم أصحاب الكشف والتجلي؛ والآخر من عداهم ليسوا من أهل الحقيقة (جامي).

٣. عارف بالحق في الخلق أنه هو صوره في الخلق لا الخلق (جامي).

٤. متخيل أن الحق هو الخلق بعينه (جامي).

٥. بعين الأمر (ح ٢٨) ص ٣٥٠ (جامع الأسرار، صبح الأنوار ص ٢٠٠).

٦. أشار الشيخ إلى قوله تعالى، حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا﴾ (نوح (٧١): ٢١) فصل: وولده... (جامي).

٧. وشبه التعقلي في معرفته الحق سبحانه بتربها وتشبيهه (جامي).

٨. أي: بالتنزيه والتشبيه في معرفة الحق سبحانه على ما حكاه [illegible] الذي لم يعرف حقه على الإطلاق العقلية والتجليات الذوقية الوجدانية بعيداً عن نتائج الأفكار العقلية وتشبيهات الوهمية، فإن ثمرة تلك النتائج إلا خسران (جامي).

٩. نوح (٧١): ٢١.

العلم والاستعداد.

وذلك لأن المقام مقام الشهود وهو فوق طور العقل، والعقل بفكره ونظره لا يصل إليه، فهو تصرف في حاجات الأنبياء به بعقله، أو اعتقاد أن أحكامه والعقلاء غير محتاجين إليه، وهذا جهل وخسران مبين.

(٥ فما ربحت تجارتهم) ٥ فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم.

أي، ما حصل لهم في هذه التجارة إلا ضياع العمر والاستعداد، فإنهم اشتروا بما عندهم فيما لا يمكن حصوله لهم، فزال عنهم ما كان في أيديهم من الاستعداد والآلات التي بها يمكن أن يعبدوا الحق ويتبعوا الأنبياء ليحصل لهم الكشف عن حقيقة الأمر، وكانوا يتخيلون أن ذلك ملك لهم، وما عرفوا أنه مستعار عندهم، وذلك للحق وسيرجع إليه، وزال عنهم علم ما كان في نفس الأمر، لأنهم يتخيلون أنهم أدركوا الحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر، بعقولهم الضعيفة ونظرهم الفكري، وحسبوا أنهم متكونون وليس الأمر كذلك، فزال عنهم وفات علم الحقيقة.

(وهم في الخالدين)

أي، ذلك الذي يديه من المال هو ملك الله، كما جاء في حق الخالدين، أو علم الحقيقة، ولكنك فيه ضيف ما هي عليه لله، كما جاء في حق الخالدين:

(٥ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) ٥[1].

---

[1] الحديد (٧).

[2] الذي كان عليه من الجهل وعدم الاستعداد لما حصل له من تتبع الشهوات والأوهام التي لا تزيد إلا بعدا عن الله، فلا يحصل له من ذلك إلا الخسران المبين، وهذا كله في حق من لم يتب ولم يرجع عن ذلك قبل الموت (خازن)

[3] (إن الله اشترى) أي: استبدل (من المؤمنين) أي: لنفسه (أنفسهم) أي: بأن خلقها لعبادته (وأموالهم) التي رزقهم إياها (بأن لهم الجنة) أي: بدل ما بذلوا من أنفسهم وأموالهم في الدنيا (خازن)

[4] (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) أي: في الدنيا، فتصدقوا منه، فإن ما في أيديكم عارية، وهو عن قريب يخرج من أيديكم إلى غيركم، فكونوا كمن أنفق ما عنده وهو يحبه (خازن)

[5] الحديد (٧).

فاثبت الملك لنفسه وجعل المخلوقين خلقاء عليه، وأمر بالانفاق والتصرف، تصرف الخلقاء في ذلك المستخلف.

(وفي نوح ﴿ألا تتخذوا من دوني وكيلا﴾ فاثبت الملك لهم، والوكالة لله تعالى فيه).

أي، وجه، في حق نوح عليه السلام. ﴿ألا تتخذوا من دوني وكيلا﴾ فاثبت الملك لقوم نوح عليه السلام على ما زعموا أن مالي أيديهم من الأنعام والعبيد، والآلات البدنية، والقوى والكمالات ملك لهم، وطلب منهم أن يتخذوه وكيلا في أمورهم وفي ملكهم، وإنما قال: (وفي نوح) وإن كانت الآية في بني إسرائيل، كقوله تعالى: ﴿وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا﴾ لقوله بعدها: ﴿ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً﴾، فجعل بني إسرائيل من ذرية قوم نوح.

(فهم مستخلفون فيهم، فالملك لله).

أي، فالمخلوقون مستخلفون - بفتح اللام - في أنفسهم، وفي كل ما لهم من الكمالات، وإذا كان كذلك فالملك لله وحده.

(وهو وكيلهم. فالملك لهم، وذلك ملك الاستخلاف).

أي، الحق وكيل قوم نوح عليه السلام كما قال فيهم: ﴿ألا تتخذوا من دوني وكيلا﴾، فالملك لهم، وذلك ملك الاستخلاف والتبعية لا الاصالة؛ لأن الملك بالاصالة لله وحده، وإنما عرف المحمديون هذا المقام بالكشف والشهود، أن لا كاسب ولا كسب ولا وجود إلا منه. جاء في حقهم من الله ما طابق كشفهم وفهمهم، ومدحهم فيهم، وقرره نوح أن تخلوا أن ما في أيديهم ملكهم وليس، جاء في حقهم ما صدقه مكر من الله فيهم، وتجلٍّ منه

---

٦ كذا هو الأمر عليه في نسخة (جمي).

١ أي في ذلك ملك (جمي).

٢ الإسراء (١٧): ٢-٣.

٣ كذا في الملك. وفي ذلك نسخة: «فيهم» أي في أنفسهم وهي قلقة من الاملاك (جمي).

لهم على حسب اعتقادهم، فإن الحق لابدّ أن يتجلّى يوم القيامة على حسب اعتقاد المعتقدين، كما قال: «أنا عند ظن عبدي بي»[1].

(وبهذا كان الحقّ مَلِكَ الملك كما قال الترمذي)

أي: وبسبب أن الحقّ أثبت ملك الاستخلاف للعباد الكمّل، وجعل نفسه وكيلاً عنهم، وليس لكل أن يتصرف في الوكيل بحسب العزل والإثبات، كما يتصرف في المملوك، صار الحقّ ملك ملوك.

وذكر الشيخ (رحمة الله عليه) في اصطلاحاته: «ملك الملك هو الحقّ في حال مجازاة العبد على ما كان منه ممّا أمر به» فمعناه: أن الحق جزاء عبده على ما عمل مما أمر به.

واعلم: أن جزاء الأعمال الصادرة من العباد إنما هو بحسب نياتهم، فمن كان عمله للجنة يجازيه بها، ومن كان عمله لله نفسه - لا رغبة في الجنة ولا رهبة من النار - فالحق جزاؤه لا غير، كما جاء في الحديث القدسي: «من أحبني قتلته، ومن قتلته فعليّ ديته، ومن عليّ ديته فأنا ديته»[2].

وقد أشار رسول الله في مناجاته عند تجلّي الحقّ له: «ملكي أعظم من ملكك لكونك لي وأنا لك، فما ملكت وأنت ملكي، وأنت العظيم الأعظم، وملكي أنت فما أنت أعظم من ملكك وهو أنا».

وقوله: «كما قال الترمذي» إشارة إلى ما قاله الشيخ الكامل المكمّل محمد بن عليّ

---

١ يعني: أنا عند ظن عبدي بي، فليظن بي ما شاء، أخرجه البخاري (٧٤٠٥) ومسلم (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة.

٢ أي: لكون الملك لله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له في ملكه، وكونه تعالى وكيلاً عن عباده، ينتصرون في ملكه بحسب ما أذن لهم فيه، صار الحق ملك الملوك، بمعنى أن الملوك لما كانوا يتصرفون في ملكهم بحسب ما أذن لهم فيه مالكهم الحقيقي، صار الحق ملك الملوك.

وقوله: «وبهذا كان الحق ملك الملك» معناه: أن بسبب أن الحق أذن للعباد في التصرف في ملكه، صار هو ملك الملوك، كما قال الترمذي: «الحق ملك الملك لعموم ملكه وخصوص عبده».

٣ ينظر: الفتوحات المكية (٢/ ٣٩٨)، وقال في الباب المتعلق بمعرفة ما يرد على القلوب:

فسر ... بما ... فسر ... فكره

... (٢/ ٣٩٨).

الترمذي (فداني الله روحه)، المسألة لا يجيب عنها إلا أكابر الأولياء، أو قطب الوقت، ومن جمعتهم مسألك المنك؟

ولله در شيخنا الشيخ رحمة الله عليه أجاب عنها، وفي كتابه (الفتوحات) في المجلد السادس مذكورة مع أجوبتها.

(فومكروا مكرا كبارا)[1]؛ لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو[2]، لأنه ما أعدم من البداية فيدعي إلى الغاية[3] ادعوا إلى الله[4] فهذا عين المكر (على بصيرة)[5] فنبه أن الأمر له كله فأجابوه مكراً كما دعاهم مكراً[6].

أي: مكر نوح عليه السلام دعاهم (فمكروا مكرا كبارا)[7] في حقه، وذلك لأن الدعوة إلى الله مكر من الداعي بالمدعو، لأن المدعو ما عنده أحق من البداية حتى يدعى إليه في النهاية، لأنه مطبوع هويته في بعض مراتب وجوده، فأخذ معه في هويته، فالداعي إذا

---

١. يشير (ت ٧٦٥هـ) إلى ما ذكره في الفتوحات المكية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا﴾ [نوح: ٢٢]، حيث بيّن أن هذا المكر ليس ذمًّا، بل هو وصف لما يقوم به الداعي من تدرج وحكمة في دعوة الخلق إلى الله.

٢. نوح (٧١): ٢٢.

٣. حيث إن نوح عليه السلام رأى أن دعوته مقبولة، وأن محمدًا ﷺ لما أطلق في دعوته ما دل على دعوة الله إلى الله على بصيرة، أي على وثوق وعلم بأنه يحسن عاقبة جميع من تكون الدعوة لله تعالى، لما علم بحسب استعداد الجميع في وقتها، فبدأ بمن الأكثر على عشرة، وحيث بدأ بدعوة العشيرة علم أنه إذا آمن من الأكثر على عشرة، فإن الأكثر على مائة، إذ هي عليه أقل، لأن الأمر كله لله فليس للداعي محل في الدعوة أصلًا، وإذا لم ير في الدعوة أثر ما فذلك لسوء أدب من يجيبه أو من يقبل عليه، فيحل عليه البلاء في الحال أو المآل.

٤. دليل الأمر على عين ما ذكره في قوله: إذ لا يدعو إلى الله إلا من هو على بصيرة من أمره، وهو ما ذكره بعد.

٥. [يوسف: ١٠٨] أي: على معرفة بما عليه الأمر في نفسه من الحق والخلق، وبما عليه المدعو من استعداد أو عدم استعداد، فيعلم هل هو من أهل الدعوة أو لا، فيدعو من أهل الدعوة ولا يدعو من ليس منهم.

٦. يدل على ذلك من بعض ما ذكره الشارح، وهو على ما هو الأمر عليه في نفسه الحقيقي.

٧. نوح (٧١): ٢٢.

٨. أي: ما عند المدعو من الحق، وهو استعداده للدعوة فيه بكذا في سورة [...] أي: وهو أن الدعوة إلى الله في نفس الأمر، لما كانت لا تقع إلا ممن هو على بصيرة من أمره، وهو أن الأمر كله لله، فلا يدعو إلى الله إلا من هو على بصيرة من أمره، وهو أن الأمر كله لله (من ...).

دعا مفيراً أن يذكر له، فإنه يريد أن يخبر بسبب دعوته أو هو نفسه، وهو على الثاني، لكن من هذا الذكر من الأسباب؟ فلم يعرف بسبب، كما قال: ﴿ادعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾.

أي: يعلم أنه مفيض هويته حق، لكن لا على وجه يختص عن الكثرة، وترتفع عنه الخصوص المرجحة لتعيناته، فيرى ذاته مفيض الكثرة، ويشاهد جميع الوجودات مظاهر تجلّيه، ويعبده بجميع أسمائه وصفاته، كما يعبده من حيث اسمه الجامع.

وقد عرفت أن الضمير يرجع إلى نوح لقاء، أو إلى الحق تعالى، أي: لتعبيد على أن الملك كله لله، ليس كما تحيل الآلهة لهم.

﴿فجاء المحمدي﴾ وعلم أن الدعوة إلى الله ماشي من حيث هويته، ﴿وإنما هي من حيث أسماؤه﴾، فقال: ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً﴾ فجاء بحرف الغاية وقرنه بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم الهي، فوجب عليهم أن يكونوا متقين[1].

﴿فجاء النفس الخاسئي﴾ أو الداعي المحمدي، وعلم أن الدعوة إلى الله ليست من حيث هوية حق، لأنه مرحوم في كل موجود، وإنما هي من حيث أسماؤه، أي: يدعو الخلق من الأسماء الخزنية التي يعبدونها إلى الاسم الجامع الإلهي، وهو الله.

---

١. [illegible] من حيث [illegible] أن يذكر له، فإنه يريد أن يخبر بسبب دعوته أو هو نفسه، وهو على الثاني، لكن من هذا الذكر من الأسباب؟ فلم يعرف بسبب، كما قال: ﴿ادعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾.

٢. [illegible] ﴿مريم/١٩: ٨٥﴾.

٣. [illegible] أي: يعلم أنه مفيض هويته حق، لكن لا على وجه يختص عن الكثرة، وترتفع عنه الخصوص المرجحة لتعيناته، فيرى ذاته مفيض الكثرة، ويشاهد جميع الوجودات مظاهر تجلّيه، ويعبده بجميع أسمائه وصفاته، كما يعبده من حيث اسمه الجامع.

٤. [illegible] أي: يعلم أنه مفيض هويته حق، لكن لا على وجه يختص عن الكثرة، وترتفع عنه الخصوص المرجحة لتعيناته، فيرى ذاته مفيض الكثرة، ويشاهد جميع الوجودات مظاهر تجلّيه، ويعبده بجميع أسمائه وصفاته، كما يعبده من حيث اسمه الجامع.

... الرحمن كما قال تعالى: «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً» أي، نحشر الذين يتقربون من الأمور المذمومة الخاصة إليه من أنواع الأسماء الجامع. فنوحية تضمنه والضلالات إلى الاسم الجامع الرحماني.

فعلماء يعرف الغاية وهو الله، وقرنه بالاسم الرحماني ليعلم أن الغاية من حيث الأسماء إلهية. أي: مظهر أسماء إلهية جزئية كذب أو كذا، فحيث إحاطة اسم إلهي، وهو «الله» و«الرحمن» إلا. فأوجب ذلك الاسم على العالم أن يكونوا مسلمين. محترزين عن عبادة الأسماء الجزئية والعمل ليعبدوا الله بجميع أسمائه، لأن العبادة لله عابد جميع الأسماء، لأنها واحدة فيه، وإذا عبد المسمى لا يكون عابد المشرك فيه بعبد الله من حيث جميع أسمائه، لذلك قال: «أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار».

(فتمادوا في مكرهم) ولا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً "فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء. فإن للحق في كل معبود وجهاً، يعرفه من عرفه، ويجهله من جهله).

أي: قال قومه في مكرهم وهم يبدعون عليه «لا تذرن آلهتكم» وهي ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر؛ لأن هوية الحق ظاهرة فيهم كما في غيرهم، فإن تركوهم جهلوا من مظاهر الحق بقدر ما تركوا، لأن للحق في كل معبود وموجود وجهاً، إذ وجه الله في مع كل شيء يعرفه. أي: يعرف هذا المعنى من عرف الحق ومظاهره، ويجهله من جهل الحق ومظاهره.

---

١. يوسف (١٢) ٣٩.

٢. عطف على قوله: «وهو مكرهم...» وجعل ذلك من قول نوح عليه السلام حكاية عن قومه حيث مكروا «لا تذرن آلهتكم...» (الجامي).

٣. نوح (٧١) ٢٣.

٤. «لا تذرن» (الجامي).

٥. «يعبد» (الجامي).

٦. «فإن قيل: هؤلاء الذين جهلوا الحق من حيث الرحمن الذي به وجد... فكيف جهلوا من تركهم» (الجامي).

(وهي المحدثين)[1]. ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾[2].

أي، حكم وجوده في حق المحدثين: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ أي، حكم أزلاً ربنا محمد ﷺ، وهو الاسم الله الجامع، أن لا تعبدوا إلا الله الجامع للأرباب، ولا تعبدوا الأرباب المتفرقة.

(فالعالم يعلم من عبد[3]، وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة. وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية).

فالعالم بذلك ومظاهره يعلم أن المعبود هو الحق في أي صورة كان، سواء كانت حسية كالأصنام، أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة، ويعلم أن التفريق والكثرة مظاهر لأسمائه وصفاته. وهي كالأعضاء في الصورة الإنسانية؛ فإن العين مظهر للإبصار، والأذن للسمع، والأنف للشم، واليد للبطش، وكالقوى الروحانية كالعقل والوهم والذاكرة والحافظة والمفكرة والمتخيلة، فإنها كلها مظاهر لصفات الروح.

(فما عبد غير الله في كل معبود)[4] إذ لا غير في الوجود.

(فالأدنى من تجلى فيه الألوهية)[5].

---

١ - في ب: في هذين الحديثين.

٢ - هو من قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ ومن قوله تعالى: ﴿وقضى ربك﴾ أي حكم بذلك في الأزل بحسب الحقيقة الجامعة للأسماء الإلهية والأعيان الكونية (ب).

٣ - الإسراء (١٧): ٢٣.

٤ - أي حكم وقدر في الأزل بحسب استعداد كل معبود وقبوله أن يعبد هذا المعبود الخاص بحسب ما اقتضاه الاستعداد الأصلي والإطلاق الذاتي، لأنه تعالى لما أوجد الأعيان وأظهرها في الوجود.

٥ - في نسخ: فالمعبودين (ب).

٦ - المعبود الحق (ب).

٧ - أي المعبود هو الظاهر في كل معبود من غير أن يتحد به أو يحل فيه أو يتحد به، بل ذلك في هذا المعبود الخاص بحسب استعداده الخاص الذي عينه له الحق بحسب ما اقتضاه استعداده الأصلي وقابليته الذاتية، وبحسب ما اقتضاه الإطلاق الذاتي والتجلي الأزلي، وبحسب ما اقتضاه الحكم الأزلي والقضاء السابق الإلهي من أنه لا يعبد إلا الله بالمعنى الذي ذكرناه في الحاشية السابقة (ب).

٨ - في نسخ: فالأدنى (ب).

٩ - والمعنى: أن المعبود الحق وإن كان ظاهراً في كل معبود من غير التحاد (ب).

أي، فالأدنى مرتبة من المعبودين من تخيل ـ على البناء للمفاعل ـ في معبوده الألوهية، أي: ما علم يقيناً أنه مظهر من مظاهر الحق، بل توهم فيه الألوهية، وأما على البناء للمفعول فمعناه: والذي مرتبة من مراتب المعبودين من تخيل فيه أنه إله، والأول أنسب لقوله بعده: (والأعلى ما تخيل) على بناء الفاعل (بل قال وهذا مجلى).

(فلولا هذا التخيل) أي، تخيل الألوهية (ما عبد الحجر ولا غيره) لأنه جماد ظاهر، لا حس له ولا حركة، فلولا أنه تخيل هذا المعنى فيه الألوهة ما عبده[1] أصلاً (ولهذا قال:) لحق تنبيهاً على إلزامه للكفرة وإفحامهم فيه (﴿قل سموهم﴾[2] فلو سموهم لسموهم شجراً، أو حجراً، أو كوكباً، ولو قيل لهم: من عبدتم؟ لقالوا: إلهاً) أي، رباً من الأرباب المتفرقة، أو إلهاً من الآلهة المتكثرة:

(﴿ما كانوا يقولون: الله، ولا الإله﴾[3] ما كانوا يقدرون أن يعبدوا الله الجامع للإلهية والأرباب، ولا يعبدون الإله، أي: المعبود المعين الذي هو معبود الكل) (والأعلى ﴿ما﴾ تخيل، بل قال: وهذا مجلى ﴿الهي ينبغي تعظيمه﴾.

---

١ ـ أي تحير معنى الألوهة واستحقاق العبادة (جمي).

٢ ـ فتعين أنه هو التخيل الذي يصور به الألوهية (الخرپوتي).

٣ ـ أي لأن عبادة هؤلاء المشركين مبنية على تخيل الألوهية فيهم فإن الله سبحانه وتعالى ﷻ ـ دل إلزامه للكفرة وإفحامه لهم ـ سموهم (جمي).

٤ ـ أي الأكوان التي هذا لا مرد لهم (جمي).

٥ ـ الرعد (١٣) ٣٣.

٦ ـ لأن الإله عند أهل السنة ليست له هذه (جمي).

٧ ـ من الآلهة المعبودة الحق، لأن من عبد إلهاً تخيل وتوهم فيه الألوهية كالحجر والشجر لم يعبد إلا إلهاً (جمي).

٨ ـ أي الحجر ونحوه (جمي).

٩ ـ ولا يخفى أن المطلق المقيد في جميع الآلهة والأرباب، لأن كلمة من تبعيضية، أي بعض الآلهة والأرباب المطلق المقيد بالآلهية المقيدة بالمعبودية، فهذا تحقيق الحق (الخرپوتي) (الحق من الحق في الحق بالحق) (جمي)

١٠ ـ والنسبة الأعلى ما تخيل في كل منهما (مقبل الإدلبي جمي)

١١ ـ الواقعة.

١٢ ـ تخيل فيه الإله المطلق (جمي)

١٣ ـ أي الذي من تخيل فيه الألوهة المختصة به (جمي).

فلا يقتصر[٦].

أي: الأعلى في العابدين والأعرف منهم لم يبخل كما تخيل الجهال العابدون بنفوسهم، بل يقول: (هذا مجلى إلهي) ومظهر من مظاهره يجب تعظيمه لوجوب تعظيم شعائر الله، فلا يقتصر أن يعظم نفسه ويعبدها، بل يأمر غيره أيضاً بعبادته وتعظيمه، ولا يقتصر الحق في معبوده الذي جعله محلى إلهياً، بل قال: إنه مجلى من محاليه ومظهر من مظاهره، واجب تعظيمه وعبادته، فيجعل هوية الحق متجلية في صور الموجودات المتكثرة.

(فالأدنى صاحب التحليل، يقول: ﴿وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[٧] والأعلى العالم، يقول: إنما ﴿إلهكم إله واحد فله أسلموا﴾[٨] حيث قيل)[٩]

أي غير العالم من العابدين يقول: هؤلاء شفعاؤنا عند الله وسائط تعبدهم، ليقربونا عنده تقريباً تاماً، والأعلى العالم يقول: إنما إلهكم إله واحد، وله أسماء ومظاهر مختلفة، فاستسلموا له وانقادوه واعبدوه في جميع مظاهره الروحانية والجسمانية، كما قال تعالى: ﴿فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشر المخبتين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والصابرين على ما أصابهم والمقيمي الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾[١٠].

---

٦. على الخصوص من المقيد، أي يعتقد أن هو المقيد أحد مظاهره. (جامي)

٧. أي على حذف ذلك المجلى والمظهر وعبادته فقط. (جامي)

٨. في الخاص. (جامي)

٩. الزمر (٣٩): ٣.

١٠. يجعلهم قائلة لعبادته من دون الله. (جامي)

١١. (أنه يحل في كل واحد منها بعينه. وتحلل: سئل أنه يلزم منه كون الله بعد الإله تحلله من الأمة بعد النبي (ق).

١٢. أي بشهادة العقل. (جامي)

١٣. الإشعار بوجه الجعل (لأن الخطاب فقط لمحمد ﷺ لأنه المقربين. (جامي)

١٤. الحج (٢٢): ٣٤، ٣٥.

(﴿وبشر المخبتين﴾ الذين خبت[1] نار طبيعتهم، فقالوا: إلهاً، ولم يقولوا: طبيعة).

(خبت) من الخبو، وخبو النار: خمودها وانطفاؤها، والإخبات[2]: التواضع وكسر النفس.

لما ورد الآية بقوله: (والأعلى العالم يقول: إنما ﴿إلهكم إله واحد﴾) تمسك بقوله ﴿وبشر المخبتين﴾ وفسر بأنهم «الذين خبت نار طبيعتهم»، أي: بشر الذين أخبتوا وأخمدوا نار طبيعتهم بالسلوك والمجاهدة. فإذا خمدت نار طبيعتهم وغبت، تجلت لهم الصفات الإلهية، والأنوار الذاتية، فعرفوا الحق والخير وآثاره الصادرة من أسمائه وصفاته في العالم بالحق[3].

(فقالوا: إلهاً).

أي، سموه بالاسم الإلهي، وما سموه باسم غيره من الطبيعة. كما يقول المحجوب: إن الطبيعة فعلت كذا وكذا، والطبيعة وإن كانت مظهراً من المظاهر الكلية لكنها غير منخلصة عن رق العبودية وسمة الغيرية، فالوحدة لا يسند إليها الآثار والأفعال.

(﴿وقد أضلوا كثيراً﴾). أي، خبروهم في تعداد الواحد[4] بالوجوه والنسب[5]. أي: أضل قومه كثيراً من أهل العالم وحيروهم في تعداد الواحد

---

١. [illegible] في حد ذاته لكونه [illegible] بقوله: بشر المخبتين (جامي).

٢. في بعض نسخ قوله: الذين خبت، أي خمدت وهو من الخبو، وهو خمود نار [illegible] نار طبيعتهم (جامي).

٣. أشير من الآيات إلى من أخبت (قيصري).

٤. أي ظهرت وبدت وإن أخبت، الاضطرار [illegible] من خبر نهر، إذا [illegible] صحيحاً عن إفادة التحقيق إلا أن الشيخ نقلها [illegible] في وجود [illegible] (جامي).

٥. راجع إلى قوله: أضل.

٦. أي في عالم الخلق وشهوده.

٧. أي قومه وكثيراً من أهل العالم (جامي).

٨. أي الواحد الحقيقي (جامي).

٩. نسب تكثير الأعيانية حيث قالوا: الأعيان ثابتة [illegible] الواحد والأحد وهو [illegible] وهو في كل واحد من هؤلاء وجهة من وجوه [illegible] الواحد الحق تعالى بعضاً لتفاوت النسب والاعتبارات، فتحيروا فيه وضلوا (جامي).

الخفيّ، بحسب الوجود والسبب التي له، فإنهم اتّبعوا عقولهم ودرجت عقولهم متفاوتة، فأدرك كلّ منهم من ذلك الوجود ما يناسب استعداده، وتلقى ما أدركه غيره، فوقعوا في الحيرة والضلالة كما نشاهد اليوم من أحوال أرباب النظر من تخطئة بعضهم بعضاً، وكلّهم مصيب من وجه ومخطئ من وجه آخر.

(﴿ولا تزد الظالمين﴾ لأنفسهم، ﴿المصطفين الذين أورثوا الكتاب﴾).

أحد الظالمين من قوله: ﴿ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً﴾ بمعنى الظالمين، في قوله تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾[1]، فاللام للعهد[2].

ونقل صاحب (المعتمد) رحمه الله عن الترمذي، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قرأ: ﴿ثم أورثنا الكتاب﴾ الآية، فقال: «كلّهم بمنزلة واحدة وكلّهم في الجنة»، وذلك لأنهم ظلموا على أنفسهم بأعمالها وسعيها عن متابعة هواها، الذي هو رديف وحينئذ لأنفسهم، ليتحقّقوا بالأنوار والمعارف الإلهية والمكاشفات الروحانية، كما قال ﷺ: «اعملوا أبداً تكم لرائحة أعمالكم ذلك قال: ﴿الذين اصطفينا﴾ وأضافهم إلى نفسه بقوله: ﴿من عبادنا﴾ تشريفاً لهم، وتعظيماً لشأنهم.

(فهم أول الثلاثة، فتقدمة على المقتصد والسابق).

---

١ - سورة فاطر (٣٥): ٣٢.

٢ - بالتأمل في الخلق (حسن).

٣ - الكلام فيمن ألم بالوجود (حسن).

٤ - فاطر (٣٥): ٣٢.

٥ - في (ه): الدار.

٦ - أي الصنف الأول الثلاثة (حسن).

٧ - أي صنف الثلاثة المذكورين في قوله: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾ فاطر (٣٥): ٣٢ (حسن).

٨ - أي قوله: اعملوا سبحانه الله أو لنفسه في الآخرة على المقتصد والسابق بحسب الذكر، لتقدمه عليهما بحسب الرتبة، بل في بعض النسخ وهما في مقام الخلق والأفعال (حسن).

اي، الخاذل لا يسعه قول الصرائف الثلاث المذكورين في الآية. فلذلك، اي، قدم احد الطلاب نفسه على القصد والسبق بالخير له، لانه تتم نفسه، لتكميل نفسه بعدم خطفه حظوظها فضلاً عن حظوظ غيره، حتى ان ميله إلى بقاء الغير في الدارين، وحفظها موصوفة بكل الكمالات، بخلاف المقتصد فإنه متوسط في السلوك غير واصل إلى مقام الفناء في الذات، بل واقف على الفناء في الصفات، وبخلاف السابق في الخيرات لانه في مقام الافعال الخيرية، والمحسنة بالاعمال التركيبية، كالمتعبد والزهاد والمتقين من الاعمال الموجبة للبعد والطرد

ولا شك ان هؤلاء الصرائف الثلاث كانهم من اهل الجنة، وكلهم من المصطفين الاخيار، فذكره بالفظ الاثاث لغرابة عظيمة، لاذاً في حقه.

(﴿الإضلالا﴾ الاخيرة)

و﴿الاضلالا﴾ مسببة لقوله: ﴿ولا تزد الظالمين﴾ وفسّره بخبره الخاص له من الجهل المركب

(المحمدي "زدني فيك تحيرا").

اي، كما قال الفاضل المحمدي: ربّ زدني فيك تحيراً اي، ربّ زدني فيك علماً فاني كلما ازداد فيك علماً ازداد فيك حيرة، من كثرة علمي بالوجوه والنسب التي لك.

وانما قال: (المحمدي) بياء النسبة، ليشمل الاولين التابعين لمحمد (ص)، وقوله الفاضل بقوله: ربّ زدني فيك تحيراً. فيأتي للوزنين فيه معناه الخبر، الاولون بضمن الزيادة

---

١. اي لا خيرة في الغاية القصوى في معرفة الحق [illegible] وفي الاصل من [illegible] (مصحح)

٢. اي لا خيرة للحسي بالاضافة في قوله: ربّ [illegible]

لا خيرة للحسي ووجه تعجبه ان قال الحسي زدني [illegible] في قوله [illegible]

٣. لفظ الكامل الحسني عالم زيادة في هذه الخيرة، ويأتي معنى هذا الخبر من قوله الى [illegible] وخبرة المقتضد ذلك في تزويد وحفاظك. واني هذه الخيرة ايضاً يشير قوله تعالى: ﴿ولما [illegible] (مصحح)

منها، لاستئناسهم بها وبلوازمها ومنوداتها المعطية إياها.

(﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾)[٢٠].

أي، فسلب في حق قوم موسى ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ﴾، أي كلما ورد لهم التجلي الإلهي، الذي هو سبب إضاءة أرواحهم وقلوبهم الروحانية، سلكوا في المقامات وعرجوا إلى عالم القدس، وإذا انقطع عنهم ذلك التجلي النوري و﴿أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ أي، وقفوا حيارى لظهور التجلي الظلماني عليهم، وهو معدّ لاستعداداتهم لقبول التجليات النورية مرة أخرى، بحيث لا يشعر المتجلّى فيه به إلا عند زوال ذلك التجلي[١]. وقد جعل الله الليل والنهار آيتين لهذين النورين، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[٢]، فكان نوح أول من طلب هذا المقام، لأنه، وحصل هذا المقام بكماله لهذه الأمة.

---

١. أي، يرى التجلي ما حضر النور إلى المطلوب، ولكن لا يعرف من وجوداته. فحسبوا أن المطلوب مقبور في أحد الأماكن من وجوده (حسن).

٢. أي، ما من حين يغيب التجلي عنهم إلا ويظهر لهم التجلي بصورة أخرى (حسن).

٣. أي، يرى كل منهم أن التجلي في صورة أحد منهم، أو من وجوديهم، وحاسب من حسب منهم، فحسبوا أن المتجلي شخص من أشخاصهم (حسن).

٤. البقرة (٢): ٢٠.

٥. متجزين، وظهر عندهم من كل من هذه التجليات وجه من وجوه الحق المعبود (حسن).

٦. قوله: إن الإضاءة لا يكون إلا في الوجود، وكل من كان وجوده أتم كان نوره أضوأ، وهو قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن (٥٥): ٢٩]، وقوله: ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ﴾ [البقرة (٢): ٢٠]، فكل خير كمال يناسبه لا محالة، والإضاءة والنور والظهور والإشراق والوجود والإدراك والعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والعظمة والكبرياء والجلال والجمال والبهاء والكمال والغنى والجود والعطاء والرحمة والرأفة والعفو والمغفرة والتجاوز والصفح والتوبة والقبول والهداية والرشد والتوفيق والعصمة والتأييد والنصر والفتح والفرح والسرور والبهجة والنعيم والرضوان والقرب والمحبة والأنس والشوق والرجاء والرضا والتسليم والتفويض والتوكل والثقة والطمأنينة والسكينة والوقار والحلم والأناة والصبر والشكر والحمد والثناء والمدح والتعظيم والإجلال والتكبير والتهليل والتسبيح والتقديس والتحميد والتمجيد والتوحيد والإخلاص والصدق والأمانة والعدل والإحسان والبر والصلة والإيثار والسخاء والكرم والمروءة والفتوة والشجاعة والنجدة والحمية والغيرة والعزة والأنفة والهمة والعلو والرفعة والشرف والسؤدد والسيادة والملك والقدرة والقوة والاستطاعة والتمكين والتصرف والتدبير والتقدير والتسوية والتعديل والتركيب والتصوير والتشكيل والتزيين والتحسين والتجميل والتكميل والتتميم والإتقان والإحكام والإبداع والإنشاء والإيجاد والإحياء والإماتة والبعث والنشور والجمع والتفريق والتأليف والتمييز والتفصيل والتبيين والتعريف والإعلام والإفهام والإلهام والوحي والتكليم والتخاطب والتحاور والتناجي والتسخير والتذليل والتيسير والتسهيل والتمكين والتقريب والإدناء والإبعاد والتنحية والإقصاء والإهلاك والتدمير والإفناء والإعدام والإزالة والإذهاب والإبطال والإحباط والتكفير والتطهير والتزكية والتنقية والتصفية والتخليص والتمحيص والتهذيب والتأديب والتربية والتعليم والتفهيم والتلقين والتذكير والتنبيه والإيقاظ والتحذير والإنذار والتخويف والترهيب والترغيب والتبشير والتحريض والحث والأمر والنهي والزجر والمنع والحجر والحظر والإباحة والتخيير والتفويض والتمكين والتسليط والتقدير والقضاء والقدر والحكم والحكمة والعلم والمعرفة والشهود والعيان والكشف والمكاشفة والمشاهدة والمعاينة والرؤية والبصر والبصيرة والفراسة والذكاء والفطنة والفهم والعقل والنهى والرشد والتوفيق والعصمة والتأييد والنصر والفتح والفرح والسرور والبهجة والنعيم والرضوان والقرب والمحبة والأنس والشوق والرجاء والرضا والتسليم والتفويض والتوكل والثقة والطمأنينة والسكينة والوقار والحلم والأناة والصبر والشكر والحمد والثناء والمدح والتعظيم والإجلال والتكبير والتهليل والتسبيح والتقديس والتحميد والتمجيد والتوحيد والإخلاص والصدق والأمانة والعدل والإحسان والبر والصلة والإيثار والسخاء والكرم والمروءة والفتوة والشجاعة والنجدة والحمية والغيرة والعزة والأنفة والهمة والعلو والرفعة والشرف والسؤدد والسيادة والملك والقدرة والقوة والاستطاعة والتمكين والتصرف والتدبير والتقدير والتسوية والتعديل والتركيب والتصوير والتشكيل والتزيين والتحسين والتجميل والتكميل والتتميم والإتقان والإحكام والإبداع والإنشاء والإيجاد والإحياء والإماتة والبعث والنشور والجمع والتفريق والتأليف والتمييز والتفصيل والتبيين والتعريف والإعلام والإفهام والإلهام والوحي والتكليم والتخاطب والتحاور والتناجي والتسخير والتذليل والتيسير والتسهيل والتمكين والتقريب والإدناء والإبعاد والتنحية والإقصاء والإهلاك والتدمير والإفناء والإعدام والإزالة والإذهاب والإبطال والإحباط والتكفير والتطهير والتزكية والتنقية والتصفية والتخليص والتمحيص والتهذيب والتأديب والتربية والتعليم والتفهيم والتلقين والتذكير والتنبيه والإيقاظ والتحذير والإنذار والتخويف والترهيب والترغيب والتبشير والتحريض والحث والأمر والنهي والزجر والمنع والحجر والحظر والإباحة والتخيير والتفويض والتمكين والتسليط والتقدير والقضاء والقدر والحكم والحكمة والعلم والمعرفة والشهود والعيان والكشف والمكاشفة والمشاهدة والمعاينة والرؤية والبصر والبصيرة والفراسة والذكاء والفطنة والفهم والعقل والنهى (حسن).

٧. أي، التجلي المضاف.

٨. الإسراء (١٧): ١٢.

(فالخاتم له الدور والحركة الدورية حول القطب. فلا يبرح منه).

أي، الخاتم يتحرك بالحركة الدورية، لأنه يرى مطلوبه مع كل موجود، يوجد في دائرة الوجود بوجه آخر فيتحرك إليه، والوجود دوري فتقع الحركة دورية، والحركة الدورية لا تكون إلا حول القطب الذي مدار الوجود عليه، فالخاتم لا ينزل حركته دورية، ولا يسرح من القطب، أي، لا ينفك عنه لاستغراقه فيه دائماً، وتوجهه إليه سرمداً كالملائكة المهيمة في جمال المطلق الإلهي.

(وصاحب الفريق المستطيل[1] مائل خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه، صاحب خيال إليه) أي، إلى الخيال (غايته، فله "من" و"إلى" وما بينهما، وصاحب الحركة الدورية لا بدء[2] له) أي، لا بدء له في سيره وسلوكه فيلزمه "من"، ولا غاية لكماله فتحكم عليه "إلى").

---

١. وفي بعض النسخ: وصاحب الفريق المستدير (حسن).

٢. يعني صاحب الدور لا يتعين منشؤه في جهة معينة، حركته دورية لا تختلف سيره إليه بالقرب والبعد، وإنه كالقطب والمركز لحركته الدورية (حسن).

٣. لكون حول الخاتم والمركز لا تختلف سيره إليه بالقرب والبعد، وهذا معنى قوله: فلا يبرح منه، يعني لا يبعد عنه بعد ما كانت قريبة منه (حسن).

٤. أي الأمر الخاص المقصود الذي يحيل أن الله سبحانه وتعالى (ع).

٥. الذي يحيل مطلوب منشؤه من بداية موجود في الفلك (حسن).

٦. أي مركز يحيط حركته في دائرة (حسن).

٧. أي يطلب الأمر الذي كان السير إليه والتقرب إلى الله تعالى (حسن).

٨. أي السير في الدائرة المذكورة في حق السالك من النقص إلى الكمال، فلا يتحقق السير من حيث هو سير في حقه إلا بالتقرب والاقتراب إليه (حسن).

٩. أي لصاحب الخيال (حسن).

١٠. الدائرة على نقطة واحدة لا تختلف (حسن).

١١. الدائرة على نقطة ويحصل حول سيره إليه (حسن).

١٢. من أنه لا بداية له في نفسه أصلاً بل يحدث من حين وجود حيث وجد يحدث حدوثه (حسن).

١٣. أي الدائرة سيره دوري ليس له من الله على الحقيقة بداية ولا نهاية، بل يبدأ بالتقرب إليه سيره إلى الله ثم يتحقق له الوصول، ثم يتحقق عليه في الله الفناء فيه سيره (حسن).

«لا يلزمه» : فتحكم عليه المتصرفون بالنقص، أن لو فرض منهما بعد الفناء في حواب التلبي، أي : صاحب الحركة المستقيمة خارج عن طريق الحق، ذاهل عن مقصوده؛ لأن ما يجري الحق في المظاهر، بل نؤكد أن حضوره خارج عن هذه المظاهر، فيتحرك بالحركة المستقيمة التي تصل إليه، ومقصوده معه وهو لا يشعر. فهذا التحرك طالب ما هو معه وفي نفسه، وهو يطلب خارجا من الموجودات، فهو صاحب ضلال وتوهم؛ لأن الحق مجردا عن المظاهر، لا نسبة بينه وبين العالم، كما قال :

﴿ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد﴾[1].

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[2].

فلا يمكن إدراكه إلا في المظاهر.

قوله : (إليه غايته) أي : إلى الخيال غايته ومقصوده، فيلزم لصاحب هذه الحركة «من» و«إلى» وما بينهما، فله بداية ونهاية، ولصاحب الحركة الدورية لا بداية ولا نهاية، لأنه يشاهده في جميع المظاهر الروحية والجسمانية دنيا وأخرى، ولا نهاية للمظاهر فلا نهاية لشهوده فيها، فلا تلزمه «من» ولا تحكم عليه «إلى».

وإنما قال : (صاحب الطريق المستطيل) ولم يقل «المستقيم» لأن الصراط المستقيم يطلق على الطريق المستطيل وعلى غيره، كما يقال : فلان على الطريق المستقيم، إذا كانت أقواله وأفعاله على سبيل الصواب وطريق السداد، وصاحب الطريق المستقيم بهذا المعنى هو الذي يرى الحق في كل شيء، ويعظمه تعظيما لائقا بظهور الحق في ذلك الشيء، ويعطي الحق حقه وخلقه، لذلك صارت الاستقامة أصعب الأشياء، وإليه أشار النبي ﷺ بقوله : «شيبتني سورة هود» إذ أمر فيها بالاستقامة، قال تعالى : ﴿فاستقم كما أمرت﴾[3].

---

١ - أي يلزم المحجور.

٢ - آل عمران (٣) : ٣٠.

٣ - الأنعام (٦) : ١٠٣.

٤ - انظر الإسراء (١٧) من ١٨٥ إلى ١٨٦ مع اختلاف يسير.

٥ - هود (١١) : ١١٢.

وفي السير من الخلق إلى الحق، وإن كانا يلزم أحدهما الآخر، لكنه غير مذموم؛ لأن السالك يسلك في الخشية من نفسه إلى نفسه، وهذه الثانية هي التي في ربه ليعرفه فيعرف ربها، فحركته في جهة صفوية إلى جنبه ربوبيته. فيبقى المحجوب الطالب لربه خارجاً عن نفسه، وعن سمسمة الوجودات الممكنة جميعاً، كما قاله المتكلم والمتكلم.

(فله الوجود الأتم)، وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم).

أي، فلصاحب الحركة الدورية الإدراك والوجدان التام، فالوجود تمحض الوجدان، كقوله تعالى: ﴿ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً﴾، أو له الوجود المحيط بكل شيء بتمامه؛ لأنه يشاهد الحقيقة الوجودية في جميع مظاهرها، وهو الآتي أوتي جوامع الكلم الروحانية والحكم الربانية (فيما خطاياهم)[١٠]، فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله.

١. رجع في السير ص٢٦٥.
٢. أي وزيادة الثالثة.
٣. أي لصاحب الحركة الدورية (جامي).
٤. أي كل حدث لازم والدوق لا ينفك لأنه دائر مع الحق سبحانه يحدث في كل نفس وشأن في كل دور وكور (جامي).
٥. أي الحمد بكل شيء هو سر إلى الله في الله بالله (ق).
٦. هذا معنى الوجود الأتم.
٧. النساء (٤): ١١٠.
٨. هذا معنى الجزء الوجود الأتم.
٩. نوح (٧١): ٢٥.
١٠. أي بما هم عليه من الجهل والجمع باعتبار معارفهم وعلومهم وتجلياتهم وشئونهم الذاتية وغيرها في الحقيقة (ق).
١١. أي خطاياهم هي الذنوب والخطايا التي اقترفوها ولا تضرهم وتحيط بهم إلا في الدار الآخرة، فأغرقوا في الحمأة والطين والماء في الآخرة، وهي بعينها الأمور التي خطت بها سفائنهم من حيث هي سفنهم وزواجيه تأتي لغرق في بحر الجمع والشهود، وهو بعينه أيضاً خلاص من قلزم الجمع والاندراج والاضمحلال ولو بعد مرور الدهور والأحقاب، فبغرقهم خلاصهم بغرق الخطاء وخرقها وزوال آثارها في بحار العبودية وبوادي شهود الحدثية (جامي).

وهو (الحيرة)[1].

أي، جاء في حقهم «مما» خطاياهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا» والخطيئة: الذنب، وهي قوله: (فهي التي خطت بهم) أي، سفنهم وسكنت بهم إشارة إلى أنه مأخوذ من الخطو، لأنه يخطو ويتعدى أوامر الله فيقع في الذنب، وواحدة خطوة، وجمعه خطوات، أي: خطواتهم وقطع مقاماتهم بالسلوك، هي التي خطت بهم إلى بحار العلم بالله فغرقوا فيها وصاروا ذنوبهم، وخطاياهم هي التي أوجبت عليهم أن يغرقوا.

والضمير الأول لا شك في ظاهر المفهوم منها، لأنه[2] بالنسبة إلى الكمل من أمته، ومنافقهم منه ظاهر، أما هو بالنسبة إلى الكافرين به، والعجز بين عن دينه.

والضمير في قوله: (وهو الحيرة) راجع إلى الغرق، أي: ذلك الغرق هو الحيرة، ويجوز أن يرجع إلى العلم بالله، وإنما قال كذلك[3] لأنها[4] تلازم العلم[5] بالله كتلازم البرد والحر، فحسب عليه[6] مجازا حمل اللازم على الملزوم، كما حمل الإدراك على الحس مجازا في قولهم: «العجز عن درك الإدراك إدراك» حمل الملزوم[7] على

---

١. أي الحيرة في حق المنافقين (الحسيني).

٢. أي الذي يليق معناه بالنسبة إلى الكمل من أمته (الخطية والخلق حسنا) فإنها لا يبقى ولا تذر، ولا تبقي ذلك منه على ما ذكرت إليه الإشارة من أن هذا هو الحكمة في استعارة لفظ الكافر لخلقين من أخلاق النفس.

وفي قوله: «خطت بهم» إشارة إلى أن الخطوات مأخوذة من الخطو، لأن صاحب الخطوة يخطو ويتعدى بها ذلك إلى أن تصير سببا في وقوعه في الخطيئة، وإنما قيد بذلك على أحد احتمالي قوله: «خطاياهم أغرقتهم» لأن الخطيئة هي التي تحيط بصاحبها، فلا تكون الخطوات سببا لها، فهو على أحد الاحتمالين في قوله: «خطاياهم أغرقتهم» لا على الاحتمال الآخر.

٣. أي الكافر.

٤. أي الحيرة هي الغرق.

٥. أي الحيرة.

٦. أي ذلك الغرق هو الحيرة.

٧. أي على العلم بالله.

٨. وهو الإدراك.

الملازم[1]، لأن التعبير عن إدراك الحق على ما هو عليه وحقيقته، إنما يزيد من غاية العلم بالله وجهاته المتكثرة المعبرة للناظر فيها.

(﴿فأدخلوا نارا﴾ في عين الماء)[2].

أي: فأدخلوا في نار المحبة والشوق حال تغريقهم في عين الماء، أو نار كامنة في عين الماء ليمنعهم عن أنفسهم ويبقيهم بالحق، وإنما قال: (في عين الماء) لأن نار المحبة المنبثة فيهم بأنوار[3] سبحات وجه الحق حصلت لهب، وتسلطت عليهم في عين العلم بالله، والماء صورة العلم.

(في المحمديين[4] ﴿وإذا البحار سجرت﴾[5] من سجرت التنور إذا أوقدته).

أي: جاء في حق المحمديين ﴿وإذا البحار سجرت﴾ أي: أوقدت. تقول: سجرت التنور إذا أوقدته، والغرض أن بحر الرحمة الذاتية - التي هي خاصة بالمحمديين - تظهر بصورة النار، وهي نار القهرية التي بها تقهر الحق الأغيار، ويفنيهم ببقيهم بالله، كما جاء: «حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات»[6].

فظاهر الشهوات ماء وباطنه نار، وظاهر الجنة نار، وباطنه ماء، لذلك لما سأل بعض العارفين من الصحابة، حين قال النبي ﷺ: «إن القاسم بين الجنة والنار»: يا قاسم الجنة والنار، اجعلني من أهل النار.

فقال رسول الله ﷺ: يريد أن يكون من أصحاب القيامة الكبرى[7].

---

١. في ع: العجز.

٢. في ع: سبحات وجه الحق حصلت لهبا [في].

٣. أي: في عين ماء العلم بالله وفي نور [...] عن الله [...] العجز عن إدراك [...].

٤. وهو محمد ﷺ.

٥. سورة التكوير: الآية.

٦. جاء في الفتن: حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (الديلمي).

٧. التكوير (٨١): ٦.

٨. أي: إذا سجرت بحر عليه وجهه نار من [...] وجه [...] سبحات وجه الحق حصلت التجليات (الديلمي).

٩. [...] الأسرار ج ١ ص ٨٨ ح ١٢٠؛ صحيح مسلم ج ٨ ص ١٤٣؛ [...] ج ٢ ص ٣٨١.

(فلم) «يجدوا لهم من دون الله انتصاراً» فكان الله عين انتصارهم، فهلكوا فيه إلى الأبد[1].

أي حين أدخلوا في نار القبر والأسماء بتجلّي القهّار لهم، لم يجدوا لهم ناصراً ينصرهم غير الله، وفي هذا المعنى أجمعي شاهدوا أن انتصارهم في جميع المقامات الذي حصرهم في سلوكهم من التكليف، وأخرجوهم من الضائق، وكانوا مظاهر الله فكان الله عين انتصارهم دنيا وآخرة، فهلكوا في الحقّ وفنوا في ذاته أبداً، وحيوا بحياته سرمداً، وتبدّلت بشريّتهم بالحقيقة، كما قال: «كنت سمعه وبصره» الحديث[2]، فينادون بلسان حالهم:

تسترت عن دهري بظلّ جنابه ... فعيني ترى دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيام ما اسمي صادرت ... وأين مكاني ما دريْن مكاني

(فلو أخرجهم) إلى التيه[3] سيف الطبيعة لنزلهم عن هذه الدرجة الرفيعة)[4].

---

١. في ب جد: فقط فيه من دون الله انتصاراً لفناء الكل في ذلك البحر (ص).

٢. في ه جد: ورد في حق نبينا ﷺ ما في حق الله يجدونه في (ه): فيجدون من دون الله انتصاراً من وجدوا كنت سمعه وبصره انتصارهم (جامي).

٣. وإن كنا نجيب على ذلك بوجه (جامي).

٤. في ق: أي في تلك البحار (جامي).

٥. أي الأسماء الإلهية التي هي مظاهرها وتعيناتها قطعاً (جامي).

٦. بحار الأنوار، ج٨٥، ص١٥٥، ح٢٥، صحيح البخاري، باب التواضع، ج٨، ص١٣١.

٧. الأنسب من لجة الهلاك، الذي هو سير الغرق والتلف (جامي).

٨. في الطبيعة البشرية التي هي كسجن لهذه اللجة، وإن السجن بكسر السين وسكون الجيم الساحل (جامي).

٩. أي في الاستعراق في لجة القدم في الأزل بسرعة سريعة، التي هي الخروج إلى ساحل الطبيعة، وإن [illegible] على سبيل التعريض والتقريب، لأنه لا يتصور [illegible] على أن يخرج الاستعراق في لجة القدم بعد الجمع إلى ساحل الطبيعة والتعريف، وذلك مراتب [illegible] (جامي).

وإن من [illegible] رضي الله عنه [illegible] الإخراج إلى ساحل الطبيعة لا إلى حقيقتها، وذلك تخلّ ما وليّ. فلا يصح حينئذ قوله [illegible] لأن الخروج إلى صورة الطبيعة والتعريف مقام جميع الجمع، فلمه في الله لا الخروج إلى صورة الطبيعة مقام جمع. ←

أي: لم أخرجهم إخراجاً من جناب الإلهي وحضرة القدسية إلى عالم بشريتهم مرة أخرى، لتنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة التي هي محل بحر الطبيعة، إذ السفينة بحر السفن، وسكون الماء هو الساحل، وهذا حال المتمكنين في جناب الله، ليس لهم الرجوع إلى الخلق ثانياً كما لغيرهم من الكمل المكملين.

وإنما قال: ﴿إلى السفن﴾ دون ﴿في الطبيعة﴾، ولم يقل: إلى الطبيعة، لأن الكمل الراجعين من الحق إلى الخلق، وإن نزلوا إلى الطبيعة ثانياً، لكنهم لم يظهروا بها وبآثارها كظهورهم قبل سلوكهم، بل يظهرون بالخلق غيباً، لكأنهم يقولون بمعزل عن الطبيعة وأفعالها، بل واقفين في ساحلها بأمر ربها.

﴿وإن كان الكل لله وبالله، بل هو الله﴾.

والأول أرفع من الثاني.

الله: لأن يدل على أن صاحب الجمع لا يرى إلا الله، ولا يرى ما سواه، جمع الجمع أعلى من جمع وتفصيلاً. جمع شهود الحق بلا حجاب، والفرق شهود الحق بالحق، وجمع الجمع شهود الحق في الخلق والخلق في الحق من غير أن يمنع شهود أحدهما من الآخر (جامي).

١. الهيمنة بالجلال لا الجمال، كما أن العارف حيرته على أوامر في حضرته من فناء نفسه، ومهيمنة في جلال الله... وقد جرت من الشيخ الجلال بالجمال.

٢. يشير إلى بقية الآية.

٣. أي لا تحزنوا من الذل المذكورين وجمع، بعناية الكمل، فإن الكمال لله، كل إليه راجع فكيف يحزنون بالتكميل.

وفي ترجمة الجواريمي: لا تحزن بتكميلي إياك، رجوع كل خلق هناك وحيدين، رجوع ...

٤. أي كل من الطبيعة وغيرها من أمر الله، لكونه ... بعد تعلق مجرد الله، ليكون متحداً بالحق بالشهود والحواله (جامي).

٥. ويحفظ بالله فناءه، لأنه هو الموجد والباقي والمفني (حسن).

٦. أي وإن كان الناس وجميع ... بحر من غير وجود إلا بمشيته، بل الكل في نفس الشهود الحسي هو البحر، إذ ليس لذلك البحر ساحل (حسن).

٧. تشير بالحادية جمعه الأولى في كل شيء، الذي ... من غير ... وبقدرته وقدرته، في الصور وتجلياته. فمرتبة من حيث أحديته جمعه الأحدين أولى من مرتبته بالحق، فظهوره في مرآة الطبيعة، من أخرج من بحر شهود أحديته جمعه إلى ساحل الفصيدة بكون ... لا عن فرح ... إلى من ... الخلق ورجوعهم (جامي).

أي، وإن كان الكلّ عبداً لله وقنّاً له، سواء كان طبيعة أو أهلها، بل الكلّ من حيث هو كلّ مظهر للاسم الجامع الّذي هو الله، لكن تتفاوت درجات المقامات ومراتب أهلها كما تتفاوت درجات الأسماء الإلهيّة في إحاطة وغيرها.

وإنّما قلنا: من حيث هو كلّ، لأنّ الذات مع جميع الصفات إنّما تظهر في الكلّ، لا في كلّ واحد. وإن كانت الذات مع كلّ واحد من المظاهر، والقطب الحقيقيّ لكونه مظهر الاسم الأعظم الإلهيّ، مظهر للذات مع جميع الصفات، وغيره ليس كذلك.

واعلم، أنّ الكمّل بعد وصولهم إلى الحقّ بفناء ذواتهم، يبقون ببقاء الحقّ، ويحصل لهم الوجود الحقّاني. ثمّ في رجوعهم من الله إلى الخلق يشاهدون الحقّ في كلّ مرتبة بالحقّ، لا بأنفسهم. إلى أن يكمل سيرهم في أمّهات المظاهر الإلهيّة. ويعلمون أسرار الوجود في كلّ مرتبة من مراتب عالم الغيب والشهادة بأسرها. فينزل الحقّ كلاً منهم في مرتبة من مراتب الكمال.

فمنهم من يجعله غوثاً وقطباً، ومنهم من يحقّقه بمقام الإمامين، الّذين هما عن يمين القطب ويساره، كالوزيرين للسلطان، ومنهم من يبقى من الأبدال السبعة، وهم

---

١. [illegible]

٢. [illegible] الأبدال [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] الأبدال [illegible]
[illegible]
والثاني على قدم الخليل [illegible] والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم [illegible] على الكلّ السلام. [illegible]
[illegible] الشخص أنّه [illegible]
[illegible] من الأبدال [illegible]

الأقطاب المذكورون كالأقاليم السبعة، وغير ذلك من مراتب الأولياء. ومن لم يرجع من تلك الحضرة الرفيعة يلحق بالملائكة المهيمة.

(﴿قال نوح[3] رب﴾ ما قال: إلهي. فإن الرب له الثبوت[4] والإله يتنوع بالأسماء فهو ﴿كل يوم هو في شأن﴾[7] فأراد[8] بالرب ثبوت التلوين[9]، إذ

وقال الشيخ رضي الله عنه [illegible]

[illegible]

[illegible] لكل واحد منهم في [illegible]

[illegible]

[illegible] من جهة [illegible]

٢. [illegible]

[illegible]

٣. نوح (٧١): ٢٦

٤. [illegible]

[illegible]

٥. [illegible] الكافرين [illegible] نوح (٧١): ٢٦ [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٧. الرحمن (٥٥): ٢٩

٨. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٩. [illegible]

١٠. [illegible]

١١. [illegible]

[illegible]

لايصح إلا هو)[1].

أي: بعض اسم الرب في دعائه مضافاً إلى نفسه؛ لأن الرب في أي اسم كان وصفه لايقتضي إلا المربوب. فهو ثابت في ربوبيته للعباد، ليقضي حق نعته، ويكمل مهماته.

وإن الإله غير مقيد بصفة معينة واسم مخصوص؛ لأنه مشتمل على جميع الصفات والأسماء، فإذا دعاه الداعي بقوله: يا إله، أو يا الله، لم يدعه إلا من حيث اسم مخصوص مناسب لما يدعو، فإن الرب في مثل هذا إنما يلجأ إلى هذا الاسم، فإنما يلجئ إليه من كونه شافياً ووهاباً للعافية، والغريق إذا قال: يا الله، فإنه يلتجئ إلى هذا الاسم من كونه معيناً ومغيثاً ونحو ذلك، فيتنوع في الأسماء بحسب ظهوراته بالأحياء والإماتة والإيجاد والإعدام: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2].

وإضافته الإله إلى نفسه لايخرجه عن مقام إطلاقه؛ إذ هو إله الكل، بخلاف الرب فإن رباً موجود معين ليس رباً لغيره، وإن كان الرب المطلق رب الكل، فالرب يتقيد بالإضافة، والإله لايتقيد.

فإذا نوح عليه السلام في دعائه بالاسم (الرب) نحو ثابت في ربوبيته، كاف لمهماته قاض لمراداته في عين التلوين، أي: في عين تلوينات نوح عليه السلام في مراتبه الروحانية والقلبية؛ إذ لايصح إلا هو، أي: إذ لاتصح في الترقي في الدرجات إلا ثبوت مقام التلوين، فإنه بالتلوين يترقى من مقام إلى مقام.

قال الشيخ رحمه الله عليه في اصطلاحاته: «إن مقام التلوين أعلى من مقام التمكين، ويريد به التلوين في الأسماء بعد الوصول، أو التلوين في مقامات القلب والروح، لا النفس، فإنه مستهلك للظهور في مقام القلب تارة، ومقام النفس أخرى، بل التمكين أحياناً قبل الوصول، فمعنى الوقوف في بعض المقامات مذموم؛ لأنه لايترقى إلى مقام الفناء.

---

(١) أي: (لامحقق في الوجود من صور الرب إلا هو). (حسن).

(٢) أي: الوجود في التلوين لا الثبوت الذي هو في التمكين (حاشية).

(﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها).

المراد بالأرض عالم الأجسام كلها، أي: أدعو عليهم أن يدخلهم الحق في باطن عالم المُلك، الذي هو أرض بالنسبة إلى عالم الملكوت، الذي هو السماء، ولا يظهرهم على وجه الأرض ليتخلصوا من العالم الطبيعاني، الذي جبلية للأكوار الخلقية والوحدة الحقيقية.

أو الأرض المعهودة، فإنها أيضاً حضرة من الحضرات، أي: لا تظهرهم على وجه الأرض، بل ادخالهم في باطنها ليتصح لهم ملكوت ما يخرج منها، فإن السالك إذا دخل في حضرة من الحضرات الإلهية يكشف له في تلك الحضرة من الأعيان والحقائق وأسرارها.

(﴿المحمدي﴾ ﴿أو ولم يكفهم بحبل لهبط على الله﴾[1] ﴿وله ما في السموات وما في الأرض﴾)[2].

أي: وجه الطلب المحمدي بقوله: ﴿أو ولم يكفهم بحبل لهبط على الله﴾ فأخبر أن الله في باطن الأرض، كما أنه في باطن السماء، وقال: ﴿وله ما في السموات﴾ أي: عالم الأرواح

---

١. أي على ظاهر الأرض لتشرق بنور وجه الله عليهم، أي على ظهرها، لا عليهم في بطنها، في بطن الأرض الذي هو ملكوت عن رحمته لهم إلى الباطن الجامع الأحدي، فهم الذين لا يحجب الله عن عليهم بغير بالخليفة نبه (جامي).

٢. مقتبس عن قوله: يدخلهم.

٣. أي ملكوت حضرة يخرج السالك من تلك الحضرة.

٤. قول المحمدي قوله: ﴿أو ولم يكفهم﴾ (جامي).

٥. الزمر، جزء من الآية ٦.

٦. أي أن ظاهر الأرض أشرق بحبل رقيقة جبه إلى باطنه، فتقطع تلك الرقيقة، ظهر الله في باطن الأرض، فالله في باطن الأرض بحبل رقيقة جبه إلى باطنه، فتقطع تلك الرقيقة، ظهر الله في باطن الأرض، فالله في باطن الأرض بحبل رقيقة جبه إلى باطنه، فتقطع تلك الرقيقة، ظهر الله في باطن الأرض (جامي).

٧. الأولى: ما على ثبوت تلك الصفة للذات وتأثيرها على ما تقتضيه (جامي).

٨. أي له الظهور بصور السموات والأرض وما بينهما، والمراد أن من عرف نفسه كما ذكر فقد عرف الحق كما ينبغي (جامي).

٩. البقرة (٢)/ ٢٥٥.

﴿وما في الأرض﴾ أي: عالم الأجسام، وهو نور السماوات والأرض، فلا تحتو السماوات والأرض منه.

(فإذا دفنت فيها[1]، فأنت فيها وهي ظرفك)[2].

أي، فإذا دفنت في الأرض بالموت الإرادي، فأنت في الأرض مع الحضرة الإلهية، كما قال ﷺ: «موتوا قبل أن تموتوا»[3] بالموت الطبيعي أيضاً إذا كنت ممن عرف النشأة وظهورات هوية الحق، كما قال ﷺ: «الموت تحفة المؤمن»[4] وتلك الأرض ظرفك وساترك عن عيون أهل العالم.

(وفيها نعيدكم[5]، ومنها نخرجكم تارة أخرى)[6] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾[7].

أي، كما أخرجناكم من عالم الملكوت إلى عالم الملك، كذلك نعيدكم إليه ونخرجكم تارة أخرى يوم القيامة وابتداء الدورة الأخراوية، أي البقاء[8] بعد الفناء فيه[9] بالوجود الحقاني السرمدي، هذا على الأول من معنى الأرض.

وعلى الثاني، أي، نعيدكم إلى ملكوت الأرض بالموت الإرادي، أو الطبيعي،

---

١. [illegible] من [illegible] الحضرة الإلهية أحدية (حسي).
٢. [illegible] (حسي).
٣. [illegible].
٤. [illegible] مع اختلاف يسير.
٥. من جهة استهلاك [illegible] الأحدية جمعية (حسي).
٦. من جهة ظهورك بالتعينات الخلقية والكثرة الأسمائية (حسي).
٧. في النشأة الأخروية (حسي).
٨. [illegible] من [illegible] البداية إلى [illegible] النهاية مع [illegible] الأول الأول والآخر والظاهر والباطن (حسي).
٩. [illegible].
١٠. في الأحدية في التعين وبعد ظهور المظاهر.
١١. الذي هي [illegible].

ومنها تخرجكم مرة أخرى مكتسباً جميع الأعضاء الخمسة، ومتهيئاً بهيئات العلوم الحقيقية التي صارت ملكة في نفوسكم، وذلك ﴿لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾[1] فيستقر كلٌّ من السعداء والأشقياء مكانه

(لاختلاف الوجوه)[2]

أي، يخرج كلَّ واحد منكم من الأرض تارة أخرى، على صورة تقتضيها هيئاته العالية على نفسه، حال انتقاله إلى باطن الأرض، لاختلاف الوجوه والهيئات التي بها تستحق النفس صورة من عالم العقول، وتستعد لها

أو لاختلاف وجوه الحق وأسمائه، المقتضية للإحياء والإماتة والإعادة في النشأة الأخروية.

ويجوز أن يكون تعليلاً لقوله: (يدعو عليهم أن يصيروا في باطنها) أي: دعا على أممه كلهم العامة منهم والخاصة بدعاء واحد يشملهم، ليعطي الحق كلاً منهم حقه، لأن الكافرين منهم مَن عرف الله وستره، ومنهم مَن أنكره وجحده، فاختلفت وجوههم، ولما كان الأمر كذلك، دعا عليهم بدعاء واحد، يستر الخواصَّ منهم كما ستروا الحقَّ عن أعين الأغيار جزاء لهم، ويستر العوامَّ المنكرين بالأشياء في وجوده وصفاته، ليتيقنوا الإلهية ويقروا بوحدانيته.

(من الكافرين، الذين استغشوا ثيابهم).

أي، لا تذر على الأرض من الكافرين، الذين ستروا[3] بوجوداتهم وجود الحق، وبصفاتهم صفاته، وبأفعالهم أفعاله.

(وجعلوا أصابعهم في آذانهم) وما قبلوا كلام الأنبياء ودعوتهم (ظلماً للنفس)[4] أي،

---

١. جاء نصف جميع الخلائق، لتفسير الجزء الذي ينتهي الأرض في آخر الزمان، جاءه بالخبر، جاءه وجوان كما يشاء الله، ويرى في جاء جميع.

٢. الأعراف (٧): ٢٩.

٣. استشهدا (إذا ذكرتم وبقيا في آخر حياته منه (حسي)

٤. [ظلماً] في معنى الكافرين.

٥. وإنما نشر الخبر لأنه كان أي وجه دعوته... (حسي)

لأجل طلبهم منه ستر وجرداتهم، وإفناء ذواتهم في وجوده وذاته؛ ليبقوا بالبقاء الأبدي (لأنه دعاهم ليغفر لهم، والغفر: الستر)[1]، تعليل لقوله: (طلباً للستر).

(﴿ولن يؤخر الله أحداً، حتى تعم المنعة﴾[2] كما عمت الدعوة)[3] تتمة من الآية.

أي، لا يذر أحداً في دياره ودياره: أنانيته ووجوده، وما يصير به ﴿هو هو﴾، حتى تعم النفحة على أنواع الكافرين والساترين وجه الحق ووجوده بوجوده ووجوهم؛ ليكون لكلٍّ منهم نصيب، ولا يحرم أحد منها كما عمت الدعوة عليهم.

(﴿إنك إن تذرهم﴾ أي، تدعهم وتتركهم ﴿يضلوا عبادك﴾[4] أي، يحيّروهم[5]، فيخرجوهم من العبودية إلى[6] ما فيهم من أسرار الربوبية)[7].

أي، إن تذرهم على حالهم يضلوا عبادك، ويحيّروهم فيك وفي ظهورك فيهم، فيخرجوهم من سقاء عبوديتهم بإظهار أسرار الربوبية لهم، كما ظهرت لنفوسهم، فيظهروا بالأنانية ويدّعوا بظهورهم بأنفسهم

---

١ - [illegible] (الحلبي).

٢ - تتمة الآية: ﴿ولن يؤخر الله أحداً إذا جاء أجله﴾ [المنافقون: ١١] (الحلبي).

٣ - (الآية) (ص).

٤ - وتتمة الآية: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً﴾ [نوح: ٢٧] (الحلبي).

٥ - كذا في (ب) و(ص) و(الحلبي)، وفي (ج): (يحيروهم).

٦ - (إلى) ليست في (ب) و(ص) و(ج) و(الحلبي).

٧ - [illegible] ٢٧ (ب).

٨ - [illegible] (ص).

٩ - [illegible] (ج).

١٠ - [illegible] (ب).

١١ - [illegible] (ص).

(فيظهرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند نفوسهم عبيداً)[3].

فيدّعون الألوهية ويظهرون بالربوبية لغلبة مقام الوحدة عليهم، وهم عبيد بالنسبة إلى تعيّناتهم، ولا يجوز لهم دعوى الربوبية مطلقاً، لذلك يظهر شرعه ﷺ بقوله: «وأشهد أن محمداً عبده ورسوله».

وقال عيسى ﷺ: ﴿إني عبد الله آتاني الكتاب﴾[4] والحكم والنبوة. وقال الشيخ رحمة الله عليه:

لا تدعني إلا بـ يا عبدها ... فإنه أشرف أسمائي[5]

(فهم العبيد الأرباب).

أي، فهم حينئذ عبيد من حيث تعيّنهم، وقيامهم بالحق المطلق، وأرباب لما تحت حيطتهم وأحكامهم، فهم العبيد والأرباب بالاعتبارين.

(ولا يطلبون - أي، ولا يسعون ولا يظهرون إلا مُظهراً، أي مظهراً ما ستر).

مظهر اسم فاعل من الإظهار، ستر على البناء للمفعول، أي: مظهراً ما ستره الحق من أسرار ربوبيته في مظاهره.

(وكفاراً - أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره).

---

١. [illegible] (ص)

٢. [illegible]

[illegible] (ص)

٣. [illegible]

٤. مريم (١٩): ٣٠.

٥. [illegible]

تسمّى بعضهم اليهود في قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾[1] أي إنه صريح في أن ثانيَ الوجود غيره، ويلزمه على مبلغهم من العلم بحسب عقولهم كفاية يليق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[2] والله تعالى.

(فيظهرون عاشرين من الأسرار الإلهية، ثم يستترونه بعد ظهوره) أي يظهرون إلى حيز ما من الجهالات، أو غيرة على الله.

(فيحار الناظر، ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره، ولا الكافر في كفره).

أي: يحار الناظر في كلامهم، ولا يعرف مقصود المفهمين في إفهامهم ولا مطلوب المحاورين في مرامهم، كما يصدر اليوم من العرفاء. وذلك الاظهار إنما يحصل من غلبة الوحدة عليهم، ولستر لا يكون إلا عند رجوعهم إلى أنفسهم وغلبة الكثرة عليهم. ولا بدّ أن يكون الأمر كذلك إلى أن يظهر خاتم الأولياء، وينكشف الأمر على الكلّ.

(والشخص[3] واحد).

أي: وليحذر أن الفاجر المظهر هو الذي يستر ما أظهره، ويكفّر نفسه في زمان آخر، كما هو مشهور عن أبي يزيد في قوله: «لا إله إلا أنا، فاعبدوني» وسبحاني ما أعظم شأني!

---

١. الحديد (٥٧): ٣.

٢. الحديد.

٣. فقرة (١٥٧): ١.

٤. إذا هو بما تضمنه وحجر واسع (لا شك فيه) (منه).

٥. حديث: «من رآني فقد رأى الحق» (منه).

٦. في أحد تجليه (منه).

٧. بصيغة المجهول (منه).

٨. وتجلى وأنه لم يظهر بالظهور (منه).

٩. أي ولا قصد الكافر الستر في الكفر، وإنما قصد الستر بالكفر (منه).

١٠. والشخص الحجر الكريم واحد فإن ورد تعدده بالصور، وهذا من الإجمال والإيجاز (منه).

لكيف إذا كان المظهر غيره كما في الجنة. يقال الخلاج رضي الله عنهما. وهنا يجاز الحاذف، إذ لو كان المظهر غير الساتر ربما كان له يقع الناظر في الخيرة.

(٥ رب اغفر لي ؛ أي: استرني) أي استر ذاتي (واستر من أجلي) أي، استر صفاتي وكمالاتي من أجلي، فتكون ذخيرة للآخرة (فبجهل مقامي وقدري) على البناء للمفعول، أي استر كمالاتي للايضيع الخلق على مقامي وتسترني عنهم بحجب نفسي ويهلكوني (كما جهل قدرك في قولك: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾)

ولو كان هذا أيضاً مقام من المقامات الإلهية، غلب الاتصاف به أيضاً للمصطفاة بينه وبين الخلق.

(٦ ولوالدي ؛ من كنت نتيجة عنهما)، وهما العقل والطبيعة

وإنما فسر الوالدين بالعقل والطبيعة، لأنهما مظهرا الحقيقة آدم وحواء في العالم الروحاني، وتكون العقل فعالاً والطبيعة منفعلة، فخص العقل بالأبوة والطبيعة

---

١ أي لكان لا تكون الخير.

٢ في الظهر الساتر.

٣ فتكون الواو للتعليل.

٤ نوح (٧١: ٢٨).

٥ على أن تكون اللام للتعليل متعلقاً بـ اغفر لي وما بينهما من الجمل اعتراض بين الدعاء وبعض متعلقاته وبين الدعاء وتمامه (حسن).

٦ على أن تكون اللام للتعليل، وإنما خصهما بذلك لأن [illegible] (حسن).

٧ عند الخلق فلا يصح الحاجب (حسن)

٨ حسن.

٩ نوح (٧١: ٢٢).

١٠ أي نوح (ع).

١١ [illegible] من كنت نتيجة عنهما، لأن الحقيقة الإنسانية هي الآدم (ذكر الحسن).

بالأمومة، والمراد بالعقل هنا هو الروح، كما هو اصطلاح أهل التصوف، لا القوة النظرية والمفكرة، وبالطبيعة النفس المطيعة. ونتيجتهما القلب.

(﴿ولمن دخل بيتي﴾ أي: قلبي)[1] حين فنى عن نفسه وعراه، وجعل القلب مستقر الحق ومثواه.

(﴿مؤمنا﴾ أي، مصدقاً بما يكون فيه)[2] أي، عما يحصل في القلب (من الاخبارات الإلهية).

إنما جعل الواردات القلبية والالهامات الروحية إخبارات إلهية، لأن القلب والروح مطهران عن الأرجاس البدنية، ومقدسان من الكدورات الجسمانية، وكلما يرد عليهما مطابق لما هو الامر عليه حقٌ في نفسه، فهو ربانيٌ، لذلك قيل: إنّ الخواطر الأول كلها ربانية حقة، وإنما تتطرق إليها من تعملات النفس وتصرفاتها أمور تخرجها عن الصواب، فتصير احاديث نفسانية ووساوس شيطانية.

(وهو)[3]، أي: ما يكون وما يحصل فيه من الاخبارات الإلهية (هو ما حدثت به انفسها)[4].

"انفسها" فاعل حدثت، وفي بعض النسخ "انفسهم"، والضمير للمذكورين في الآية، أي باعتبار الفرض، فهو تعريف ما للخبر الإلهي الذي لايكون بواسطة الملك.

ولاينبغي أن يتوهم أنّ كلّ ما يحصل في القلب هو كذلك، بل هذا القسم لن تظهر

---

١. [illegible] (منه قدس سره الشريف).

٢. [illegible] (منه قدس سره).

٣. أي الاخبار الإلهي (منه قدس سره).

٤. [illegible] (منه قدس سره) [illegible] وفي بعض النسخ "انفسها" وتظهر أن الضمير حينئذ للنفس هو كذلك، بل هذا القسم لن تظهر [illegible] وفي الحديث الصحيح [illegible] إذا تكلم تعبير عن أثر ما حدثت به نفسها ما لم يتكلم أو يعمل (منه قدس سره). [illegible] ج ٧٢ ص ٣٣٠، صحيح مسلم ج ١ ص ١١٦.

[illegible] (منه قدس سره).

من الانسان نفسه، واجتاد واسلم شيطانه وانقاد، ولا يوسوس الخنّاس في صدره، وعرف جميع مكائد نفسه، فاذا خطر في قلبه خاطر أولاً، يكون ذلك حديثاً ربانياً، والحقّ ناطقاً بلسانه كما نطق بلسان غيره.

(﴿وللمؤمنين﴾ من العقول ﴿والمؤمنات﴾ من النفوس)[1]

وانّما فسّر "المؤمنين" بالعقول اي: المجرّدات؛ لانّ نفوسهم فعّالة في نفوس غيرهم، مؤثرة بالهمّة فيها، بل في العالم على قدر قربهم وتصببهم من الاسم "القدوس"، وكمالهم من الله كالعقول، و"المؤمنات" بالنفوس اي: المنطبعة المغمسة، إذ النفس في اصطلاح هذه الطائفة لا يطلق إلا بها، لا بالمفارقة المجرّدة، كاصطلاح الحكماء، لانّها هي المتصلة عن الروح أولاً، ثمّ بواسطتها تتصل الطبيعة الجسمانية والبدن.

(﴿ولا تزد الظّالمين﴾ اي، المشركين بالخواشي التي توجب الظلمات. لبنات قال: (من الظلمات) اي، متأخرة من الظلمات كما قال ﷺ: "الظلم ظلمات يوم القيامة"[2].

(أهل الغيب، المكتنفين[3] خلف الحجب الظلمانية)[4].

منصوب على انّه عطف بيان للظالمين، والمراد منه العارفون بالحسب، وإن كانوا ظاهرين بالحجب الظلمانيّة التي تستترهم كالملائمة، وهؤلاء هم الذين جاء في حقّهم "اوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري"[5].

(﴿إلا تباراً﴾ اي، هلاكاً) اي: هلاكاً فيك (فلا يعرفون[6] نفوسهم، لشهودهم وجه

١. من العقول المجردة في الاوزاع؛ للانس شاهد الغائب فيهم مرتبة الغائب (الحسني).
٢. المغمسة: للانس شاهد الغائب فيهم مرتبة الانوار (الحسني).
٣. بعض طرق مولانا نصيبهم.
٤. بحار الانوار ج١٣ ص٣٠٣ ح١٦.
٥. أي المستترين مع كمال نورانيتهم (الحسني).
٦. نور الانس الجسمانية (الحسني).
٧. بحار العلوم لبحر الزخار ج٤ ص٢٥٦.
٨. "لا يعرفون" بواسطة هذا "الهلاك" نفوسهم ولا يعرفون ربوبيتهم (الحسني).

الحق دونهم)[1].

أي: إذا هلكوا فيك لا يعرفون نفسهم، ولا يشعرون بذواتهم، ولا يفقدون ذواتهم، لشهودهم وجود الحق الباقي أبدا دون أنفسهم، لئلا يحتجبوا بها عن الحق.

(في المحمديين «كل شيء هالك إلا وجهه» والتبار: الهلاك)[2].

أي: كما جاء في حق المحمديين، وهي كتابهم «وكل شيء هالك إلا وجهه» وذاك. والتبار: الهلاك، فطلب نوح لهم الهلاك فيه، بقوله: «ولا تزد الظالمين إلا تبارا».

(ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالترقي في فلك يوح).

يوح: بالياء والواو الساكنة والحاء، هي الشمس، وإنما اختار الغالب السالك بالترقي إلى فلك الشمس، لأن الغالب على أفلاك فلكها العزيز، وروحانية فلك الشمس قلب عالم الأرواح المزكاة، فحصلت المناسبة بينهما[3].

(وهو في «التنزلات الموصلية» لنا، والسلام).

أي: الوقوف عليها وبيانها مذكور في كتاب «التنزلات الموصلية» فإنه بيّن هناك وجه المناسبة بينهما. وكشف بعض أسراره الذي لم يذكره هاهنا، والله أعلم بالصواب.

* * *

---

1. (في الأرض الحمي)
2. (أي دون نفسهم لاستهلاكهم في الحق الحي)
3. (في وجه في المحمديين الحمي).
4. (الشمس ١٠-١٠: ٨٨).
5. (هذا حديث في الموطن والترمذي والنسائي في السنن الحمي)
6. (أي في شرح نوح ويوح)
7. (أي بيان أكثر أسرار نوح ويوح هذا ذكرناه فيما سبق في الفتوحات المكية، وذكرناه في كتابنا الحمي)

[فصّ حكمة قدوسيّة
في كلمة إدريسيّة]

فصّ حكمة قدوسية[1] في كلمة إدريسية[2]

---

١. إنما أورد الشيخ رضي الله عنه الكلمة الروحية للإدريسية وإن كانت إدريسية روحية لأنه نسبها لمخدومه نبيه، من حيث إن الصفة القدوسية تلي الصفة الروحية في الترقي والارتقاء، وإن السروح هو التجرد عن النقص، والقدوس هو التطهر عما يشوبه فيمن يمكنه تطهير نفسه بما يشتهيه

وأما سر اختصاص هذه الحكمة بإدريس عليه السلام فلأجل أن الكمال الذي حصل له أتما كان بتطهير نفسه وتقديس روحه والسلامة عن الكدورات الطبيعية والنقائص العارضة من الروح الحيواني (حامي)

٢. ثم قدم الشيخ رضي الله عنه الحكمة القدوسية على الكلمة الروحية وجعلها عنوانا لها وإن كانت روحية لأنها متأخرة بالرتبة عن إدريس عليه السلام لاشتراكهما في الروحية، مع أن القدوسي أتم من الروحي، فلأن الروح أولى، فالتسبيح تنزيه عن الشريك وصفات النقص كالعجز والجهل، والتقديس تنزيه عما ذكر مع تنزيه عن لوازم الإمكان والحدث لوجوده كل ما يتم قدس ينتقل في حقه تعالى من أحكام الصفات الروحية للمقدس والمقدس

وقد جمع إدريس عليه السلام بين التجرد والروح حتى علت الروحانية على جسده وجمع همته وصفاته فارتفاع بالكلية وانفصال بروحه الانتقال وارتقى إلى عالم القدس، وأقام على ذلك سنة ثم عاد جسدا كما بدأ يقتضيه شرفه ونبوته ثم توفي وحد من أفاضل من أهل عصره حتى قيل في الحدثا

وأما تنزيه روح عيسى فلأنه قد قيل إن إدريس قد تجرد في تنزيه نفسه فنزه روحه، وأن يحل عن عبوب الطبيعة على ما هو طريق الرسالة وقد سمعت أن روح عيسى قد تجرد عن الجسد، فلأن عيسى قد استغنى عنه بروحانيته وسمائت أحكامها، لأن حكمة الروح سماوية، فلذلك كان عيسى عليه السلام مجردا، وهو مكان عليه في سيماء الربوبية (ق).

٣. وإنما كان التقديس هو المظهر الذاتي عما يشوبه من شوائب النقص فلأنه هو المتعلق من التسبيح الذي يستلزم التحميد على ما يقتضيه معنى التسبيح فإن التسبيح هو تنزيه عن نقائص الخليقة، والتحميد مطلق متسع إلى حق يدور التسبيح معه في مراتبه، ﴿سبح لله ما في السماوات والأرض﴾ (٥٧: ١) وإدريس قد بالغ في تنزيه مولاه التعظيم وما يختص به من الروحانية المجردة والتروح وتجرد في ذلك عن الأمور

«القدّوس» معناه: المقدّس، وهو مشتقّ من القدس كالسّبّوح من التسبيح. وهو التنزيه لغة، واصطلاحاً تقديس الحقّ عن كلّ ما لا ينبغي بجنابه من الأمكنة والأحياز والجهات التي تكون له مظانّاً، وعن جميع ما يعدّ كمالاً بالنسبة إلى غيره من الموجودات، مجرّداً كان أو غير مجرّد، لأنّه تعالى وكمالاته الذاتيّة على من كلّ كمال، وأجلّ من أن يدركه عقل أو وهم أو خيال، والكمالات المنسوبة إلى غيره منتزعة عن مقاماتها الأصليّة، مقيّدة خارجة عن الإطلاق الحقيقيّ، منفرعة عنه.

وهو من الأسماء الحسنى، وأخصّ من السّبّوح كيفيّةً وكميّةً. أي: أشدّ تنزيهاً منه وأكثر، لأنّك يزاحمك في فهمه: «سبّوح قدّوس»، وذلك كتنزيهه من حيث ذاته عن الغيريّة والتشبيه، كقول القائل[1]: «أجلّ الحقّ أن يزاد أو ينقص» فهو باعتبار نوع من التنزيه غير داخل في القسم الأوّل، وباعتبار آخر اشتراكه في التنزيه والبعد عن النقائص.

ويمكن أن يقال: التسبيح تنزيه بحسب مقام الجمع فقط، والتقديس بحسب مقام

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. في القاموس.

٤. [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible]

٧. [illegible]

٨. [illegible]

٩. [illegible]

الجمع والتفصيل. ليكون أكثر كتبة، وأيدهم قبل. إن تدريسه مع ذلك لا تدريه عقلي، وتدريه ادريسي لكنه تدريه عقلي "ونقلي".

ولما كانت هذه الحكمة مناسبة للحكمة المتضمنة معنى ومرتبة، جعلها تأليف وخصصها بإدريس عليه السلام لأجل تطهير نفسه بكثرة مباشرة الشاقة، وتقديسه عن الصفات الجسمانية حتى غلبت روحانيته على حيوانيته. فصار كثير الانسلاخ عن البدن، وصاحب المعراج، وخالط الأرواح والملائكة المجردة، وقيل: لم يمس سنة عشر عاماً. ولم يأكل حتى يقين عقلاً مجرداً.

(العلو استعلاء: علو مكان، وعلو مكانة،[1] فعلو المكان: [2]ورفعناه مكاناً علياً[3]).

لما جاء في بيان مرتبته [4]ورفعناه مكاناً علياً[5]. وكان صيغة التفضيل لعلو على كل شيء، وبه تتميز عن التسبيح، خص رحمة الله عليه القصر لتخفيفه، وشرع في بيان العلو، وقسمه إلى علو المكان، وعلو الكانة، أي: المرتبة. وبيانه بكون الفعل مضافاً إلى السفل المكاني كالراكز، والمكانة تضرب المشركين الذين هم أسفل السافلين.

---

١. أي بحسب الظاهر، أي الجمع والتفصيل.

٢. ما دل على علو ذاته تعالى رفيع مكاناً علا المكان، غير حكمه بذكر العلو دون الرفعة والمكانة. (قال: العلو استعلاء (جامي)

٣. يضاف به المكان لا يتعلق به (جامي)

٤. أي مرتبة

٥. والجامع بينهما هو أنه لما كان في [illegible] بحيث لا يحتجب [illegible] ولا يحتاج إلى [illegible] لكونه مقدساً عن الجسمانيات، وكانت الأجسام كلما كانت أبعد عن الجهة كانت أقرب إلى الله، وأعلى مكاناً، وأرفع مكانة، لأن الجهة أدنى الأمكنة، وأخسها، وأبعدها عن الله، ومن لم يتجاوز عن الجهة لم يتجاوز عن السفل، فعلى هذا يكون المكانة أعلى من المكان، لأن المكانة هي القرب من الله، والمكان هو البعد عنه. (جامي)

٦. [illegible] عليه قوله تعالى: [2]ورفعناه (جامي)

٧. مريم (١٩): ٥٧

٨. أي إدريس عليه السلام

٩. أي بهذا العلو

ولمّا كان العلو نسبة من النسب، وهو منقسم إلى قسمين قال: (والعلو نسبتان) كأنّه قال: (العلو علوان)[1] أو يكون تقديره: العلو له نسبتان: علو مكان، وعلو مكانة.

(وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك، وهو[2] فلك الشمس،[3] وفيه[4] مقام روحانية إدريس)[5].

واعلم أنّ أعلى الأمكنة جهةً هو العرش المحدّد للجهات، وإنّما جعل فلك الشمس أعلى الأمكنة باعتبار أنّه قلب الأفلاك[6] ووسطها، وعليه مدار عالم الأفلاك، لا بمعنى أنّه مركز عليه دوران الأفلاك، كما يقال: فلان قطب مدار المدينة أي، منه يصل الفيض إلى جميع البلد.

أي، فمن روحانيته يصل الفيض إلى الأفلاك جميعاً، كما أنّ من كوكبه تتنوّر الأفلاك جميعاً، وبه ترتبط الكواكب ارتباط الولاة بالسلطان، وإن كان لكلّ منها روحانية خاصة، يستفيض من الجناب الإلهي الفيض الخاص به.

كما أنّ لكلّ نفس من النفوس فيضاً خاصاً من حيث[7] عينه التي لا واسطة بينها وبين الحق، وفيضاً عاماً بواسطة العقل الأول، والنفس الكلية، وباقي روحانيات

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible]

٧. [illegible]

الأفلاك السبعة من المدبّرات، فثبت في غير العلو المكاني علو المكانة، فكأنّه قال: واعلى الأمكنة بعلو المكانة[1] المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك. لذلك[2] اثبت العلو المكاني[3] للعرش بقوله: [4] (فعلو المكان كالرحمن على العرش استوى، وهو اعلى الاماكن).

وروحانية إدريس في فلك الشمس، كما أشار إليه قوله: (ورفعناه مكانا عليا)[5] وحديث المعراج عليه.

(وتحته سبعة افلاك، وفوقه سبعة أفلاك.[6] وهو) أي، فلك الشمس هو (الخامس عشر، فالذي فوقه فلك الأحمر) أي، المريخ (وفلك المشتري، وفلك كيوان) أي، زحل (وفلك الناوس) أي، فلك الثوابت (والفلك الأطلس) صاحب حركة اليومية.

وفي بعض النسخ (والفلك الأطلس فلك البروج)[7] فهو عطف بيان للفلك

---

١. أي منتهى بعلو المكانة.

٢. وإثبات علو المكانة للمدبرات.

٣. فقط.

٤. أي جل مجده.

٥. قيل: إن المسيح ثبت في السماء الرابعة والشمس مركز، والأرض متحركة حولها، على خلاف ما يعلمونه، وإنما الشارح عقيدته على خلاف ما في المسيحية.

٦. مستى المسيح بالسماء الثامنة الكواكب الثابتة (المترجم).

٧. واعلم أن الذي تحقق عند كافة أهل الكتب والنظر في تحقيق الأفلاك وتحقيق ما يتبع هذا الشأن من الأمور، أن الذي يعلم ويرى على الحس، ويمكن بين أهل العلم به بحساب الأرصاد والمشاهدة الوصول إلى وجود ذلك، هي ما عدا جملة الفلك الثامن الذي [illegible] في قوله: (وجعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا) [illegible] يعني فلك الثوابت الذي فيه الكواكب الثابتة، وجعل فيها بروجا هي البروج الاثنا عشر، وهي منازل الشمس والقمر والكواكب السيارة، وهذا الفلك هو الذي [illegible] الأطلس أو الحامل لها على ما يأتي قريبا.

وذلك أن المتقدمين والمتأخرين من [illegible] لم يقفوا على [illegible] إلا بعد أن كشف [illegible] الحس، وأجرت الكواكب السبعة السيارة [illegible] وتبين لهم [illegible] في بعض وانتظام في بعض واختلفوا [illegible] ذلك [illegible] ولا بين أهل [illegible]

٨. وبه فسّر [illegible] بالأفلاك [illegible] من فلك القمر فلك عطارد (المترجم).

الأعلى، وإنما سمّاه (فلك البروج) لأن البروج تتميّز فيه بالكواكب الثابتة في فلك الثوابت، المسمّى عند أصحاب الهيئة بفلك البروج.

(وفلك الكرسي، وفلك العرش)[1] وجعل هذين الفلكين أيضاً في (فتوحاته) في الفلك التاسع والتسعين وثمانين فوق الأطلس، وذكر فيه: «أنّ الأطلس، وهو عرش التكوين، أي: جعله فيه الكون والفساد بواسطة الطبائع الأربعة، ومسمّى الرحمن هو العرش العظيم الذي ما فوقه جسم، ومسمّى المجيد هو الكرسي الكريم، وحكماء أيضاً ما جزموا أنّ فوق التسعة ليس فلك آخر، بل جزموا على أنّه لا يمكن أن يكون أقلّ منه».

(والذي دونه فلك الزهرة، وفلك الكاتب) أي: عطارد (وفلك القمر، وأكرة[2] الأثير، وأكرة الهواء، وأكرة الماء، وأكرة التراب) وإنّما سمّي العناصر أكراً وإن كان سمّاها أفلاكاً من قبل، بناء على المصطلح المشهور.

---

١ - المقصود من هذه العبارة أنّ الفلك الثاني، أي: فلك البروج الأعظم، هو الذي يحوي الأجرام السماوية الاثني عشر، أي: البروج بما فيها من الكواكب الثابتة، فيما أنّ ما فوقه من الأجرام الفلكية، سمّاها المؤلف بالعرش والكرسي كما سيأتي بعد قليل.

٢ - وقد ذكر الشيخ في فتوحاته خمسة عروش: عرش حقيقة الحقائق وهو عرش الهوية، وعرش الرحمانية، وعرش العظمة، وعرش المجد، وعرش الحق.

عرش الحقائق هو عرش الذات وهو مستوى الذات وهو عرش الهوية. قال الله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾ (هود: ٧) أي: ذاته. عرش العظمة هو عرش الأسماء والصفات. عرش المجد هو عرش الأفعال. قال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (الفجر: ٢٢) أي: بظهور مجد الأفعال. وهو الإنسان الكامل.

وعرش المجد هو العقل الأول، وهو القلم الأعلى.

وعرش العظمة النفس الكلية وهو اللوح المحفوظ.

وعرش الرحمانية وهو الهيولى الكل.

وعرش الحق هو محل التعيّن.

وليست هذه العروش مستوية على نحو واحد وهو الجسم، وهو عرش الحيرة أيضاً.

٣ - أي: فلك الثوابت.

٤ - أكرة في الكرة (جاسر).

٥ - [illegible]

(فمن حيث هو[1] قطب الافلاك[2] هو[3] رفيع المكان)[4].

أي، فمن حيث إنّ فلك الشمس في وسط الافلاك، هو رفيع المكان بالنسبة إلى ما تحته، ورفيع المكانة من حيث قطبيّته، وكونه وسطاً عليه مدار الافلاك؛ كما أنّ مدار العالم على وجود الانسان الكامل، ولا يريد به القطب الاصطلاحي لاهل الهيئة، وهو النقطة التي في كلّ من طرفي المحور.

ويجوز ان يكون الضمير في قوله: (هو رفيع المكان) عائداً إلى إدريس عليه السلام؛ والضمير الاوّل للفلك، أي فمن حيث إنّ فلك الشمس هو قطب الافلاك، فإدريس رفيع المكان،[5] لذلك قال:

(وأمّا علو المكانة فهو لنا).

أي، له[6] المكان العلي بالنصّ الإلهيّ، والرفعة والمكانة له؛ لانّه[7] ما[8] وصل إلى الفناء في الحقّ والبقاء به، بل ارتاض حتّى تبدّلت صفات بشريّته، وأوصاف إنسانيّته بالصفات الإلهيّة والهيئات الروحانيّة، وما حصل له الفناء في الذات، الموجب للاتصاف بالعلو الذاتي والمكانة المطلقة، لذلك صار مقام روحانيّته فلك الشمس، وذلك المقام له.

(اعني المحمّديين، قال[9] تعالى: ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾[10][11].

---

١. أي فلك الشمس

٢. بالمعنى الذكور (جامي)

٣. هذا تصريح بأنّ الشمس مركز

٤. أي إدريس عليه السلام الذي رفع إليه رفيع المكان وعليّه علوّ المكان (جامي).

٥. فيه إشارة إلى أنّ العلوّ من هذه الجهة له ولا يبعد أن يكون لآخر علوّ من جهة أخرى (ص)

٦. لأنّ روحانيته في فلك الشمس.

٧. أي لإدريس عليه السلام

٨. أي إدريس عليه السلام

٩. تلاوة.

١٠. خطاباً لهم (جامي).

١١. محمد (٤٧) ٣٥.

١٢. يعني الاعلوية في المكانة؛ وإنّه قال تعالى: ﴿وهو معكم﴾ الحديد (٥٧) ٤ (جامي)

مخاطباً لهذه الأمّة، كما قال تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1] ... ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[2] ...

(﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ في هذا العلو، وهو يتعالىٰ عن المكان لا عن المكانة)

أي، الحقّ من حيث اطلاقه وإن كان له العلو الذاتي الذي هو أصل أنواع العلو، مشارك لمعنى في العلو الوصفي، أو بحكم أنّ معناً[3] يكون له العلو أيضاً لكنّه يتعالى عن العلو المكاني، لأنّه من خواصّ الأجسام، فعلوّه علو المكانة

(ولمّا خافت نفوس العمّال منّا تبع المعيّة بقوله ﴿وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[4] فالعمل يطلب المكان، والعلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعتين؛ علو المكان بالعمل، وعلو المكانة بالعلم).

أي، لمّا علم الزهّاد والعبّاد الّذين لا علم لهم بالحقائق ولا معرفة بأنّ علو المكانة إنّما هو بحسب العلم والكشف الحقيقيّ، وخافت نفوسهم وحسبوا أن لا نصيب لهم من العلو، ذكر الحقّ في كلامه بعد قوله: ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ﴾ أي، لا ينقصكم الحقّ أعمالكم فيكون لكم علو المكان بحسب أعمالكم، وإنّما كان علو المكانة للعلم، وعلو المكان للعمل؛ لأنّ المكانة للروح كما أنّ المكان للجسم، والعلم روح العمل والعمل جسده، فاقتضى كلّ منهما بحسب المناسبة ما يشبهه ويمائله: فعلو المكانة للعالم، وعلو المكان للعامل، ثمّ جمع بينهما فله العلوّان.

(ثمّ قال تنزيهاً للاشتراك بالمعيّة: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[5] عن هذا الاشتراك المعنوي)[6].

---

١. آل عمران (٣): ١١٠.

٢. البقرة (٢): ١٤٣.

٣. كما قال: «فهو معكم في ما كنتم» الحديد (٥٧): ٤.

٤. إنّ فهموا من الآية معيّة علوّ المكانة، لأنّ نفوسهم حراء أعمالهم تهتمّ بي علوّ المكان، اتبع المعيّة بقوله: «ولن يتركم أعمالكم».

٥. محمّد (٤٧): ٣٦.

٦. الأعلى (٨٧): ١.

٧. وإنّ العلوّ الحسّي لا يكون إلّا للجوّ، والعمل الذي لصورته المعيّة (ص).

ولذا قال: ﴿وإلهكم﴾ وأثبت له العلو أيضاً كما أثبته لنا، وهو له لذاته ولنا بالتبعية، نزّه عن هذا الاشتراك المعنوي بقوله: ﴿سبّح اسم ربك الأعلى﴾، الذي له العلو الذاتي، وليس ذلك لأحد غيره.

(ومن أعجب الأمور كون الانسان أعلى الموجودات، أعني الانسان الكامل، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية، إمّا إلى المكان، وإمّا إلى المكانة، وهي المنزلة)[1].

كون الانسان أعلى الموجودات إنّما هو باعتبار مرتبته الجامعة للمراتب كلّها، أي: ومن أعجب الأمور أنّه أعلى مرتبة من جميع الموجودات، وليس له العلو بذاته، بل باعتبار المكان الذي هو دونه، أو باعتبار المكانة وهي المرتبة.

(فما كان علوّه لذاته فهو العليّ بعلوّ المكان والمكانة، فالعلو لهما)[2].

أي فليس علو الانسان الكامل مع كونه أعلى الموجودات علواً ذاتيّاً، فهو عليّ بعلو المكان والمكانة لا لذاته، فالعلو للمكان والمكانة لا له، وعلوهما[3] أيضاً إنّما هو من تجلّيه[4] لهما باسمه «العلي»، فالعلو الذاتي لا يكون إلا لله.

---

١. بيان أنّ العلو ليس إلا لله (ق).

٢. تابعة.

٣. أي إنّ الانسان الكامل (جامي).

٤. أي المكانة هي المنزلة (جامي).

٥. وهما من الموجودات، فيكون علوّ الإنسان بالنظر إلى ما يكون هو أعلى منه، وهذا من حيث مرتبته الإطلاقية ومباينتها بالأطراف والاضافة (ص).

٦. تابعة.

٧. كما ذكر (جامي).

٨. كالمعنيين (جامي).

٩. فالعلو بالاضافة إليهما، أي للمكان والمكانة، وبالنسبة للإنسان الكامل (جامي).

١٠. والعلو لهما بالذات لا للإنسان والا لظهر، غير أنّ الانسان لأجلهما أيضاً، فالعلو لهما إلا لهما (ص).

١١. أي المكان والمكانة.

١٢. أي تجلّي

ويجوز أن يكون «ما» بمعنى الّذي، ويكون المراد تشبيه الحقّ بما نزهه عنه، وهو كونه علياً بعلو المكان والمكانة، ويعضّده قوله: (فعلوا المكان كـ ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[1] ... الخ).

ومعناه، فالّذي كان علياً لذاته في مرتبة أحديّته ومقام الوهيّته، هو أيضاً عليّ بعلو المكان والمكانة في مرتبة أخرىٰ كغيره ممّا ليس له العلو الذاتي. وهذا من جملة ظهور الحقّ بالصفات الكونيّة كقوله: «مرضت فلم تعدني»[2]، ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[3].

فالعلو للمكان والمكانة وللحقّ بتبعيتهما، كما جعل نفسه وكيلاً للعباد بقوله: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا﴾[4] وقوله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[5] مع أنّه مالك الملك كلّه؛ وذلك لأنّه تجلّىٰ لهما باسمه «العليّ» فجعل لهما العلو، ثمّ جعل لنفسه العلو بتبعيّتهما في بعض مراتب التنزّلات، ومن علم أن ليس في الوجود إلّا هو، علم أنّ العليّ بالذات وبالتبعيّة أيضاً لا يكون إلّا هو، وعلم أنّ كلّ ما هو عليّ بالتبعيّة هو أيضاً عليّ بالعلو الذاتي،[6] كما يقرّره بقوله: (فالمسمّىٰ محدثات هي العليّة لذاتها، وليست إلّا هو).

(فعلوّ المكان ﴿الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾، وهو أعلى الأماكن،[7] وعلو المكانة)

---

١. طه (٢٠): ٥.

٢. بحار الأنوار ج ٧١ ص ٣٦٨ ح ٥٦؛ صحيح مسلم ج ٨: ١٣. كأنّه أشار إليه العارف الرومي بقوله

بنده گفتست كه مريضت نه شدم ... من شدم نخل تو ننهاد سرم

مثنوي معنوي ج ١ ص ٣٤٠.

٣. البقرة (٢): ٢٤٥.

٤. الإسراء (١٧): ٢.

٥. المزمل (٧٣): ٩.

٦. أي جميع ما سمّي به الحقّ تعالى، على أنّ تلك الأسماء ـ على وجودات أيضاً كذلك ـ لأنّه ليس إلّا أثر من الحقّ.

٧. وذلك ليس من حيث مسمّىٰ «علي» وأشمل، خلافاً من «الرحمن» فإنّ كون العرش محسوساً يكون هو أعلى الموجودات صريراً (ص).

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1] ... ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[2] ﴿وَإِلَى اللَّهِ﴾[3].

أي، فما يقتضي نسبة العلو المكاني إليه هو قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فإنّ العرش أعلى الأماكن، وهو مستوٍ عليه بحسب ظهوره فيه، فله العلو المكاني.

ولا تناقض بين قوله: (وهو يتعالى عن المكان، لا عن المكانة)، وبين إثباته له؛ فإنّ ذلك التعالي بحسب الذات، لا بحسب المظاهر والأسماء، والإثبات بحسبهما، وكذا ما يقتضي نسبه علو المكانة إليه هو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ الخ؛ إذ الفناء مع هلاك الأشياء، وكونه مرجع الأمور والانفراد بالألوهية، منزلة عظيمة ومكانة رفيعة، لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة.

(ولما قال تعالى: ﴿ورفعناه مكاناً علياً﴾[4] فجعل علياً نعتاً للمكان).

جواب "لما" محذوف اكتفاءً بجواب "لما" الثاني، أي: لما قال كذا علمنا أنّ علو المكان ليس لكونه مكاناً؛ إذ لو كان كذلك لكان[5] لكلّ مكان، بل لاختصاص من الله لذلك المكان، وذلك الاختصاص هو المكانة.

وقال أيضاً: (﴿وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة﴾[6]، فهذا علو

---

١. القصص (٢٨): ٨٨.

٢. وهو طرف جامعيته وظهوره للوجه برتبة العلو في الظهور (ص).

٣. هود (١١): ١٢٣.

٤. وهو طرف عبيه وبطونه؛ فإنّ أحدية الذات بهذه الرتبة العلو في الوجود (ص).

٥. النمل (٢٧): ٦٠.

٦. وهو الجامع بين الظاهر ظهوراً والوجود فعلم من هذا أن للعلو مكانة بحسب ثلاث. وعلم أيضاً وجه ذاتية العلو للمكان والمكانة. وأما أنه لظهور هذه النسبة قيل عنه: «الرحمن على العرش استوى» فلقوله تعالى: ﴿ورفعناه مكاناً علياً﴾(ص).

٧. مريم (١٩): ٥٧.

٨. لأن إدريس عليه السلام علم أن رفعه رتبة مكان (ص).

٩. أي للعلو.

١٠. البقرة (٢): ٣٠.

المكانة، [وقال في الملائكة: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾[1] فجعل العلو للملائكة، فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو[2]، فلمّا لم يعمّ مع اشتراكهم في حدّ الملائكة، عرفنا أنّ هذا علو المكانة عند الله، وكذلك الخلفاء من الناس[3] لو كان علوهم بالخلافة].

أي: لو كان العلو الحاصل لهم بالخلافة (علواً ذاتيّاً) أي، للطبيعة الإنسانية (لكان لكلّ إنسان، فلمّا لم يعمّ عرفنا أنّ ذلك العلوّ للمكانة)[4].

أي: اثبت علوّ المكانة للإنسان الكامل، الّذي هو الخليفة الحقيقيّة للحقّ، وللخلفاء الّذين يخلفونه في كلّ زمان إلى يوم القيامة، وأثبته للملائكة فلو كان لكونهم إنساناً لكان ذلك لكلّ إنسان، ولو كان لكونهم ملائكة لكان ذلك العلو لكلّ ملك؛ وليس كذلك لخروج إبليس منها[5] مع كونه ملكاً، لجعل الجنّة من الملائكة في قوله: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ[6] وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾[7] بعد قوله: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾[8].

ولا شكّ أنّ إبليس من الجنّة فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّه اختصاص من عند الله، كما قال: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[9].

والأملاك المعالون الملائكة الّتي وقفت في النصف الأوّل من الوجود، ومنهم المهيّمة

---

١. [المضاف إلى الإنسان، فإنّه بدلّ على أنّ من الملائكة من له العلوّ مكانة (ص)].

٢. [حين خلع إبليس (جامي)].

٣. ص (٣٨): ٧٥.

٤. [ضرورة أنّ مقتضى الذات مشترك في جميع الأفراد (ص)].

٥. [المنسوب إليهم العلوّ في الآية المذكورة (ص)].

٦. [الّتي هي عند الله تعالى بأحد الوجوه الثلاثة (ص)].

٧. أي من تعليم.

٨. أي بين الله.

٩. الصافات (٣٧): ١٥٧.

١٠. الصافات (٣٧): ١٥٠ ـ ١٥٩.

١١. آل عمران (٣): ٧٤.

الذين لاشعور لهم بأنّ آدم وجد أو لم يوجد؛ إذ لاشعور لهم بذواتهم فضلاً عن غيرهم، والعقل الأوّل والنفس الكلّية منهم، إلا أنّ الله تعالى تمّم بجعلهما مهيّئين لتدوين الوجود بهما، كما بيّنه الشيخ رضي الله عنه في (فتوحاته).

فمعنى الآية: استكبرت أم صرت من العالين المهيّمين الذين لايسجدون لغير الله، ولايشعرون إلا بجمال الله، وهذا لاينافض قوله: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[2] لأنّ الأمر إنّما يتعلّق بالعمّلاء العالمين، فدخل في الأمر العقل الأوّل ومَن دونه، فالاخبار منهم[3]، وأيضاً إذا سجد فرد واحد من حقيقة كلّية فقد حصل السجود من تلك الحقيقة أيضاً، فكأنّ جميع أفرادها سجدوا.

(ومن أسمائه الحسنى[4] «العليّ»)

واعلم، أنّه[5] اسم من أسماء الذات، وهو بهذا الاعتبار لايستدعي مَن يكون عليّاً عليه، وأمّا باعتبار أنّ العلو نسبة إضافية يستدعي السفل فيستدعي ذلك.

لذلك قال: (علىٰ مَن؟ وما ثمّ إلا هو!) أي، علوه على مَن؟ وما ثمّ في الوجود شيء غيره.

---

١. أي عدم سجود المهيّمين.

٢. ص(٣٨): ٧٤-٧٣.

٣. أي من العالين.

٤. وقد تبيّن أنّ العلوّ لغير المكان والمكانة، إنّما هو بالتنزيه والإضافة والذي إليه مرجعه بالحقيقة إلى حق، وأمّا الذي للمكانة فظاهر، وأمّا الذي للمكان فلأنّه باستقراء الرجحان عليه وهو من سمات الحدث، فعلم أنّ العلوّ بالذات إنّما هو للحقّ فقط باحدية العلوّ الذي تعني ما عن ذاته، ومن أسمائه الحسنى. (ص).

٥. أي العليّ.

٦. فإنّ عدم المكان حالة أبدية يستحيل بها على الكون تعالى ﴿الرحمنُ على العرش استوى﴾ (طه (٢٠): ٥) فإذا لم يكن في الوجود أحد يعلو عليه فلق المكان لايمكن أن يكون عالياً، للإضافة؛ لأنّ كلّ ما تليه هو الخلق. (ص).

(فهو العليّ لذاته)[1] أي، فهو العليّ لذاته لا بالنسبة إلىٰ غيره، فلا يستدعي مَن يكون عليًا عليه، كما مرّ.

(وعن ماذا[2] وما هو إلا هو، فعلوّه لنفسه)

أي، غير مستفاد العلو حتّىٰ لا يكون له لذاته، والحال أنّ «ما هو» أي: ليس ذلك الشيء أيضاً إلا هو، فليس شيء آخر غيره استفاد منه العلو، فعلوّه لذاته، أو يكون «العليّ» متضمّناً لمعنى الارتفاع، يقال: «علىٰ عليه» أي: غلب عليه، و«علا عنه» أي: ارتفع عنه، معناه: أنّه المرتفع عن ماذا، أو عن مَن؟[3]، وليس في الوجود غيره.

(وهو من حيث الوجود عين الموجودات[4]، فالمسمّىٰ محدثات هي العليّة لذاتها، وليست إلا هو[5]، فهو العليّ لا علو إضافة؛ لأنّ الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه[6] ما شمّت رائحة من الوجود[7]، فهي على حالها مع[8] تعداد

---

١. أي العلي المطلق الذي هو غير من ان يكون علوّه بالقياس إلى شيء، هذا حال علوّ الممكنات، وكذلك امر علوّ الممكنة. وإليه أشار بقوله: «أو عن ماذا» فإنّ علوّ الممكنة أكثر ما يستعمل بـ«عن» كما يقال: «حاد الخليفة عن عزل فلان» (منه).

٢. أي مصبّ «لا» النفي هنا.

٣. هذا قد يحقّق أنّ المصبّ الذي ينحلّ هو العلوّ الذاتي، حيث إنّه ليس في الوجود شيء يعلو عليه أو عنه فلا يكون في الوجود إلا العليّ لذاته، فلا بدّ أن يحمل أمر العلوّ الإضافي وأنّ العالي به من هو، وإلى ذلك أشار بقوله: «وهو من حيث الوجود ...» (منه).

٤. لأنّها بها موجودة بأمر وجوده وهويته (ق).

٥. لعدم المغايرة بينه وبين العليّ لذاته (جامي).

٦. أي تلك المحدثات (جامي).

٧. أي الحقّ سبحانه في مرتبة الشرف أيضاً هو العليّ، عن ذات لا علوّ إضافة، إذ لا غير حينئذ حتى تتصوّر إضافته إليه (جامي).

٨. الخارجي (جامي).

٩. عدمه للأعيان (جامي).

١٠. أي في ذلك العدم (جامي).

١١. زائدة.

١٢. الخارجي (جامي).

١٣. أي في العدم (جامي).

الصُّوَر[1] في الموجودات).

أي: الحقّ من حيث الوجود المضاف إلى الموجودات هو عين الموجودات الخارجيّة، وذلك لأنّ الأعيان مرايا لوجود الحقّ، وما يظهر في المرآة إلا عين الرائي وصورته، فالموجودات المسمّاة بالمحدثات صور تفاصيل الحقّ، فهي العلّة لذاتيا؛ لأن الحقّ علّيّ لذاته لا بالإضافة، فالموجودات أيضاً كذلك، لأنها ليست إلا أثر من الحقّ.

وإنّما قال: (لأنّ الأعيان ماشمّت رائحة الوجود) لأنّ الأعيان صور علميّة موجودة في العلم معدومة في العين. ولها إعتباران؛ اعتبار أنّها مرايا لوجود الحقّ وأسمائه وصفاته، واعتبار ان وجود الحقّ يصير مرآة لها، فبالاعتبار الأوّل لا يظهر في الخارج إلا الوجود المتعيّن، بحسب تلك المرايا المتعدّدة بتعدّدها، كما إذا قابلت وجهك بشيء فيه مرايا متعدّدة، تظهر صورتك في كلّ منها فتعدد.

فعلى الأوّل: ليس شيء في الخارج إلا الوجود، والأعيان على حالها في العلم معدومة في العين، ما شمّت رائحة الوجود الخارجيّ، هذا لسان حال الموحّد الّذي غلبه الحقّ.

وبالاعتبار الثاني: ليس في الوجود إلا الأعيان ووجود الحقّ، الّذي هو مرآة لها في الغيب، ما يتجلّى إلا من وراء شقّ العزّة وسرادقات الجمال والجلال، وهذا لسان من غلبه الخلق.

وأنّ المحقّق فلا يزال يشاهد المرآتين مرآة الأعيان ومرآة الحقّ، والصور التي فيهما معاً من غير انفكاك واعتبار، والشيخ رضي الله عنه لكونه بحراً مواجاً، يخرج درر الحقائق ولآلئ المعاني على لسان كلّ طائفة من الطوائف الثلاث في كلّ حين، ويعطي حقّها.

وقوله: (مع تعداد الصور) متعلّق بـ«ماشمّت»، أي: الأعيان ما شمّت رائحة من الوجود مع أنّ آثارها، وهي صورها المتكثّرة الجاعلة للوجود الواحد موجودات

---

١. الكائنة في الموجودات (جامي).

٢. ثابته.

متعدّدة، بحسب امكان صورها في مرآة الوجود، وقبول النَّفَس الرحماني إيّاها، حاصلة في الموجودات العينيّة.

(والعين[1] واحدة من المجموع في المجموع)[2]

أي، والحال أنّ الحقيقة التي تتبدّل هذه الصُّور عليها واحدة، ممتازة من جميع الموجودات بحسب ذاتها من حيث اطلاقها وتقييد غيرها، وظاهرة بذاتها في صور جميع الموجودات من حيث أسمائها وصفاتها، او والحال أنّ العين القابلة للصُّور المتعدّدة واحدة، ثابتة في صورة كلّ واحد من المجموع، وفي المجموع، فـ«من» للبيان، وعلى الاوّل للتعدية.

(فوجود الكثرة في الأسماء وهي النِّسب، وهي أمور عدميّة).

أي، إذا كانت الذات واحدة فالكثرة في أسمائها وصفاتها، وتلك الاسماء ذات مع كلّ واحدة من الصفات، فالكثرة في الصفات، والصفات نسب معقولة ليست[3] أموراً عينيّة، فهي أمور عدميّة بالنسبة إلى الخارج؛ إذ لا أعيان لها فيه مجرّدة عن المظاهر، وإن كانت وجوديّة في العقل وفي المظاهر ضمناً[4]، أو نقول: إنّ الأسماء لكونها ليست حقائق موجودة متميّزة موجودها عن وجود الحقّ، بل وجودها عين وجود الحقّ، كانت نسباً[5] واقعة على الوجود الحقّ المطلق، حاصلة بينه وبين الأكوان التي هي الموجودات المقيّدة.

---

١. قصور الاعيان الثابتة في العلم ـ أي حكمها ـ موجودة في العين بتبعية الوجود المطلق.

٢. الواحدة في مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع، بل من كلّ جزء منه من حيث تقيدها باطنة في المجموع من حيث إطلاقها. او نقول: ظاهرة من المجموع بالنسبة إلى من كان وجود الخلق في نظره مرآة لوجود الحقّ تعالى باطنة في المجموع بالنسبة إلى من كان وجود الحقّ في نظره مرآة لوجود الخلق وظاهرة من المجموع (حامي).

٣. يعني واحدة حاصلة من مجموع الموجودات في عين ذلك المجموع، لا في الخارج عنه، فإنه قد سبق مراراً ان احديته تعالى احدية جمع الاحدية مع في حين تقيدها الكثرة ويقبل طريانها لسلك الوحدة؛ إذ الكثرة مستهلكة الحكم في الوحدة الذاتية (ص).

٤. أي لا يكون لها وجود في الخارج، وهذا معنى كونها نسباً.

٥. أي موجود موجود منشأ الانتزاع.

٦. فالمراد من النسب هو المعنى المعروف من النسب، وهي الإضافة بين الشيئين.

أمّا كون أسماء الأعيان نسباً فظاهر؛ لأنّ البارئ والخالق والمبدع والرزاق وأمثالها بالنسبة إلى المخلوق والمبدع والمرزوق.

وأمّا أسماء الصفات فالعليم والرحيم والسميع والبصير، فإنّها أيضاً بالنسبة إلى المعلوم والمرحوم والمسموع والمبصر.

وأمّا أسماء الذات كالاسم الله والربّ والقيوم، فإنّها أيضاً من وجه نسب، وإن كانت من آخر غيرها، فإنّها تقتضي المألوه والمربوب وما يقوم به من الموجودات المقيدة؛ إذ معنى «القيوم» القائم بنفسه المقوّم لغيره، والحقّ أيضاً اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل، ومعناه الثابت لنفسه والمثبت لغيره.

(وليس إلا العين الّذي هو الذات) أي وليس وجود الكثرة الأسمائية إلّا عين الذات الإلهيّة، الظاهرة ـ بحسب شؤونها المختلفة ـ بصور الأعيان الثابتة، وهي على حالها في العدم، وفي بعض النسخ (وليست) أي، وليست الأسماء (إلا العين الّذي هو الذات الإلهيّة) لكون الاسم عين المسمّى.

(فهو العليّ بنفسه لا بالاضافة، فما في العالم من هذه الحيثيّة علو اضافة).

أي فوجود الكثرة أيضاً هو العليّ لذاته؛ لأنّه ليس غير وجود الحقّ سبحانه من حيث الحقيقة[1]، ويجوز أن يعود الضمير إلى الحقّ، أي: فالحقّ هو العليّ لذاته، إذ ليس في الوجود غيره ليتعالى عليه وعده، فليس في العالم من هذه الحيثيّة ـ أي: من حيث الوحدة ـ علو اضافة، بل علوّه لذاته؛ لأنّ ظاهره ظاهر الحقّ وباطنه باطن الحقّ، والمجموع راجع إلى العين الواحدة التي هي عين الحقّ، وإن كان باعتبار آخر هو جهة الغيريّة[2]. واعتبار الكثرة للعالم علو اضافة، وإليه أشار بقوله:

---

١. أي من حيث المفهوم.

٢. وهو كونه آلة لملاحظة الذات من غير ملاحظة وصف.

٣. أي الحقّ مع كونه في عين الكثرة العليّ لنفسه لا بالإضافة إلى غيره (حسن).

٤. أي حقيقة الوجود المطلق القابل للمفهوم.

٥. واعلم أنّ النسب الأسمائية التي هي أمور عدمية في نفسها نسبت اعتباراً صرفاً، وإنّها من حيث هي أعدام لا يمكن أن يشار إليها ويميّز عنها، بل لها نسبة إلى العدم، والقياس إلى نفسها، كما أنّ نسبتها إلى الوجود ←

(لكنّ الوجوه الوجوديّة متفاضلة، فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة)[١].

أي، وإن كان للعالم كلّه علو بالذات من حيث الاحديّة، لكن بقيع التفاضل في الوجوه الوجوديّة، التي هي المظاهر، بالعلم[٢] باللّه وعدمه، والاعمال الحسنة وعدمها، والاتصاف بالاحوال وعدمه، ولكلّ ايضاً درجات، كما قال تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[٣] ولاصحاب الاعمال والاحوال ايضاً كذلك مقامات ودرجات، كما لمقابليهم من اضداد واصحاب الشرك والضلال دركات، فحصل العلو الاضافي بين الموجودات بحسبها في العين الواحدة، التي هي عين الذات من الوجوه الكثيرة.

(لذلك[٤] نقول فيه: "هو" لا هو، "أنت" لا انت)[٥].

أي، لأجل ذلك الامر الواحد الظاهر بمظاهر مختلفة، نقول في كلّ مظهر انّه هو عين الحقّ فنحمله عليه حمل المواطاة بـ«هو هو»، ونسلبه عنه بقولنا: لا هو،

بالاضافة إليه، فيس بالاعتبار الاول يسمّى بالامور العدميّة والنسب الإمكانيّة الاعتباريّة، وبالاعتبار الثاني يسمّى بالوجوه الوجوديّة، إذ ليها بغير ان جود.

وهذا الاعتبار هو الذي يسمّيه الحكيم بالوجوب اللاحق، ويسمّي الاحكام الذاتيّة والاوصاف الوجوديّة الذاتيّة بصفات في ذلك الوجود، لذلك قال: «والكثرة في الوجوه». (منه)

١. «فإن الوجوه وكثرتها لا تندرج في تلك الوحدة، من يجعلها مورد الاحكام المتضادة» (منه)

٢. اتخاذه للضدّية وعدم المضدّية (جامي).

٣. أي بواسطة العلم بحسب التفاصيل

٤. المجادلة (٥٨): ١١

٥. أي لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة (جامي).

٦. أي في الحقّ تعالى، ويحمل عليه كلّ وجه من تلك الكثرة من حيث الحقيقة وسلبه عنه من حيث التعيّن (جامي)

٧. كناية عن كلّ وجه يضاف إليه (جامي).

٨. أي يقول في الحقّ: غيب وباطن وليس بغيب (لاحاطة وحدته للحقائق بالظهور والتجلّي) (منه)

٩. كناية عن كلّ وجه باعتبار الخطاب (جامي).

١٠. فالإثبات (لطلاق الحقّ بالوجود والسلب لتقييد كلّ وجه (جامي)

١١. ونقول فيه ايضاً: «هو» لا هو مشاهد لنا بحواسّ مشاهدة (لاحاطتها بالعيب والشهود (منه).

لتقيّده وإطلاق الحقّ.

(قال الخرّاز رحمه الله، [1] وهو وجه من وجوه الحقّ، ولسان من ألسنته، ينطق عن نفسه: «بأنّ الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، وهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن» فهو عين ما ظهر في حال بطونه عنه، وهو عين ما بطن في حال ظهوره، [2] «وما ثَمّ مَن يراه غيره، [3] وما ثَمّ مَن يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمّى أباسعيد الخرّاز، وغير ذلك من أسماء المحدثات)[4].

أي قال أبو سعيد الخرّاز قدّس الله روحه، وهو من أكابر الأولياء، لذلك قال: (وهو وجه من وجوه الحقّ، ولسان من ألسنته) أي، وأحال أنّه مظهر من مظاهره الكلّية، ولسان من ألسنة الحقّ (ينطق عن نفسه) أي، يخبر عن نفسه المتّصفة بالصفات الإلهيّة من حيث جامعيتها للأمور المتضادّة، بأنّ الله لا يعرف إلا بجمعه بين الضدّين والنقيضين من وجه واحد[5]، كما صرّح به في (الفتوحات) فإنّه الأوّل من حيث إنّه الآخر[6] وبالعكس، والظاهر من حيث إنّه الباطن وبالعكس، فاختصّ الجمع بينهما من وجه واحد بالحقّ، وغيره وإن كان يجمع بينهما لكن من وجهين مختلفين، والعقل[7] لا يثبت الأمور المختلفة لشيء واحد إلا من جهات مختلفة؛ [8] فالجمع بينهما من جهة

---

١. في الطبقات الكبرى للشعراني: «أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز - رضي - هو من أهل بغداد وصحب ذا النون المصري وسريا السقطي وبشر الحافي وغيرهم، وهو من أئمّة القوم وأجلّة المشايخ.

قيل: إنّ أوّل من تكلّم في علم الفناء والبقاء أبو سعيد الخرّاز، مات - رضي - سنة تسع وسبعين ومائتين. له نقل عنه كلمات فصار مقولًا». راجع

٢. ظرف للصفة المفهومة من قوله: «هو عين ما ظهر» (حسن).

٣. ليكون ظاهرًا له (حسن).

٤. بحسب تنزّلاته إلى مظاهر الأكوان (حسن).

٥. وهو الوجود.

٦. أي سيكون الأوّل هو الوجود وسيكون الآخر أيضًا هو الوجود، وسيكون الظاهر هو الوجود، وسيكون الباطن أيضًا هو الوجود، وغير الوجود لا يكون كذلك بل الوجود هو الذي يكون له مراتب ولا يكون لشيء آخر مراتبُ وعروضٌ.

٧. أي العقل المشوب.

٨. أمّا جهات الوجود كلّها: وجوه فلا يكون الجهات فيه مختلفة.

واحدة خارج عن طور العقل.[1]

وقوله: (فهو عين ما ظهر... الخ) يحتمل أن يكون من تتمّة القول، ويحتمل أن يكون أيضاً كلاماً[2] وهو الأظهر، أي: فالحقّ عين ما ظهر في حال بطونه، وعين ما بطن في حال ظهوره، وظهوره عين بطونه وبطونه عين ظهوره، وما في الوجود غيره ليراه ويكون ظاهراً بالنسبة اليه، بل الرائي أيضاً عينه، وما ثمّ من يبطن عنه ليكون باطناً، فهو ظاهر لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين، وباطن عن نفسه بنفسه كبطونه واحتفائه عن المحجوبين. وليس العارف والمحجوب إلا مظهرين من مظاهره. فالحقّ هو المسمّى باسم المحدثات أبي سعيد وغيره من الأسماء، بحسب تنزّلاته في منازل[3] الأكوان.

(فيقول الباطن. لا إذا قال الظاهر: أنا. ويقول الظاهر: لا إذا قال الباطن. أنا، وهذا في كلّ ضدّ).

اي، إذا قال الاسم الظاهر: «أنا»[4] مظهراً أنانيّته ومريداً لتحقّقه، يعنيه الاسم الباطن، فإنّ الضدّ يعني الضدّ. فإذا قال الباطن: «أنا» ظاهراً لحقيقته ينفيه الظاهر، وهكذا الأمر في كلّ من الضدّين فإنّه يثبت مقتضىٰ ذاته وينفي مقتضىٰ ما يقابله. فإذا كان الحقّ ظاهراً من حيث إنّه باطن وباطناً من حيث إنّه ظاهر. فقد جمع بينهما من وجه[5] واحد

(والمتكلّم واحد، وهو[6] عين السامع).

اي، والحال أنّ المتكلّم في عين الاسمين واحد بحكم أحديّة العين، وهو الحقّ[7].

---

١ اي العقل المشوب.
٢ اي كلام الشيخ رض.
٣ ج ن: مظاهر.
٤ اي منه النفحة.
٥ وهو حقيقة الوجود.
٦ اي المتكلّم (سمعاً).
٧ اي الوجود.

والسامع ايضاً عينه لاغير.

(كما يقول النبيﷺ: «وما حدّثت به انفسها») بضم السين على انه فاعل حدّثت، وهو إشارة إلى ما ثبت في الصحيح أنّ رسول اللهﷺ قال: «إنّ الله تجاوز عن أمتي ما حدّثت به انفسها، ما لم تتكلّم او تعمل»[1].

(فهي[2] المحدّثة السامعة[3] حديثها، العالمة[4] بما حدّثت به انفسها،[5] والعين واحدة[6] وإن اختلفت الاحكام.[7] ولا سبيل إلى جهل مثل هذا[8]، فإنّه يعلمه كلّ إنسان من نفسه)[9].

أي، فالانفس هي المحدّثة وهي السامعة لحديثها. وهي العالمة بما حدّثت به لا غيرها، فالعين واحدة وإن اختلفت الاحكام الصادرة منها، بحسب قوتها من النطق والسمع والعلم، فكذلك المتكلّم بلسان الباطن والظاهر وكلّ من الاسماء المتقابلة واحد، يعلم ذلك ذوقاً كلّ إنسان من نفسه.

(وهو صورة الحقّ)[10].

أي، والانسان الّذي يعلم هذا من نفسه هو صورة الحقّ، وهو كما قالﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته»[11].

---

١. الجامع الصغير ج١ ص٦٨، صحيح مسلم ج١ ص١١٦.

٢. اي الانفس (جامي).

٣. وهي السامعة (جامي).

٤. وهي العالمة (جامي).

٥. من وضع الظهر موضع المضمر وضمير الغيبة للامة (جامي).

٦. بمعنى الشخص (ص).

٧. اضافة منه من الحديث والسماع والعلم (جامي).

٨. الذي ذكرناه من وحدة النفس وكثرة اسمائه الاختلاف (ص) واحكامه (جامي).

٩. إذا رجع إلى وجدانه (جامي).

١٠. فظهر لك احد معنى قولهﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» منه.

١١. التوحيد، للصدوق، ص١٠٣ - ١٥٣؛ بحار الانوار ج٤ ص١١؛ صحيح مسلم ج٨، ٣٢، مسند احمد ج٢، ص٢١٦، ٢٥١، ٣١٤.

(فاختلطت الأمور، وظهرت الأعداد بالواحد[1] في المراتب المعلومة[2] كلّها).

أي، فاختلطت الأمور، واشتبهت بالتكثّر الواقع فيها على المحجوب، الغير المنفتح عين بصيرته، وإن كانت ظاهرة راجعة إلى الواحد الحقيقيّ عند مَن رفعت الأستار عن عينه، وانكشف الحقّ إليه بعينه، والاختلاط بالتجلّيات المختلفة صار سبباً لوجود الكثرة، كما ظهرت الأعداد بظهور الواحد في المراتب المعلومة، ولمّا كان ظهور الواحد في المراتب المتعدّدة مثالاً تامّاً لظهور الحقّ في مظاهره، جعل هذا الكلام توطئة، وشرع في تقرير العدد وظهور الواحد فيه؛ ليستدلّ المحجوب به على الكثرة الواقعة في الوجود المطلق، مع عدم خروجه عن كونه واحداً حقيقيّاً.

وقال: **(فأوجد الواحد[3] العدد، وفصّل العدد[4] الواحد).**

أي، أوجد الواحد بتكرّر العدد؛ إذ لو لم يتكرّر الواحد لم يكن حصول العدد، وفصّل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى ما لا يتناهى؛ لأنّ كلّ مرتبة من مراتب الآحاد والعشرات والمئات والألوف، ليس غير الواحد المتجلّي بها، لأنّ الاثنين مثلاً ليس إلّا واحداً وواحداً، اجتمعا بالهيئة الوحدانية فحصل منهما الاثنان فمادّته هو الواحد المتكرّر وصورته أيضاً واحدة، فليس فيه شيء سوى الواحد المتكرّر، فهو مرتبة من مراتبه، وكذلك البواقي.

فايجاد الواحد بتكرار العدد مثال لايجاد الحقّ الخلق، بظهوره في الصور الكونية، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الأعيان أحكامَ الأسماء الإلهيّة والصفات الربانيّة، والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحقّ والخلق، وكون الواحد

---

١. أي بتكراره (جامي).

٢. للعدد من الآحاد والعشرات والمئات والألوف (جامي).

٣. قال صدر المتألهين ـ وهو في الأسفار ـ في الفصل المعنون بقوله: فصلٌ في بعض أحكام الوحدة والكثرة ـ: فالوحدة لا يشوبها في مثالها بإزاء الوجود المطلق، والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كلّ موجود بلا واسطة ومع الواسطة أيضاً.

٤. بتكراره (جامي).

٥. بمراتب (جامي).

نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وغير ذلك، فإن ذلك لمناسب اللازمة التي هي الصفات للحق.

(وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود، فالمعدود منه عدم ومنه وجود، فقد يعدم الشيء من حيث الحسّ وهو موجود من حيث العقل)[1].

أي: العدد لكونه كماً منفصلاً وعرضاً غير قائم بنفسه، لابدّ أن يقع في معدود ما، سواء كان ذلك المعدود موجوداً في الحسّ، أو معدوماً فيه موجوداً في العقل، وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الأعيان[2] الثابتة في العلم[3] بالموجودات، وهي[4] بعضها حسّية وبعضها غيبية، كما أنّ بعض المعدود في حسّ وبعضه في العقل.

(فلابدّ من عدد[5] ومعدود[6]، ولابدّ من واحد ينشئ ذلك، فينشأ بسببه)

أي، إذا كان لا يظهر حكم العدد إلا بالمعدود، ولا تتبيّن مراتب الواحد إلا بالعدد، فلابدّ من عدد ومعدود. ولمّا كان العدد ينشأ بتكرار الواحد، فلابدّ من واحد ينشئ ذلك العدد (فينشأ) أي: يظهر الواحد في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب ظهور العدد، فالسبب هنا السبب القابلي،[7] أو لابدّ من واحد ينشئ العدد فينشأ العدد بسبب ذلك الواحد، فالسبب السبب الفاعلي، والأول أتم.

(فإن كان كلّ مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً، والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية، فالحي[8] مجموع، ولا ينفكّ عنها اسم جمع

---

١. بل بدرك العقل ذلك، كما نصّ الناظم وغيره، وإنما المقصود من هذا التنبيه: الدلالة على أنّ الظهور لا يجب أن يكون محسوساً شهودياً، بل يجوز أن يكون معقولاً غيبياً. (حسني)

٢. أي من حيث الحقيقة، أي الوجود العيني، كما مرّ.

٣. عبّر بقوله: الثابتة.

٤. أي الموجودات.

٥. بفصل الواحد. (حسني)

٦. يظهر به حكم العدد. (حسني)

٧. أي بوجود العدد سبب الواحد وتكراره، أو يظهر الواحد في مراتبه ومقاماته الختلفة بسبب العدد وظهوره. (حسني)

٨. لأنّ العدد محلّ قبول الواحد لا فعل وعلة.

٩. ظاهر.

الآحاد، فإنّ الاثنين حقيقة واحدة، والثلاثة حقيقة واحدة[1] بالغاً ما بلغت هذه المراتب).

وفي بعض النسخ: (فإنّ لكلّ مرتبة من العدد حقيقة) والظاهر أنّه تصرّف ممّن لا يعرف مراده ومقصوده رحمة الله عليه، وإن كان كلّ مرتبة حقيقة واحدة.

أي، إن اعتبرنا في كلّ مرتبة ما به يمتاز العدد المعيّن فيها عن غيرها، وهو مابه الاثنان اثنان والثلاثة ثلاثة مثلاً، فما[2] في مجموع الآحاد فقط. بل ينضمّ إليها أمر آخر يميّزها عن غيرها، ولاينفكّ عنها اسم جميع الآحاد؛ لأنّه كالجنس لها فلابدّ منها، فإنّ الاثنين حقيقة واحدة ممتازة من الثلاثة، وهي أيضاً كذلك حقيقة واحدة متميّزة عن الأخرين[3] إلى مالانهاية له.

فقوله: (مامعي مجموع) جواب الشرط، والجملة الاسميّة إذا وقعت جواب الشرط يجوز حذف الفاء منه عند الكوفيين، كقول الشاعر:

مَن يفعل الحسنات اللهُ يجزيها

وإن لم نعتبر الأمور المتميّزة بعضها عن بعض، وناخذ القدر المشترك بين الكلّ الّذي هو جمع الآحاد ونعتبره، لايبقى الامتياز بين كلّ منها. كما نعتبر الجنس الّذي بين النوعين كالانسان والفرس، فيحكم عليهما بأنّهما حيوان، فكذلك الحكم في الاثنين والثلاثة والاربعة، بأنّها مجموع من الآحاد، مع قطع النظر عمّا به يمتاز بعضه عن البعض الآخر. وهو المراد بقوله:

(وإن[4] كانت واحدة فما[5] عين واحدة منهن عين مابقي)[6].

---

١. آخرين (خ ص).

٢. مائة.

٣. جواب.

٤. وعنه إن (تكون وسنّة).

٥. مائة.

٦. قوله: (فإن كان لكلّ مرتبة من العدد حقيقة واحدة) شرط، هذا جوابه، وقوله: (مامعي مجموع) صفة الحقيقة. وقوله: (ولاينفكّ عنها) صفة أخرى مجموعة معها، وقوله: (فإنّ الاثنين) تعليل لاختلاف المراتب بالاعداد، والشرط الثاني تقييد له، محذوف جوابه لدلالة ماقبله عليه، أي وإن كانت واحدة في نوعها جميع الآحاد فهي حقائق مختلفة (ق).

وهذا الشقّ بدلّ على ما ذهبنا إليه من أنّ الأصحّ (فإن كان كلّ مرتبة من العدد حقيقة) أي، وإن كانت المراتب كلّها واحدة في كونها جمع الآحاد، أو مجموعها، فليس عين مرتبة واحدة من تلك المراتب عين ما بقي منها؛ لأنّ كلّ مرتبة منها حقيقة برأسها، موصوفة بخواصّ لا توجد في غيرها.

ويجوز أن تكون «ما» بمعنى «الذي»، أي: وإن كانت المراتب كلّها واحدة بحسب رجوعها إلى حقيقة واحدة، هي جمع الآحاد، فالذي عين واحدة من مراتب الاثنين والثلاثة وغير ذلك، عين ما بقي في كونه عبارة عن جمع الآحاد، وهذا أنسب بقوله:

(فالجمع يأخذها، فيقول: بها منها، ويحكم بها عليها)[1].

أي، إذا كان لا ينفكّ عنها اسم جمع الآحاد، فجمع الآحاد الذي هو كالجنس لتلك المراتب يأخذها، ويجمعها، ويتناولها، ويصدق عليها صدق الجنس على أنواعه، فيقول بتلك المراتب من تلك الحقيقة الجامعة إيّاها «وبحكم بها عليها»[2] أي، اجامع بين المراتب يحكم عليها بما يعطيه من الأحكام، كما يحكم الحقّ على الأعيان بما يعطيه من الأحوال.

(وقد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب).

أي، حصل في هذا القول - وهو إن كان كلّ مرتبة حقيقة - عشرون مرتبة. أوّلها مرتبة الواحد المنشئ للعدد، ثمّ مرتبة الاثنين إلى التسعة فصارت تسعة، ثمّ مرتبة العشرة والعشرين إلى تسعين وهي تسعة أخرى فصار ثمانية عشر، ثمّ مرتبة المائة والألف وعلى الباقي يدخل التركيب، وضمير «دخلها» يرجع إلى المراتب العشرين.

(فما تنفك تثبت عين ماهو منفي عندك لذاته)[3]

أي، لا تزال تثبت في كلّ مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى، كما ذكر

---

١. أي يقول بوحدة كلّ حقيقة من عين بنت الحقيقة التي هي جميع أعداد معيّنة بها هيئة جمعيّة حاصلة، أي صورة نوعيّة يحكم بها جميع المراتب الأخرى (ق).

٢. أي ويحكم بالأحديّة النوعيّة على تلك الحقيقة (ق).

٣. أي القول بوجود تلك المراتب واختلاف بعضها عن بعض (حاصلي).

٤. وتقول لكلّ من المراتب: إنّ كلاً منها عدد وجميع آحاد، فكلّ منها عين الأخرى بهذا الاعتبار، وكلّ واحدة منها حقيقة نوعيّة غير الأخرى (ق).

من أنّ الواحد ليس في العدد، باتفاق جمهور أهل الحساب مع أنّه عين العدد؛ إذ هو الذي بتكرّره توجد الأعداد فيلزمه في كلّ مرتبة من مراتب العدد لوازم وخصوصيّات متعدّدة. وكذلك نقول لكلّ مرتبة أنّها جميع الآحاد، ونثبت أنّها ليست غير مجموع الآحاد، مع أنّه سلفيّ عندك بأنّها ليست مجموع الآحاد فقط.

(ومن عرف ما قرّرناه في الأعداد، وأنّ شبهها عين أمّهاتها، علم أنّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه، وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق).

أي، ومن عرف أنّ العدد هو عبارة عن ظهور الواحد في مراتب متعدّدة، وليس من العدد بل هو مقوّمه ومظهره، والعدد أيضاً في الحقيقة ليس غيره، وأنّ نفي العدديّة من الواحد عين إثباتها له، لأنّ الأعداد ليست إلا عين مجموع الآحاد مادّة وصورة، علم أنّ الحقّ المنزّه عن نقائص الإمكان، بل عن كمالات الأكوان هو بعينه الخلق المشبّه.

وإن كان قد تميّز الخلق بإمكانه من الخالق، فالأمر الخالق، أي: الشيء الذي هو الخالق هو المخلوق بعينه، لكن في مرتبة أخرى غير المرتبة الخالقيّة. والأمر المخلوق، هو الخالق بعينه، لكن باعتبار ظهور الحقّ فيه.

وبعضهم: أنّ الاثنين مثلاً ليست عبارة إلا عن ظهور الواحد مرّتين مع الجمع بينهما، والظاهر فرادى ومجموعاً فيه ليس إلا الواحد، فما به الاثنان اثنان وتغاير الواحد بذلك، ليس إلا أمراً متوهّماً لا حقيقة له، كذلك شأن الحقّ مع الخلق. فإنّه هو الذي يظهر بصور المسانط تمّ بصور المركبات، فيظنّ المحجوب أنّها مغايرة بحقائقها، وما يعلم أنّها أمور متوهّمة، ولا موجود إلا هو.

(كلّ ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة)[1].

---

١. راجع الاستاذ (ج ١، ط ١، ص ٣٠).

٢. في أحقية و حقيه (ص).

٣. مطلقة و مبهما (ص).

٤. بأنّ نسبة الوحدة والكثرة والإطلاق والتقييد والحقيقة والخلقة وسائر المتقابلات إلى ان احدث تعطلوا سواء، فذلك له ذلك ذلك العين الواحدة بلسان الواحد. فإني أرى في المنام أني أضحك فتطر ما أترى فيه. قال بلسان

أي، كلّ ذلك الوجود الخلقي صادر من الذات الواحدة الإلهيّة، ثمّ اضرب عنه؛ لأنّه مشعر بالمغايرة. فقال: (بل) ذلك الوجود الخلقي (هو) عين تلك (العين الواحدة) الظاهرة في مراتب متعدّدة، وذلك العين الواحدة التي هي الوجود المطلق هي العيون الكثيرة باعتبار المظاهر المتكثّرة، كما قال:[1]

سبحان من أظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثمّ بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

(﴿فانظر ماذا ترى﴾؟)[2].

أي، انظر أيّها السالك طريق الحقّ، ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى؟ فإن كنت ترى الوحدة فقط فأنت مع الحقّ وحده لارتفاع الاثنينيّة، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين.

(﴿قال: "يا أبت افعل ما تؤمر﴾)[3].

ولمّا كانت نسبة السالك إلى الشيخ المكمّل نسبة الولد إلى والده، نقل الكلام إلى حكاية إبراهيم عليه السلام مع ولده، وقول المريد للشيخ ﴿افعل ما تؤمر﴾ عبارة عن تسليمه بين يديه، وإشارة إلى أنّ فعله ليس من نفسه بل من ربّه، فإنّه واسطة بين السالك وربّه.

(والولد سرّ أبيه)[4] بحكم اتّحاد الحقيقة[5]، وفيضانه من جميع أجزاء وجوده،

---

١. الوافي: «ما أنت افعل ما تؤمر» وما أظنّه إلّا سهو النسّاخ (من).

١. راجع الفصل الثامن من هذا الكتاب.

٢. «ماذا ترى» أي شيء تراه (جامي).

٣. في بلاك: الولد (من).

٤. «والسرّ» ليس في الوافي (من).

٥. الصافات (٣٧): ١٠٢.

٦. في الحقيقة المطلقة بل الحقيقة الإنسانيّة التي هي من التعيّنات الكلّيّة لها عين أبيه (جامي).

٧. وسرّ أبيه.

٨. أي حقيقة الإنسانيّة.

وكونه بعضه، وإن كان غيره من حيث تعيّنه وتشخّصه.

(فما رأى يذبح سوى نفسه) وذبحه صورة افتقاره من أنانيّته.

(وفداه بذبح عظيم).

الذبح - بكسر الذال - ما يذبح[1]، وإنّما وصفه بعظيم لأنّ الظاهر بتلك الصورة هو الذي له العظمة التامّة، ثمّ قال إظهاراً لهذا السرّ:

(فظهر[2] بصورة كبش مَن ظهر[3] بصورة إنسان).

أي، الظاهر بهذه الصورة الكبشيّة هو الّذي ظهر بجميع الصّور الإنسانيّة وغيرها، لأنّ الحقيقة الكلّيّة إذا تعيّنت بتعيّن كلّي تصير نوعاً من الأنواع، وعند تعيّنها بتعيّن جزئي تصير شخصاً من الأشخاص، فالظاهر في تعيّن شخصي من نوع هو بعينه ظاهر في نوع آخر وأفراده، ألا ترى أنّ الحقيقة الحيوانيّة كما ظهرت في الصّورة الإنسانيّة، كذلك ظهرت في الصّورة الفرسيّة والغنميّة وغيرهما، فما فدىٰ من نفسه بما هو أدنىٰ منه، فإنّ الدنيّ لايكون فداء للشريف.

(فظهر[4] بصورة ولد، لابل بحكم ولد[5]: مَن هو عين الوالد)[6].

أي، فظهر بصورة الولد من كان ظاهراً في صورة الوالد، وهو التجلّي الحقيقي في المظاهر كلّها، ثمّ أضرب إضاناً لحكم الولديّة بقوله: (لابل ظهر بحكم ولد) أي، بصورة المرتبة الولديّة وأحكامها؛ لأنّ صورة الولد والوالد بحكم اتحاد الحقيقة النوعيّة واحدة، والمغايرة في حكم الولديّة والوالدية في الصّورة الشخصيّة لاغير.

---

١. (المعنى الصدري).

٢. في الخارج (ص).

٣. في الحال (ص).

٤. أي في الحال (ص).

٥. فإن المغايرة بين الصورة الوالدية والولدية بسبة حكميّة لا حقيقية. منه في حاشية الحال (ص).

٦. أي في الخارج. فتبيّن من هذه الآية تنزّل الواحد بالصور المتخالفة حقيقةً وحكماً، ولكن في الحال والخارج - لا في الخارج - والذي يدلّ على ذلك ما هو قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ الآية [النساء: ١] (ص).

(﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[1] فما نكح سوى نفسه، "فمنه" الصاحبة والولد، والأمر[2] واحد في العدد).

لمّا كان خلق حواء من عين آدم عليه السلام موافقاً لما هو في نشويره، نقل الكلام إليه استشهاداً لما ذكره، فإنّ آدم وحواء لجمعهما حقيقة واحدة، ويميّزهما تعيّن كلّ منهما من الآخر. فالاعتبار الأوّل ما[3] ظهر بصورة آدم هو الّذي ظهر بصورة حواء، وهو المستشهد لقوله: **(ظهر بصورة الولد من هو عين الوالد)**؛ لأنّها أيضاً ولد آدم وإن لم يسمّ بالولد.

وقوله: **(فما نكح سوى نفسه)** استشهاد لقوله: (فما رأى يتزيّج سوى نفسه). دقّقت الصاحبة والولد بظهور حقيقته في صورتيهما، وليس الأمر إلّا واحداً كظهور الواحد في العدد.

(فمَن الطبيعة؟ ومَن الظاهر منها؟ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها، ولا زادت بعدم ما ظهر).

أي، إذا كان الأمر في نفسه واحداً فمن الّذي يسمّى بالطبيعة سوى الوجود الحقّ، ومن الظاهر من الطبيعة سوى أفرادها من أعيان الموجودات؛ ولا ينقص منها شيء بالظهور ولا يزيد بعدم الظهور كالإنسانيّة؛ إذ النقصان والزيادة من خواصّ الأجسام.

واعلم، أنّ الطبيعة[4] عند أهل الحقّ تطلق على ملكوت الخسم، وهو القوّة السارية

---

١. أي من النفس الواحدة (ص).

٢. النساء (٤): ١.

٣. تبيّن من هذه الآيات القرآنيّة الكاشفة عن كنه الأمر أنّ الاختلاف بين الزوج وزوجه وأبيه وبين ولده (ص).

٤. من آدم باعتبار الذكور (جامي).

٥. أي العين الظاهرة (جامي).

٦. موصوله.

٧. قال الشارح في الفصّ النفسيّ: الطبيعة عندهم عبارة عن معنى روحاني، ساري في جميع الموجودات، عقولاً كانت أو نفوساً مجرّدة وغير مجرّدة أو أجساماً وإن كانت عند أهل النظر عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها تصل الجسم إلى كماله الطبيعيّ. فعند أهل النظر نوع من تلك الطبيعة الكلّيّة ومن التحقيق نسبة الطبيعة الكلّيّة إلى النفس أو جماني نسبتها نسبة الصورة النوعيّة إلى الجسم المطلق؛ فإنّ كما

في جميع الأجسام، عنصرياً كان أو فلكياً، بسيطاً كان أو مركّباً، وهي غير الصُّور النوعيّة التي للأجسام، لاشتراكها في الكلّ واختصاص الصُّور النوعيّة. وهي[1] للنفس الكلّية كالآلة في إظهار الجسم وتدبيره. وفي الحيوان بمنزلة الروح الحيواني، إذ بها يتمّ الفعل والانفعال. فافرادها كالآلات للنفوس المجرّدة الجزئية، كما أنّ كلّيتها آلة لكلّيتها. فهي[2] مظهر اسم «المرجع» الذي هو من سِدَنة الرسل.

(وما الذي ظهر[3] غيرها، وماهي[4] عين ما ظهر لاختلاف الصُّور بالحكم عليها، فهذا بارد يابس، وهذا حار يابس، فجمع باليبس وأبان بغير ذلك) «ما» في «ما الذي» للاستفهام. والثاني بمعنى ليس، والثالث بمعنى الذي.

أي «ما الذي ظهر من الطبيعة غير الطبيعة»، أي[5] هي التي في صور مراتبها لاغيرها، وليست الطبيعة غير الذي ظهر؛ لأنّها واحدة في الحكم والحقيقة،[6] وما

من أنواع الجواهر، فلا بدّ له من الصورة النوعية والروحانية التي تقوّمه به، لامتناع التطابق الذي هو التصوير الجسمية مستفاد منه» (ص ١٣٣).

وذكر في تفسير سورة الرعد بخصوص هذا الروح كما هو اصطلاح أهل التصوف لأنواع النعمة والتقوى، وبخاصة أنه «سر مضمضة» (ص ١٥٤).

هذا تلميح إلى أنّ النفس الرحماني ليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني

ذلك التلميح في شرحه قد مرّ في شرح القيصري أنّ الطبيعة مستفادة من النفس الرحماني بسبب الصورة النوعية التي تتشبّث به، فهذه الصورة هي حقيقة الطبيعة، وإن كان بين الشيء وبين صورته النوعية اثنينية في الحقيقة غير أنّ ذلك شيء ما (ص ١٩٨).

١. أي الطبيعة.

٢. أي نفس الفلك (جامي).

٣. من الطبيعة (جامي).

٤. أي ليست الطبيعة (جامي).

٥. يعني الحرارة والبرودة (جامي).

٦. اعلم أنّ النفس الرحماني والطبيعة شيء واحد بحسب الحقيقة وإن كانا بحسب الاعتبار، فهذا الوجود العيني من حيث إنه فاعل من أجل المنفعل يسمّى عقلاً، ومن حيث إنه مبدأ للفعل باعتبار انقسامات ومبدأ للانفعال باعتبار قابليته كلّيته، فهذه الحالة التي كأنه مبدأ الفعل والانفعال أول حيّ ووحدة يعرض للنفس الرحماني عروضاً عقلياً.

فظهر منها مختلف بالصورة والحكم، فهذا بارد يابس، وهذا حار يابس، فجمع الحق بينهما باليبس تنبيهاً على الأصل الجامع، وأبان بالحرارة والبرودة تنبيهاً على فرعيه.

(والجامع الطبيعة، لا، بل عين الطبيعة).

أي، والحال أن الجامع بينهما - أي: بين الصور - الطبيعة[1]، لا، بل العين الواحدة المجهولة، وهي التي ظهرت بصور هذه الموجودات كلها، هي[2] عين الطبيعة.

(فعالم الطبيعة[3] صور في مرآة واحدة، لا، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة).

أي عالم الطبيعة صور مختلفة، حاصلة في مرآة الذات الإلهية من غير حصول التعدّد والتكثّر فيها، ثم أضرب بقوله: (لا بل صورة واحدة) وهي الذات الإلهية (في مرايا مختلفة) وهي الأعيان، كقوله:

فما الوجه إلا واحد غير أنه ... إذا انت عدّدت المرايا تعدّدا

تنبيهاً بحكم المقامين: مقام الموحّد، ومقام المحقّق، وقد مرّ تحقيق المرآتين مرارا.

(فما ثَمّ إلا حيرة لتفرّق النظر).

أي، نظر العقل في الوجوه المتعدّدة المتضادّة والمتناقضة وغيرها، فإنّه لا يعرف أنّه حقيقة واحدة ظهرت في صور مختلفة، أو حقائق كثيرة.

(ومَن عرف ما قلناه لم يحَر)[4] - بفتح الحاء -.

أي، ومن عرف ما قرّرناه من أنّ الحقيقة الواحدة هي الظاهرة في صور المراتب المتكثّرة والمظاهر المختلفة، لم يقع في الحيرة.

(وإن كان في مزيد علم فليس[5] إلا من حكم المحلّ، والمحلّ هو عين العين الثابتة).

---

١. حبر (ن).

٢. أي تلك العين الواحدة المجهولة.

٣. أي العين الواحدة التي هي حقيقة الحق هو الطبيعة في الحقيقة ظهرت في العالم العلوي بصورها، والتبس بعينها الكلي فسمّيت طبيعة (ق).

٤. بفتح الحاء، أي لم يقع في الحيرة (حاجي).

٥. أي المزيد في العلم مع عدم الحيرة (حاجي).

٦. ذلك الحيرة (ص).

«إن» هاهنا يجوز أن تكون للمبالغة فلا تقتضي الجواب، ويجوز أن تكون شرطيّة.

وعلى الأوّل: فمعناه، ومن عرف ما قلناه لم يحتَر، وإن كان هذا العارف في مزيد العلم بالوجوه الإلهيّة، كما قال ﷺ ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1] فليس عدم الحيرة هنا إلا من حكم المحلّ، وهو العين الثابتة التي لهذا العارف، كما أنّ الحيرة مقتضىٰ عين الحائر.

وعلى الثاني: فمعناه، وإن كان التحيّر حاصلاً في مزيد علم، فليس ذلك التحيّر إلا من حكم المحلّ، وهو عين الحائر.

(فبها[2] يتنوّع الحقّ[3] في التجلّي فتتنوّع الأحكام عليه[4]، فيقبل[5] كلّ حكم، ولا[6] يحكم[7] عليه إلا عين ما تجلّىٰ[8] فيه، وما ثَمّ[9] إلا هذا).

أي، فبسبب[10] الأعيان الثابتة التي للموجودات أو فيها، يتنوّع الحقّ في مجاليه وظهوراته، كما تتنوّع ظهورات الوجه في المرايا المتعدّدة، فتتنوع أحكام العين الثابتة على الحقّ بحسب ما يطلب ما استعدادها منه، فيقبل الحقّ كلّ حكم تعطيه العين الثابتة التي تجلّى الحقّ فيها، كتظهور الوجه في المرآة المستديرة مستديراً، وفي المستطيلة مستطيلاً، وما في نفس الأمر إلا ما أشرت إليه لاغير.

---

١. طه (٢٠): ١١٤.

٢. أي بالعين الثابتة التي للموجودات وبتنوّع استعداداتها (جامي).

٣. وتجلّيه في المجلى العيني الخارجي الذي هو صورة العين الثابتة (جامي).

٤. أي على الحقّ بحسب مايقتضيه استعدادها (جامي).

٥. أي الحقّ بسببه كلّ حكم تعطيه العين الثابتة (جامي).

٦. وفي بعض النسخ: «فما يحكم عليه».

٧. أي على الحقّ (جامي).

٨. الحقّ.

٩. حاشية (جامي).

١٠. بناءً على أنّ الواو زائدة في نسخة «فيها».

(فالحقّ خلق بهذا الوجه[1] فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه[2] فاذكروا)[3]

أي، إذا كان الحقّ يتنوّع في مجاليه ويقبل كلّ ما تحكم عليه الأعيان من الأحكام الكونيّة، فالحقّ خلق من حيث إنّه ظهر في المظاهر الخلقيّة واختفى فيها، فالشهود غيباً وشهادة حقّ صرف لا غير معه، كما قال: انّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه).

فقوله: (بهذا الوجه) إشارة إلى ما مرّ من أنّ الحقّ هو الظاهر في مرايا الأعيان.

وقوله: (وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا) إشارة إلى أنّ الظاهر في مرآة الحقّ هي الأعيان الخلقيّة، فالحقّ ليس خلقاً حينئذ بل منزّه عن الصفات الخلقيّة. ومختف بحجاب عزّته باق في غيبه لا يشهد ولا يرى؛ وكلّ ما يشهد ويرى فهو خلق.

(من بدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه[4] إلا من له البصر)[5]

أي، من عرف ما أشرت إليه من الوجهين لم تخذل بصيرته، على البناء للفاعل أو المفعول، وليس يدريه إلا من له البصر الحادّ، الّذي لا يعجز عن مشاهدة الحقّ في حالة الغيب والشهادة، كما قال تعالى في حقّ نبيّه ﷺ: ﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[6].

والبصيرة عبارة عن عيني القلب اللتين يشهد بهما المشاهد الغيبيّة شهوداً معنوياً أو مثالياً. قال ﷺ: «ما من عبد إلا ولقلبه عينان هما غيب، ينظر بهما الغيوب؛ فإذا أراد الله بعبد خيراً فتح عيني قلبه؛ ليرى بهما ما خفي عن بصره».

وقال: «تنام عيناي، ولا ينام قلبي»[7].

---

١. أي باعتبار ظهوره في صور الأعيان وقبول الأحكام منها (ق).

٢. أي بحسب الأحدية الذاتية وأسمائه الأول في الحضرة الإلهية الواحدية، أي ذاته بذلك الوجه المجرد الوجودات وعالم المخلوقات، فلا يكون خلقاً بذلك الاعتبار (ق).

٣. أي كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقية (حامي).

٤. أي ليس يدريه ما قلت (حامي).

٥. فإنّ البصيرة التي يدرك بها باطن الحقّ والبصر الذي يدرك به ظاهره بديا وقفهما الله وأيّد صاحبهما بنوره فرقّ بعد بين الاعتبارين، وعلم أنّ الحقّ بأيّ الاعتبارين خلق وبأيّهما حقّ (ق).

٦. ق (٥٠) ٢٢.

٧. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٥٨.

(جمعٌ[1] وفرقٌ[2] هوَ العينُ واحدةً[3] وهي الكثيرةُ لا تبقي ولا تذرُ)

أي، جمعٌ بين الخلق والحقّ في مرتبة الذهنيّة، كما جمع الحقّ بقوله: ﴿وهُوَ معكُمْ أينَ ما كنتُمْ﴾[4] بين هويته وعين العبد، وفي قوله: «كنتُ سمعَه وبصرَه»[5]، إذ الضمير راجع إلى العبد، وفرق بينهما بمشاهدة الحقّ وحده عند غلبة الوحدة عليك، كما فرق بقوله: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾[6] وبشهود الخلق وحده عند غلبة الكثرة عليك، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾[7]، إذ العين في الحقيقة واحدة وهي الذات الإلهيّة، وهي الكثيرة أيضاً بحسب مظاهرها وأسمائها وصفاتها.

وفاعل قوله: (لا تبقي ولا تذر) هو العين (الواحدة)، أي: إذا تجلّت هذه العين الواحدة لا تبقي ولا تذر من الكثرة شيئاً، بل تفنيها، وتجعلها هباء منثوراً.

(فالعليُّ لنفسه هو الّذي يكون له الكمال الّذي يستغرق به) أي، يستغرق صاحبه بذلك الكمال (جميع الأمور الوجوديّة)[8] أي، الموجودات العينيّة (والنسب[9] العدميّة) أي، التي لا أعيان لها في الخارج (بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها[10]، سواء كانت[11] محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً)[12].

أي «العليّ» المطلق الّذي علوّه لذاته، هو الّذي يكون كماله مستغرقاً لجميع الكمالات الوجوديّة، والصفات الحقيقيّة، والنسب الإضافيّة والسلبيّة، بحيث لا يمكن أن يفوته

١. أي أحكم بالجمع والوحدة في مرتبته (جامي).
٢. أي أحكم بالفرق والكثرة في مرتبته (جامي).
٣. في حدّ ذاتها (جامي).
٤. الحديد (٥٧): ٤.
٥. بحار الأنوار، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥.
٦. الأنعام (٦): ٩١.
٧. الأعراف (٧): ١٨٩.
٨. أي الصفات (جامي).
٩. أي من تلك الأمور والنسب (جامي).
١٠. تلك الأمور والنسب (جامي).
١١. والكامل المطلق هو الذي لا يفوته شيء من النعوت والأخلاق والأفعال والصفات من تلك الجهة (ق).

نعت من النعوت، سواء كانت تلك النعوت محمودة بحسب العرف أو العقل أو الشرع، أو مذمومة فيها، لأنّ من ذاته منها شيء لا يكون له العلو بحسب ذلك الفائت، وذلك المقدار من العلو يكون ممّن هو متحقّق به، فالعليّ المطلق لا يكون عليّاً مطلقاً.

والنعوت يعدّى بـ«من» وبنفسه، كما يقال: «فلان منه الحزم» و«فلانه الحزم» وإنّما عمّم بقوله: (محمودة أو مذمومة)؛ لأنّ الوجود خير محض والعدم شرّ محض، فكلّ أمر وجوديّ من حيث وجوده خير، ومن حيث العدميّة التي تلحقه يلحقه شرّ، فيصير مذموماً كالزنا مثلاً؛ فإنّه من حيث إنّه كمال لقوّة الشهويّة خير، ومن حيث تأديته إلى انقطاع النسل ووقوع الفتن الموجب لعدم التنظّم الأصلح شرّ، فالخير للوجود ذاتي والشرّ عرضي نسبي، فكلّ مذموم عقلاً أو عرفاً أو شرعاً محمود من جهة أخرى، ومن هذه الحيثيّة يلحق بالحقّ لأنّه للوجود المطلق، فلا ينبغي أن يفوت شيء منها.

(وليس ذلك) أي، الكمال المستغرق لجميع الكمالات (إلّا لمسمّى الله خاصّة) أي، للذات الأحديّة الجامعة لجميع الأسماء والصفات (وأمّا غير مسمّى الله خاصّة فما هو مجلىً له أو صورة فيه، فإن كان مجلىً له فيقع التفاضل، لابدّ من ذلك بين مجلٍ و مجلىً، وإن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي؛ لأنّها[1] عين ما ظهرت فيه).

الشرطيّة خبر المبتدأ الذي دخل عليه «أمّا»، والفاء الذي دخل عليها جواب «أمّا»، أي: وغير الذات الأحديّة ممّا هو مجلى - أي، مظهر لها من جملة المظاهر - فليس له ذلك الكمال المستوعب، بل له نصيب فيه وبحسب يقع التفاضل بين المجلي والمجلى على قدر الخيطة وعدد الخيطة، فنصيبه من العلو لا يكون إلّا كذلك.

وقوله: (أو صورة فيه) أي، اسم إلهيّ أو صفة ذاتيّة حاصلة في الذات الأحديّة التي هي مسمّى «الله»؛ وإنّما أطلق عليه الصورة لأنّ الذات مختفية فيه اختفاء المعنى في الصورة، لذلك تعدّ الأسماء من جملة حجب الذات، أو لكون الذات مع صفة من

---

١. العلوّ الذاتي والكمال المستغرق (جامي).

٢. أي الاسم «الله» (جامي).

٣. أي تلك الصورة (جامي).

الصفات تظهر بالصّورة الاسميّة المسمّاة بالماهيّة، وهي التي تظهر في المظاهر الشخصيّة.

وقوله من بعد: (ولايقال: هي هو، ولاهي غيره) وماتقل عن أبي القاسم يدلّ على أنّ المراد بالصّورة هنا الاسم، أو نقول المراد بالمجلى هو الاسم وبالصّورة الصفة، لكنّ الأوّل أنسب.

وحاصل: أنّ غير مسمّى «الله» إمّا مجالي ومظاهر، أو أسماء، فإن كان من المجالي فلابدّ أن يقع بينها التفاضل في مراتب العلوّ، وإن كان من الأسماء فنه ذلك الكمال الذاتي؛ لاشتماله على الذات أو لكون الاسم عين المسمّى، وإليه الإشارة بقوله: (لأنّها عين ماظهرت فيه) أي: لأنّ تلك الصّورة عين تلك الذات التي ظهرت فيها.

واعلم، أنّ هذا الكلام إنّما هو باعتبار أنّ الاسم عين المسمّى، وأمّا باعتبار أنّه غيره فليس له ذلك الكمال المتنوع، بل نصيب منه، فيقع التفاضل في الأسماء كما يقع في المظاهر.

(فـ«الذي»[1] لمسمّى «الله» هو الذي لتلك الصّورة، ولايقال: «هي»[2] هو، ولاهي غيره)[3].

أي، فـ«العلو الذي» لمسمّى «الله» هو العلو الذي لتلك الصّورة، أي: الاسم، وإن كان لايقال: إنّ تلك الصّورة هي مسمّى «الله»، ولايقال أيضاً: إنّها غيره، فكلّ من الأسماء الإلهيّة علي بذاته.

(وقد أشار أبوالقاسم بن قسيّ[4] في خلعه)[5].

---

١. من العلوّ الذاتي والكمال المتعرف (جامي).

٢. أي وكل لايقال (جامي).

٣. أي تلك الصورة الاسمية (جامي).

٤. أي المسمّى «الله» لمعبر نهاته في العقل (جامي).

٥. لاتحادهما في التحقق والوجود (جامي).

٦. تصير الصورة.

٧. بضم القاف وتخفيف السين وتشديد الياء، من أكابر شيوخ المغرب، مشهور معتبر (جامي).

٨. راجع خرقة أبي الركراوي، من هذا الكتاب، و مصنع الأسرار ١ ـ ص٥٠.

٩. شرح هذا الشيخ مرعي ـ (جامي).

أي، في كتابه المسمّى بـ(خلع النعلين)، وذكر في (فتوحاته) أنه منح له على يدي جليل من أهل إيلّة، وهو من كبار القوم.

(إلى هنا بقوله: «إنّ كلّ اسم إلهي يتسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة وينعت بها» وذلك هناك أنّ كلّ اسم يدلّ على الذات وعلى المعنى الّذي سيق له) أي، وضع له الاسم (وبطلبه) أي، ذلك الاسم (فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي يتفرد به يتميّز عن غيره، كالربّ والخالق والمصوّر إلى غير ذلك، فالاسم عين المسمّى من حيث الذات، والاسم غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الّذي سيق له) ظاهر ممّا مرّ مراراً.

(فإذا علمت أنّ العليّ ما ذكرناه) أي، الّذي له العلو بذاته هو الّذي لا يكون علوّه بحسب المكان ولا بحسب المكانة، بل بذاته.

(علمت أنّه) أي، أنّ علوّه.

(ليس علوّ المكان ولا علوّ المكانة، فإنّ علوّ المكانة يختصّ بولاة الأمر كالسلطان والحكماء والوزراء والقضاة، وكلّ ذي منصب سواء كانت فيه أهليّة ذلك المنصب) كالسلطان العادل، والوزير العاقل، والقاضي الغير الجاهل.

---

١. أي عموم التسمّي والنعت (جامي).

٢. أي بين الأسماء الإلهيّة من أجل أنّ كلّ اسم إلهي... (جامي).

٣. ذلك الاسم؛ ليتميّز به عن سائر الأسماء (جامي).

٤. المخصوص (جامي).

٥. من الأسماء (جامي).

٦. خ ل: فهمت.

٧. بالتعيّن الذاتي (جامي).

٨. من أنّه هو الذي يكون له الكمالات المستفرغ وجميع الكمالات (جامي).

٩. أي العلوّ الذاتي (جامي).

١٠. وهو ظاهر (جامي).

١١. كبعض من سلف من هؤلاء المذكورين (جامي).

(لو لم تكن) كعكس ما ذكرناه.

(والعلو بالصفات ليس كذلك).

لأنّ العليّ بعلو المكانة لا يبقى عليّاً عند زواليها عنه ساعة، كالعزل السلطان والوزير والحاكم والقاضي عن مناصبهم؛ لأنّ العلو في الحقيقة للمرتبة لا لهم، والعليّ بالصفات الإلهيّة لا يزول ذلك العلو عنه، فما ظنّك بالعلو الذاتي الذي هو أعلى مرتبة من الكلّ، وهذا تنبيه على أنّ العلو أربعة أقسام أعلاها العلو الذاتي، ثمّ الصفاتي، ثمّ المرتبي، ثمّ المكاني، والحقّ عليّ بجميع الأقسام[1] جمعاً[2] وتفصيلاً، وللإنسان الكامل نصيب منها.

ولمّا كان العليّ بالعلو الصفاتي في بعض الصور تحت سلطنة من له العلو بالنصب، كتحكّم السلطان الجاهل، والوزير الغير العدل على من هو أعلم الناس وأعقلهم، قال معالجاً: (فإنّه قد يكون أعلم الناس بتحكّم فيه من له منصب التحكّم، وإن كان أجهل الناس).

قوله: (فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبع، ما هو عليّ بنفسه[3]، فإذا عزل زالت رفعته، والعالم ليس كذلك)[4].

أي، فهذا الجاهل علي بعلو المكانة بحكم التبعيّة، وليس عليّاً في نفسه وذاته، فإذا عزل ونزعت منه ثياب المنصب تزول رفعته وتظهر فضيحته. والعالم ليس كذلك، فإنّ العلم ممّا يبقى أبد الآبدين، ولا يزال صاحبه من العالين، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

---

١. كذا في «ز» و«ن» (حسن).

٢. وإن كان المكان في حقّه مجازيّاً كالعرش.

٣. أي من حاق، الجمع والتفصيل.

٤. «ز».

٥. في «ز»: نفسه من غير اعتبار أمر خارج عن ذاته وصفاته (حسن).

٦. فعلم أنّ العالم هو العليّ في نفسه بعد الشمول للمعلومات والإحاطة بكلّ الكلّ (حسن).

[فصّ حكمة مهيمنيّة
في كلمة إبراهيميّة]

فصل حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

المهيم[1]: اسم مفعول من التهيم، ويجوز أن يكون اسم فاعل، أي: فصل معنى يهيم صاحبه، ومعنى الأول فصل معنى جعل من حبه مهيماً[2]، والهيمان أن يحصل من افراط العشق، وهو من افراط المحبة، وهي أصل الايجاد وسببه، كما دل تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف ...» الحديث.

وإنما تحصل المحبة من التجليات الواردة من حضرة الجمال المطلق. والهيمان من حلائها على اللائحة المهيمة، والمجذوبين من الأناسي، ولكل من الكمل المحبوبين أيضاً نصيب منه، إما في بداية أمورهم كالجذبة قبل السلوك، أو عند انتهائها كالجذبة بعده، فيتحفون بها إلى المقصد الأسنى، ويدخلون في حكم المهيمين.

ولما كان إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه أول من تجلى له الحق بهوت الذاتية السارية في المظاهر الكونية كلها، وأول من خلع الله عليه صفاته النبوية الحقيقية من أولاد آدم كلهم بعد الفناء فيه والبقاء به، كما ورد في الخبر الصحيح «أول من يكسى يوم

---

١. راجع شرح الأسنى ص ١٠٠، س ١٧، ط.

٢. أي وإن المعنى.

٣. من الواجب وقاية لأمن ذلك المعنى.

٤. أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ص ١٥، جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص ١٠٢، ١٥٤، مفتاح السنابل

القيامة إبراهيم[1] ليكون الآخر مطابقاً للأوّل، وتحصل المجازاة له يوم الجزاء.

وكان بعد مرتبة التنزيه والتقديس مرتبة التشبيه، وتجلّي الذات الإلهيّة له في صور المظاهر موجباً للتشبيه، أورد[2] هذه الحكمة عقيبهما. وقرن بينها وبين كلمته عليه السلام لكونه مظهراً للعشق والخلّة[3].

ومن شدّة المحبّة جعل يطلب في مظاهر الكواكب لظهور النورية فيها؛ ومن غلبة المحبّة والهيمان[4] قال: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[5] أي، الحائرين في جمال الحقّ.

وعند كمال الهيمان فني عن نفسه، وتجلّى له الحقّ فبقي باقياً في مقام الجمع والفرق، وأدركه في مظاهر سماوات الأرواح وأرض الأجساد والأشباح فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[6] تجلّيه الوجودي عليها، وسريان ذاته فيها ﴿حَنِيفاً﴾ مسلماً فانياً عن الأفعال والصفات والذات في أفعاله وصفاته وذاته ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[7] الشبّين للغير، الموجداني الذات الإلهيّة في صور جميع الأعيان بالكشف والعيان.

(إنّما سمّي الخليل[8] خليلاً لتخلّله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهيّة، قال الشاعر[9]:

---

١. كذا.

٢. أي الإبراهيمية.

٣. جواب لمّا.

٤. ومن قبله من الأنبياء عليهم السلام فافهم (منه).

٥. الأنعام (٦): ٧٧.

٦. الأنعام (٦): ٧٩.

٧. يعني إبراهيم عليه السلام (منه).

٨. الشعر هو الشاهد، وردت كما في عطف الألف المقصورة على اللام المطروف للنسج العارف ابي الحسن علي بن محمد الدلجي (ص ٩٦) حيث قال: «قال أبو عبدالله محمد بن حبيب عن الفرق بين الخلّة والمحبّة لقائل: الخلّة من تخلّل الماء في الشيء وسلسله ما، كما قال الشاعر:

قد تخللت مسلك الروح مني ... وبذا سمّي الخليل خليلا

إن يكن ما علقت كفّي شيئاً ... وأنا مسكٌ فقد علقت جليلا

←

(قد تخلّلت مسلك الروح مني ... وبه سمّي الخليل خليلاً)

أي: سمّي الخليل خليلاً لتخلّله كما يسمّى الخمر خمراً لتخميره العقل؛ والعقل عقلاً لتقييده وضبطه الأشياء، وتخلّله[1] عبارة عن سريانه في المظاهر الإلهيّة والصفات الربوبيّة، كسريان هويّة الحقّ فيها من حيث اسمه «اللطف».

ولكون استعمال التخلّل هنا مجازاً عطف عليه قوله: (وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهيّة) وهي الصفات الثبوتيّة الحقيقيّة الموجبة للتشبيه من الاسم[2] «الظاهر» و«الباطن»، ليكون[3] مبيّناً للمراد.

والفرق[4] بين خلّته[5] وخلّة نبيّنا[6] التي أشبعها للنفس في آخر خطبة خطبها قبل وفاته بخمسة أيّام، وقال بعد حمد الله والثناء عليه: «إنّه قد كان لي فيكم إخوة وأصدقاء، وإنّي أبرء إلى الله أن اتخذ أحداً منكم خليلاً، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبابكر خليلاً، إنّ الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً، أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء» وكان ذلك تعريفاً منه بأكمل أحواله ومقاماته.

أنّ[7] خلّة إبراهيم[8] كانت مستمادة من حيث الباطن من الخلّة المحمّديّة، الثابتة لحقيقته أوّلاً وآخراً كنبوّته، بل نبوّة جميع الأنبياء وكمالاتهم أيضاً كذلك، ومن تحقّق أنّ روحه[9] أبو الأرواح جمعاً، لا يستغرب أن يكون كماله أصل جميع الكمالات،

والخلّة من الملازمة والمداومة على الشيء انتهى.

أقول: ونحو معنى التخلّل ما قاله آخر وهو قريب:

كلّ ... خلّة ... قد ... إياي من ... حسن ... يسبه ... من ...

١. أي يسبب هذا التخلّل (حامي).
٢. كذا في من كان (جامي).
٣. أي إبراهيم[8].
٤. متعلق بقوله: «اتصفت».
٥. أي عطف «ليكون».
٦. منه.
٧. إبراهيم[8].
٨. حيّ.

فخلقه ذاتية كنوته، وخلة غيره عرضية كبنوته، كما مرّ من أنّ غيره لايكون سبباً إلا عند الاتصاف بالوجوه الشيطاني، وهو أيّ حال كونه في الغيب؛ لأنّ غيره معادم في الغيب محكوم بحكمه، لذلك كان جميعهم تحت لوائه يوم القيامة فإنّ الآخر مطابق للأوّل.

ولذلك قال حين التجأ الناس إليه وقالوا: اشفع لنا، فإنّك خليل الله. إنّما كنت خليلاً من وراء[1] هذا من حيث المغايرة بينهما.

وأمّا من حيث أحدية عينهما[2] وكون إبراهيم مظهراً من مظاهره الكلّية، فالفرق بحسب المرتبة الكمالية الختمية؛ إذ كمال الخاتم للفصّ أعلى، وأرفع من كمال غير الخاتم.

والمراد بالروح في البيت المشتهد به الروح الحيواني، الساري في جميع أجزاء البدن، أي: سرت في ذاتي وقلبي كسريان الروح الحيواني في مسالكه، فأورد رضي الله عنه مثالين:

أحدهما: عقليّ، كقول الشاعر، لأنّ تخلّل عشق المحبوب مسالك الروح من المحب العاشق، وسريانه في جوهر ذاته أمر عقليّ.

والآخر: حسّيّ، كقوله: (كما يتخلّل اللّون[3] الملوّن[4]، فيكون العرض بحيث جوهره ما[5] هو كالمكان والمتمكن)[6].

---

١. أي محمد ﷺ.

٢. أي هو ﷺ.

٣. وهو كناية عن لا يعرف، أي فاعلم بعدوعرضية.

٤. فكون إبراهيم عليه السلام في عرض محمد ﷺ.

٥. الذي هو عرض (جندي).

٦. فإنّ في اللون جزءاً قائماً بنفسه ويقوم به، وهو صيرورة جوهر بالعرض (ص).

٧. ذاته.

٨. أي كالتخلل الواقع بين المكان والمتمكن، بأن يكون بين مسلكيهما تغايرٌ من غير انفراج وانسياب خارج.

٩. وهذا البحث الذي ذكره هو الذي يقرب الوافل، كما ورد في الصحيح «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه» وإنّما سمّي بتقرب الوافل؛ لأنّ الإدراك فيه إنّما تعلّق إلى العبد، فإنّ تصيير السمع في الحديث إنّما يرجع إليه، فهو التقرب والعبد من حيث هو عبد زائلٌ في نور حق.

أي: تخلّل الخليل عليه السلام الذات الإلهية بالاختفاء فيها وبالاتصاف بصفاتها، كما يتخلّل اللون المتلوّن لسريانه في جميع أجزاء المتلوّن، بحيث يكون اسم جوهر في الحسّ، ولا يفرّق بينهما بالإشارة الحسيّة، فيكون مكانه عين مكان المتلوّن، ولا يكون بينهما امتياز في الحسّ كالمكان والمتمكّن.

والباء في قوله: (بحيث) بمعنى «في» أي: يكون العرض في مكان جوهره لسريانه في جميع أجزاء الجوهر الذي هو المعروض. و«ما» بمعنى «ليس»، والضمير الذي بعده عائد إلى التخلّل.

أي: ليس ذلك التخلّل كتخلّل جسم في جسم، ليكون أحدهما مكان الآخر، فتكون نسبة المتخلّل إلى ما وقع فيه التخلّل كنسبة المكان والمتمكّن، فيلزم كون الحقّ ظرفاً للمتخلّل[1] وفي عكسه حلول الحقّ فيه، وكلاهما باطل، بل كتخلّل اللون المتلوّن، وشبّه المعقول بالمحسوس، تفهيماً للطالبين؛ إذ كلّ ما وقع في الشهادة دليل على ما هو واقع في الغيب.

(ولتخلّل الحقّ[2] وجود صورة[3] إبراهيم عليه السلام[4]، وكلّ حكم يصحّ من ذلك)

قوله: «أقرب [illegible]» [illegible] الحق [illegible] بالقرب [illegible] (ص).

١. في خ: للمتحلّل.

٢. الواو [illegible] (جامي).

٣. [illegible] صورة الحق [illegible] ويسمّى هذه الحكمة [illegible] إبراهيم [illegible] صورة إبراهيم [illegible] إلّا به صورة إبراهيم [illegible].

٤. أي: صورته الوجودية [illegible] (جامي).

٥. فإنّ إبراهيم [illegible] صورة [illegible] وجود صورة إبراهيم [illegible].

عطف على قوله: (لتخلّله وحصره).

أي سمّي الخليل خليلاً لتخلّله، ولتخلّل الحقّ بظهور الهويّة وسريانها في وجود إبراهيم في الخارج، وعينه في العلم وفي كلّ حكم يصحّ من ذلك الوجود من الصفات والكمالات اللازمة لتعينه، والمراد بالصورة عينه الخارجيّ.

وإنّما تعرّض لتخلّل الحقّ في علّة التسمية؛ لأنّ تخلّله ﷺ أثر تخلّله تعالى، إذ كلّ ما يظهر للعبد من الأحوال والكمالات إنّما هو من تجلّيه باسميه «الأوّل» و«الباطن»، وإيجاده في القلوب، فيكون التخلّل من هذا الطرف في مقابلة التخلّل من ذلك الطرف، ولكون علّة التسمية ظاهراً في تخلّله ﷺ قدّمه في الذكر، ثمّ نبّه بمبدأ التخلّل[1] من إبراهيم ﷺ نتيجة قرب النوافل، ومن الحقّ نتيجة قرب الفرائض.

وفي بعض النسخ (أو لتخلّل الحقّ) أي، سمّي الخليل خليلاً لتخلّله وجود الحقّ، أو لتخلّل الحقّ وجوده.

(فإنّ لكلّ حكم موطناً يظهر به لاستعداد)[2] تعليل لظهور الحقّ في أحكام يتبع وجود إبراهيم ﷺ من صفاته وأفعاله.

أي، الحقّ يتخلّق وجود إبراهيم ويظهر فيه بالصفات الكونيّة، كالاستهزاء والمكر والتلاوي والسخريّة والضحك، وغير ذلك ممّا أخبر عن نفسه في قوله: ﴿الله يستهزئ بهم﴾[3] ﴿ومكر الله والله خير الماكرين﴾[4] ﴿إنّ الّذين يؤذون الله ورسوله﴾[5]... ﴿سخر الله منهم﴾[6].

---

١. أي في عينه.

٢. أي سريانها في كلّ حكم يصحّ من ذلك الوجود.

٣. المصدر بمعنى التحوّل.

٤. وهو الذي عبّر عنه سابقاً بالاستعداد، أو إبهامه، فالمراد من التخلّل الذكور حتّى يمكن ظهور تلك الأحكام لتبعيّة الوالدة في طيّ تلك النواحي (ص).

٥. البقرة (٢): ١٥.

٦. آل عمران (٣): ٥٤.

٧. الأحزاب (٣٣): ٥٧.

٨. التوبة (٩): ٧٩.

وفي الحديث : «ضحك الله ممّا فعلتما الرحمة»[1] فإنّ لكلّ حكم وصفة مقاماً وموطناً دنياً وآخرة في المراتب الإلهيّة ؛ يظهر ذلك الحكم به ، أي : بسبب ذلك الموطن وقابليته للظهور فيه . ولا يتعدّى ذلك الموطن ، أو يظهر الحقّ بذلك الحكم في ذلك الموطن ولا يتعدّى عنه في ذلك الموطن ، ويؤيّد الثاني ما بعده . وإن كان الأوّل أسبق إلى الذهن ، ويجوز أن تكون الباء بمعنى «في» ، أي : يظهر ذلك الحكم والحقّ فيه ، ولا يتعدّاه

(الا ترى الحقّ يظهر بصفات المحدثات[2] ، وأخبر بذلك[3] عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذمّ[4]) .

استشهاد لتخلّل الحقّ وجود العبد ، واتصافه بصفات الكون ، وذلك كقوله : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾[5] ... و﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾[6] ... و«مرضت فلم تعدني»[7] وأمثال ذلك ممّا مرّ .

(الا ترى المخلوق[8] يظهر بصفات الحقّ من أوّلها إلى آخرها) استشهاد لتخلّل العبد وجود الحقّ ، واتصافه بصفاته .

(وكلّها حقّ له) .

أي ، وكلّ صفات الحقّ حقّ ثابت للمخلوق ، الّذي هو الكامل بحكم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[9] ... و«إنّ الله خلق آدم على صورته»[10] ... ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[11]

---

١ . بحار الأنوار ج٤ ص٢٨ ح١ .

٢ . يعني الصفات التي لصحّ ظهوره سبحانه بها إلا في هذه الكثرة الكونية (جامي)

٣ . الظهور (جامي)

٤ . ولكن يكون ذلك النقص والذمّ بالنسبة إلى غيره (جامي)

٥ . البقرة (٢) : ٢٤٥ .

٦ . البقرة (٢) : ١٤٣ .

٧ . بحار الأنوار ج٧٤ ص٣٦٨ ، ح٥٦ .

٨ . يعني الإنسان الكامل (جامي) .

٩ . بخلقاً وخُلقاً سوى الوجوب الذاتي فإنّه لا قدم للممكنات فيه (جامي)

١٠ . الإسراء (١٧) : ٧٠ .

١١ . التوحيد للصدوق ، ره ، ص١٠٣ . بحار الأنوار ج٤ ص١٤ ح١١ ، صحيح مسلم ج٨ ص٣٢ .

١٢ . البقرة (٢) : ٣١ .

أي، أعضاء الأسماء والصفات الإلهيّة؛ لأنّ حقيقته عبارة عن ظهور هويّة الحقّ في صورة عين الكائنات، فهي حقّ ثابت للمخلوق.

(كما أنّ صفات المحدثات[1] حقّ للحقّ)[2].

أي الصفات الإلهيّة كلّها حقّ للعبد، كما أنّ صفات المحدثات حقّ ثابت للحقّ تعالى، لأنّها شؤونه المنبّه عليها بقوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[3].

وقوله: (هي) للقصة والشأن، أي: القصة أنّ صفات المحدثات حقّ للحقّ، كقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[4]، أو يكون عائداً إلى صفات المحدثات، المذكورة في قوله: (الأنرى الحقّ يظهر بصفات المحدثات)، وقوله: (صفات المحدثات) بيان وتفسير لما سبق، أي: كما هي أعني صفات المحدثات أو الصفات بدل الكلّ من الضمير.

(﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[5] فرجعت إليه عواقب الثناء[6] من كلّ حامد ومحمود[7] ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[8] فعمّ[9] ما ذمّ وحمد، وما ثمّ إلّا محمود أو مذموم).

أي، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، وحصر ماهيّة الحمد لله، ولاشكّ أنّ الخلق يحمد أيضاً ويثني بلسان الحقّ، كما يثني على الأنبياء والمؤمنين وبلسان بعضهم

---

١. [من] الضمير [في] قوله يجري مجرى التفسير، كأنّه قال: كما هي، أي صفات المحدثات حقّ للحقّ سبحانه وتعالى (ق).

٢. فلولا أمر التجلّي المذكور لما أمكن وجود كلّ واحد من الضدّين، فصورة الصفات الوجوديّة التي يحمد بها أبداً هو الحقّ لا غير (ص).

٣. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٤. الإخلاص (١١٢): ١.

٥. الفاتحة (١): ٢.

٦. انتهاء وإن كان متعلّقاً بجزء ابتداء من كلّ حامد ومحمود (جامي).

٧. وهذا ما قيل:

في كلّ كون عكس أسمائه ... حامد حقّ تابث وحامد شدر [؟] به

٨. والشأن: تابع إلى رجوع المحامد والذمّ كلّها إليه بقوله سبحانه: إليه يرجع الأمر كلّه (جامي).

٩. هود (١١): ١٢٣.

١٠. أي هذا القول منه تعالى، أو الأمر الراجع إليه المفهوم من هذا السؤال (جامي).

بعضاً، والحمد إنما يكون على صفات الكمال، وهي كلّها لله في الحقيقة، فرجعت عوائد الصفات الكمالية - الموجبة للثناء - إلى الحقّ تعالى، بعد إضافتها إلى الخلق واتصافهم بها، سواء كان الحامد حقاً او خلقاً. والمحمود حقاً او خلقاً؛ إذ هو الذي يحمد نفسه تارة في مقامه الجمعي وأخرى في مقامه التفصيلي.

ولمّا كان في الحقيقة ما يسمّى خلقاً عدماً لا وجود له. والوجود هو الحقّ لا غير، عمّم الحكم وأكد بالكلّ، وقال: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ أي، سواء كان محموداً أو مذموماً.

والسرّ فيه: أنّ ما في الوجود خير كلّه، وكونه مذموماً ليس إلا بالنسبة إلى بعض الأشياء، ألا ترى أنّ الشهوة من حيث إنها ظلّ لمحبّة الذاتة السارية في الوجود محمودة، وعدمها وهو العنّة مذموم، ومن حيث أنها سبب بقاء النوع، وموجبة للذة التي هي نوع من التجلّيات الجمالية أيضاً محمودة، وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة؛ لكونها سبباً لانقطاع النسل، وموجباً للفتن العائدة إلى العدم.

وهكذا جميع صور الذمّ، فالكلّ منه وإليه من حيث الكمال، والاستدلال بالآيات وأمثالها أنّما هو تأييد للمحجوبين وعقولهم الضعيفة، وإلا أهل الكشف يشاهدون الأمر في نفسه كذلك.

(اعلم، أنّه ما تخلّل شيء شيئاً إلا كان[1] محمولاً فيه)[2].

لأنّ المتخلّل هو الذي يفقد في الشيء ويدخل في جوهره، فالمتدخل محمول ومستور فيه، والمدخول فيه حامل له وظاهر.

(فالمتخلّل - اسم فاعل - محجوب[3] بالمتخلّل - اسم مفعول - فاسم المفعول هو الظاهر. واسم الفاعل هو الباطن المستور. وهو غذاء له كما[4] يتخلّل الصورة فترتوي[5] به وتتسع.

---

١. موسوعة.

٢. أي الشيء المتخلّل، اسم فاعل (جامي)

٣. أي هي المتخلّل، اسم مفعول (جامي)

٤. أي مستوراً (جامي)

٥. أي الصورة.

فإن كان الحقّ هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته، وإن كان الخلق هو الظاهر فالحقّ مستور باطن فيه، فالحقّ سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، كما ورد في الخبر الصحيح»[1].

لمّا بيّن تحريره على التحلّل رجع أيضاً إليه، فقال: (ما تخلّل شيء شيئاً) أي، ما دخل شيء في شيء إلّا كان الداخل مستوراً في المدخول فيه، فالتخلّل الذي هو اسم الفاعل، أي: الداخل محجوب مستور في المتخلَّل الذي هو اسم المفعول، أي: المدخول فيه، فالمدخول فيه هو الظاهر، والداخل هو الباطن. والظاهر إنّما يتغذّى بالباطن؛ لأنّ الفيض عليه لا يحصل إلّا منه، فالباطن غذاء الظاهر، إذ به قوامه ووجوده.

وأورد الشيخ رضي الله عنه المثال المحسوس لزيادة الإيضاح، وإذا كان الأمر كذا فلا يخلو إمّا أن يكون الحقّ ظاهراً والخلق باطناً، أو بالعكس، فإن كان الحقّ ظاهراً، أي: محسوساً بتجلّيه في مرتبة من مراتب الاسم الظاهر، فالخلق مستور فيه وباطنه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ وصفاته من السمع والبصر والإرادة وغيرها، وجميع النسب التي هي ملحقة بالحقّ شرعاً، كما مرّ من أنّ الحقّ إذا كان متجلّياً في مرايا الأعيان، لا يكون الظاهر إلّا هو،[2] والأعيان باقية في الغيب على حالها، وإن كان الخلق هو الظاهر في مرآة الحقّ، فالحقّ مستور فيه وباطنه

فالحقّ سمع الخلق وبصره وجميع قواه الباطنة، وهذا نتيجة قرب النوافل،[3] والأوّل نتيجة قرب الفرائض.[4]

---

١. إشارة إلى مقامي قرب الفرائض والنوافل، وذلك لأنّ الأصل هو الحقّ الواجب بهو الظاهر، والخلق هو الفعل الزائد الحادث.

٢. يشير رضي الله عنه إلى مقامي قرب الفرائض والنوافل، وذلك لأنّ وجود الحقّ هو الأصل الواجب وهو الفرض، ووجود العالم وهو العمل وفرعه، لأنّ وجود الحقّ كالمكان لسعته وسع الحقّ الخلق والخلق الحقّ (حيدري).

٣. أي الحقّ.

٤. أي كون الحقّ سمع الخلق.

٥. أي كون الحقّ سمع الخلق.

وإنّما جاء باليد والرجل اللّذين هما من الظاهر، مع أنّ كلامه في الباطن، لورود الخبر الصحيح كذلك. وفي الحديث تنبيه على أنّ الحقّ عين باطن العبد وعين ظاهره، لما جاء بالسمع والبصر وهما أسماء القوى، واليد والرجل وهما أسماء الجوارح، فالحقّ عين قوى العبد وجوارحه.

(ثمّ إنّ الذات لو تعرّت عن هذه النّسب لم تكن إلهاً).

واعلم، أنّ «الإله» اسم الذات من حيث «هي هي» مع قطع النظر عن الأسماء والصفات باعتبار، واسم الذات مع جميع الأسماء والصفات باعتبار آخر. والمراد هنا الاعتبار الثاني.

و«الإلهيّة» اسم مرتبة حضرة الأسماء والصفات التي هي النّسب المتكثّرة باعتبارات ووجوه، تحصل للذات بالنظر إلى الأعيان الثابتة، المتكثّرة في أنفسها واستعداداتها؛ لأنّ المرتبة كما تستدعي من يقوم بها، كذلك تستدعي من تجري عليه أحكامها، كالسلطنة والقضاء.

فلو لم تعتبر هذه النّسب لم تبق إلا الذات الإلهيّة، التي لا إشارة إليها بوجه من الوجوه، ولا توصف بنعت من النعوت، وهو مقام الهويّة الأحديّة التي تستهلك النّسب كلّها فيه، فيكون الحقّ تعالى إلهاً، أي في مرتبة حضرة الأسماء والنّسب الإلهيّة باعتبار أعياننا، كما أنّ السلطان سلطان بالنسبة إلى الرعيّة، والقاضي قاض بالنظر إلى أهل المدينة؛ فتلحق هذه النسب إليه تعالى بنا، كما تلحق النّسب للواحد بالنظر إلى الأعداد، وهي كونه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وكالخواصّ الخاصّة للواحد بواسطة لزومها المراتب العدديّة، ولو قطعنا النظر عن هذه المراتب لم تلحق للواحد تلك النّسب، ولم تحصل له تلك الخواصّ.

(وهذه النّسب أحدثتها أعياننا).

أي، هذه الصفات إنّما ظهرت بأعياننا، إذ لو لم تكن لما كان يظهر الخالق والرازق والقادر، ولا السميع والبصير وغير ذلك من الأسماء والصفات الإضافيّة، وليس المراد بالإحداث الجعل والإيجاد، لأنّ المجعولون وموجودون بها، فيجعل الحقّ وإيجاده إيّانا

---

١. ضرورة أنّ الفعل القابل هو الذي صار سبب تطوّرات الذات في طيّ صنوف التعيّنات. (ر)

نظهر تلك الصفات.

(فنحن جعلناه بالوهيّتنا إلهاً).

المراد بالألوهيّة عند هذه الطائفة مرتبة العبوديّة، وبالمألوه العبد لا المعبود، لا كما يقول المفسّرون من أنّ الإله بمعنى المألوه وهو المعبود، كالكتاب بمعنى المكتوب، ومعناه نحن أظهرنا بعبوديّتنا معبوديّته وبإعيانا إلهيّته، إذ لو لم يوجد موجود قط ما كان يظهر أنّه تعالى إله، بل العلّة الغائيّة من ايجادنا ظهور إلهيّته. كما نطق به: «كنت كنزاً مخفيّاً...» الحديث.

فالجعل ليس على معناه الحقيقيّ، بل على معناه المجازي، وهذا ليس بلسان أهل الصحو، وفيه نوع من التشطيح[2]، لما فيه من الرعونة المغيرة اللائقة للمتعادين بين يدي الرحمن ونظيره، كما يقول لسان الرعيّة والمريد والتلميذ: إنّ السلطان بوجودي صار سلطاناً، وبإرادتي وقراءتي عليه صار الشيخ شيخاً والأستاذ استاذاً. وفيه أقول:

ألا جاري رفقاً عليّ فإنّني ... أكاشف عمّا فيكم من سرائري

فيظهر بالقلب المعنّى جمالكم ... كما ظهرت ليلى بقيس بن عامر

(فلا يعرف[3] حتّى تعرف[4]). قال عليه السلام: «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»[5] وهو أعلم

---

١. جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص١٠٢ و١٥٩، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ص١٥، مقامات العارفين.

وكأنّه إليه أشار المعزّي الرومي بقوله:

كنتُ سرّاً لم أكن أعرف سرّي ... فأتاني العشق من بين الملا

مثنوي معنوي ج١ ص١٧٧ (مجيدي).

٢. قال الشيخ في رسالته في اصطلاحات الصوفيّة:

«التشطيح عبارة عن كلمة عجيبة رائحة رعونة وهوس، وهي عبارة أن تروح من الشيء.

٣. الحق.

٤. نحن.

٥. بحار الأنوار ج٢ ص٣٢ ح٢٢.

وكأنّه إليه أشار المعزّي الرومي بقوله:

بهر این بیغمبر آمد شرع ساخت ... کاندکی خود هست با حق راز دان

مثنوي معنوي ج٣ ص١٣٥.

الخلق بالله)[1].

أي، فلا يعرف الخلق من حيث إنه إله حتى يعرف، لتوقف تعقل هذه الحيثية - التي هي النسبة - على تعقل المنتسبين، كما قال ﷺ: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» أي، أوقف معرفة الرب على معرفة النفس التي هي المربوب، فإن الرب من حيث هو رب يقتضي المربوب «وهو» أي، النبي ﷺ أعرف الخلق بالله.

(فإن بعض الحكماء وإياحامد، ادعوا: «إنه يعرف الله من غير نظر في العالم» وهذا غلط).

الضمير في «أنه» للشأن، و«يعرف» على البناء للمجهول، والمراد ببعض الحكماء أبو علي، وأتباعه، أي: الإمام الغزالي، وأبو علي، ومن تابعهما، ادعوا: «أن الله يعرف من غير نظر إلى العالم» وأنهم يستدلون بالمؤثر على الأثر، وهو أعلى مرتبة من الاستدلال بالأثر على المؤثر، وحاصل استدلالهم ترجع إلى أن الوجود الممكن أو الموجود الممكن، لإمكانه يحتاج إلى علة موجودة غير ممكنة، وهو الحق الواجب وجوده لذاته، وهذا أيضاً استدلال من الأثر على المؤثر، فلا تتم دعواهم، فلذلك نسبهم

---

١. يعني أن الذات الإلهية لا تتصف بالصفات والأسماء إلا بثبوت الأعيان، فإن الصفات نسب وإضافات لا تثبت بدون المنتسبين، فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهين والربوبية لا تكون بالمربوبين، وكذا الخالقية والرازقية وأمثالهما، ولا يعرف أحد المتضايفين إلا بالآخر، ولذلك علق: لا معرفة الرب بمعرفة المربوب (ق).

٢. فالأمر على ما هو أخبر عنه سبحانه (جندي).

٣. وإن لهم في طريقهم الاستدلالي مسلكين:

أحدهما: إني، يستدلون فيه من الأثر إلى المؤثر.

والآخر: لمي، يستدلون به من المؤثر إلى الأثر. ولمي أدخل من وجه في العلم من إني كما [ما] حقق الناظرون، فهما في معرفة الحق لا يحتاج فيه إلى النظر في العالم. «إلى ما تضمن ذلك من سبق الإشارات من قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ (فصلت: ٤١/ ٥٣) ومن قوله تعالى: ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ (فصلت: ٤١/ ٥٣) الآيات والتسميات، الخط الرابع، الصفحة ٢٩ (حيدر حسن الآلوسي يشير إلى أول المسلكين، والثاني إلى الآخر، ولكن ذلك المعرفة لهم من حيث هو دليل، لا من حيث إنه إله، وليبحث المتأخرون هنا، ولذلك قال: «وهذا غلط» (ق).

إلى الخلط، أو لعدم إمكان تعقّل النسبة بدون التشبيه.

(نعم، تعرفُ[1] ذاتٌ قديمة أزليّة، لا تعرف أنّها إلهٌ حتّى يُعرف المألوه[2]، فهو الدليل عليه)[3].

أي، إذا أمعن النظر صاحب الفطانة والذهن المستقيم في نفس الوجود، يمكن أن يعرف أنّ ذاته قديمة أزليّة واجبة هي لها بذاتها، لا بحسب الاستدلال، بل يوجدان الأمر على ما هو عليه على سبيل الذوق، ثمّ يتمكّن من التنبيه لغيره أيضاً ليجد هو أيضاً كذلك، كما بيّنا في فصل الوجود في أوّل الكتاب.

أمّا المعرفة بأنّها إله صاحب أسماء وصفات، فلا يمكن حتّى ينظر إلى العالم، فيستدلّ بالعبوديّة على المعبوديّة والربوبيّة على الربوبيّة، فالعالم هو الدليل على الإله من حيث إنّه إله؛ لذلك قيل: إنّه مأخوذ من العلامة، وهي الدليل.

(ثمّ بعد هذا في ثاني الحال[4]، يعطيك الكشف أنّ الحقّ نفسه كان عين الدليل على نفسه، وعلى ألوهيّته)

هذا كشف مقام الجمع، أي: بعد معرفة الإله بالمألوه، ومعرفة الذات القديمة الأزليّة صاحبة الرتبة الإلهيّة، والتوجّه إليه توجّهاً تامّاً تنصبح عين بصيرتك، فيكشف لك أنّ الحقّ هو الدليل على نفسه، بتجلّيه الذاتي لأقاصي أعياننا[5] بالفيض الأقدس، وهو الدليل على ألوهيّته بالتجلّي الأسمائي والصفاتي لحقائقنا[6] لا لغيره، المسمّى بالعالم.

وبهذا المعنى، قال رسول الله ﷺ حين سئل: بم عرفت الله تعالى؟

---

١. من غير نظر في العالم (حاشية).

٢. الذي هو معطي تلك النسبة من العبد المشار (منه).

٣. وإنّما الأمر في محلّ البعد والتعرّف بعد العبد في ثاني الحال عند ارتفاع الحجب والخمسة بعطل الكشف (منه).

٤. أي: كشفه وعرفه.

٥. وفي بعض النسخ: «في ثاني حاله» بدون اللام، أي بعد أن عرفت عالوهتك لإله، توجّب إليه بكلّيتك وارفع عين بصيرتك بنور الكشف (حاشية).

٦. أي في العين.

٧. أي في الخارج.

قال: «بالله عرفت الأشياء».

فإنّ السؤال كان عن الذات الإلهيّة، أي: بم عرفت ذات الحقّ؟ فأجاب بالحقّ عرفت الأشياء وبصوره، لأنّ المرتبة، فإنّ العلم بالمرتبة لايكون إلّا بعد العلم والمعرفة بالذات، وأين المحجوب من هذه المعرفة؟، ومن لسان عين العين قيل:

فلولاكم ما عرفنا الهوى ولولا الهوى ما عرفناكم

وسرّ أنّ الشيخ رضي الله عنه أورد هذه المباحث في هذا الفصّ كون إبراهيم عليه السلام طالباً للحقّ، مستدلاً عليه بالمظاهر الكوكبيّة، فإنّه عليه السلام عرف أوّلاً أنّ له ربّاً خلقه، ثمّ غلب عليه العشق فطلبه إلى أن عبد الله، وتجلّى له.

(وأنّ العالم ليس إلا تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة، التي يستحيل وجودها بدونه).

أي، ويعطيك الكشف أيضاً أنّ وجود العالم ليس إلا التجلّي الوجودي الحقّاني، الظاهر في مرايا صور الأعيان الثابتة، التي يستحيل وجود تلك الأعيان في الخارج بدون ذلك التجلّي الوجودي، فإنّ العالم من حيث الوجود عين الحقّ الظاهر في مرايا الأعيان، لا غيره.

وأنّه[6] يتنوّع[7] ويتصوّر[8] بفتح الياء، على البناء للفاعل

---

١. الوجودي بالفيض المقدّس (جامي).
٢. أي وجود تلك الأعيان (جامي).
٣. تجلّى الشيخ المقبل في النسخ المقابل (ص).
٤. أي وكذلك بعطيك الكشف (جامي).
٥. أي، تلك التجلّي (ص).
٦. يعني العالم (جامي).
٧. كلّيا في المتن (ص).
٨. إبداعاً مختلفة (جامي).
٩. أي يتمثل صوراً متباينة (جامي).
١٠. جزئياً في الخارج (ص).

(بحسب[1] حقائق هذه الأعيان وأحوالها)[2].

أي، يعطيك الكشف أنّ الحقّ هو الذي ظهر في صور العالم، وتنوّع بحسب أنواع الأعيان، وتصوّر بصور هذه الحقائق وأحوالها، فالأعيان باقية على عدمها، والمشهود هو الوجود الحقّ، لا غير.

(وهذا بعد العلم به منّا، أنّه إله لنا)[3].

أي، وهذا الكشف والشهود بعد العلم بالحقّ وذاته، بأنّه إله لنا بحسب أسمائه وصفاته؛ إذ لو لم نعلم أنّ له إلهاً، وله تعالى أسماء وصفات تقتضي أعياناً ثابتة، يكون محلّ سلطانيّاً ومجلى ظهوراتها، ما كنّا نعلم أنّ المتجلّي في مرايا هذه الصُوَر هو الحقّ، ولا يحصل لنا الكشف، ولا التلبّس بالإلهيّة الظهور أصلاً.

(ثمّ يأتي[4] الكشف الآخر،[5] فتظهر لك صورتنا فيه) أي، في الحقّ (فيظهر بعضنا لبعض في الحقّ، فيعرف بعضنا بعضاً، ويتميّز بعضنا عن بعض)[6].

هذا الكشف هو كشف مقام الفرق بعد الجمع، ويسمّى الجمع الجمع[7] باعتبار

---

١. (بحسب) (الحاشية).

٢. (على تراتب أعيانها وثبوتها) (ابن).

٣. (منّا من يقصر في [illegible] بعد العلم بأنه إلهنا) (ق).

٤. (ضرورة أنه بعد [illegible] بين الجمع والفرق [illegible] بعد أمر المغايرة والظهور الذي هو بين أصلاً.

ثمّ إن ذلك الكشف تتفاوت بحسب قوّة الأمر في وصفه المشار به، فمنهم الكاشفون من وقف في مرتبة الحقّ من الظهور والتعيين، وبين وتعيّن، ولم يتجاوزه إلى الخلق، والجمع والتفرقة إلى غير ذلك، لمن اقتضته ذوقه ونوعه وغلب عليه إدراكه من أحد الطرق الخمسة التي بيّنّاها في الحجب بأحد المتقابلين عن الآخر، ومنهم من جاوز ذلك وسلك جادّة الإطلاق، وقد زلّت هنا حول في جادّة الاتصال والاتحاد، وفي ذلك الكشف يقول: (ثمّ يأتي الكشف الآخر ... الخ)

٥. (بعد هذا الكشف) (ج ص).

٦. (عند بسط الأنوار والتفصيل، وهو الرسوم والفرق بعد الجمع) (ص).

٧. (وهو كشف مقام الفرق بعد الجمع، ويسمّى الجمع الجمع باعتبار أنه يجمع الجمع مع الفرق) (الحاشية).

٨. (الكشف الأوّل هو الفناء في الحقّ؛ لأنّ الشاهد والمشهود في ذلك الكشف ليس إلا الحقّ وحده، ويسمّى الجمع.

والكشف الثاني: هو البقاء بعد الفناء، ويظهر في هذا الشهود صور الخلق) (ق).

أنه بجمع الجميع مع الفرق، وهو ظهور صور الأعيان في مرآة الحقّ. وبهذا الاعتبار يكون المشهود هو الخلق، والحقّ هي عينه الاسمي وعينيته، الذي كنّى عنه بسبّ يسبّ به الحمداء، وإن كان وجوده مرآة يظهر فيها العالم، وعند هذا الظهور يظهر بعضنا لبعض في حضرة علم الحقّ، فيقع التعارف بين الأعيان في هذه الحضرة بحكم المناسبة. ويظهر التناكر بحسب عدم المناسبة، وهو واقع عن التناكر والتعارف في عالم الأرواح. كما نبّه عليه ﷺ بقوله: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[1] مظهر ونتيجة، لذلك التعارف والتناكر الواقعين في الحضرة العلمية.

وإنّما قال: (فيظهر بعضنا لبعض في الحقّ، فيعرف بعضنا بعضاً)؛ لأنّ الأعيان حال ثبوتها في غيب الحقّ دون وجودها العلمي، أو العيني، غير متميّز بعضها عن بعض، مستهلك كلّها تحت قهر الأحدية الذاتية كالأسماء والصفات؛ إذ لا وجود لشيء، ولا تميّز أصلاً، سواء كان اسماً أو صفة أو عيناً ثابتة أو غير ذلك، كما قال ﷺ: «كان الله ولا شيء معه»[2] منبّهاً عن هذه المرتبة.

واعتبر في مقام روحك حال حقائقك وعلومك الكلّية، هل تجد تمايزاً بعضها عن بعض، أو عين عين؛ وحثّ إلى أن تنزل إلى مقام قلبك، فيتميّز كلّ كلّي عن غيره، ثمّ يتفصّل كلّ منها إلى جزئياته فيه، ثمّ يظهر في مقام الخيال مصوّراً كالمحسوس، ثمّ يظهر في الحسّ، فإن وجدت في نفسك ما نبّهت عليه عيناً، وعلمت أنّ الأمر في من أنت خلقت على صورته، وإن لم تجد ما في نفسك على ما هي عليه. لا يمكنك الاطّلاع على الحقائق الإلهية وأحوالها، وكلّ ميسّر لما خلق له. والامتياز العلمي إنّما هو في

---

١. بحار الأنوار ج ٦١ ص ٣١، صحيح مسلم ج ٨ ص ٤١، صحيح البخاري ج ٤ ص ١١٤ بتحقيق: الدكتور مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
وكأنه أشار إليه العارف الرومي بقوله:

روح او با روح خود در اصل خویش ... بیش از این در بودهم بیگانه و خویش

مثنوي معنوي ج ١ ص ٣٠١

انعام الغيبي ، لا الروحي .

(فمنّا من يعرف أنّ في الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا) بنا ، ومنّا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا ﴿أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾[٤] .

اي ، فمنّا من يعرف أنّ في مرآة ذات الحقّ وحضرة علمه وقعت هذه المعرفة لنا ، اي : معرفة بعضنا بعضاً بنا ، اي : باعطاء أعياننا تلك العرفان بحكم المناسبة الواقعة بينها ، ومنّا من يجهل تلك الحضرة والتعارف الواقع بين الأعيان ، بسبب الغواشي الناتجة من الشئاة العنصريّة ، والأطوار التي تظهر فيها العين الانسانيّة إلى حين وصولها إلى هذه الصّورة الألفيّة ، كما قال :[٥]

واظنّها تسـت عـهـوداً باحـمـى ومنازلاً بعـراقـهـا لم تقنع[٦]

ولمّا كان[٧] الأوّل حال أهل الكمال المحبوبين المعتنى بهم ، الذين لا يحجبهم جلال الحقّ عن جماله كالمحجوبين بالخلق عن الحقّ ، ولا جماله عن جلاله كالمحجوبين بالحقّ عن الخلق ، وهم المهيّمون الباقون في الجمع المطلق ، والثاني[٨] حال المحجوبين المطرودين الذين لا يبالى بهم ، قال : ﴿أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ .

---

١ . أي في مرآة الوجود (حق الحمى) .

٢ . اسم الله تعالى وقعت ... شدت است وآن صحيح نيست

٣ . على ما هو مقتضى سياق بعض نسخه المقابلة (ن ا ص) .

٤ . البقرة (٢) : ٦٧

٥ . ولا يظنّ أنّ الوجود العيني في الظاهر عين الوجود العيني في الباطن حقيقة ، فحسب أنّ الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين ، لم يثبت هناك ، والوجود الحقّ يسحب عليها فيظهر بآثارها ، وسمّيها أنّ في مظاهر موجوداً ظهر الحقّ فيها ، بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميّتها ، وشئونها أبداً قد تظهر وتختفي فظهورها بالنور وجودها العيني لظاهر وبقاؤها على الصورة العلميّة لأزليّة الأبديّة وجودها الغيبي ، فهي في حالة واحدة ظاهرة وباطنة موجودة واحدة حقّي (ق) .

٦ . هذا من القصيدة التائيّة الفريدة للشيخ ، مطلع مرآة مطلعها

فـسـطـت إليـك مـن المحـلّ الأرفـع ... ...

٧ . اي لم تقنع عراق المنازل فحسب بل سعيت للنزول فصلاً عن الفراق منها .

٨ . اي حصول المعرفة .

٩ . عدم المعرفة

(وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا).

أي، الكشف الأوّل يعطي أنّ الموجود هو الحقّ لاغير، وهو الظاهر في مرايا الأعيان والخلق في العدم. والكشف الثاني يعطي أنّ الموجود هو الخلق الظاهر في مرآة وجود الحقّ، والحقّ في عينه، والكشف الجامع بينهما معاً وهو مقام الكمال المحمّدي[٤]، وهو شهود الحقّ في عين الخلق والخلق في عين الحقّ جمعاً، من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر، يعطي أنّ ما يحكم الحقّ علينا بحكم من الأحكام، إلا بسبب اقتضاء أعياننا ذلك الحكم.

(لابل نحن نحكم علينا بنا، ولكن فيه).

أضرب عن قوله: (مايحكم علينا) الحقّ (إلا بنا) تأكيداً لما ذكر، فقال: (لابل أعياننا) تحكم علينا باستعداداتنا؛ فإنّ كلّ عين من الأعيان تطلب من الحقّ بلسان استعدادها، أن يوجدها ويحكم عليها بحسب قابليتها، فهي الحاكمة على الحقّ أن يحكم عليها بمقتضاها (ولكن فيه) أي، في علم الحقّ.

(ولذلك[٥]، قال تعالى: ﴿فلله الحجّة البالغة﴾[٦] يعني، على المحجوبين) الّذين لم يكشف لهم حقيقة الأمر على ماهو عليه.

(إذ قالوا[٧] للحقّ[٨] لم فعلت بنا كذا وكذا؟ ممّا لايوافق اغراضهم، فيكشف)[٩] أي، الحقّ (لهم عن ساق)[١٠].

أي، من شدّة الأمر يوم القيامة، أو عن أصل الأمر وحقيقته، إذ ساق الشيء ما يقوم

---

١. زيادة.

٢. الحقّ تعالى (جامي).

٣. أي بما أنّ الحكم الذي عليه أحد هو بنا (ص).

٤. الأحزاب (٣٣): ٢١.

٥. يوم القيامة (جامي).

٦. في نسخة «فيكشف حتى عن ساق» فإن.

٧. أي عندما يقوم به أمر هذا من أنظاره، أو عندما يسوقهم إلى حيث ذلك عامر عن طريق الاستدلال الكشفي على ماهو الأمر عليه عند المحقّقين (ص).

به الشيء: وهو أصله المقوم إياه.

(وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا)[1] أي: في الدنيا (فيرون[2] أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه) أي: حال الحجاب (الله فعله[3]، وأن ذلك[4] منهم[5]، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه).

أي: من أعيانهم لا غير، فما فعل بهم ما فعل إلا أنفسهم، كما قال تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[6]، ولهذا السر قال إبراهيم عليه السلام: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ حين قالوا له: ﴿أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم﴾[7] فقوله عليه السلام حق في نفس الأمر؛ لأن الأصنام بلسان حالهم استدعوا من باطنه عليه السلام ذلك، لعلمهم بقيام عبوديتهم وضلال عابديهم.

وإنما نسب إلى نفسه الكذب، كما جاء في الحديث؛ لأن النعت ما صدر من ذلك الصنم ظاهراً، بل ظهر من نفسه، والأنبياء مأمورون بالظواهر، كما قال عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»[8].

(فتدحض حجتهم) أي: تبطل حجة المحجوبين.

(وتبقى الحجة البالغة لله تعالى) أي: تبقى الحجة البالغة لله تعالى عليهم.

(فإن قلت: ما فائدة قوله: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾[9]).

---

١ في (ب): «هنا».

٢ في (ص): «فيرون».

٣ في (ص): «فعله».

٤ في (ص): «ذلك».

٥ في (ص): «منهم».

٦ النحل (١٦): ٣٣.

٧ الأنبياء (٢١): ٦٣ ـ ٦٢.

٨ جمع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٠٤.

٩ الأنعام (٦): ١٤٩.

قلت: لو حرف امتناع[1] لامتناع[2]، فما شاء إلا هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل[3]، وأيّ الحكمين المعقولين وقع، فذلك هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته[4].

إنّما أورد السؤال لينبّه على سرّ القدر في الجواب، والسؤال أنّه لمّا كان الحاكم علينا أعيانًا، وليس للحقّ إلا اقتضاء الوجود على حسب مقتضى الأعيان، فما فائدة قوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

وجوابه: أنّ «لو» حرف لامتناع الشيء لامتناع غيره، ولمّا كانت الأعيان متفاوتة الاستعداد، بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها، امتنع حصول الهداية للجميع، فمعنى قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ أنّه لم يشأ، لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع، فما تعلّقت المشيئة إلا بما هو الأمر عليه، فعدم المشيئة دعا لعدم إعطاء أعيانهم هداية الجميع، وذلك لأنّ المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، إذ المشيئة تطلب الشيء، والإرادة تراد، وهما لابدّ وأن يكونا معلومين، والعلم في حضرة الأسماء والصفات من وجه تابع للمعلوم، من حيث كونه نسبة طالبة للمتعلقين، كما مرّ تحقيقه في المقدّمات.

وما يوجد الحقّ إلا بحسب استعداد القوابل لا غير، فلا يقع في الوجود إلا ما أعطته الأعيان، والعين ما تعطي إلا مقتضى ذاتها، ولا تقتضي الذات شيئًا ونقيضه، وإن كان العقل يحكم على أنّ الممكن قابل للشيء ونقيضه، لاتصافه بالإمكان المقتضي لتساوي الطرفين، طرفي الوجود والعدم.

لكنّ الواقف على سرّ القدر يعلم أنّ الواقع هو الذي تقتضيه ذات الشيء فقط،

---

١. أي امتناع الثاني (ص).

٢. المعلّم: تكون امتناع هداية الكلّ لامتناع المشيئة، فإنّ المشيئة إنّما تتعلّق بما علم من الشيء (ص).

٣. وذلك لأنّ ليس في قوّة قابلية العقل الفكري وملكة القدرة أن يحسّ: هذا لم يكن، حيث يتصوّر العدم عن الوجود، فإنّما يتصوّر الخلاف هنا مفروغًا عن سائر أنواعه الوجودية والواقعية التصوّرية، لتكون نسبة سائر المتقابلات من الاختلاف إليها سواءً في ذلك النظر (ص).

٤. في الطبعة العلمية: اجمعين.

والأعيان ليست مجعولة بجعل جاعل، ليتوجّه الإيراد بأن يقال: لم جعل عين المهتدي مقتضية للاهتداء، وعين الضال مقتضية للضلالة؟

كما لا يتوجّه أن يقال: لم جعل عين الكلب كلباً لجس العين، وعين الإنسان إنساناً ظاهراً؟

بل الأعيان صور الأسماء الإلهيّة ومظاهرها في العلم، من عين الأسماء والصفات العالمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً، لا يعلّق الجعل والإيجاد عليها، كما لا يتطرق الفناء والعدم إليها، وهذا غاية المحض من هذه المضائق، والله أعلم بالأسرار والحقائق.

وفي قوله: (ولكن عين الممكن ... الخ) إشارة إلى كون العقل محجوباً عاجزاً عن إدراك حقيقة الشيء على ما هي عليه في نفسها، وليس حكمه بكون الممكن قابلاً للشيء، ونقيضه إلا كحكم الأعمى على من حضر عنده وهو ساكت، هذا إما زيد أو ليس بزيد، فإنّه وإن كان بحسب الإمكان صحيحاً، لكنّه في نفس الأمر أحدهما حتماً، وصاحب الشهود يعلم ما هو الحقّ.

(ومعنى «لهداكم» لبيّن لكم، وما كلّ ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته، لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه. فمنهم العالم والجاهل).

هذا كجواب آخر للسؤال. وتقريره: ليس المراد من الهداية هنا الإيمان بالرسل، كما يسبق على الذهن ليرد السؤال، بل معناه: لو شاء لبيّن لكم حقيقة الأمر بالكشف، ورفع الحجاب عن عيون قلوبكم، لتدركوا الأمر على ما هو عليه، فتعلموا أنّ أعيان بعضكم اقتضت الإيمان، وأعيان البعض الآخر اقتضت الكفر، فتكون الحجّة لله عليكم.

ولكن ليس كلّ واحد من أهل العالم بحيث يمكن أن تفتح عين قلبه، ليدرك الأمر في نفسه؛ لأنّ منهم عالم ومنهم جاهل، بحكم اقتضاء الأعيان ذلك.

---

١. [بل] تابع [ر]، [ت]: [تتبع تعلق مشيئته تعالى، من الأمر لكلّ أحد بصورة: وما كلّ (حاشية)].

٢. أي من الأفراد الإنسانيّة.

٣. [الذي يقتضي عينه أن يتعلق المشيئة من الأمر له (حاشية)].

وإنّما قال: (فتح الله عين بصيرته) وأسند الفتح إلى الله، لأنّه تعالى يمنح عين بصيرة شخص باقتضاء عين ذلك الشخص الفتح، كما يعطي على الآخر باقتضاء عين الغطاء، وفي تفسير قوله: ﴿لهداكم﴾ بقوله: (البيّن لكم) تنبيه على أنّ الهداية الحقيقيّة هو حصول العلم اليقيني بما هو الأمر عليه في ذاته

(فما شاء[1]، فما[2] هداهم أجمعين[3]، ولا يشاء).

أي، فما شاء هداية الكلّ لعدم اعطاء بعض الأعيان الهداية، فما هداهم ولا يشاء هداية الجميع أبداً، فإنّ شؤون الحقّ كما تقتضي الهداية كذلك تقتضي الضلالة، بل نصف شؤونه يترتب على الضلالة، كما يترتب النصف الآخر على الهداية، ولذلك قسّم الدار الآخرة إلى الجنّة والنار[4]، وخلق آدم بيديه، وجعل النصاب الجمالية التي مظهرها في الآخرة هي الجنّة، والجلالية التي مظهرها فيها النار، فظاهر الآخر الأول.

(وكذلك[5] إن يشأ فهل يشأ؟ فهذا ممّا لا تكون)[6].

أي، كما قلنا في «فلو شاء» كذلك نقول في «إن يشأ» الذي يتعلّق بزمان الاستقبال، وقوله: (فهل يشاء؟) استفهام، كأنّ السائل يسأل بأنّ الحقّ يمكن أن يشاء هداية الجميع؟ فأجاب عنه، بأنّ هذا لا يمكن أن يكون، فإنّ العليم الحكيم الذي يعمل كلّ شيء بحكمته، يستحيل أن يشاء وقوع ما لم يمكن وقوعه.

---

١. ـ ذلك.

٢. ـ من الأزل إلى الأبد هداية جميع مخلوقاته أجمعين (جامي).

٣. ـ بقية.

٤. ـ لأنّ الحكمة اقتضت نوع الاستعداد من تنوع الشؤون المختلفة (ق).

٥. ـ استدراك يعني حسنته وأخذ مظهره، وجلالية والنار مظهرها، ولذا جعلت دار الآخرة دار الجنة والنار، وشؤون الحقّ تقتضي الهداية والضلالة.

٦. ـ أي مثل قوله: «لو شاء» هو.

٧. ـ أي هذا الأمر لا يكون أبداً، لأنّ مقتضى الأعيان لا تسأل (جامي).

٨. ـ ش ل: هذا ما لا تكون.

المشيئة أحديّة التعلّق[1]، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم[2]، والمعلوم أنت[3] وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم[4]، بل للمعلوم[5] أثر في العالم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه).

أي، للحق مشيئة واحدة عامّة يتجلّى بها، فتأخذ كلّ عين نصيبها منها بحسبها فتظهر مقتضاها هداية كانت أو ضلالة، كما قال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[6].

وإذا كان الواقع في الوجود أحد النقيضين باقتضاء العين ذلك، فمشيئته أيضاً أحديّة التعلّق، لأنها نسبة تابعة للعلم إذ ما لا يعلم بوجه من الوجوه لا يمكن تعلّق الإرادة والمشيئة به، والعلم نسبة تابعة للمعلوم من حيث تغايرهما وامتياز كلّ منهما عن غيره، والمعلوم الأعيان الثابتة وأحوالها، وهي لا تقتضي إلّا وجود أحد الطرفين من النقيضين فالمشيئة أيضاً لا تتعلّق إلّا به.

وقوله: (فليس للعلم أثر) نتيجة لقوله: (والعلم نسبة تابعة للمعلوم) وأثر المعلوم في العالم اقتضاؤه، وطلبه من القادر العالم إيجاده على ما هو عليه، وقد مرّ في المقدّمات من أنّ العلم من أيّ جهة تابعة، ومن أيّها متبوعة مؤثّرة في إفاضة الأعيان[7].

(وإنّما ورد خطاب[8] الإلهيّ بحسب ما تواطأ[9] عليه المخاطبون، وما[10] أعطاه[11]

---

١. في «ب»: «من التعلّق».
٢. في «ب»: «إلا على ما هو عليه في نفسه» (جامي).
٣. «أنت» لا تتميّز عمّا كنت عليه في حال نومك (جامي).
٤. لأنه يجعله على ما هو عليه في تعلّقه بحسب وقته (قاشاني).
٥. «وأثر العلوم هو الذي جعل العالم مصوراً بصورته» (جامي).
٦. القمر (٥٤): ٥٠.
٧. أي في الخارج.
٨. «من الحضرة الخيالية» (جامي).
٩. أي توافق عليه (جامي).
١٠. «موصولة».
١١. «المخاطبون، فحجبوا بالتقيّد بطور العقل وبحسب ما أعطاه نظره الناقص» (جامي).

النظر العقلي[1]. وما[2] ورد الخطاب[3] على ما يعطيه[4] الكشف؛ ولذلك كثر المؤمنون[5]، وقل العارفون وأصحاب الكشوف[6].

أي: لما كان أكثر الأشخاص الإنسانية عقلاء وأصحاب نظر فكري، ما ورد الخطاب الإلهي إلا بحسب ما تواطؤوا وتواضعوا عليه، وهو العقل ومقتضاه، ولم يرد على ما يعطيه الكشف؛ لعدم وفاء الاستعدادات بذلك، ولقلة العارفين أصحاب الكشوف، الواقفين على سر القدر، ولو ورد الخطاب الإلهي بحسب إدراك المخاطبين وعقولهم لكثر المؤمنون، وقل العارفون؛ لأن نور المعرفة فوق نور الإدراك العقلي[7]، وهو الكشف عن حقائق الأمور على ما هي عليه.

﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾[8]

أي: مرتبة معلومة معينة في علم الله، لا يتعداها ولا يتجاوز عنها، فمن كان مقامه في العلم ومقتضى عينه أن يكون واقفاً على مقتضى عقله أو وهمه، لا يزال يكون تحت حكم التدبير، ومن كان مقامه أن يكون مطلعاً على أحوال الوجود، واقفاً على سر القدر مكاشفاً له، يكون منقاداً لحكم التقدير، فلا يعترض بالباطن على أحد من

---

١. هي ما عليه عند ترك المعاندة من أنه لا بد من الاحتمالات الجائزة أن يقع في حيز الإمكان على ما هو مقتضى معلومات الرسالة والنبوية، حتى يكون الكل محفوظاً من حوامي كلمة الله، وإلا فلا يتم ما تكفله، ولذلك ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف (منه).

٢. ناية.

٣. ذلك الخطاب (منه).

٤. بأن الحكمة الإلهية اقتضت التدبير على الخلق والمصلحة، فلا بأس من اختصاب البعض بالإكثار (منه).

٥. المستدلون بظهر العقل المتأخر من الخطابات الإلهية (منه).

٦. العارفون بنور الله المتجلي منه على ما هو عليه (منه).

٧. قال الشيخ رضي الله عنه في أول الفتوحات (ص ٣٣) بعد فهمه كلام [illegible] وهو العلم الذي فوق نور العقل، وهذا على نسبة نور القديس في الروح وتحصل له النبوة، والولاية، وقد أشبعنا الكلام في ذلك هناك (منه).

٨. الصافات (٣٧): ١٦٤.

٩. والذي يدل على ما ذكرنا من أن لكل أحد مقاماً لا يتجاوزه، وهذه صورة ما ورد به التوقيف في العالم الخاص بالخصوصية وما ورد ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ الصافات (٣٧): ١٦٤ (منه).

خلق الله، وإن كان يأمر وينهى في الظاهر.

(وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك).

«وهو»، أي، ذلك المقام هو ما كانت عينك متلبّسةً متّصفةً به في حال ثبوتك في الحضرة العلميّة. وظهرت في الوجود الخارجي أيضاً على حسبه. فهذا الحكم عامّ لجميع الأعيان، لا للملائكة فقط، كما أخبروا عن أنفسهم بالضمير مبتدأ خبره مجموع ما بعده من الجملتين، أي: مقامك هذا المعنى.

(هذا إن ثبت أنّ لك وجوداً)[2].

أي، الأمر هذا إن كان الوجود الخارجي للأعيان يحكم ظهورها في مرآة الحقّ، وليس المراد بقوله: (إن ثبت أنّ لك وجوداً) أن لك وجوداً حقيقيّاً، مغايراً للوجود المطلق الحقّاني، فيتعدّد الوجود بحسب ماهيته[3]، فإنّ الوجود حقيقة واحدة ليس فيها تعدّد أصلاً، كما مرّ في صدر الكتاب.

(فإن ثبت أنّ الوجود للحقّ لا لك) أي، وإن كان هذا الوجود الخارجي للحقّ بحكم ظهوره في مرايا الأعيان.

(فالحكم لك بلا شكّ في وجود الحقّ)[4].

وذلك لأنّ وجود الحقّ من حيث هو هو واحد لا تعدّد فيه، فالتعدّد والتنوّع والاختلاف من أحكام مرايا الأعيان في الوجود الحقّاني، وقوله: (إن ثبت) في الموضعين،

---

١. أي اختصاص كلّ واحدة بقدر معلوم. (لاحظ: هو هذا التعيّن أي)

٢. باعتبار تعيّنك؛ فإنّ التعيّن هو الذي يستوجب نسبة الوجود الخاصّ (لا صافي البث (ز))

٣. على ما مرّ (وفي مقدمة قيصري (ص))

٤. فإنّ الحقّ فيك والخلق ظاهراً

٥. في حقيقته

٦. الضمير للمفهوم الذي يشار به «الحقّ» بمعنى أنّه ثبت نفسه لا بحيث يرى حيثيّة أخرى عينيّة كالمرآتيّة والخلقيّة.

٧. كما هو على الحقيقة (ز)

٨. على ما مرّ (وفي مقدمة قيصري (ص))

٩. في هذا المقام أيضاً، فإنّ هذا حسب حكم أحد الأمرين (ص)

ليس لكونه شاكاً في كيفية الأمر، بل تنبيه على ظهور مراتب الوجود، كما مرّ مراراً

(وإن ثبت أنك الموجود) أي، بالوجود الفائض عليك من الحق تعالى.

(فالحكم لك بلاشك) في ذلك الوجود بحسب عينك.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ غير الحقّ حاكم عليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، بل الحقّ يحكم على وجوده في مرتبة من مراتبه التفصيلية، فلاشيء غيره في الوجود.

(وإن كان الحاكم الحقّ. فليس له إلا إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك).

أي، وإن قلنا أنّ الحقّ هو الحاكم بحسب مقامه الجمعي على مضاهاته التفصيلية المتعوتة بالعبودية، فليس للحقّ بحسب مقامه الجمعي إلا إفاضة الوجود على مظاهره العلمية، المسماة بالأعيان ليوجد في الخارج، وتلك الإفاضة أيضاً تطلب الأعيان باستعداداتها، فالحكم في الحقيقة لك وعليك.

ويجوز أن يكون قوله: (وإن كان الحاكم الحقّ) للمبالغة. وقوله: (فليس له إلا إفاضة الوجود عليك) نتيجة لقوله: (وإن ثبت أنك الموجود، فالحكم لك بلاشك) أي فالحكم لك بلاشك على تقدير أنك الموجود بالوجود الفائض عليك، وإن كان الحاكم في الحقيقة هو الحقّ.

(فلا الحمد إلا نفسك، ولا الذمّ إلا نفسك).

---

١. على التعذيرين؛ وهو مقام الجمعية بين الشريين (ص)

٢. بل ذلك الوجود الفائض من الحق.

٣. تتمة محذوف الجزاء، أي لأنه قيل له: فالحكم لك بلاشك عليه (ق)

٤. في سائر النسخ: حقيقة هو الحقّ (ص)

٥. فلا: كالنتيجة لأم الشرطية المذكورة، أي لما أنه ليس للحق إلا إفاضة الوجود عليك لا الحكم والحكم لك عليك. ويجوز أن يكون جواب الشرط قوله: «فليس له إلا إفاضة الوجود عليك» (ق)

٦. في الحامد (جامي)

٧. في الذامّ أيضاً (جامي)

٨. فإنّ كلّ ما يتصور هناك من الحامد والذامّ أنت، وما تستحقه وتطلب من الحق بسببه إفاضة الوجود عليها، فكلّ الحمد والذمّ راجعة إليك (جامي)

فإنّ خيرك وشرّك منك وعليك بحسب اقتضاء عينك، ولذلك سبقت الثواب والعقاب على أفعالك، وهذا في مقابلة ما يليه الواحد بغلبة الوحدة عليه، من أن الحمد واللّم والخير والشر منه، ولا وجود لغيره، ولا فعل ولا صفة.[1]

(ومما يقتضي) أي، لتحقق (الا حمد إفاضة الوجود) لأنّ ذلك له لا لك

فإنّ بيضان الوجود إنّما وإنما لا يمكن إلا من مقام الجمع، ولا ينافض ما ذكر من أن الحمد كله لله في أوّل الفصّ فإنّ ذلك من مقام الوحدة، وهذا من مقام الكثرة، وفي هذا المقام يتعيّن لتحقق حمد إفاضة الوجود، وحمد الكمالات والحسنات ترجع إلى الأعيان، وإذا علمت أنها أيضاً من مقاماته التفصيلية، وليست غير الحقّ بالحقيقة، علمت أنّ الحمد كلّه لله جملة وتفصيلاً.

(فانتَ غذاؤه بالاحكام[2]. وهو غذاؤك بالوجود).

أي، إذا كان الحكم لك في الوجود فأنت غذاء الحقّ، لظهور الأحكام الوجودية اللازمة مرتبتك فيك، والحقّ غذاؤك بإفاضة الوجود عليك، واختفائه فيك اختفاء الغذاء في المغتذي، وإطلاق الغذاء هنا على سبيل المجاز، فإنّ الأعيان سبب ظهورات الأحكام الوجودية وبقائها، والحقّ سبب بقاء وجود الأعيان، كما أنّ الغذاء سبب بقاء المغتذي وقواه وتفيض كمالاته، ولكون الغذاء يختفي بالمغتذي جعل الحقّ غذاء الأعيان، فإنّه اختفى فيها بأعيانها، وجعل الأعيان غذاء الحقّ، لظهور الحقّ عند اختفاء الأعيان وفنائه فيه.

(فتعيّنَ[3] عليه ما تعيّن عليك[4]) أي، تعيّن الحكم منك على الحقّ، كما تعيّن عليك ذلك الحكم منه.

---

١. الفقير.

٢. «من عند الله» وعلى أحوال عبادة (بسمل).

٣. «أي إذا كنت موجوداً فأنت للحقّ (لأنك لا تكون لا موجوداً، وما حالة كونك موجوداً إلا كونك مجلى لاسم الوجود على حسب استعدادك)».

٤. «... على أنّ غير الحقّ، هو نظام نفس واحكام الأسماء المختفية فيه لتلك الأحكام (ص)».

٥. «حكم عليك في الأزل، وهو ما تعيّن عليك من حكمه عليك من حكم الوجود القديم (ق)».

(فالأمر منه إليك[1]، ومنك إليه[2]).

أي، فالأمر والحكم من الحق إليك، وهو فيض الوجود عليك، ومنك إليه بأعطاء عبدك أن يوجدك على ما أنت عليه في الأول.

(غير أنك تسمّى مكلّفاً[3]، وما كلّفك إلا بما قلت له: «كلّفني بحالك. وبما أنت عليه»، ولا يسمّى «مكلّفاً» اسم مفعول[4]).

أي، الفرق بين الحق والعبد في هذا الشأن، أن العبد يسمّى مكلّفاً والحق لا يسمّى مكلّفاً، وهي الخرقة ما كلّف العبد إلا عبده، بأن يسأل استعداده بقول للحق: «كلّفني بأحوالي، وبما أنا عليه» ليظهر ما في استعدادي وذاتي.

وقوله: (بحالك) متعلّق بقوله (وما كلّفك) تقدير الكلام: وما كلّفك بحالك إلا قولك له كلّفني بما أنا عليه في عينك.

(فيحمدني وأحمده ويعبدني فأعبده)

أي، يحمدني بإيجادي على صورته، وتكميل نفسي، وتجليه لقلبي، وتخليصي من سجن الطبيعة وقيد الهوى، وأحمده بلسان الحال بإظهار كمالاته وأحكام صفاته في مرآة عيني، وبحسن القبول لتجلّياته، وبلسان المقال بتسبيحه وتحميده والثناء عليه. ويعبدني بخلقي وإيجادي وإظهاري في مراتب الوجود الروحانية والجسمانية، العلوية والسفلية. لأنّ الإيجاد والاختيار للشيء من الغيب إلى الشهادة، نوع من الخدمة والعبادة.

---

١. «فالأمر منه إليك» أي أن الأمر صادر منه إليك، وهو توجه الحق إليك، وهو أن يكون لك الخلق والأمر، وهو أن تكون مسؤولاً (حسن).

٢. «ومنك إليه» (من).

٣. «مكلفاً» (ص).

٤. «لا يسمى مكلفاً» إلخ (حسن).

٥. «ولكنه ما كلفك» (حسن).

٦. «في الحق» (حسن).

٧. «لأنه الأمر مختص بك» (حسن).

«فاعبده» اللام للنتيجة، أي: لترتب عبادتي له على عبادته لي بالإيجاد والإظهار، وعبادتي له في الظاهر هي إقامة حدوده وحقوقه وأوامره ونواهيه، وفي الباطن قبول تجلياته الذاتية والأسمائية وإظهار أحكامها.

وإطلاق العبادة على الحق وإن كان شنيعاً، ونوعاً من سوء الأدب في الظاهر، لكن أحكام التجليات الإلهية، إذا غلبت على القلب بحيث تخرجه عن دائرة التكليف وطور العقل، لا يقدر القلب على مراعاة الآداب أصلاً، وترك الأدب حسن أدب؛ كما قيل:

سقوني وقالوا لا تغن ولو سقوا ... جبال حنين ما سقوني لغنت

وأقول:

وآداب أرباب العقول لذي الهوى ... كآداب أهل الكفر عند أولي العقل

فلا تعذلن إن قال صب متيم[1] ... من الوجد شيئاً لا يليق بذي الفضل

وهي السكر ما يجري على ألسن الفتى ... يضاف إلى الراح المزيلة للعقل

(ففي حال[2] القرب[3] ... وفي الاغيان[4] اجتحده)[5][6]

أي، حال غلبة مقام الجمع والوحدة وتجلياته عليّ: أقرّ بوجوده، تعالى في مقامه الجمعي وهويته جميع الأكوان مستهلكة فانية فيه، وإذا نظرت في الأعيان والأكوان واختفاء الحق فيها لا تنكرها «اجتحده»: لغلبة الكثرة ورؤية الخلق، إذ لا يمكن تعيين

---

١. المتيم: العاشق، تأله للمحبوب وتعبد له. (راجع مادة كرداب، متيم، لمعظم المعين).

٢. وزسخن بردارد او در گذشت ... وبگويي ساده گفتست او سخن

(مثنوي معنوي، ج ٥، ص ١٠٦).

٣. أي في مشهد العلوم والأذواق (ص).

٤. لأن مواجد عباده وعبوديته (ص).

٥. أي في مقامي عالم التعبد والعبادة (ص).

٦. لأنها مقتضى مراتب غيرية معبوديته وعبوديته (ص).

٧. أي بالوجود والقول والنفس أقر به بسان الحال واللسان؛ وإذ الموجودات كلها بوجوبها شاهدة بوحدته وتجلّيها بوحدته وبحواسها بأسمائه وكل إنسان يقر به، فإذا تجلى في صورة عين من الأعيان يجحده (ق).

موجود من الموجودات في الخارج، فيما[1] خارجا عنه حتى يكون ربا معبودا لذاته، كما هو شأن المحجوبين من أهل النظر وغيرهم، لأن كل ما هو موجود ممكن في خارج محله مفتقر مستخص، وكل ما هو كذلك فهو محتاج إلى مطلق وما يفيده. والرب هو المطلق الذي لا يفتقر بالإطلاق والتعيين، ويظهر في كل من المراتب الوجودية، ويقومها تقويمه، وهذا اجتمع والانزعاج، كما قال الشاعر:[2]

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر[3]

أو كما قرأته في صور العارفين المختلفين واختلفت في صور النظر وبين المحجوبين عند تجليه في الأعيان الوجودية، لاستحالة رؤيته.

(فبي عرفني وبي أنكرني[4] وعرفه فاتهد)[5]

أي، الحق يعرفني في جميع المواطن والمقامات، وأنا أعرفه في بعض المواطن والمشاهد، وفي بعض المواطن لا أعرفه وأنكره؛ لأن الحق في مقام هويته وأحديته لا يطلع عليه، ولا نعرف حقيقته، ولا يمكن أن نعرفه، وفي مقام واحديته يعرف بالصفات والأسماء، وإذا تجلى بصفة المنعم[6] يرغب فيه، وفي صفة المنتقم يهرب

---

١. في ن: إما لا يظهر من المعاني.
٢. صحح البيت الشعري.
٣. هو لأبي نواس من قصيدة.
٤. في ن: ... وبي أنكرني.
٥. في ن: ... فاتهد.
٦. في ن: بعد هذا ... وبي أنكرني.
٧. في ن: بعد هذا ... لأن المعرفة والشهود في مقام الجمع هو عين الوجود ... عطف.

منه، وإذا تجلى بصفة لا يوجب العلم به بكل، كما جاء في حديث التحول.[1]

أو يكون قوله: (فيعرفني وأنكره) عن لسان المحجوب (وأعرفه فأشهده) عن لسان العارف، صاحب الشهود.

(اسمعني يا سامعي وأنا ... أساعده وأشهده)

أي: من أين يكون له الغنى عني طرفة عين، ونحن نساعده في قلبه ولسانه وجميع حالاته فيه. لأن الله تعالى مساعد الفاعل في فعله بقوله ذلك الفعل، كما قال تعالى: ﴿إن تنصروا الله ينصركم﴾[2] والنصر هو المساعدة، ونساعده بظهور جماله وجلاله في مرائي ذواتنا، مظاهر أسمائه.

وقد كان الاسم عند الحقيقة عبارة عن إصباح الكمالات التي هي في الباطن إلى الظاهر وإظهارها، وكمالات الأسماء وظهورها كانت بأعيانها، كما جاء في الصحيح القدسي قال: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم»[3] سبب التنبيه رضي الله عنه الإسعاد به، وهو إسعاده بنفسه، من غير اعتبار تعدد وتكثر في الحقيقة.

(أنت الغنى أوجدتني ... فاعذرني فأوجده)

---

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

[4] [illegible]

[5] [illegible]

[6] [illegible]

[7] [illegible]

[8] [illegible]

[9] [illegible]

[10] [illegible]

[11] [illegible]

و[illegible] بالذات، وفي بعض النسخ بالكاف، ومعناه: كنت [illegible]، و[illegible] كما أن الحق يوجدني و[illegible]، ومعنى ذلك أوجدني [illegible] و[illegible] في الحديث: كنت كنزاً مخفياً ... الخ، وقال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي: ليعرفون، فهذا إشارة إلى قوله: (وأعرفه فأشهده).

وقوله: (فأعلمه فأوجده) أي: أعلمه في حضرة الظاهر والمظاهر، [illegible] للمحجوبين [illegible] الظاهر هو الظاهر في كل من الموجودات، [illegible] عند [illegible] بهذا الأفق [illegible].

[illegible] إياه [illegible] يكون بمعنى الوجدة [illegible].

أبدا [illegible] لنا ... وحق [illegible]

أي: [illegible] الحديث المذكور، وهو كنت كنزاً مخفياً ... الخ.

وقيل: معناه [illegible] الحديث [illegible]: (فأعلمه فأوجده) وهو ما [illegible] رسول الله [illegible] عن الله [illegible] أي: [illegible].

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وهذا كما قال: «إن عبدًا قال كن فكان» أو لا، ليس للعبد.

«ليحقق فيّ مقصوده» أي: يحقق فيّ مقصوده ومطلوبه، وهو العبادة والمعرفة، كما قال: «وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون»[1]. فيجوز أن يكون الكلام عن لسان الكمّل، أو فيه تغيير الصفات لذاتها، ويجوز أن يكون الحق نفسه، لأنه كشف عن أسراره لمن أحدث من الأولياء بنبأه، وفيه إياء حينئذ إلى مقام حضرته للولاية الخصوصية، وبعد هذا الكشف الكلي لم يبق إلا كشف خاتم الولاية المطلقة، وإذا به تتم الدائرة، فتطوى بساط القيامة.

«ولما كان للخليل[2] هذه المرتبة التي بها يسمّى خليلاً، لذلك[3] سرّ القِرى[4]، وجعله[5] ابن سُرّة إبراهيم[6] مع ميكائيل للأرزاق، وبالأرزاق

---

[1] الذاريات: ٥٦.

[2] صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٤٥ (كتاب الأدب، باب صلة الرحم وتحريم القطيعة، ح ٢٥٥٧).

[3] في ب: لذلك.

[4] في هامش ب: حتى إنه لما ضاف الملائكة لم يعلم أنهم ملائكة إلا بعد ما قدم لهم ما يحتاج الإنسان فيها إلى الإطعام (منه).

[5] وهو الخليل أعني إبراهيم عليه السلام، وإنما قال: وجعله، لأن الخليل حين ما ضاف الملائكة، وأتى بما يحتاج إليه الإنسان من الطعام (منه).

[6] أي: الذي ولد له إسحاق (منه).

[7] أي: من أجل ولادة إسحاق (منه).

[8] يعني أن الله تعالى أخبر عن إبراهيم عليه السلام بأنه خليل الله في قوله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ (النساء: ١٢٥) (منه).

[9] هو إسماعيل بن إبراهيم بن مهتدي بن سنجر بن سلطان شاه بن قطلغ تكين بن أرتق بن أقسنقر بن عبد الله الأرتقي التركماني الحنفي، ولد بخلاط سنة ٧٦٩ وتوفي سنة ٨٣٢هـ. ترجم له ابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة، ج ١، ص ٤٠٤.

يكون تغذي المرزوقين. فإذا تحلل الرزق ذات المرزوقين، بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلها. وما هنالك أجزاء، فلابد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبّر عنها كلها بالأسماء، فتظهر بها ذاته جلّ وعلا.

جواب ما قبله. (من القرئ) وقوله: (الذلك) مستغنٍ بـ... أي: إن في ذلك لتخليلاً عظيماً لمعرفة... وشهد داخل في الإحسان، والتخلل سور زائد في إحسانه ومظاهره التي هي الإكرام... من القرئ لذلك... وهو إعطاؤه الرزق للمرزوقين. وبذلك جعله أشبح غذاء من سرة الجنين مع ميكائيل في إحسان الأرزاق.

قال في (الفتوحات) في الباب الثامن... روح على بن مسرة الجبلي، من كبار أهل التحقيق علماً وحالاً وكشفاً، ناموس العمل هو الملك، وهو المحضور في جنة الروح وغذاء ومرتبة، فأدناه وإسرافيل للعقول، وجبرائيل ومحمد للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد.

وليس في الملك إلا ما ذكر فكما يتخلل الرزق ذات المرزوق، بحيث لا يبقى شيء فيه إلا تخلله، كذلك لابد أن يتخلل إبراهيم جميع المقامات الإلهية، المعبّر عنها بالأسماء، عند كونه غذاء لها بظهور الأحكام فيه. لأن الغذاء يسري في جميع

---

١ الذي هو أحد المرزوقين (ج ص)

٢ ... الرزق (ص)

٣ ... (ج ص)

٤ ... الرزق (ج ص)

٥ ... هذا الحكم ... (ج ص)

٦ ... في جهات ... (ج ص)

٧ ... في بيت مرتبة ... (ص)

٨ ... هو الذي يتخلل جميع ... لأنه يتخلل ... (ج ص) ... (ص)

٩ ... الشيء في جوف ... (ص)

١٠ ... (ج ص)

أعضاء الجسد، وما هنالك، جزاه الله بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، فانخلق الله يعم فيها.

فقوله: (فإن الغذاء) تعليل لقوله: (بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله) وقوله: (فتظهر بها ذاته جلّ وعلا) عطف على قوله: (أن يتخلل) داخل عليه.

أي: لابدّ أن يتخلل جزيئاته جميع الأعضاء، فتظهر ذات الخلق فيها وفي منافعها، إذ ظهورها إنما هو بالمظاهر وهي الأعيان، وجزاء (إذا) قوله: (فلابدّ أن يتخلل).

شعر:

(فنحن له كما نبتت ... أذلتنا ونحن لها ذلل)

أي: فنحن له عباد، كما نحن له مرابيع، إذ سأقواه ظهور كما لأنه وصفاته، وهو مخلوق فينا. كما مرّ من أنّ الغذاء مهيأ لقوام الشيء.

كما ثبت ادلتنا على صيغة الماضي، أي: كما تقرّرت الأدلة الكشفية من الذوق والوجدان وشهود الأمر على ما هو عليه، لذلك قال: (أذلتنا) بالإضافة إلى أنفسهم، ويجوز أن يكون مصدراً من الإذلال، حذفت حركة التاء للشعر.

ونحن له، أي: لذاته لما ظهر، خلقاً وعبادة، لتبعيتنا وفقرنا الكلّيه في صورنا الجزئية.

وباعتبار قوامنا به، لأنه حقائقنا، أي: نحن ملكه وهو ربّنا ومالكنا، كما تقرّرت الأدلة العقلية والكشفية، ونحن سلك بذلك، أدلتنا حاكمة علينا كما مرّ، وكلاهما صحيح.

(وليس له سقوي كحوني ... فنحن له كنحن لها[1]

---

[1] البيت لـ...

[2] ...

[3] ...

أي، وليس لنحقق سوى كوني، أي: اعطاء وجودي. وبحسب المصنف أن «أو الكون تعني التكوين»، أي: سوى الجاذبي في الخارج، كما مر تقريره في الجملة من أن تحميده باعطاء الوجود والفضة كمالاته علينا. وهذا الكلام أيضاً هو باعتبار الفيض المقدّس، الذي له كمال الاسم الظاهر، لا باعتبار الفيض الأقدس؛ لأنه من ذلك الوجه الأعيان الثابتة و«إليه يرجع الأمر كلّه» تنحن له ملك وهو حاكم علينا بالوجود «نحن له»، أي، كما نحن ملك له باعتبار «عبادنا الخاكمة علينا»، أو وليس له عندنا سوى وجودي لاحتفاظه في وجودنا، نظير «نور» في «نوره»، فنحن له عنده كما نحن له غنا،

وفي بعض النسخ «نحن له»، أي، معتمد عيالنا

افلي وجـــ

١. أي الأول.

٢. هود (١١): ١٢٣.

٣. أي حيث وجيه (أبو).

٤. [illegible] في الأصل [illegible] تصحيح من [illegible] لتستقيم العبارة.

٥. أي بحسب الصورة العرضية.

(ولكن في [1] مشهده ... فنحن له كمثل إنا)[2]

مشهده مصدر ميمي، أي: الكثر في ظهوره، ويجوز أن يكون اسم مكان. وحينئذ يكون في الخبر ضمير، أي: الكثر نحن مظهره، فكان فينا شيئا مستزعا مما هو مظهره، كما قال الله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[3].

ونحن مستدرك من قوله: (وليس له إلا بنا) أي: ليس ليأنيه غيرنا، بل هو ظاهر فينا ونحن مظهره، فباعتبار الظاهرية والمظهرية يحصل التعدد والاثنينية، وإلا فكلنا مظاهره، فنحن له كمثل إنا بكسر الهمزة، أي: مثل الظرف وهو مثل المظروف. وجميع هذه المعاني من مقام الكثرة التفصيلية، الراجعة في الحقيقة إلى العين الواحدة.

وأما في الوحدة فلا ظاهر ولا مظهر، ولا ظرف ولا مظروف، بل كلها شيء واحد لا تعدد فيه أصلا، فلا ينبغي أن يتوهم أنه قائل بالحلول.

ولما كان جميع الأسماء مستهلكة تحت الاسم الإلهي، ومجتمعة فيه، ومظاهره كثرتها تحت وحدته، وهو المتكلم بلسانه، وهو الهادي والدليل إلى الوحدة الحقيقية التي هي مرتبة الأحدية المطلقة، قال:

﴿والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل﴾[4].

* * *

---

١ - في ف: «بنا ليس له».

٢ - ج: «مظهره».

٣ - الممتحنة: ٤. وتتمة الآية: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾.

٤ - بكسر الهمزة، يعني نحن بإزائه المقيد من الإضافة إلى ظاهره، فهو ظاهر ونحن مظاهره، وهو مظروف ونحن ظروفه. (ف).

٥ - في ف: «وهو يقول الحق وهو يهدي السبيل».

٦ - الأحزاب (٣٣): ٤.

٧ - الأحزاب (٣٣): ٤.

[فصٌ حكمة حقّيّة في
كلمة إسحاقيّة]

فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية

[illegible] كان بعد دولة عالم الأرواح المجردة موسوماً عند أهل الله المسمى بالخيال، وهو بقسمه إلى المطلق والمقيد كما مر بيانه في المقدمات. وكان أول من خلع عليه الصفات الشبوتية التي هي روح أعماله المثالي إبراهيم عليه السلام. ذكر الشيخ رضي الله عنه حكمة عالم أهل الله المقيد في الكلمة الإسحاقية، مراعاة للترتيب في بدن المراتب، مع أنه لم يلتزم إلا التنبيه على المناسبة بين الحكمة، وبين النبي الذي نسب الحكمة إلى كلمته، ولم يلتزم مراعاة الترتيب الوجودي بين الأنبياء عليهم السلام، ولا بين المراتب أيضاً.

وإنما ذكر المقيد هنا دون المطلق - لأنه مثال وأنموذج من العالم الثاني المطلق. وهو مع كل واحد ليطلع منه عليه، ويفضي به إليه، فالكلام فيه كالكلام في أصله.

وسر حكمته الحقية: أن جعل إسحاق لما رأى أبوه في المنام حقاً. بأن قال: «يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين» أي، اجعل ما رأيته في رؤياك محققاً في حسك، ستجدني إن شاء الله صابراً على ذلك، كما قال يوسف عليه:

---

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

«هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقًا»[1]

الفداء بمعنى «ذبح» ذبيح لقربان

وابن «نواح» الكبش من نوس إنسان[2]

اعلم، أن بين الفداء والفدية عمومًا وخصوصًا من وجه، ومتغايرة في المعنى، كما في صورة القصاص، لذلك لا يقال للمسلم المذمي والحر بالعبد: فداه، فقوله: (فداه نبي) استعمال على سبيل التعجب، يقول: افتداء نبي ذبح ذبح لقربان. فحذفت الهمزة كما تقول: «اهل قدري هذا؟» أي، أهذا قدري.

وذبح بفتح الذال مصدر، ويكسرها اسم لما يذبح للقربان، والنوح ضرب الخشم، والنوس التذبذب، والصوت عند سوق الأبل، يقال: «ناس الإبل» أي، ساقها ونوس الشيء، والنسمة، أي: «نفسه وحركته»، والمراد صوت الإنسان وحركته، أي: كيف يقوم صوت الكبش وحركته عند الذبح مقام صوت الإنسان وحركته.

واعلم، أن ظاهر القرآن يدل على أن الفداء عن إسماعيل، وهو الذي رآه إبراهيم أنه يذبحه، وإليه ذهب أكثر المفسرين، وذهب بعضهم إلى أنه إسحاق. والشيخ رحمه الله معذور فيما ذهب إليه؛ لأنه مأمور كما قال في أول الكتاب.

---

[1] [illegible]

[2] [illegible] ذبح [illegible] الإسلام للذبح [illegible] الذبح [illegible] الإسلام [illegible]

[3] [illegible] ذبح [illegible]

[4] [illegible]

[5] [illegible]

[6] [illegible]

[7] [illegible]

(وعظـــم الله الغضب [illegible] عناية

به أتى بما المراد [illegible] عن أي ميزان)

الواو للحال، أي: والحال أن الله وصفه بالعظيم بقوله: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ عناية بالذبح وتعظيما لشأنه حيث جعله فداء عن نبي معظم عند الله، أو عناية بالنبي وتعظيما لقدره حيث جعل الذبح فداء عنه، والمراد من أي ميزان تعجب من أن الذبح صار فداء لنبي كريم، ووصفه الحق بذبح عظيم، أي: المراد من أي قسم من القسمين [illegible] وما سبب تعظيمه

(ولا شك أن البدن أعظم قيمة) (وفيه نزلت عن ذبح كبش القربان)

1. في النسخ [illegible]
2. حيث جعله فداء نبي [illegible]
3. في النسخ [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]
6. [illegible]
7. [illegible]
8. [illegible]
9. الصافات (٣٧) [illegible]
10. [illegible]
11. [illegible]
12. [illegible]
13. [illegible]

[illegible]

أي: لا أملك أن [illegible] أعظم قيمة و[illegible] من الكشف [illegible] بأنه [illegible] من [illegible] في [illegible]، وقد انحطت عن درجة [illegible] في [illegible] من [illegible] وانيابة [illegible] جميع [illegible].

فيا ليت شعري كيف ثاب مثابه ... فخفض كيف عن خليفة رحمان

[illegible] أن غرض الشيخ رضي الله عنه في هذه الأبيات بيان [illegible] الظاهر في كل من الصور الوجودية في صورة [illegible] فيما [illegible] وفيما [illegible] لوجوده [illegible]، وذلك أن الوجود هو الظاهر في صورة الكشف، كما أنه هو الظاهر في صورة [illegible]، فما [illegible] الأمر [illegible]، وما [illegible] إلا نفسه الظاهرة في الصورة الكشفية [illegible] في [illegible].

[illegible] أن الأمر فيه مرتب ... وفاء [illegible] الأرباح ونقص خسران

[illegible] وقوله: (وفاء ... ونقص) كل [illegible] خبر [illegible] محذوف، أي: [illegible] أن الأمر والشأن الإلهي في [illegible] مرتب، [illegible] بين [illegible]

والمعنى عليه مناسبة في الشرف و الخسة و باقي الصفات. فالايمان من الشريف بالخسيس، و الايمان بالكفر، و الايمان بالفداء الذي هو صيرورة الفداء للفادي، وما بالعهد الالهي السابق، الارباح بكسر الهمزة على صيغة المصدر، اي الاكمل للمتعاقدين وغيره من المتعاقدين، يعني: هذه تجارة مربحة، اي: كاسبة للربح، او بفتح الهمزة على صيغة الجمع، اي: الكمالات التي تحصل لمن يأتي بما عاهد، والاول انسب بما بعده، وعهده الاتيان به بفصل خسران. فان من تعرف بالعهد السابق الالهي لا يحتجب بالغواشي الظلمانية، انما هو لقصر استعداده وخسران رأس ماله الذي هو الفطرة، والاستعداد لتصييعهما فيما هو آت.

ومن هذا المعنى وحقيقته ان تعلم ان لا رجوع الى حق سبحانه، لا لكون المعهد في بقاء إنيته، لأنها توجب الانانية، فلا بد من إفنائها، والاوفر، بالاولى، ربه تعالى الذي يتم بعده الاشتمال ذاتا، ووجودا وصفة وفعلا، فذلك عبده الذي ذاته وجميع ما يترتب عليها، لا يكون موفيا بعهده السابق.

فالحق سبحانه لما اراد من ابراهيم ذلا ما اراد تكميلا له ولآله وامته، فأمر بذبح ابنه الذي هو نفسه في الحقيقة إذ هما نفسان، فلما قصد بذبح ابنه واستسلم ابنه لنفسه وللفداء، حصل الصفاء للقلوب والوفاء بالعهد الاول منهما، فافتدى الحق سبحانه منهما الذبح العظيم، لكونه في غاية الانقياد والاستسلام دون غيره من الحيوانات.

ويجوز ان يعود ضمير فيه الى الحق الذي هو الوجود، اي: انه تعالى ان الامر الالهي في الوجود، وتنزله وظهوره في المراتب كلها، مرتب كما قال الله: «الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما»[3] والامر في وجوده[2] ونفسه مرتب [1] في المراتب.

---

١. هذا هو رأي المحرر.

٢. الطلاق (٦٥): ١٢.

٣. اي في وجوده وفي امر الامر.

لايصدق عن شريف بخسيس، ولا عن خطير بعظيم، فلابدّ من التناسب بين الكشف وبين هذا الشيء الكريم ذاتا وصفة.

فقوله: (أتم نعمة) تنبيه للطالب على أن ينظر بنظر الحق، ويعلم أن المناسبة الذاتية بينهما هي أن كلا منهما ظهور الذات الإلهية، والمناسبة الصفاتية تساوي كلّ منهما لحكم الله عليه، وانقيادهما لذلك طوعا. فيتبيّن أن الظاهر في الصورة الكمالية، هو الذي ظهر في الصورة الإنسانية، وتخصيص ظهوره بها في النشأة، المناسبة بينهما في الانقياد والتسخير.

(فسلا خلق أعلى من جسم مسمّاه[1] وبعده

نبات[2] على قدر[3] يكون[4] وأوزان[5])

ولمّا كان السرّ الوجودي ظاهرا في الكلّ، والتفاوت والتفاضل آثاره في المراتب، بيّن أن الأقرب إلى الحق أفضل من غيره، نظرا لتوسّط بينه وبين الفاعل الحقيقي الإلهي، وبعده تضاعيف توجوه الإمكانية لأن كلّ ما يتركّب من أمور ممكنة، يتضعف بإمكان أنيته الاجتماعية الخاصة له وبإمكانات أجزائه، فيتضاعف الإمكان، وكلّما[6] كثرت وجوه إمكانه ازداد بعدا عن الواجب لذاته[7]، لذلك قال تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان

---

1. من أسمائه.
2. [illegible]
3. أي بقدر معين.
4. أي يوجد فيوجد.
5. أي موزونة بميزان الحكمة.
6. [illegible]
7. [illegible]
8. [illegible]
9. [illegible]
10. [illegible]
11. [illegible]

في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين﴾[٣].

وكذلك يحسب التحرّز عن خواصّ الممكنات، وإدراك الإمكانات الناخوذة منها عند نزوله من كمال وجوده ومرتبة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، مدرك الحقائق إليها والإعراض عنها، بتنزّه عن رجوع الإمكانات إلى ذاتها، فيتقلب له الوجوب الذاتي الذي كان له بحسب الذات الإلهية وكمالاته الذاتية، فيكون في أعلى عليين مرتبة، وذلك الواقف في مقامه السفلي البشري، مستعدّ إلى كلّ ما يحصل له عند النزول، يكون في أسفل سافلين.

ولا شكّ أنّ الساقط أقرب من التركيبات إلى أحطّ، أعني المعادن وهو المراد بالجماد، ثمّ النبات، ثمّ الحيوان.

ولمّا كان كلّ منها مظهر المذات التي هي جميع الكمالات، كان الكلّ موصوفا بالعلم بربّه، كما نشاهد بعضهم بأمر ربّهم في الباطن، وإن لم يظهر ذلك منهم لفقد الاعتدال المرجب لظهور ذلك، كما يظهر من الإنسان.

وقوله: (على قدر يكون وأوزان) أي، على منزلة ومرتبة تكون لمناسب عند الله، والوزن هو القدر والمرتبة، يقال: فلان لا وزن له عند الملك، أي: لا قدر له ولا قيمة عنده.

(ونور الحسّ بعد البيّنات فالكلّ عارفٌ بخلافه كشفاً وإيضاح برهان)

أي، الأقرب من الله بعد البسائط والمعادن والنبات الحيوان، لذلك أعطى الله له جميع ما يحتاج إليه، كما قال تعالى: ﴿أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى﴾[٤]. ولا ترى له أنّي غير ما نعتّ له من الكمال.

ولمّا كان جميع الموجودات حيّا عالما بربّه عند أهل الكشف والشهود، قال: (فالكلّ

---

١. يحسب: الخطأ.
٢. الحشر (٥٩): ٢٤.
٣. التين (٩٥): ٤-٥.
٤. طه (٢٠): ٥٠.

عارف بخلاقه) وقوله: (كشفاً) أي: الكل يعرفون ربهم بالكشف الخاص أو حاصل عند الفطرة الأولى. ونحن عندنا كشف وما كان الكشف حجة لصاحبه دون غيره، قال: (وتصح به عان) أي: عاينه بعد ما صح علماً بقلبه، وأراد بالبرهان ما يعطيه العقل المنور والشرع المطهر من الأدلة منه قوله تعالى: ﴿سبح لله ما في السموات وما في الأرض﴾.

وقوله: ﴿إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾.

والتسبيح لا يكون إلا بعد المعرفة قال الله تعالى، صاحب الكمالات منزه عن النقائص الكونية. فلا يعرفهم وبعده عرفان المقربين، لأن الخطاب للأمة وهم ﷺ مبعوث إليهم فنحن أيضاً داخل في قوله: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾.

وأيضاً الجن لا مدخل لهم في غيوب الموجودات، لاحتجابهم عن الحق كما قال تعالى: ﴿فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين﴾.

ومنها ما روى البخاري، عن أبي سعيد الخدري، قال كان النبي ﷺ يقول: إذا وجدت الخبر فاحتسبه الرجال على أعقابهم، فإن كانت صحة فانك لقائلها، لك بها فضيلة، وإن كانت غير صحة فانك لأهلها، ومنها، إني أنا تذهبون بها، يسمع صوتها كأنه سبي، إلا الإنسان، ولو سمع الإنسان لصعق.

وروى الترمذي، عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم، ثم قال رسول الله ﷺ: إن الله وملائكته، وأهل السماوات والأرض، حتى النملة في جحرها، وحتى الحوت في الماء، ليصلون على معلمي الناس الخير.

وروى أبو داود والترمذي في باب فضل العلم، عن أبي الدرداء في حديث طويل

---

١ ...

٢ ...

٣ ...

وإن الله تعالى ليستحي أن ينظر في السماوات ومن في الأرض حتى يخيط على الماء.

وعن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ما من مسلم يغرس غرساً إلا كتب له من الأجر بعدد كل ورقة وكل شجرة أو نخلة حتى تنقطع الأرض من هاهنا وها هنا.

لذلك كانت الأرض التي جعلها النبي ﷺ قرة عينه كل منها إليه ﷺ ليكون أول ما يقع نظره عليه من بديه، والعقل وإن كان محجوباً عن هذا النظر، لكنه إذا تذكر بالنور الإلهي، وعرف سريان وجوده في جميع الموجودات، يعلم أن لكل منها عند خالقه عناية ساطعة، هي نصيبه من العالم الملكوتي، كما قال تعالى: ﴿بيده ملكوت كل شيء﴾ وبحسب كثرة وجوه الإمكانات تتعدد عن حق، وتنعكس عن عالم النور، فتحجب وتحتجب أو تزين، وبحسب قلتها تقرب منه وتتحد بعض هذه الكمالات، وتتنور بأنواره.

ولا شك أن الساقط أقرب إليه من الباركات، ثم النامي، ثم الحيوان، فيتضح عنده أيضاً أن الكل عارف بالله، منقاد لديه، مطيع لما يفيض عليه، ويرد منه على ما دونه.

(عالم السفلى آدم فيه مقبلاً ... بعقل وفكر أو قلادة إيمان)

أي، والحال أن السفلي بالإنسان مقيد ومحجوب بعقله الجزئي المشوب بوهمه، وبقوته الفكرية التي لا ترفع رأسها إلى العالم العلوي الغيبي، إن كان من أهل النظر، فإن

---

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

[illegible]

[illegible] الإيماني القلبي بتغيير [illegible] وإن سبقها ولم يسبقها لا يطلع [illegible] الطارق [illegible] التي هي [illegible] الحسد [illegible] وخبيث من الخلق والأفراد من الإنسان.

(لما تساوى حسين والخمقي سلطنا ... لانا وإياهم بنزل حسسنا)[1]

أي: قال حسين المنصوري بهذا القول، من أن السالك أقرب إلى الحق، كما مر، وهكذا نقول كل محقق عارف بالله، والنزل الإحسان هو طعام الضيافة.

وإنما قال: (مثلنا) لأن العارف المطلع على مقامه هو على بينة من ربه، يخبر عن الأمر كما هو عليه، كإخبار الرسل عن ربهم رسلا وأنبياء، لأنهم ظاهرون بالتسليم، مفتخرون بما يخبرون عنه.

(فمن شهد الأمر الذي قد شهدته ... يقول مقولي في خفاء واعلان)

أي: من شهد الخضائل في الغيب الإلهي كما شهدت، ويجد الأمر كما وجدت، لابد أن يقول مثل هذا القول في السر والعلانية.

(ولا التفتت قولا لمخالف قولنا ... ولا بدر السمراء في أرض غمدان)[2]

أي: لا التفتت إلى قول المحجوبين من أهل النظر، وغيرهم من المكذبين لهم، وأصحاب الظاهر الذين لا علم لهم بحقائق الأمور، إذا كان قولهم مخالفا لقولنا. ولا بدر السمراء الحبشة المسمى [illegible] أي: القول الحق الذي يحيي الباطل والروح في أرض

---

١. [illegible]

٢. هو حسين بن منصور الحلاج.

٣. هو المحدث الحسين والشاعر من هذا الكتاب.

٤. هو [illegible] (أي).

٥. [illegible] صحيح مسلم [illegible] من [illegible] وأبو داود [illegible] ٢٢٤ ح ٤٥٥٢).

٦. [illegible]

٧. [illegible]

٨. [illegible]

٩. [illegible]

[illegible] الذين لا يبصرون الحق [illegible] ولا يبصرونه في المظاهر.

[illegible] والبكم الذين [illegible] لا يسمعون المعنى في نص قرآني [illegible]

[illegible] في [illegible] صم بكم عمي فهم لا يعقلون [illegible] في [illegible]

[illegible] في حقهم.

فاعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: «إني أرى في المنام أني أذبحك» والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها.

[illegible] الخيال [illegible]

في [illegible] المعاني [illegible] في الأرواح [illegible]

صورة [illegible] في حضرة الخيال من الصور.

فينبغي أن [illegible] إبراهيم عليه السلام [illegible] لأن الأنبياء

والكمل [illegible] الأمور في العالم [illegible] لا بد أن

يكون [illegible] الواقع [illegible]

[illegible] من الأنبياء [illegible] في [illegible]

وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم عليه السلام في المنام [illegible] فصدق

[illegible]

[illegible] المعجم الصوفي [illegible]

[illegible]

إبراهيم الرؤيا).

أي: الكبش المفدى به هو الذي كان عند الله في لوح الأسرار، فظهر في صورة استحياق لمناسبة واقعة الفداء، وهي إسلامه لوجه الله والتهيؤ لامتثال أمره، فصدق إبراهيم بالرؤيا بأن قصد ذبح ابنه

(فافتداه ربُّه من وفور إبراهيم) أي: من جهة رغبته (بالذبح العظيم، الذي هو تعبير رؤياه عند الله، وهو الأشهر)[1].

→

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

أي، أظهر ربه ما كان المراد عنده، وهو الذبح العظيم الذي صوّره حياله بمشاركة لوحه بصورة إسحاق، وإن أخيه لا يشعر أن المراد ما هو، فسبق ذهنه إلى ما اعتاده من الرؤيه في العالم المثالي[1].

ولما كان للوهم مدخل عظيم في قلب عابرين في المنام، إذ هو الشيطان في إدراك المعاني الجزئية، قال: (من وهم إبراهيم) ولأنه توهم أن المرئي لا ينعبر إن يعبر، فقصد ذبح ابنه.

(فالتجلي الصوري في حضرة الخيال يحتاج إلى علم آخر، يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة).

ولا يحصل علمه إلا بانكشاف رقائق الأسماء الإلهية، ومناسبات التي بين الأسماء المتعلقة بالباطن، وبين الأسماء التي تحت حيطة الظاهر، لأن حق أن يضرب المعاني صورا يحكم المناسبة التي بينها، لا جزافا كما يقول المحجوبون أن الخيال يخلق تلك الصور جزافا، فلا يعلمون ويتوهمون أضغاث أحلام، بل المصوّر هو الحق من وراء حجابة الخيال، ولا يصدر منه ما يخالف حكمه.

فمن عرف المناسبات التي بين الصور ومعانيها، وعرف مراتب النفوس التي تظهر الصور في حضرة خيالاتهم بحسبها، يعلم علم التعبير كما ينبغي، وبذلك تختلف أحكام الصورة الواحدة بالنسبة إلى اشخاص مختلفة المراتب، وهذا الانكشاف لا يحصل إلا بالتجلي الإلهي، من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن

«ألا ترى كيف قال رسول الله (ص) لأبي بكر في تعبير الرؤيا: «أصبت بعضا وأخطأت بعضا» فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه، وما أخطأ. فلم يفعل (ص)»[2].

---

١. نص.

٢. نقل.

٣. (ورسول الله الأعلى)

٤. [illegible]

«وتأبى أعلى أنفسه أن لا يبلغ عنه ما يتلقى من الله تعالى أراد ونوى إبراهيم أن يصدق على الذبح» [illegible]

استنباط دليل على أن المتجلي الصوري الخيالي يحتاج إلى علم، يدرك به الفرق بين تلك الصور، ثم نقلا عن صاحب (الفتوح المكية) عن ابن عباس قال: كان أبو بكر يحدث أن رجلا أتى رسول الله ﷺ فقال: إني رأيت ظلة يقطر منها السمن والعسل، وإذا الناس يتكففون منها بأيديهم، فالمستكثر والمستقل، وإذا سبب واصل من السماء إلى الأرض، فأراك يا رسول الله، أخذت به فعلوت، ثم أخذ به رجل آخر فعلا، ثم أخذ به رجل آخر فانقطع به، ثم وصل له فعلا.

فقال أبو بكر: أي رسول الله، بأبي أنت وأمي، لتدعني فلأعبرها.

فقال: اعبرها.

فقال: أما الظلة فظلة الإسلام، وأما ما يقطر من السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته، وأن المستكثر والمستقل فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه، وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فهو الحق الذي أنت عليه تأخذ به فيعليك الله، ثم يأخذ به رجل آخر فيعلو به، ثم يأخذ به آخر بعده فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به، ثم يوصل له فيعلو، أي رسول الله، تحدثني أصبت أم أخطأت فقال ﷺ:

أصبت بعضا وأخطأت بعضا.

قال: فأقسمت عليك يا رسول الله، لتحدثني بالذي أخطأت؟

فقال النبي ﷺ: لا تقسم، قد حنثت مرتين على صحتك.

أوقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾[1]

---

[1] ذكره ابن حجر في الإصابة في ترجمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما من طريق ابن مردويه عن ابن عباس عن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين، وذكره السيوطي في الدر المنثور في تفسير سورة الصافات عند قوله تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ من طريق ابن مردويه.

[2] أخرجه البخاري في كتاب التعبير، باب إذا رأى بقرا تنحر، ح ٦٩٩٥، ومسلم في كتاب الرؤيا، ح ٢٢٧٠.

[3] الآية ١٠٥ من سورة الصافات.

[4] ما بين القوسين ساقط من (ب).

أي ما حصل ما رأيت في منامك صادقاً.

(وما قال له: صدقت في الرؤيا أنه ابنك) [illegible] أي: [illegible] أنه مصدق في رؤياه [illegible] ابنه.

(لأنه ما عبّرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير) [illegible] لأن المعاني [illegible] في الصور الحسية [illegible] على [illegible] الخيالية.

(ولذلك قال العزيز: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر)[7].

وهو المعنى المراد بها [8].

(وكانت البقر سنين في المحل والخصب)

أي المراد من صورة البقر العجاف كان سنين القحط والغلاء، ومن صورة السمان سني الخصب والسعة.

[illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

٦ [illegible]

٧ [illegible]

٨ [illegible]

٩ [illegible]

١٠ [illegible]

١١ [illegible]

١٢ [illegible]

(فلو صدق في الرؤيا[1] لذبح ابنه) لأنه رأى أنه كان يذبحه (وإنما صدق الرؤيا[2] في أن ذلك[3] عين ولده) بأن قصد ذبحه (وما كان[4] عند الله إلا الذبح العظيم[5] في صورة ولده) أي، وما كان مراد الله إلا الذبح العظيم (الذي حمله الله فداء، فتداه[6] أي، احتز الذبح الذي وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام[7] تعليل للفداء (فما هو[8] فداه في نفس الأمر عند الله).

ما النافية، أي، ليس ذلك الكبش فداء عنه في نفس الأمر، لأن الحق ما كان مراده بذبح ولده ثم فداه عنه بالذبح، بل لأجل ما[9] وقع في ذهن إبراهيم لكن صوره الله حتى حمله الحق فداء في الظاهر، وقوله: (عند الله) عطف بيان لنفس الأمر.

(فصور الحس الذبح) لأنه مراد الله منها (وصور خيال ابن إبراهيم)[10] لأن المراد في الصورة الخيالية ما يظهر بها من المعاني، لا نفس تلك الصور.

---

١ - في ب: «في رؤياه هو أنه أبوه».
٢ - في ج: «صدق الرؤيا».
٣ - في ب: «أن ذلك».
٤ - في ب: «فما كان».
٥ - في ب: «الذبح العظيم».
٦ - في ب: «فتداه».
٧ - في ب: «عليه السلام».
٨ - في ب: «فما هو فداه» [...] (منه).
٩ - في ب: «إلى ما».
١٠ - أي: ابن إبراهيم (منه).
١١ - وذلك أن مفهوم [...] من حيث تعريفه [...] يقتضي [...] والمفهوم أنه ليس [...] من حيث قلته وهو إلى معاني مشاهد [...] عند [...] فهو الأمر عند الله الأحق [...] الصور الخ (منه).
١٢ - في ب: «وهو».
١٣ - وهذا [...] إبراهيم على عدده من [...] ولذلك [...] الله ولا [...] بصدق رؤياه [...] إسماعيل وإسلامه [...] في تصديق الرؤيا (ق).

لذلك قال : (فلو رأى الكبش في الخيال لعبّره بابنه ، أو بابنٍ [١] آخر) يكون مطلوبا من تلك العبّره (ثم قال) اي ، إبراهيم عليه السلام (إن هذا لهو البلاء المبين [٢]) اي ، الاختبار الظاهر ، يقول : ابتليته واختبرته .

(يعني الاختبار في العلم) [٣] اي ، اختبر الحق إبراهيم ليظهر في العيان ، ليعلمه (أهل يعلم) اي ، إبراهيم (ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير [٤] أم لا ؟ لأنه) اي ، لأن الحق (يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير ، فتفطن) اي ، إبراهيم (فما وفى الموطن حقه ، وصدّق الرؤيا لهذا السبب [٥]

---

١ . [illegible]

٢ . يكون من الصفات [illegible]

٣ . اي ، في ما يتعلق [illegible]

٤ . [illegible]

٥ . الصافات (٣٧) : ١٠٦

٦ . الذي يتميز به الابن [illegible]

٧ . [illegible]

٨ . [illegible]

٩ . [illegible]

[illegible]

(كما فعل تقيُّ بن مخلد) الإمام صاحب المسند (وغيره في حديثه).

(سمع في الخبر الذي صحَّ عنده أنه ﷺ قال: «من رآني في المنام فسيراني في اليقظة»[1]، فإنَّ الشيطان لا يتمثل على صورتي[2]) فرآه تقيُّ بن مخلد (في منامه)، أي: رأى

[illegible]

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

تقي بن مخلد النبي (١) .

(ومشافهة النبي ﷺ في هذه الرؤيا لنا. فصدق تقي بن مخلد رؤياه) أي ، صدق مرآة في نومه عند اليقظة

(واستيقظ فقاء لنا، ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللائق عالما. فحرمة الله علمنا كثيرا على قدر ما شرب (٢)، الا ترى رسول الله ﷺ أتي في المنام بقدح لبن. قال : فشربته حتى خرج الري من أظافيري ، ثم أعطيت فضلي عمر قال . ما أولته . يارسول الله؟ قال: «العلم» (٣).

وتاركه لبنا على صورة مارآه، لعلمه بقواعد الرؤيا. وعابتقصي من التعبير (٤).

وإنما أول اللائق بالعلم لأنه خص [illegible] لأن غيره لا يحسنه. وفي ذكر قوله ﷺ: «من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة» (٥) دون أن يحقق أن الذي ماهو؟ وفي أي عالم هو؟ فقال:

(وقد علم أن صورة النبي ﷺ التي شاهدها (خمس إنها: بكسر الهمزة (في المدينة مدفونة (وأن) بفتح الهمزة (صورة روحه (ونظيمته (مما شاهدها أحد من أحد.

---

(١) [illegible]

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible]

٧. [illegible]

٨. [illegible]

٩. [illegible]

ولا من نفسه).

أي، ما تشاهد الصور الروحانية من حيث تجردها أحد من بني آدم، لا في أحد غيره ولا في نفسه، فتكون من المستحيلات في مقام الحق.

وفي هذا السياق نصيف وهي: أن روحانية الأرواح كلها والولد من أبيه فطبيعته وحقيقته مثل سارية في جميع الأرواح، لكنه لا يقدر على شهود صورة روحه في أحد، وذلك لا يقدر على شهود تلك الصور الروحانية في نفسه وفي غيره أحد. لذلك قال: (كل روح بهذه المثابة) أي، يشبه أن الصور في الصورة الجسدانية، فمثل: (فيتجسد له) أي، للرائي (روح النبي ﷺ في المنام بصورة جسده)، كما مات عليها أي، تظهر له روح النبي بصورة جسده، الذي هو كان جسده الذي مات عليه.

(لا يخرم التجسد) أي، لا يقطع ولا يغير منه شيئا، **فهو محمد ﷺ الرائي من حيث روحه في صورة جسدية، تشبه المدفونة)** أي، الصورة المدفونة، وأحسن في اصطلاح الطائفة مخصوص بالصورة المثالية.

(لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده ﷺ عصمة من الله في حق الرائي) أي، تعظيما لشأن النبي ﷺ وعصمة من الله في حق الرائي أيضا.

---

١ ـ أي، سر من أسرار الروح الإضافي (حسن).
٢ ـ أي بعض (حسن).
٣ ـ أي الصور المذكورة من صور الأنبياء عليهم السلام (حسن).
٤ ـ أي على تلك الصور التي مات عليها الأنبياء (حسن).
٥ ـ أي بعد التجلية والتهيئة من حيث هو هو، لا يقع (حسن).
٦ ـ أي ما مات عليه (حسن).
٧ ـ أي بما أنه نفس الرائي (حسن).
٨ ـ أي الصور في سر (حسن).
٩ ـ أي في سر (حسن).
١٠ ـ أي بعض (حسن).
١١ ـ أي بعض من أفراد العالم (حسن).
١٢ ـ أي بسبب عدم الإذن (حسن).

(ولهذا من يرأ[1] بهذه الصورة[2] يأخذ منه جميع ما يأمره به، أو ينهاه عنه، أو يخبره، كما كان يأخذ عنه[3] في الحياة الدنيا بالتعبير و تغيير من الأحكام على حسب ما يكون[4] منه) أي، يصدر منه.

(اللفظ الدال عليه[5] من نص، أو ظاهر، أو مجمل، أو ما كان)[6]

أي، ولكن المرئي عين محمد[7] في الحقيقة، يأخذ المرائي ما يحكم به من الأمر والنهي، أو يخبر عنه من الأخبار، كما كان يأخذ منه في الحياة الدنيا، بالتعبير و(تغيير في معاني تلك الألفاظ الواقعة منه

(فإن أعطاه) أي، إعطاء النبي[8] ك (منه شيئاً، فإن ذلك الشيء[9] هو الذي يدخله التعبير[10]، فإن خرج) أي، ذلك الشيء (في الحس، كما كان في الخيال[11]، فتلك رؤيا لا تعبير لها[12]، وبهذا القدر[13] وعليه اعتمد) أي، اعتمد بهذا القدر وعليه (إبراهيم الخليل[14] ويوسف بن يعقوب[15]) أي، ما عبّر لهما من رأياه حق في رؤياه.

---

١. يرجع إلى رؤية النبي[8] وهو يعلم ما يكون، كما نص عليه في الباب ٢٠٠ من الفتوحات.
٢. الجنسية لشبهة تصوره للمرئي في ذهن الرائي (جامي).
٣. أي يأخذ (جامي).
٤. أي على ما عليه (جامي).
٥. أي ما يرى على ما عليه اللفظ من النص والظاهر (جامي).
٦. فصل أن صورة الرؤيا خارجة عن حقيقتي الرؤيا من التعبير (جامي).
٧. أي النبي[8] الرائي شيئاً من الأمة (جامي).
٨. النبي (جامي).
٩. أي منه النص (جامي).
١٠. أي في حقيقة الرائي من حيث الغلبة (جامي).
١١. وهذا شأن الرؤيا (جامي).
١٢. التي هي جزء من النبوة، جزءاً (جامي).
١٣. وهذا القدر إشارة إلى أن التعبير لا يتم ولا يكمل إلا بمعرفة من يعبر له ومن يعبر عنه من الرائي والمرئي (جامي).
١٤. في الرؤيا المذكورة في سورة الصافات (جامي).

(ولما كان لرؤيا هذان الوجهان) المعبر وعنده (وعلمنا الله فيما فعل بإبراهيم) من الابتلاء والفداء (وما قال له) من قوله: «إن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا» أي، صدقتنا سارة بنت ورماحرت إلى ما نحن إزاءه فيها (الأدب لما يعطيه مقام النبوة) أي، علمنا الله الأدب فيما فعل بإبراهيم لما يقتضيه مقام النبوة، من الأدب بين يدي الله تعالى.

قوله: (علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردّها الدليل العقلي، أن نعبّر تلك الصورة بالحق المشروع) أي، إما في حق حال الرائي، أو المكان الذي رآه فيه، أو هما معا) جزم بأن.

وقوله: (أو هما معا) أي، نعبّرها بالحق المشروع في حق الرائي، والمكان الذي رآه فيه معا.

ومعناه: أن الحق إذا تجلّى لنا في صورة مثالية، أو حسية يردّها الدليل العقلي، أي: العقل المعتبر شرعاً، لا العقل الفلسفي المشوب بأوهام، وإلا كان الواجب رد كثير من

---

١ من قوله: (لما كان لرؤيا هذان الوجهان) إلى هنا ساقط من (ب) و(ج) و(د) و(هـ) و(ز) و(ط) و(ك) و(ل) و(م) و(ن) و(ي) و(ع) و(ف) و(ص) و(ق) و(ر) و(ش) و(ت) و(ث) و(خ) و(ذ) و(ض) و(ظ) و(غ).

٢ فصوص الحكم (٣٧٠ - ١٠٤).

٣ (لأن الله قد أوجب على كل أحد الأدب مع الله في كل ما يرد عليه من الله، فكيف مقام النبوة) (من ب).

٤ (أي حالة الرائي من الابتلاء والاختبار أو غيرهما) (من ب).

٥ (ذلك عليه وعلمه به) (ز).

٦ (لأن النبوة مقتضاها: أن العبد مراعى المنصب من الحق تعالى، ومحال أن يتطرق سوء الأدب فيما هو فيه، فربما كانت الصورة التي يرى الحق عليها غير لائقة بالعبد (لأنه لا يعلم تلك الصورة) (من ب).

٧ (لأن الذي هو الوهم، هي التي تقدم عليه الحق بصورة لا تليق بالله تعالى فيما يسند إليه من الأحكام، فإن الأدب يقتضي أن لا يقدم على مثل هذه الصورة التي وقعت للعقل بحسب ما يقتضيه نظره) (من ب).

٨ (أي بحسب الحق الذي تعلقت به الرؤيا) (من ب).

٩ (بحسب مناسبة تلك الصورة له) (ز) و(ط).

جاء به الشرع ممّا يوجب التشبيه، سواء كان ذلك كمالاً أو نقصاً، إلى ما يقتضيه العقل النظري، وليس كذلك وجب أن نعبّر ونورّد تلك الصّور، ما الذي يوجب النقصان، إنّي الصّورة الكماليّة التي جاء بها الشرع، وهو المراد بالحقّ المشروع، أي: الثابت في الشرع، كما جاء في الحديث "أنّ الحقّ يتجلّى يوم القيامة بصورة النقصان فينكرونه، ثم تتحوّل وينجلي بصورة الكمال والعظمة فيقبلونه فيسجدون له"[٢].

وذلك التعبير والتنزيل إمّا أن يكون في حقّ حال المرائي، أي: مرتبته ومقامه، أو في حقّ حال المرئي ومرتبته، أو في حقيهما معاً باعتبار مراعاة مرتبتيهما ومقاميهما، أو في حقّ حال الزمان والمكان الذي رأى المرائي الحقّ فيه؛ لأنّ بعض الأزمنة أفضل من غيره، كيوم الجمعة وليلة القدر، وكذلك بعض الأمكنة أشرف من بعض كالأماكن المباركة والأراضي المقدّسة. أو في حقّ الجميع كتعبير رؤيا رؤيت في حقّ شخص، فالمرئي إذا كان مالكاً يزيّنه تارة على مقامه ويعبّرها بحسب أحواله، وأخرى بزيّها في حقّ المرئي بحسب أحواله، وقد يجمع بين ما يتعلّق بنفسه وبنفس المرئي.

(فإن لم يردّها الدليل العقلي) بأن كان التجلّي في الصّورة النوريّة، كصورة الشمس أو غيرها من صور الأنوار، كالنور الأبيض والأخضر وغير ذلك

(أبقيناها على ما رأيناها، كما يرى الحقّ في الآخرة سواه)[١] [٢].

---

١. جواب لو أنه: ما تقدّم.

٢. هذا مقتبس من الحديث.

٣. صحيح ابن حبان، ج٢، ص٢٢٦. سنن الدارمي، ج٨، ص٢٥٨. المستدرك على الصحيحين، ج١، ص٥٩.

٤. في رواية: الحقّ (حاشية).

٥. سقط في (ب).

٦. في غير ذ (حاشية).

٧. كذا في صورة ورقة نسخة (ذ) والمستدرك والمسند، وفي (ب): يجلي الله تعالى لهم في صورة ما يعرفون منه، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه، فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها.

٨. لأن الزمان لما يحاذر فيه بعض الناس ويؤمن الغفلة عنه، بخلاف غيره، ومن ثم ورد في الحديث: من صلى الصبح في جماعة كان في ذمة الله إلى الظهر، ومن صلى الظهر كان في ذمة الله إلى العصر، ومن صلى العصر كان في ذمة الله إلى المغرب، ومن صلى المغرب كان في ذمة الله إلى العشاء، ومن صلى العشاء كان في ذمة الله إلى الصبح. ←

أي، كما تجلّى الحقّ له في الآخرة، فإنّ ذلك التجلّي ليس يكون على صور مستعدات المتجلّى له، غير ذلك لا يكون.

والعجب من إنكار من أنكر هذا المقام في التجلّيات الإلهيّة، لأنّ الحقّ مرآة يتجلّى بالصفات سلوبيّة النابعة العقول، لأنّه منزّه مستجاد لتجلّي مرآة ليه ذاتية التنزيه والتقديس، وينكره كلّ من هو عن مجرّدة كالعقول والنفس المقدّسة وقواها، لأن من شأنهم إدراك الحقّ في مقام التنزيه والتقديس المحسنة.

وتارة يتجلّى بالصفات الثبوتيه فتقابله القلوب والنفوس المجرّدة، لأنّها مشابهة من حيث تعلّقها بالأجساد، ومنزّهة عن غيار تجرّدها، وينكره العقول المجرّدة لعدم إمكان تعلّقها بالأجساد، بل ينكر ذلك التعلّق أيضاً لاستحالته. وفي هذا التجلّي قد يتجلّى بصور نفسانيّة كالسمع والبصر والإدراك وغيرها. وقد يتجلّى بصور ناقصة من صور الأكوان كالمرض والاحتياج والفقر، كما أخبر الحقّ عن نفسه بقوله: «مرضت فلم تعدني، واستطعمتك فلم تطعمني» الحديث. «فمن ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه»[1] وأمثال ذلك، فمثل العارفين مقامات الحقّ، وينكره المتوسّطون المحجوبون لاعتقادهم بأن

---

[1] البقرة (٢) / ٢٤٥.

على ما تقرّر في مقدمة الكتاب.

فظهر كل اسم بما يليق بحسبه ورتبته من التجليات الإلهية، وانكر ما لم يكن يعطيه ذاته، والإنسان الكامل هو الذي يقبل الحق في جميع تجلياته، ويعبده فيها. ولما كانت العقول الضعيفة عاجزة عن ادراك التجليات الإلهية في كل صورة [illegible] مقيدة، والخصوص الإلهية [illegible] أوجب [illegible] ما يوجب الاحتجاب عنه، مع انه هو المتجلي في كل شيء، وهو المتعالي عن كل شيء.

فلله الواحد الرحمن في كل منزل [2] ... من الصور ما يخفى [3] وما هو ظاهر [4]

لما ذكر أن الحق متجل بصور [illegible] وجعل [illegible] صور [illegible] بينهما او في [illegible] بحسب [illegible] وذكر ان [illegible] بحسب مراتبه ومقاماته، ذكر أنه بحسب [illegible] مراتبه [illegible] ظاهر في [illegible]، ومنه ما هو غير ظاهر فيه، ولكن ظاهر في [illegible] الثاني بالنسبة إلى من كشفت الأغطية عن عينه، ومنه ما هو غير ظاهر فيه [illegible] وظاهر عند العقل، كالعلوم والمعارف الإلهية التي يدركها القلب [illegible] من وراء الستر، لأنها ايضا صور عقلية [7]. ومنه ما هو خفي عن العقل وظاهر عند القلب، لوجدانه [illegible] غير صورة [illegible] مطابقة للصور الخارجية، بل

1. [illegible]
2. في [illegible] (العمي).
3. [illegible] ([illegible]).
4. [illegible] (العمي).
5. [illegible] (العمي).
6. [illegible]
7. [illegible]
[illegible]
[illegible]
8. [illegible]
9. [illegible]
10. [illegible]

بصورة نورية.

(فإن قلت هذا الحق قد تك صادقاً(١) ... وإن قلت أمراً آخراً(٢) أنت عابر)

أي، إن اعتبرت وحدة الظاهر بالمظهر أو الظاهر فقط،(٣) وحكمت بأنه الحق تكون صادقاً، لأنه هو الذي ظهر بذلك المظهر. وإن لم تعتبر وحدة الظاهر مع المظهر، بل تعتبر الامتياز بينهما، وحكمت بأن المرئي غير الحق تكون أيضاً صادقاً وتكون عابراً، أي مجاوزاً عن الصورة المرئية(٤) إلى المعنى الظاهر فيه.

(وما حكمه(٥) في موطن دون موطن(٦) ... ولكنه بالحق للخلق سافر(٧))

أي، ليس حكم الحق منحصراً في موطن ومقام، بحيث لا يكون في موطن آخر، بل حكمه سار في جميع المواطن بحسب سريان ذاته،(٨) فيعطي غاية ما في الباب أن

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible]

٧. أي: ظاهر

٨. [illegible]

٩. [illegible]

١٠. لأنه تفعل من الاستفعال [illegible]

١١. [illegible]

١٢. [illegible]

١٣. [illegible]

[illegible] بخلاف المواقف، وخبير لكنه [illegible] يرجع إلى الحكم، أي: لكن حكمه [illegible] جهور الخلق في الخلق ساقر، أي: فاشر فمه، يقال: [illegible] ثرة وجهها، إذا كشرت وجهها فتكون الآلاء بمعنى النعم، وإلا لكون للمدحة، فتدبر، لكن حكمه بحسب الخلق ظاهر للخلق.

إذا ما تجلى للعيون بردة ... عقول ببرهان عليه تتابرا

أي: إذا تجلى الحق في صورة مثالية أو حسية، ترد العقول المحجوبة بواسطة أنه دنيا متزاحمة للحق بأفين عقالة تواقب عليه، إلا التابر: الذل والهوان والمواظبة على الشيء، والصغر، وإن كان لا يمنع الحق من التشبيه بشيء في عين التنزيه بالتجرد لكن وهو لا يتشعر، والحق تعالى منزه عن المشابهة والمماثلة بحسب ذاته، وهو معروف بنفسه في مراتب أسمائه وصفاته.

ويتبل في مجلى العقول، وفي الذي ... يسمى خيالاً، والصحيح النواظرا

أي: يتبل الحق عند أهل الكشف والشهود في مجلى العقول، أي: في مقام التنزيه، وفي المجلى الثاني الذي يسمى خيالاً، والمجلى أيضاً، حضرة بين مقامي التنزيه والتشبيه، والصحيح النواظر، أي: النواظر الصحيحة تشاهد ذلك المجلى كالمرآة، فحذف الخبر المعرفة النواظر، أو والصحيح تشاهده النواظر في مجلى الحق،

---

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

كما قال تعالى في أهل الآخرة: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[1]؛ لأن العين إنما تعلق مرتبة من علم الباطن.

وقوله: (يُقبل) مبني للمفعول للمفاعلة؛ لأن المقبول مناسب المجلي المسمى بالإلهة.

(يقول أبو يزيد في هذا المقام:[2])

أي: في المقام القلبي؛ لأن كلامه[3] كان في عالم المثال، وهذا المقام لا يدرك إلا بالقلب وقوله: والخيال محل ظهوره؛ لأنه يدركه، ولو كان مدركه الخيال بدركه كل واحد لظهور الخيال في كل واحد، بخلاف القلب؛ فإنه خفي لا يظهر إلا لمن تحلت بصيرته بنور الهداية، وما يجده كل واحد في خياله من التأثرات الصادقة؛ أي: هو بمقدار صفاء قلبه وظهوره، لا بحسب خياله.

(لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة[4]، في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس[5] به[6]).

وإنما قيد بقلب العارف؛ لأن قلب غيره من أصحاب الأخلاق الحميدة والنفوس المطمئنة، ما يشتد إلا شيئا فشيئا، ولا يكاشف إلا قدرا يسيرا، وقلب صاحب النفس الأمارة واللوامة لا يصلح لشيء في الوجود، بل لا قلب له حينئذ؛ لاحتجابه[7] وظهور النفس بصفاتها.

---

١. القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣.

٢. قليل قوله: «وتصحيح».

٣. متعلق بقوله: «منقال».

٤. في مقام هذا الذوق التام والشهود (جامي).

٥. وإن القلب لا يظهر لكل أحد.

٦. وهو داخل.

٧. من النفس وأنانيتها ومعيتها (جامي).

٨. وهو (جامي).

٩. أي الذي يحس.

١٠. أي القلب.

(وهذا وسع أبي يزيد[1] في عالم الأجسام).

أي، وسع قلبه؛ لأنّه ما يحيز إلا عمّا يحده في قابله. لا وسع مرتبة القلب إذا كان[2] في غاية كماله. لذلك قال:

(بل أقول: لو إنّ له الامتناهي وجوده) أي، من عدم تناهي الأرواح والأجسام (يقدّر انتهاء وجوده[3] مع العين الموجدة له) وهو الحقّ المخلوق به السماوات والأرض، أي الجوهر الأوّل الذي به وجدت السماوات والأرض (في زاوية من زوايا قلب العارف[4] ما أحسّ بذلك في علمه).

وذلك لأنّ الحقّ تجلّى له باسمه الواسع[5] وهو تعيينه، محيط بكلّ شيء، فيسع الممكنات كلّها، وإنّما كونه لا يحسّ بها. وذلك لاشتغال القلب عنها بمدّعيها وخالقها، بل لفنائها في الحقّ وبلاسببه في الوجود المطلق عند نظر القلب عند العارف.

ولا يتوهّم أنّ عدم الإحساس أنسب لفناء القلب، فإنّ التجلّي بالسعة والقهر يوجب ذلك. لا بالواسع العليم، وأيضاً هذه السعة إنّما تحصل للقلب بعد أن فنى في الحقّ وبقي به مرّة أخرى، فلا يطرأ عليه الفناء حينئذ.

قوله: (فإنّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ. ومع ذلك ما[6] اتصف بالرّي. فلو امتلأ ارتوى).

---

١. أي الذي ذكرنا من قوله: لو إنّ له الامتناهي (جامي).

٢. أي وإن وجد القلب سعة عند العارف مطلقاً بنظر (جامي).

٣. ليس مقصود من قوله: لو إنّ له الامتناهي مع بعثه التقيّد بنظر إلى عالم الأجسام، بل مقصوده نفي أن يكون عدم إحساس القلب بما ذكر من عالم الأجسام بالنسبة إلى المحجوبين بالكلّيّة (ق).

٤. المطلق (جامي).

٥. القلب.

٦. أي يفرح (جامي).

٧. لأنّ المقدّر أن يعلم أنّ القلب، على أن انتهاء القلب أيضاً تقديريّ فرضيّ (ق).

٨. أي وسع به (جامي).

٩. سواء كان لأبي يزيد أو غيره (جامي).

١٠. القلب.

دليل على ما قلنا، وإنما لا يرتوي لأن الحق لا يتجلى دفعة بجميع أسمائه وصفاته للقلب الكامل، بل يتجلى له في كل آن باسم من الأسماء وصفة من الصفات، وكل من ذلك يعد القلب إلى تجل آخر، فيطلب القلب باستعداده ذلك من الحق، فلا يرتوي أبدا.

وقوله: (وقد قال ذلك أبو يزيد).

إشارة إلى ما كتبه يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد: إني سكرت من كثرة ما شربت من محبته، فأجابه أبو يزيد:

عجبت لمن يقول: ذكرت ربي ... وهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأسا بعد كأس ... فما نفد الشراب وما رويت

أو إشارة إلى ما مر من قوله: "لو أن العرش وما حواه..." إلخ، فإنه أيضا يتضمن عدم الارتواء.

(ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا):

(إن خالق الإنسان في نفسه) أي، في علمه الذي هو عين ذاته في مقام أحديته، تعالى ظاهر وجوده بمسمى ما من وجود العين (أنت لما تخلقه جامع) لأن كله في علمك وفي عينك، كالماء موج وبحر وغدر.

(تخلق ما لا ينبغي كونه) أي وجوده (فلك) أي، في علمك وعينك (فأنت الضيق) لأنه لا يبقى لأحد وجود غير غيره وجوده، فالتضييق بهذا الاعتبار بمعنى التضايق، أو الضيق باعتبار ظهورك في الموجودات المقيدة، (الواسع) الذي يسع الموجودات كلها بإطلاقه والذات المحيطة بالكل، أو الواسع بظهوره في المظهر الكلي الذي يسع كل شيء، لما تجلى له الحق باسمه الواسع.

١- [illegible]

٢- في ق: [illegible]

٣- [illegible]

٤- [illegible]

٥- في ق: [illegible]

(لو أنّ ما قد خلق الله) جميعاً في قلبي (ما لاح بقلبي فجر الساطع) أي نور المرتفع.

ومعناه: لو أنّ ما قد خلق الله جميعاً في قلبي ما لاح فجر الساطع، أي: ما ظهر نوره عند نور قلبي وصفاء باطني، فما: اسم في قوله: (ما لاح) تامة، والأول [الأولى] بسط أي بمعنى الذي، وأنّ: في (بقلبي) بمعنى في، وضمير (به) عائد إلى ما خلق الله.

(من وسع الحق فما ضاق عن خلق ... بكيف الأمر يا سامع)[1]

أي: من وسع الحق مع اتساعه وكمال لا يضيق عن خلق؛ لأنّ الحق هو الذي يتعين ويظهر في المظاهر الخلقية بحسب تجلّيات أسمائه وصفاته، فباطن من الخلق، فمن وسعه وسع الخلق كله.

(بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام، والعارف يخلق بهمته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمة)[2]

لما كان كلامه رضي الله عنه في العالم الخيالي، وهو كما مرّ في التنبيه ينقسم إلى مطلق ومقيّد، والمقيّد هو الخيال الإنساني، وهو قد يتأثر من العقول السماوية،

١- سبق.

٢- والأولى: بكلمة، بحسب ما تحرر، لتعلقها إلى متعلق الله، أي: بالذي من وجوده ما تعلقه في وسع الحق (ق).

٣- أمر الساعي (جامي).

٤- ساعة (جامي).

٥- أي: أمر ساعة (جامي).

٦- أي: جميع من خواص الحق، فهو الكل، والكل يرى أحوال نفسه في مجلى الحق، فيعلم، ويعرف بالحق. (ص).

٧- أي: المتصل بالحق (جامي).

٨- في بعض النسخ: الحق بالهمة.

٩- قال الشارح المحقق: هذه من مزايا هذا الشرح لا يكاد يوجد في غيره، (لعل الأمر في غيره الأمر الفعلي التسخيري) انتهى. لا أعلم ما هي هذه المزية.

١٠- بحسب النفس والخيال (جامي).

والنفوس المدركة للمعاني الكلية والجزئية. فتظهر فيه صورة مناسبة لذلك المعنى[١]. وقد يتأثر من القوى الوهمية المدركة للمعاني الجزئية فقط، فتظهر فيه صور تناسبها.

والتي قد يكون سببها مزاج الدماغ، وقد يكون بسبب توجه النفس بالقوة الوهمية إلى ايجاد صورة من الصور، كمن يتخيل صورة محبوبه الغائب عنه بخيالا قويا. فتظهر صورته في خياله فيشاهده، وهذا أمر عام يقدر على ذلك العارف بالخيال وغيره من الحواء.

ذكر الشيخ رضي الله عنه هنا هذا المعنى، وهو أن العارف بخلق هيئة - أي، يتوجه وقصده غلبة الروحانية - صورا خارجة عن الخيال، موجودة في الأعيان الخارجية، كما هو مشهور من الصالحين، بأنهم يحضرون في آن واحد في أماكن

١ - في المعجم المدرك للنفس

٢ - في بعض نسخ - من نسخ - مدينة الجهبذ الجنبي - من نسخ الأصل ص ٣٨٠ الإنسان الكامل مصغر من حيث الأمر جميعه وإن [illegible] فيه ما يظهر بصفة الأمر جميع الروحي من بعض حالة [illegible] فيه من صور كثيرة من غير تعيين وحصر، فتتعدد بذلك الصور عليه ويتعدد [illegible] كما يتعدد لاختلاف [illegible] فيتخيل في المرئي [illegible] فهو يتأمل الوصل إلى مطلوبه لاتصاله بالصور حتى تحدث الصورة [illegible] والإدراك فلا يدرك

وإن كان غريبا [illegible] فتوجه قلبه إلى [illegible] في الحس والواقعة ظهرت وتحققت في [illegible] النفس إلى الأمر [illegible] من حيث الزمن والحقيقة واحد، ومن حيث الزمان الشهادي الحسي، كنحو جبريل وميكائيل وعزرائيل يحضرون في آن واحد من مائة ألف مكان [illegible] فإنها واقعة بهم

وكذلك رواح [illegible] فإنهم لا خلاف [illegible] فتدبر [illegible] كما أشار إليه الخدمي، (مجمع الأسرار، ص ٣٨ - ٣٩)

وفي سر [illegible] وإن احتجبه [illegible] قد تعلق [illegible] ملك وجن يتشكلون [illegible] يدخلون في [illegible] والإنسان [illegible] بل وهم مأمورون بسعادته الأبدية وحفظه وحفظ [illegible] في جميع الأمور، فكيف لا يتعلق هو من أمثال هذه [illegible]

من يجب أن يكون هو أقرب منه على ذلك [illegible]. ويعرف صدق ما أشير من قصة الإنسان وتنقله وتوجهه من صورة إلى صورة أخرى وحضوره في الحقة مختلفة على صورة واحدة [illegible] (ص ١٠٠)

وفي شرح المعارف الروحي ←

بحقيقته، ويقصرون سوانح عباد الله، فالمراد بالعارف هنا المتكمن التصرف في الوجود، لا الذي يعرف الخلق وصورها ولا يتصرف به.

وإنما قال: (مايكون له وجود من خارج محل التهمة) أي، من خارج الخيال الذي لنفسه، احترازا عن أصحاب الكيمياء والشعبذة، فإنهم يصورون صورا خارجة من خيالاتهم، لكن ليست خارجة من مقام الخيال، بل صورها في خيالات الحاضرين يتصرفون فيها، والعارف المتمكن في التصرف يجسّده، يخلق ما يخلق في عالم الشهادة، فإنما يجسده كما في الموجودات العينية، وليست أيضا كالصور الروحانية التي يخلقها، فيدخل بها في عالم الأرواح.

ولا ينبغي أن تتأتى وتتسامح نفسك في إسناد الخلق إلى المخلوق، فإن الخلق سبحانه هو الذي يخلقها في ذلك المظهر لا غير، إذ أن الخلق يظهر حينئذ من مقامه التعيني، كما يظهر من مقامه الجسمي. ومن هذا يعلم سر قوله: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[1].

(ولكن لاتزال التهمة تحفظه)[2] أي، ذلك المخلوق (ولايؤدها) أي، لايثقل التهمة (حفظه)[3] أي، حفظ ماخلقته، فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق[4]،

---

١) [illegible]

الشيخ محيي الدين بن عربي في فتوحاته المكية (ج ٢، ص ٣٥٢).

وقد حكى الكلاباذي في باب الصفات في التعرف الأول من أصناف الصوفية من المقدمة.

وراجع ابن البيطار المتوفى سنة ٦٤٦هـ في كتابه شرح المعروف في مفردات [illegible]

١. أي يكون موجودا لنفسه

٢. عطفا على قوله: «في عالم الشهادة»

٣. في نسخة: «حفظا بعمل»

٤. المؤمنون (٢٣): ١٤

٥. في نسخة: «عارف» (حاشية)

٦. «الخلق» نسخة (ب)

٧. «غفلة» في نسخة (ب) «لايحسن بها» (حاشية).

عدم ذلك المخلوق[1] لانه، المتعلق بالعدم عدمه.

(إلا أن يكون العارف[2] قد ضبط جميع الحضرات. وهو لا يغفل مطلقاً. بل لابد له من حضرة يشهدها. فإذا خلق العارف[3] بهمته ما خلق. وله هذه الاحاطة.[4] ظهر ذلك الخلق بصورته[5] التي، ظهر ذلك الخلق على صورته.

(في كل حضرة، وصارت الصور تحفظ بعضها بعضاً.[6] فإذا غفل العارف عن حضرة ما، أو حضرات، وهو شاهد حضرة ما من الحضرات. حافظ لما فيها[7] من صورة خلقه. احتفظت جميع الصور[8] يحفظه تلك الصورة الواحدة، في الحضرة التي ما غفل عنها).

المراد بحضرات هي الحضرات الخمس الكلية، وهي عالم المعاني والاعيان الثابتة، وعالم الارواح، وعالم المثال، وعالم الشهادة، وعالم الانسان الكامل الجامع بين العوالم، وهي الحضرات العلوية السماوية، والسفلية الأرضية، وغيرها من العناصر.

وإنما تحفظ تلك الصورة إذا لم يكن العارف المحفظ بجميع تلك الحضرات، والتعلق بكل الاسماء والحضرات. عافلاً عن تلك الصورة في حضرة ما منها؛ لأن ما يحصل في كل حضرة من حضرات الاسماء أن تكون تلك الصورة أولاً في الحضرة العلمية، ثم العقلية القلمية، ثم الروحية، ثم النفسية، ثم العنصرية وبالتركيب منها. فإذا كانت همته حافظة لتلك الصورة في حضرة من تلك الحضرات العلوية، تحفظ تلك الصورة في الحضرات السفلية؛ لأنها فروع الصور العلوية. وإذا كانت حافظة إياها في الحضرات السفلية،

---

١. (لانه عدم ذلك، ومن حضر العدم عدمه) (ب).
٢. (العارف الحق) (ب).
٣. (الحق) (ب).
٤. (الاحاطة) (ب).
٥. (بصورته التي هي على صورته) (ب).
٦. (في تلك الحضرة) (ب).
٧. (فيها من الصور) (ب).
٨. (في جميع الحضرات) (ب).

بحفظه في غيرها أيضاً، لتكون وجود العدل مستلزماً لوجود علته، ووجود الصورة دليلاً لوجود المعنى، وإن كانت هيئته غافلة عنها. لتلزم تطبيق الصور بين الحضرات الإلهية.

ويؤيد ذلك أحوال أصحاب الكرامات إذا أخبروا عن حدوث أمر ما، أو زواله، فربما يشاهدون ذلك إلا في الحضرات السماوية. ثم لا يوجد ذلك إلا في الحضرات السفلية.

بعد أن يغفل الكامل عن تلك الصورة في جميع الحضرات باستحالة بقيد تقيده حينئذ، وأما الغفلة عن جميع الحضرات فلا يمكن لأحد، سواء كان كاملاً أو غير كامل.

(لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم، ولا في الخصوص)[1].

أي: لا في عموم الخلائق ولا في خصوصهم؛ لأنهم لا بد أن يكونوا مشتغلين بأمر من الأمور التي هي مظاهر الأسماء الإلهية. فغايته أن العارف يعرف أن الأمر كذلك في مجالي ومظاهر الحق، وغيره لا يعرف ذلك. فلا يمكن أن تعم الغفلة بحيث لا يكون الإنسان مشتغلاً بحضرة من حضرات الحق.

ولا في عموم الحضرات، يعني: لا في جمعها، ولا في خصوصها. أي: في حضرة خاصة، فهذا بالنسبة إلى الكامل، وأما غيره فقد يغفل عن حضرة خاصة وإن كان لا يغفل عن جميعها.

(وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر) أو هو

---

١. أي: الحضرات كلها.

٢. أي: لا يعم جميع الخلائق (جندي).

٣. أي: عموم الخلائق (جندي).

٤. أي: خصوص الخلائق (جندي).

٥. أي: الإنسان الكامل، فإن الغفلة تتصور في حضرة من الحضرات الإلهية لأنه لا بد أن يكون مشغولاً في بعض الحضرات بما يناسبه، وهي حضرات تكليفه وجزائه (جندي).

٦. وهو عدم علمه بالحضرات من حيث الخصوصيات (جندي).

٧. وذلك لأن الحضرة الإلهية لا يمكن أن يحيط بها علم أحد في مرتبة العلم وخبره، وإن كان [illegible]

يجاز المعنى بهيئة امرأة، وحفظه إياه عند غفلته عنه، وإنه يغاربون عنه من أن يتغير (لما فيه) أي، في ذلك السر (من بدائع أنهم الحق) أي، ودقائقه التي يستحقون بها الحق، ودون فيه لغناء جهة عدم تفهيمه في الجهة المرجوة.

(فإن الحق لا يغفل)، والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء، (فمن حيث الحفظ لما خلق) أي، فمن حيث الحفاظ وحفظه ما وجده له.

(أن يقول: «أنا الحق»)؛ إذ الخالق والحافظ هو الحق، ولما كان العبد لا يراه متميزاً من الرب، بل السر يقوله، (ولكن ما حفظه لها حفظ الحق) أي، ليس حفظ العبد لتلك الصورة كحفظ الحق لها.

(ولقد بان الفرق).

أي، بين حفظ الحق وحفظ العبد، وهو أن العبد لا بد له من الغفلة عن بعض الحضرات، فحفظه لتلك الصورة فيها بالتضمن والتبعية، بخلاف الحق فإن له الحضور دائماً مع جميع الحضرات؛ إذ لا تشغله شأن عن شأن.

(ومن حيث ما غفل عن صورة ما) أما (فحضرها)، أي: ومن حيث غفلته عن صورة ما (أو حضرتها) أي، عن تلك الصورة الثابتة في حضرة من الحضرات وحضرته

---

١ - [illegible]

٢ - [illegible]

٣ - [illegible]

٤ - [illegible]

٥ - [illegible]

٦ - [illegible]

٧ - [illegible]

٨ - [illegible]

٩ - [illegible]

١٠ - [illegible]

(فقد تميّز العبد من الحق)، ولابدّ أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور، (بحفظه صورة واحدة منها) في الحضرة التي ما غفل عنها، فهذا حفظ (بالتضمّن)[1].

إذ حفظه فيها حيث إنما هو بسبب حفظه صورة واحدة من تلك الصور، التي في الحضرات، وفي ضمن حفظه.

(وحفظ الحقّ ما خلق) أي، الذي خلق (ليس كذلك، بل حفظه لكلّ صورة على التعيين)[2] إذ لا يغفل عن شيء) من الأشياء، أصلا (وهذه مسألة أخبرت) أي، أخبروني في الكشف الله ما سطرها أحد في كتاب، لا أنا ولا غيري، إلا في هذا الكتاب، فهي يتيمة الوقت (وفريدته، فإياك أن تغفل عنها)[3] أي، عن هذه المسألة وحقيقتها.

قوله: (فإنّ تلك الحضرة، التي يبقى تلك الخصوص فيها مع الصورة)[4]، (متلقاها)[5] أي، من تلك الحضرة (من الكتاب الذي قال الله تعالى فيه)[6]: (ما فرّطنا في الكتاب من شيء)[7] (الأنعام).

---

١. أي حفظ العبد (حسن).

٢. أي من الصور.

٣. في حفظ (جامي).

٤. أي حفظ صورة محفوظة في حضرة ما، مع رفع في عين حفظ صورة أخرى في حضرة أخرى (جامي).

٥. يعني أن ملائكة الله في السماء يحسب اختلاف ولاياتهم، لا يغفلون قبل، (عن ربهم وخلقه مختلف، وذلك أنما يجري الأمور من مختلفي أمره وأخذ محمد هو، الآخذ الأول بالتضمن والتأمر بالتعيين، وذلك تعيين بتجلٍ أخر).

٦. من حيث أخذ عن (جامي).

٧. [illegible]

٨. [illegible]

٩. [illegible]

١٠. أي صدر [illegible] (جامي).

١١. أي متلقاها وحاملها (جامي).

١٢. أي في شأنه (جامي).

١٣. [illegible]

١٤. وأنا ما فرطنا في شيء من شيء وتجلي (جامي).

تعديل الوصية، وتشبيه تلك الحضرة بالكتاب الجامع الإلهيّ، الذي قال تعالى فيه: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾[1]، وهو اللوح المحفوظ، فإنّ العارف إذا أعطى حوّ حضرة من الحضرات، وتوجّه بسرّه إلى معرفة أسرارها تلوح منها أسرار باقي الحضرات. فتكون تلك الحضرة بالنسبة إليه كالكتاب الجامع لكلّ شيء.

(فهو الجامع للواقع[2] وغير الواقع)[3].

وذلك الكتاب هو الجامع لكلّ ما وقع ويقع إلى الأبد.

(ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه)

يعني: كتاباً جامعاً للحقائق كلّها في نفسه، وإنّما إذا عرف جمعيّته، وقرأ من كتاب حقيقته ما هي هي نسخة العالم الكبير، جميع كلمات الله التي هي حقائق العالم منفصلاً، عرف جمعيّة كلّ من الحضرات، وما أشرنا إليه من أنّ تلك الحضرة كالكتاب الجامع بالنسبة إليه.

(فإن اتّقي الله يجعل له فرقاناً).

يعني: فإنّ الذي يتّقي الله يجعل له فرقاناً، وهذا تعليل مشتمل على التعليم، وهو أنّ من يتّقِ الله ولم يشتغل غيره ولم يشترك في ذاته وصفاته وأفعاله، يجعل الله له فرقاناً، أي: نوراً في باطنه لتفرقة بين الحقّ والباطل، وعلم الحقّ وصراطه وأحكامه في مواطنه ومقاماته. وهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفّر عنكم سيّئاتكم ويغفر لكم ذنوبكم﴾[4]. وقوله: ﴿ومن يتّقِ الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾[5].

---

١ - الأنعام (٦): ٣٨.

٢ - أي في الحضر والغيب (حسن).

٣ - أي الغيب والشهادة، وهي تلك الحضرة التي تشتمل على الشهادة وغيرها، وهي غيب الغيوب. (حسن).

٤ - أي الكتاب الذي هو الحضرة الجامعة التي يتتبع فيها ما يجري من مواطنه ظلال، ويستخرج ما يقع في هذه النسخة الخارجية (حسن).

٥ - [illegible]

٦ - الأنفال (٨): ٢٩.

٧ - الطلاق (٦٥): ٢ و٣.

والتقوى مراتب، لأن تقوى العوام الاتقاء عن المواهي، وتقوى الخواص الاتقاء عن اسناد الكمالات إلى النفس والأفعال والصفات إليها، وتقوى الأخص من الكمل عن إثبات وجود الغير مع الحق فعلا وصفة وذاتا، وهذه مراتب التقوى لله وهو قبل الوصول إلى مقام الجمع.

وأما مراتب التقوى بالله وفي الله فهي أنما تكون عند البقاء بعد الفناء، ولكل مرتبة من مراتب التقوى فرقان يلازمها، فأعظم الفرقانات ما يكون في مقام الفرق بعد الجمع

(وهو مثل ماذكرنا في هذه المسألة، فيما يتميز به العبد من الرب. وهذا الفرقان ارفع فرقان).

اي، ذلك الفرقان الخاص من اتقوى بالله وهي "الله" وهو مثل الفرقان الذي ذكرناه في هذه المسألة من تميز العبد من الرب، وهذا الفرقان ارفع فرقان؛ لان الحق هو الذي ظهر بصورة العبد، واظهر فيه صفة الخالقية، فاشتبه على الخلق بانه عين الحق.

ثم قال (فوقتاً يكون العبد رباً بلاشك) لانه يظهر بالصفات الالهية والربوبية، وان كانت عرضية بالنسبة اليه.

(ووقتاً يكون الرب عبداً بلاإفك).

لانه يظهر بصفة العجز والقصور، والعبودية ذاتية للعبد بخلاف الربوبية فانها عرضية له، وانما قال: (ووقتاً) لانه كل ساعة في شان. تارة في شؤون الكون، وتارة في شؤون الحق.

واعلم، ان لكل انسان نصيباً من الربوبية، ولله الربوبية التامة فهي للانسان الكامل؛ لانه الخليفة، وكذلك له العبودية التامة، فلو تحمل هذه الامانات على الكامل يكون صحيحة، وعلى غيره ايضاً كذلك، فافهم.

---

١ - في (ب) من حيث انه (جسمي).

٢ - في (ب) من تميز به العبد من الرب (جسمي).

(فإن كانَ عبداً كانَ بالحقّ واسعاً)[1].

أي، فإن ظهر العبد بصفة العبودية كان واسعاً بالحقّ، قادراً على الأشياء بحول وقوته، ولا يطالبه أحد بالصفات الكمالية التي للحقّ.

(وإن كانَ ربّاً كانَ في عيشة ضنك) أي، في تعب وضيق، لأنه يطالب بالأشياء حينئذٍ فيعجز عن الإتيان بها.

(فمن كونه عبداً يرى عين نقصه ... وتتّسع الآمال منه بلا شك)

أي، يرى عين نفسه العاجزة، وتتسع آماله إلى ما وجده.

(ومن كونه رباً يرى الخلق كلّه ... بطالبه من حضرة الملك والملك)[2]

أي، من حضرة عالم المُلك - بضم الميم - والمَلَك - بفتح الميم وسكون اللام - وهو عالم الملكوت، وإنما يطالبه أهل المُلك والملكوت لأنه خليفة عليهم، يجب عليه إيصال حقوقهم وإعطاء ما يطلبون منه بحسب استعداداتهم.

(ويعجز عمّا طالبوه بذاته لذاته) حذفت الياء للشعر، أو للتخفيف (يعضّ العارفين به يبكي) وفي بعض النسخ (إذا كان بعض العارفين به يبكي).

(فكن عبد ربّ لا تكن ربّ عبده ... فتخدع بالتعليق في النار والسبك)[3]

أي، لا تظهر إلا بمقتضى العبودية، فإنه أشرف المقامات وأسلمها من الآفات قال رضي الله عنه:

لا تدعني إلا بيا عبدها ... فإنه أشرف أسمائي

---

[1] (أي، في ظهر الإطلاق والسعة. منه).

[2] (يعني، هو الذي يظهر به سكوت مرتبة الملك، فما يبقى للخلق كله. منه).

[3] (أي، بالنار والنكاح. منه).

[4] (أي، في عذاب النار. منه).

[5] (أي، من عبده الصورة التي يظهر بها لو كان ربّاً، فيستحيل أن يدّعي ذلك. منه).

[6] (أي، من الخلق من أجل الملك والملك. منه).

[7] (أي، ويمتحن بالسبك، أي، الإذابة بالنار. منه).

ولاتغير بمقام الربوبية. فإن لرب عيون فيجعلك من أهل الويل والثبور كما قال: «العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني فيهما أدخلته النار».

قوله: (فتذهب بالتحقيق) أي: متلبساً بالتحقيق في النار، فالباء بمعنى الملابسة، أو بمعنى السببية، أي: فتذهب بسبب تعلقك بالربوبية في النار وتحترق فيها

* * *

[فصّ حكمة عليّة في
كلمة إسماعيليّة]

فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية

وإنّما أسند الحكمة العليّة إلى كلمة إسماعيليّة لأنّ الحق تعالى جعله مظهر الاسم «العليّ». لذلك كانت همّته عالية، وكان صادق الوعد بالوفاء مع الحقّ في العهود السابقة واللواحق، ولكونه عليّ المرتبة كان عند ربّه مرضيّاً، ولكونه نبيّاً وعاء لروحانيّة نبيّنا ﷺ، الذي هو مظهر الذات الجامعة ولها العلو الذاتي. فقارن بين الحكمة العليّة وبين كلمته.

ولمّا كان «العليّ» اسماً من أسماء الذات، بلغ رضي الله عنه في بيان مرتبتيها ـ وهما أحديتها بحسب الذات، وكلّيتها بحسب الأسماء والصفات ـ في حكمته.

وأيضاً وصفه الحقّ بكونه عند ربّه مرضيّاً، وليس[1] إلا الاسم الذي يربّه، فشرع يقرّر أحديّة الذات وكثرة الأسماء والصفات التي هي الأرباب، ليكون كلّ من الموجودات عند ربّه مرضيّاً.

قال: (اعلم، أنّ مسمّى «الله» أحديّ بالذات[2] كلّ بالأسماء)[3].

---

١. أي شرع في ذلك آنفاً في حكمة إسماعيل.

٢. أي الربّ.

٣. وتمامه بقول: «أحدٌ لأن اعتبر معنى نسبة بأي اعتبار ذلك لأنه عليه لا يصدق من الاعتبارين والنسبة (منه).

٤. لأنه ناسب بالكلام متعلّق الكلمة، والكلام هو الكلّ (منه).

أي: لا تتصور أن الله يتميز بوجه من الوجوه، بل هي الحقيقة الذاتية. وتعيين الذات وجوه غير مستحق لمعناها الأزلية المنتفية للأسماء والصفات وهي المرادة بقوله: (كلٌّ بالأسماء) أي: كلٌّ متحيز في النظر إلى الأسماء والصفات؛ فإن الحضرة الإلهية هي الذات مع جميع الصفات والأسماء.

(فكلٌّ موجود فسماله من الله إلا ربّه خاصّة)، يستحيل أن يكون له الكلّ. فلكلّ شخص اسم هو ربّه. وذلك الشخص جسم وهو قلبه.

أي: كلّ واحد من الموجودات العينية غير الحقيقة الإنسانية، ليس له من مسمى الله - باعتبار كونه كلا متجسما - إلا الاسم الذي يربّه خاصّة، وهو الوجه الخاص من الوجود الإلهي. ويستحيل أن يكون له كلّ الأسماء والوجود، وذلك لأن كلّ موجود مظهر لاسم معين كليا كان او جزئيا. وذلك الاسم هو الذات مع تعينه من صفاتيه؛ لا بحسب كلّ الصفات فيكون ربّه اسما خاصا وإن كان الله باعتبار أحدية ذاته ربّ هذه الأرباب.

(وأن الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولا آخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض)

يعني أن المراد بالأحدية الإلهية مقام جمع الوجود المعبّر عنه بقوله: (كلٌّ بالأسماء) والإيجاد بظلاله قبله. (فكلّ موجود فسماله من الله إلا ربّه خاصة) بل المراد الأحدية الذاتية، ومعناها: أنه لا كثرة في الأحدية الذاتية لواحد قدم لذات الأحدية لأنها إنما تكون

١- أحديته جميع الأسماء إلا الاسم الذي هو ربه خاصة (حسن)

٢- هذا أشكل عليه الشيخ - رحمه الله - فظهرت له مراتب الوجود ووجد الأرباب، فعلم أن الحق هو الذي يربي جميعها لكنه لا يشهد (حسن)

٣- لا تناقض في هذه الجملة من حيث أنها تشاكل (فكل له كما يليق به) الاسم الشديد بوجود الوجود خاصة المناسبة، وإن لا يعلمه من لا حظ حسن استعداد ذلك الشخص (حسن).

٤- قوله: (يكون لي هو) هذا أمر في غير محله.

٥- بياض.

٦- هو الله تعالى

باستهلاك جميع الأشياء فيه.

فلايجوز أن يكون لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لاستهلاك جميع الأسماء والصفات ومظاهرها فيه، والهوية الإلهية من حيث هي هي أيضاً في كل واحد من الموجودات، فلايصدق عليها أيضاً أن لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، وإلا يلزم أن ينقص ويتجزأ.

(فاحديته مجموع كله بالقوة) بإضافة المجموع إلى الكل.

أي، فاحدية مسمّى «الله» عبارة عن كونه مجموع الأسماء التي هي الأرباب المتعينة[1] بالقوة في الذات الإلهية، وتكثير ضمير «كله» باعتبار المسمّى، أو الأسماء عين المسمّى باعتبار.

ويمكن أن يقال: فاحديته مجموع جملة، على أن المجموع مرفوع على الابتداء، وكله بالقوة جملة أخرى، والضمير عائد إلى المجموع، ومعناه: فاحدية مسمّى الله من حيث الأسماء والصفات، عبارة عن مجموع الأرباب المتعينة، وكل ذلك المجموع بالقوة في الذات الاحدية، فالاحدية هنا[2] بمعنى الاحدية الذاتية، لأنها حينئذ احدية الجمع المسمّاة بالواحدية، واحدية الذات احدية مجموع المجموع[3]، وهو الأول الحسب.

(والسعيد[4] من كان عند ربه مرضياً، وما لم[5] يكن مرضياً عند ربه، لأنه الذي يبقى عليه ربوبيته، فهو عنده مرضي فهو سعيد).

لما بيّن أن لكل واحد من الموجودات رباً خاصاً به، وهو نفسه على حسب قابليته من رب الأرباب، شرع في بيان أن الكل سعيد عند ربه، لأن السعيد أيضاً يطلق على من

---

١. أي الموجودات المقابل للمتعين.
٢. أي في هذه الكلمة.
٣. أي هو مسمّى بحسب ذلك الوجود.
٤. أي في نسخة، وهو قوله «فاحديته».
٥. أي عند ربه (حسن).
٦. أي في ذلك الوجود (حسن).
٧. أي الرب (حسن).

كان عند ربّه مرضيّاً، وكلّ من الموجودات مرضيّ عند ربّه؛ لأنّ كلّ ما يتّصف به ذلك الموجود من الأخلاق والأفعال، فهو من الربّ المتصرّف فيه بالحقيقة، وهو راض عن فعله ومقتضاه، إذ لو لم يرض ما صدر منه، ذلك لأنّه غير مجبور فيه، وإنّما أظهر العبد بقابليته كمالاته وأفعاله فيكون مرضيّاً عنه، وسعيداً.

و إنّما يتميّز السعيد من الشقي لأنّه يعرف أنّ الأمر كذلك، فسعادته بعلمه ومعرفته، ومن لم يعرف ذلك وأضاف الأفعال إلى القوابل بعد عن الراحة العظمى والمنوبة الحسنى فشقي، فشقاوته بجهله وعدم عرفانه.

وصدر: «لأنّه» يجوز أن يعود إلى الربّ أي: لأنّ الربّ هو الّذي يبقي على مربوبه ربوبيّته بإفاضته عليه دائماً، ويجوز أن يعود إلى المربوب، أي: لأنّ المربوب هو الّذي يبقي على نفسه الربوبيّة بالقبول والاستفاضة من حضرة ربّه، والأوّل أولى.

وصدره هو الشكل الأوّل من أشكال المنطق، كما تقول:

كلّ من الموجودات مرضيّ عند ربّه.

وكلّ من يكون مرضيّاً عند ربّه فهو سعيد.

ينتج: أنّ كلّ واحد من الموجودات فهو سعيد.

(ولهذا قال سهل: إنّ للربوبيّة سرّاً وهو أنت؛ يخاطب كلّ عين) أي، بقوله: أنت (الوطهر) أي، نور ... قال صاحب (الصحاح ج): «يقال: هذا أمر ظاهر عنك عاره» أي زائل، وقال الشاعر:

وغيرها الواشون إنّي أحبّها ... وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

قال رضي الله عنه في المسائل المذكورة في المجلد الثاني من (فتوحاته): «وظهر هنا

---

١. سرّ الربوبيّة ما يتوقّف عليه من الربوبيّة والمربوبيّة من الأمور الإضافيّة، والربوبيّة كلّ معنى هو المعنى بالمعنى في حقّ الله سبحانه، فالظهور لذلك السرّ أتمّ، فالمنطق الربوبيّة أبداً، فمعنى قوله: «أنت الموجود» الذي هو الغيب (ق).

٢. ج: وشاه.

بمعنى زال، كما يقال: ظهروا عن البلد، أي ارتفعوا عنه، وهو قول الإمام «اللاأولوهية سر لو ظهر ...».

(بطلت الربوبية، فادخل عليه «لو» وهو حرف امتناع لامتناع)[1].

أي، ولأجل أن كلاً عند ربه مرضي قال سهل هذا القول، لأن الأعيان الثابتة أسرار ربوبية، وسر الشيء مطلوب بالنسبة إليه، فهي مرضية عند ربها.

واعلم، أن سر الشيء لطيفته وحقيقته المخفية، والربوبية نسبة تقتضي الرب والمربوب، والرب اسم من الأسماء وهو في العبد مخفي أبداً، والمربوب أيضاً كذلك وإن كانت صورته ظاهرة، لأن المربوب في الحقيقة هو العين الثابتة، وهي مخفية أبداً لا تظهر في الوجود. لذلك قال رضي الله عنه في موضع آخر: (الذنب ما شمت رائحة الوجود بعد).

وإليه الإشارة بقوله: (لو ظهر لبطلت) أي، ذلك السر عينك الثابتة، فبمعرفة سر الربوبية وإنما اكتفى بقوله: (لبطلت) عن الرب، لأن المربوب، الذي هو العين، صورة ربه، فهو هو في الحقيقة لا غيره، وبالاعتبار يقع التغاير. «ولو ظهر» أي، لو زال السر الذي هو عينك لبطلت الربوبية، لأن الربوبية لا تظهر إلا بالمربوب، فزواله موجب لزوالها، فلا ينبغي أن يحمل الظهور هنا على معناه المشهور، وإلا يلزم بطلان قوله: (لو ظهر لبطلت الربوبية) إذ ظهوره تظهر ربوبية ربه كما قال الشيخ الأجل[2]:

فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا

(وهو لا يظهر)[3]، فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بربه. والعين موجودة

---

١ راجع باب الثاء والسين من فتوحاته. وهذا قاعدة وعمدة، عليه يدور الأمر، فتحقق به على الرموز التي ذكرها هنا لتفهم حقائق. وهذا السر من مطلع الأنوار، فيه يدخل من أراد الدخول.

٢ في هذه الشرحية (عامي)

٣ أي يدل على مدلول، وهو هنا بطلان الربوبية، لاستلزامه أمر عن سر الربوبية (عامي).

٤ أي الرب والعين

٥ أي لا تزول بربه ولا تتغير، لأن الحفظ يدل إلى الأبد (عامي).

دائماً، فالربوبية لا تبطل دائماً»[1].

أي، ذلك السر الذي هو عبيك لا يزول أبداً، فلا تزول الربوبية أبداً إذ لا وجود للعين الموجودة في الخارج إلا بربها، والعين الموجودة دائمة في الخارج، بحسب مشاهد التجلي الأسمائي والأسرار الخفية والأخروية. فالربوبية دائمة، والعبودية بربها دائماً، فالعين باقية بوجود ربها، والرب باقٍ للعين، وتذكيره باعتبار أنه شيء

(وكلّ مرضيّ محبوب)[2].

أي، بالنسبة إلى من يرضاه، لتعلق الإرادة والرضا به، أو محبوب بالذات أبداً، وإذا كانت الأفعال كلها من حضرة الأسماء، وهي محبوبات الذات ومصاديقها، لأنها كما لا نهاية لها.

(وكلّ ما يفعل المحبوب محبوب).

أي، محبوب الذات الأحدية ومظاهرها، أو محبوب عباده المحبين.

(فكلّه مرضيّ)[3] أي، كلّ ما يفعل ويجري من الوجود فهو مرضيّ (لأنه لا يفعل

---

1. [illegible]
2. [illegible] لا يخرج عن [illegible] الإرادة [illegible] لا يتعلق [illegible] الكل في الأحدية بالذات والعين [illegible] عليها.
3. [illegible] الربوبية [illegible] لا يتحقق إلا بالعبودية، [illegible] عبودية على محبوبية، والمحبوبية [illegible] محبوبية الذات لا يصير إلا في عين من عين من الوجود، كذلك في عين من عين الوجود، [illegible] عبودية الربوبية كثيرة غير [illegible] حقيقة، لأن الأعيان لا تغير [illegible] في عين الذات، فلا يعمل [illegible] (ص).
4. [illegible] هو مرضيّ لعين ذاته
5. [illegible] في من هو راضٍ عنه ويحبه (ص).
6. [illegible] لما [illegible] الذي هو عين الذات، وكل ما يفعله الذي هو عين الذات [illegible] محبوب (ص).
7. في الأصل: [illegible]
8. [illegible] (ص).

للعين[1]، بل الفعل نرتضيها فيها[2] أي، ظاهر نبيه (فاطمأنت العين) أي، الموجودة (إن يضاف إليها فعل، فكانت) أي، العين (راضية[3] بما يظهر فيها[4] وعنها من أفعال ربها) ويظهر ذلك الرضا بحسن الثناء والقبول، لظهور تلك الأفعال فيها، وتمكين ربها من إظهار نفسه وإفادته بها.

(مرضية[5] تلك الأفعال، لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته[6]، فإنه وفّى فعله وصنعته حقّ ما هي عليه).

أي، وفّى حقّ الصنعة التي هي عليها، وإنما كمل افتقاره لكسب إيجاد، وذكر ضمير (عليه) باعتبار لفظة (ما).

(لذلك قال تعالى: ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾[7] أي، "بيّن أنه أعطى كل شيء خلقه[8]، فلا يقبل النقص[9] عما هو عليه (ولا الزيادة) على ما هو عليه، لأنه تعالى خلقه باعتبار كونه واستعداده الذي له في الأزل من غير زيادة ولا نقصان، والمشيئة الإلهية اقتضت ذلك

---

١. النسخة (جامي).

٢. في محل الظهور (عمر أفندي) (الصدر الحسيني).

٣. والمراد بالرضا هو ترتب ظهور الكمالات والأفعال المكتسبة فيه من الظهور فيها (الحسيني).

٤. ما يظهر هو في الحقيقة ظهور الحق (عمر).

٥. أي وكذلك مرضية (أن الأفعال للحق سبحانه (الحسيني).

٦. أن الصانع ناشد الكمال (الحسيني).

٧. سورة طه (٢٠) آية ٥٠.

٨. في بعض النسخ شيئاً فشيئاً تنزيلاً من الأكمل إلى الأتم (الحسيني).

٩. سورة طه (٢٠) آية ٥٠.

١٠. يشير لقوله تعالى

١١. مضمون الترجمة من الروح إلى الأخير يعود إلى أن الخير فيه أمر نسبي وإضافي والشر عدمي، فيما أراد سبحانه بخلق الشر إيجاد ما هو من حيث هو مظهر له وشر بالنسبة إليه، والا فمن حيث الايجاد لا شر أصلاً والحاصل أن مراد الشيخ من مجعولية الشر وخلقه إيجاده إلا شر فيه من حيث هو وإن كان شراً بالنسبة إلى المحل الذي ظهر فيه (الحسيني).

١٢. أي ذلك الشيء (الحسيني).

(فكان إسماعيل - بمشورة[1] على ما ذكرناه - عند ربه مرضياً).

أي، لما اطلع إسماعيل [ع] على أن كل ما يصدر من الأعيان الموجودة مرضي عند أربابها، وصفه الحق بقوله:

(«وكان عند ربه مرضيا»[2]) وهذا تصريح على ما قلنا من أن السعادة إنما هي بحسب الاصطلاح، والشقاوة بعدمه، وكذلك «كل موجود عند ربه مرضي»[3] أي، سواء كان سعيداً أو شقياً.

(ولا يلزم[4] إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً[5] على ما بيّناه، أن يكون مرضياً عند رب عبد آخر)

ليكون عبد «الصنم»[6] مرضياً عند عابد «الصنم»[7] أو بالعكس. وهذا جواب سؤال مقدّر، وهو: أنّ إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً، فلم يحكم صاحب الشريعة بالسعادة والشقاوة؟ وهو ظاهر.

(لأنه[8] ما أخذ الربوبية إلا من كل[9]، لا من واحد)[10].

أي، لأن إسماعيل ما أخذ الربوبية إلا من كل مجموعي، وهو رب الأرباب، لا من واحد من تلك الأرباب

---

١ - [illegible]

٢ - مريم (١٩): ٥٥.

٣ - [illegible] (كل موجود مجموع)

٤ - [illegible]

٥ - [illegible]

٦ - [illegible]

٧ - [illegible]

٨ - [illegible]

٩ - [illegible]

١٠ - [illegible]

(فما تعيّن له)[1] أي، لإسماعيل (من الكلّ إلا ما يناسبه[2] وما يناسب استعداده[3] فهو) أي، ذلك التعيّن من حضرة الأسماء (ربّه[4] خاصّة) ويجوز أن يرجع ضمير «أنّه» إلى «كلّ موجود». أي: لأنّ كلّ موجود ما يأخذ الربوبيّة إلا من حضرة الكلّ، حسبما يتعيّن له من حضرته ممّا يناسب استعداده وقابليّته، ولا يأخذ جميع أنواع الربوبيّة من واحد حقيقي الذي هو ربّ الأرباب، ليلزم أنّه إذا رضي منه ربّ ينبغي أن يرضى منه ربّ آخر، فالواحد هنا بمعنى الأحد، كما قال: (سمّى الله أحدي بالذات كلّ بالأسماء).

ويؤيّد هذا المعنى قوله: (ولا يأخذه أحد من حيث أحديّته) أي، لا يقبل أحد ربّاً من حيث أحديّة الحقّ.

(بل من حيث إلهيّته، ولهذا)[5] أي، ولأنّ كلّ واحد من الموجودات ما يأخذ من الربّ المطلق إلا ما يناسبه ويقبله، ولا يأخذ من جميع أنواع الربوبيّات.

(منع أهل الله التجلّي في الأحديّة) أي، طلب التجلّي من مقام الأحديّة (فإنّك إن نظرته به فهو الناظر نفسه، فما زال ناظراً نفسه بنفسه).

أي، لأنّك إذا أدركت ذلك التجلّي بالحقّ، فالحقّ مدرك نفسه لا أنت، وقد كان مدركاً نفسه عالماً بها بنفسه أزلاً.

(وإن نظرته به وبك فما زالت الأحديّة بك)[6] لأنّ الأحديّة مع الاثنينيّة لا يمكن (وإن نظرته به وبك فما زالت الأحديّة أيضاً، لأنّ ضمير التاء في «نظرته» ما هو عين

---

١. أي لكلّ موجود من ذلك الكلّ المجموعي (جامي).

٢. أي لحقيقة ربوبيّة أو لأمر من الكلّ (ص).

٣. بحسب استحقاقه والأثر، وكلّ عين يتميّز منه حكم ما تميّز من الأسماء بقابليّة ما (ص).

٤. من الأسماء المخصوصة (جامي).

٥. لأنّ الله المسمّى بأحد ليس من الكلّ (ص).

٦. أي: لا يمكن أن يكون أحد من مجموع الأسماء إلا ما يناسبه، لأنّه من حيث أحديّتها (جامي).

٧. فما في قلب الفرائض لا يرضع ثدي بضمير أنثى، وهو أنثى من حيث وأنثى من حيث أحديّتها (جامي).

٨. لاستدعائه الكثرة (ص).

المنظور) أي، ليس عينه بل هو غيرك، فحصلت الاثنينية (فلابدّ من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً. فزالت الاحدية) أو حرد التثنية (وإن "كان" "لم يرَ إلا نفسه بنفسه" [١]، ومعلوم أنه في هذا الوصف "ناظر ومنظور") [٢] من المبالغة.

أي، وإن كان لم يدرك نفسه ولم يشهد إياها إلا بنفسه، فهو الناظر والمنظور. ولكن لابدّ من النسب والاعتبارات في المحلّي، وهو وجود المحلّى والمحلّي له.

(فالمرضيّ لا يصحّ أن يكون مرضيّاً "مطلقاً") [٣]

ليس جواب الشرط، بل نتيجة قوله: (فما تعيّن له من الكلّ إلا ما يناسبه، فهو رآه) أي، إذا كان الفعل المرضيّ صادراً من ربّ معيّن، يكون مرضيّاً بالنسبة إليه؛ لأنه فعله، ولا يكون مرضيّاً مطلقاً.

(إلا إذا كان جميع ما يظهر به "من فعل الراضي" فيه) [٤] أي، إلا إذا كان في

---

١. الذي هو الواحد (منه).

٢. هذا مبنيّ على أن الناظر لنفسه (منه).

٣. منه.

٤. حتى الحدادي.

٥. في ورقة: ليس هو ولم يرَ إلا نفسه (منه).

٦. في هامش الأزلي (منه).

٧. الظاهر أنه يدفع ليس هو ولم يرَ إلا نفسه بنفسه، أي ولكنّا نقول: إلا نفسه بنفسه، ومعناه أن في هذه الحالة يرى نفسه منظوراً، وحينئذ يرتفع ما توهّم هذا المدعي جائز.

٨. أي رؤية نفسه نفسه في نفسه؛ لأن الناظر من وجه منظور من وجه، فهما متغايران بالاعتبار، وإن كانت الاحدية أيضاً (منه).

٩. هذا مندفع بحكم الجمع في الآخر، فلا يكون ناظراً ولا منظوراً (منه).

١٠. بالتبعيد (منه).

١١. أي هذه نسبة من جميع الاعتبارات، بل يكون مرضيّاً ومسخطاً بالنسب إلى ربه فقط (منه).

١٢. أي من حيث (منه).

١٣. أي (منه).

١٤. هذا مبنيّ على ما مرّ من أن الحقّ الذي تتصف به أحكام الربوبية، يحفظ نسبة ما قابلته تلك الذات، لا أن الحق يتصف بحسب ما هي في ذاتها؛ لأن الأمر أظهر من ذلك، وهو بعض قوله في كل شيء حسنة وسيئته الذي هو الهداية (منه).

المربوب ـ الذي يظهر به الفعل المرضيّ ـ استعداد فعل كلّ راضٍ ـ ليظهر فيه وبه أفعال الكلّ فيكون الفعل حينئذٍ مرضياً مطلقاً؛ لصدوره من مقام الجمع ومظهر الكمال المطلق، كتعيين الإنسان الكامل القائل: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[1]... ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2].

وليس ذلك إلا ربّ الأرباب، ألا ترى أنّ المؤمنين والكافرين كلّهم كانوا راضين بأحكام النبيّ ﷺ وأفعاله؛ وإن كان الكافر ينازع في نبوّته.

(فضل إسماعيل غيره من الأعيان ـ بما نعته الحقّ به من كونه عند ربّه مرضياً[3] ـ ظاهر، وكذلك كلّ نفس مطمئنّة[4] قيل لها: ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾[5] قما أمرها[6] أن ترجع إلا إلى ربّها الذي دعاها، فعرفته من الكلّ راضية مرضيّة).

أي، وكذلك كلّ نفس اطمأنّت وتركت الهوى واللذّة الفانية؛ فهي راضية من ربّها مرضيّة عنده، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[7] فأمرها[8] أن ترجع إلى ربّها الذي دعاها؛ أي، طلبها من الحضرة الإلهية الجامعة، أن تكون مظهراً لكماله، ومجلىً لأنواره، ومحلاً لظهور سنخيته وأفعاله. فعرفت تلك النفس المطمئنة ربّها من بين الأرباب، فصارت راضية منه

---

١. طه (٢٠): ٥٠.

٢. الكهف (١٨): ١٤.

٣. يعني الأعيان الأحسن الكاملين وغيرهم، وإلا هو المرضي المطلق (جامي).

٤. وبقي عليها (جامي).

٥. أي مطلقاً، فإنه سبحانه ما نصّ على ذلك في حقّ أحد غيره (جامي).

٦. مستفاد على الكناية من راضي الحقّ مطلقاً غيرها من الأنفس بخصوص الحقّ على نوعها مرضية حتى من نفسها (جامي).

٧. الذي هو مولى الأرباب، فكون دعائك إليه رحمة (جامي).

٨. الحقّ سبحانه في هذا القول (جامي).

٩. الفجر (٨٩): ٢٨ـ٢٧.

و[من ـ ط] أفعاله مرعيّة عنده

(﴿فادخلي في عبادي﴾[1] من حيث مالهم[2] هذا المقام،[3] فالعباد المذكورون هنا كلّ عبد عرف ربّه تعالىٰ واقتصر عليه، ولم ينظر إلى ربّ غيره[4] مع أحديّة العين. لابدّ من ذلك).

ا ـ في قوله: (من حيث مالهم) زائدة، أي. فادخلي في زمرة عبادي الّذين يعرفون أربابهم، وصاروا راضين مرضيين بهم وأفعالهم، واقتصروا على أربابهم ولم ينظروا إلىٰ غير أربابهم، وما يقبض عليهم منهم، مع أحديّة الذات الإلٰهيّة الّذي هو ـ كذا ـ ربّ الأرباب كلّهم.

(﴿وادخلي جنّتي﴾ التي هي ستري) بكسر السين، أي: حجابي. وفي بعض النسخ (بها ستري) بفتح السين.

واعلم، أنّ الجنّة في اللّغة عبارة عن أرض فيها أشجار كثيرة، بحيث تستر الأرض بظلّها، مأخوذة من الجنّ وهو الستر. فالجنّة من الجنّ الّذي هو الستر، وفي اصطلاح علماء الظاهر عبارة عن بساتين نزهة ومواطن محبوبة من الدار الآخرة، وهي جنّة الأعمال والأفعال.

والعارفون جنّات أخر غيرها[5]، وهي جنّات الصفات، أعني: الاتّصاف بصفات أرباب الكمال، والتخلّق بأخلاق ذي الجلال، وهي على مراتب كما أنّ الأولىٰ على مراتب، ولهم جنّات الذات وهي ظهور ربّ كلّ منهم عليه، واستتارهم عنده في أربابهم. هذه الجنّات الثلاث للعبد، وللحقّ أيضاً جنّات ثلاث تقابلها، لذلك قال تعالىٰ ﴿وادخلي جنّتي﴾ فأضاف إلىٰ نفسه.

---

١. المختصّين بي بدلالة الإضافة (حامد).

٢. بإضافة (حيث) إلى (ما) وهي بعض النسخ (من حيث مالهم).

٣. على ما هو منتهى مقصوده (رحوة الصدر).

٤. أي بقاء العبد بالله (مجتبى).

٥. ولا أدري هذا من أيّ (مجتبى).

٦. راجع الجنّة والنار منه إلى صفحة ١٣٧ من هذا الكتاب وإلى صفحة ٤٩٩ من مصباح الأنس (ط).

عارٌ جنّاته : الأعيان الثابتة ، لأنّه بها يستتر فيشاهد ذاته بذاته من وراء استار الأعيان الثابتة .

والثانية . استتاره في الأرواح بحيث لايطّلع عليه ملك مقرّب ولا غيره .

والثالثة . استتاره في عالم الشهادة بالأكوان . ليشاهد عوالمه من وراء الأستار بحيث لايشعر به الاغيار .

فهذا بحسب استتار ذاته في الذوات في عوالمها ، وكذلك استتاره بحسب الصفات والأفعال في صفاتها وأفعالها ، فالعارف اذا قيل له : ادخل جنّتي ، لم يفهم منه إلا ادخل ذاتك وعينك وحقيقتك لتتجلّى فيها وتشاهدني بها ؛ لأنّ مطلوبه الحقّ فقط ، بخلاف غير العارف لأنّ جنّته ما فيه حظوظ نفسه من المشارب والمآكل والمناكح ، ومن يتعلّق بها . لذلك قال رضي الله عنه منبّهاً على الحقّ :

(وليست جنّتي سواك ، فأنت تستترني بذاتك)[1] وتكون وقايتي في ذاتي وصفاتي وأفعالي بذاتك وصفاتك وأفعالك .

(فلاأعرف إلا بك[2] . كما أنّك لاتكون[3] إلا بي)[4] أي ، لاأظهر في الأكوان إلا بك ، فإنّك مرآة ذاتي ومجلى صفاتي ومحلّ تصرّفي وولايتي ، كما أنّك لاتوجد[5] إلا بي ، لأنّك من حيث أنت عدم محض .

(فمن عرفك عرفني) أي ، من عرفك حقّ معرفتك عرفني ، فإنّ حقيقتك أنا .

---

١ . أي بذاته وأسمائه

٢ . التي هي مترى (حسن)

٣ . من حيث بعلائق (حسن)

٤ . فالمقيد من حيث إنّه مظهر ستار للمطلق وهو بدوره (حسن) .

٥ . يظهر

٦ . من حيث تعيّنك (جامي) .

٧ . أي لاتوجد (حسن)

٨ . من حيث إطلاقي (حسن)

(وأنا[1] لا أعرف فأنت لا تعرف)[2] أي، لا يمكن لأحد أن يعرف حقيقتي وكنه ذاتي، فإنه لا يعرف في الحقيقة، قال الشيخ رضي الله عنه في قصيدة له:

ولست أدرك من شيء حقيقته ... وكيف أدركه وانت سر انيه

(فإذا دخلت نفسك) وفي بعض النسخ (فإذا دخلت جنّته[3] دخلت نفسك[4]، فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها[5] حين عرفت ربّك بمعرفتك إيّاها، فتكون صاحب معرفتين[6]، معرفة[7] به من حيث أنت[8] ومعرفة به بك[9] من حيث هو[10] لا من حيث أنت[11]).

أي: إذا دخلت جنّته دخلت نفسك وذاتك، وشاهدت أسرارها ومافيها من أنوار الحقّ وذاته، فتعرف نفسك معرفة أخرى، غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربّك بمعرفتك إيّاها.

---

١. فإنّ العقل والكشف قاصران عن إدراك حقيقتي (جامي).

٢. فإنّ حقيقتي مأخوذة في حقيقتك (جامي).

٣. وهي نفسك (جامي).

٤. فإنّ الدخول فيها ليس إلا بعدم النفس والمعرفة. وفي بعض النسخ: «فإذا دخلت نفسك» (جامي).

٥. أي نفسك بهذه المعرفة (جامي).

٦. بربّك (جامي).

٧. أي المعرفة الأولى معرفة به (جامي).

٨. أي والمعرفة الثانية (جامي).

٩. أي بسببك لكن من حيث هو (جامي).

١٠. «بالباء» في قوله في المعرفة الأولى صلة المعرفة، أي معرفتك به من حيث أنت غيره، و«الباء» في قوله هو معرفة به بك، ليست صلة لها بل في «بك» وقوله «نفسية»، أي معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربّك من حيث هو، لا من حيث أنت أو به الاستعانة كما في قولك: «كتبت بالقلم».

وفي الحقيقة هذه الثانية معرفة إيّاه بصفة من صفاتك فلا تلك معرفته إذ الفعل له.

ويجوز أن تكون الباء الثانية أيضاً صلة المعرفة وبك بدلٌ من الضمير بتكرير العامل كقوله تعالى ﴿للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾ الأعراف (٧): ٧٥. فتكون معرفتك بك معرفة به من حيث هو، في حين المعنى إلى الوجه الأوّل في التحقيق، ويشهد به قوله: «أنت هو» (ق).

١١. أي من حيث بك عليه التي ظهرت بصورتك لتكون مظهراً من مظاهره التي ظهر بها (جامي).

١٢. أي من حيث إنّك غير عنه معايراً له كما في المعرفة الأولى (جامي).

أي، إنّ العبد إذا عرف نفسه، ثمّ عرف بمعرفته إيّاها ربّه، يكون صاحب معرفة واحدة، وهي عرفانك أنّك عاجز فقير منبع للنقائص والشرور، وأنّ ربّك قادر غنيّ معدن الكمالات والخيرات، أو عرفت أنّك موصوف بالكمالات المعارة عليك ممّن هي له بالأصالة، فعرفت أنّ ربّك صاحب الكمالات الذاتيّة.

أمّا إذا عرف ربّه وعرف ظهوراته في المظاهر، ثمّ رجع وتوجّه إلى معرفة نفسه مرّة، يعرفها معرفة أخرى أتمّ وأكمل من الأولى؛ لأنّه عرفها أنّها مظهر من مظاهر ربّها، كما قال رسول الله ﷺ، حيث سئل: بم عرفت ربك؟. «عرفت الأشياء بالله» فيكون صاحب معرفتين:

إحداهما: معرفة بالربّ والنّفس من حيث نفسك.

وثانيهما: معرفة بالربّ والنّفس من حيث ربّك، لا من حيث نفسك، والثانية هي الأتمّ من الأولى.

فضمير «به» في الموضعين يعود إلى الربّ، وكان الأنسب أن يقول: معرفة به وبك من حيث أنت، أي: بالربّ والنّفس، كما قال في الثانية: (ومعرفة به وبك من حيث هو) والظاهر أنّه حذفه اعتماداً لفهم السامع من قوله: (فإذا دخلت نفسك جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى) والباء في «به» في الموضعين للصلة، وفي «بك» للسببيّة، أي: عرفته بسبب مظهريّتك، لا من حيث إنّك مغايره، بل من حيث إنّك هو، أو تكون في «بك» للصلة وفي «به» للسببيّة، أي: عرفت نفسك من حيث هو بسببه. شعراً:

(فأنت عبدٌ وأنت ربٌّ ... لمن له فيه أنت[1] عبدٌ)

---

١. أي الحق.

٢. فأنت الذلّ بر منّي بكل محبّة ... وعزّت أنوه بكل صفة
فسبحانك ربّ عبد الفضائلي ... وعالي بالإمكان بعد وقربة (حمدي)

٣. هذا بحسب المعرفة الأولى التي أنت في مواقف عبوديّتك، وأمّا بحسب المعرفة الثانية التي أنت في مواقف حقّة ربوبيّته وأنت ربّ ... (ص).

٤. أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك، وأنت ربّ له من حيث ظهورك بسلطانك به على من دونك.

اي، فانت عبد للاسم الحاكم عليك والظاهر فيك، الذي بربّك من باطنك، وانت ربّ لذلك الاسم الذي بعينه انت عبد له، وفي حكمه توبة لقبول احكامه واظهار كمالاته فيك، وذلك لانّ لله تعالىٰ ظاهراً وباطناً. والربوبية ليست ثابتة. فكما انّ الباطن ربّ الظاهر باقتضائه انوار الغيب وظهور احكام الاسماء الالٰهية الغيبيّة عليه، كذلك الظاهر ربّ الباطن باستدعاء تلك الانوار وقبولها. واظهار تلك الاحكام في الاسماء المداخلة لها، وهي الموجودات العينيّة.

فلكلّ من هذين الاسمين الجامعين ربوبيّة وعبوديّة، وكذلك للاسماء التي تحتهما ربوبيّة وعبوديّة، وما ثمّ من يكون ربّاً على الاطلاق، إلا الحضرة الالٰهيّة من حيث وجوبها وغناه عن العالمين.

(وانت ربٌّ وانت عبدٌ) اي، انت ربّ باعتبار الربوبيّة الظاهرة فيك، وانت عبد باعتبار تعيّنك وتقيّدك.

(لم له في الخطاب عهد)[1] اي، لربّك عهد في الخطاب، وهو قوله تعالىٰ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[2].

ولابدّ أن تعلم انّ العهد السابق بين العبد والربّ كلّيّ وجزئيّ. فالكلّي هو العهد الذي بين الاسم الجامع الالٰهي وبين العباد، بانّهم يعبدونه بالامر التكليفي والامر الارادي، بحسب كلّ اسم حاكم عليهم، والجزئي هو العهد الذي بين كلّ واحد من الاسماء وبين كلّ من عبيده. وهذه العهود الجزئيّة لايمكن نقضها في الوجود، والكلّي الارادي. وان كان يتصوّر العهد الكلّي التكليفي بالاحتجاب عن الفطرة

→ وعليه انما من حيث وجهه الينك، فما انت على حال إلا وهو معك وغيرك من ورائه. وانت ربّ انما من حيث ظهور الربوبة لك وفيك (عبدي).

١. اي الظاهر والباطن.

٢. سورة الاعراف (٧): ١٧٢.

٣. سمّاه عهداً لاعتراف ربوبيته، كما يدلّ عليه حكاية الحقّ عن الخلائق بقوله: «وقالوا اتخذ الرحمن ولداً» الانبياء (٢١): ٢٦، الزخرف (٤٣): ٨١ (جامي).

٤. هذه عبارة اخرى الالتباس من ربوبية الاطلاق، فانّ ارباب العقد الجزئية فكلّ عقد... (ص).

٥. الاعراف (٧): ١٧٢.

الأصلية، بالحواشي الطبيعية المرجعة للكفر والعصيان، وإن كان العبد قد أيضاً عابداً للاسم «المضل»، كما قال تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾، فالكل عباد الله، ويعبدونه من حيث الأسماء الحاكمة عليهم.

(فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد)[1][2]

انعقد هنا بمعنى العهد، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾[3].

أي، بالعهود السابقة، أي لكل عقد عليه شخص من الأشخاص، وهو العهد الذي بينه وبين ربه الخاص، به يحل ذلك العهد والعقد من له عهد مع ربه الخاص، به يخالف حكمه حكم ذلك الرب كعبد «الرحيم» مثلاً فإنه يخالف عبد «القهار» و«المنتقم»، ويحل عقده، فجاء بلفظ «حل» مناسبة لعقده. أو بمعنى «العقيدة»، أي: كل شخص على عقيدة يخالفه من له عقيدة غيرها. و«قوله «يحله من»، أي: يحله من له عقد سواه، ويجوز أن يكون عقد فاعلاً، أي: يحله عقد حاصل له[5] من سواه، كما من:

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. أي: فكل عبد له عقد (حامي).

٣. أي: العقود (ص).

٤. يكون ذلك العقد بينه وبين ربه الخاص (حامي).

٥: أي: فيدل على انشراح الصدر من ذلك الاعتقاد

ويمكن أن يجعل «من سواه» على تركيب الحل والمرور، فحينئذ يكون «العقد» محل «يحله» ولا حاجة إلى التقدير.

وعلى التقدير لا يلزم أن يكون صاحب الاعتقاد له حسبان في ذلك العقد.

بخلافه، فإنه حلاً لعقد ذي اعتقاد آخر.

والأحرى كونه نفسه العقد.

والأولى أن يجعل «من سواه» على تركيب الحل والمرور، فحينئذ يكون «العقد» محل «يحله» ولا حاجة إلى التقدير.

٦. أي: فكل ما عقده شخص يحله عقد شخص آخر [ويدل على] التعميم [على] عقد يحله [من] سواه (ق).

٧. [ليس] (ص).

٨. لا يعني الشيء.

٩. متعلق بقوله: «يحله».

مكسورة اللام حينئذ.

(فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون) لأنهم أظهروا مقتضيات أسمائه وأحكامها، فصاروا مرضيّين عنده.

(ورضوا عنه، فهو مرضي).

أي، رضوا عن الله لأعطائه ما طلبوا منه من الإيجاد في العين، وإظهار كمالاتهم التي كانت في كتم العدم مخفيّة[1] عن أيدي الأسماء، فالحقّ مرضيّ منهم، قوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾[2] وعدم رضاه الحقّ ونسبة المعاصي إنّما هو من حيث الأمر التكليفي[3]، فإنه تعالى كلّف عباده بالإيمان والطاعة، فلا يرضى الكفر والمعصية، وأمّا من حيث الإرادة فراض، لأنهم لم يوجدوا إلّا بما أراد الله منهم.

(فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال[4]، والأمثال أضداد، لأنّ المثلين لا يجتمعان[5]، إذ لا يتميّزان).

الحضرتان هما حضرة الربوبيّة وحضرة العبوديّة، وإنّما تقابلت تقابل الأمثال، لأنهما يشتركان في الوجود الإلهيّ[6] وفي الربوبيّة والعبوديّة كما مرّ آنفاً، ويختلفان

---

١. أي الحبّ. (حامي)

٢. أي عن الله، كلّ من اسمه الخاصّ به بحسن قبوله لظهور آثاره وأحكامه. (حامي)

٣. أي الله مرضيّ لهم. (حامي)

٤. متعلق بقوله: «لإعطائه».

٥. الزمر (٣٩): ٧.

٦. يأتي في آخر الفص الثاني في البحث عن الأمر التكويني والتكليفي.

٧. كما روي أنّ الله أمر آدم بأن لا يأكل من الشجرة، يشاء أن يأكل، وأمر إبليس بأن يسجد، ويشاء أن لا يسجد، وأراد الله تعالى شأنه أن يرى العصيان ظلاً قبالاً وغير ذلك.

٨. من حيث إنهما راضيان مرضيّان. (ص)

٩. وهما وجوديان، وإلّا لم يكونا مثلين، وكلّ أمرين تشابهما ذلك فيهما ضدّان. وإلى هذا أشار بقوله: «إنهما لا يجتمعان» إذ لا يتميّزان. (ص)

١٠. أي حقيقة الوجود

في التعيّن[1] والاعتبار، [2] وأيضاً كلّ من الحضرتين في كونهما راضية مرضية مماثل للآخر، فتقابلهما تقابل الأمثال، وتقابل الأمثال عبارة عن تباينها وتمايزها مع اتحادها وتشاركها في حقيقة واحدة.

وإنّما جعل الأمثال أضداداً، لأنّها لاتجتمع كالأضداد لأنّ المثلين من حيث تباينهما مع اشتراكهما في حقيقة جامعة لهما، يصيران مثلين وأمّا من حيث تشاركهما في حقيقة واحدة من غير اعتبار تباينهما لايمكن وجود المثلين اذ لاتميزان حينئذ ولابد من التميز في المثلين ومن حيث تباينهما لايمكن اجتماعهما في محل واحد فهما كالضداد في عدم الاجتماع (كذا في بعض النسخ). فلايجتمعان، إذ لو اجتمعا لكانا غير متميّزين، لكن كلّ ما في الوجود من الأعيان متميّز عن غيره، وإليه أشار بقوله:

(وما ثمّة إلا متميّز)[4].

ولمّا أثبت أولاً وجود الأمثال والأضداد باعتبار الكثرة، أراد أن ينفيها باعتبار الوحدة الذاتيّة[5] والوحدة العرضيّة[6]، فقال:

(فما ثمة[7] مثل، فما[8] في الوجود مثل، فما[9] في الوجود ضدّ، فإنّ الوجود حقيقة واحدة، والشيء لايضادّ نفسه).

أي، إذا كان ما في الوجود متميّزاً عن غيره بما هو هو، فليس في الخارج لشيء مثل من كلّ الوجوه، وإذا لم يكن في الخارج لشيء مثل، لايكون في مطلق الوجود أيضاً مثل؛ لأنّ ما في العقل أيضاً متاز بتعيّنه المعنوي[10] عن غيره، وإذا لم يكن في

---

١. باعتبار المشاركة في الوجود.

٢. باعتبار المشاركة في الربوبيّة والعبوديّة.

٣. أي عند الاجتماع لابدّ من التميز ولا يكون تضاداً واجتماعاً (ص).

٤. أي في مرتبة الأمثال إلا متميز، فالمثلان متميّزان فلايجتمعان فهما ضدّان (حسني).

٥. بالنسبة إلى الحقّ.

٦. بالنسبة إلى العبد، التي في مقابل الكثرة.

٧. أي في الحضرة الإلهيّة والكماليّة (ص).

٨ و٩. ذهنية.

١٠. وإن كان متميّزاً بتميّز تصوري نظامي

العقل ولا في الخارج مثل ، لامكون فيهما أيضاً ضدّ، إذ تحقّقه بتحقّق المثل ، فإنّ كلاً من الضدّين مماثل للآخر في الضدّيّة.

وأيضاً كلّ من الضدّين بحسب الحقيقة يرجع إلى الوجود المطلق ، وهو حقيقة واحدة ، والضدّان عبارة عن حقيقتين مختلفتين متساويتين في القوّة والضعف . والحقيقة الواحدة لايمكن أن تضادّ لنفسها .

وتلخيص : أنّ الحضرتين المتغايرتين فيهما اعتباران : اعتبار الحقيقة الجامعة[1] بينهما ، واعتبار التغاير ، فباعتبار وحدة حقيقتهما لامماثل بينهما ولاتضادّ ، فلاربوبيّة ولاعبوديّة بينهما ، وباعتبار التغاير بينهما مماثل وتضادّ ، فالربوبيّة والعبوديّة حاصلة . فالحكم بوجودهما باعتبار الكثرة صحيح ، وبعدمهما باعتبار الوحدة صحيح ، والأوّل يناسب العالم ، والثاني يناسب الوجود الحقّ .

شعر :

(فلم يبق إلا الحقّ لم يبق كائن[2] ... فلا (فما خ ل) ثمّ موصولٌ ومائتٌ بائن)

(إذا جاء برهانُ العيان فما ترى ... بعيني[3] إلا عينهُ إذ أعاينُ)

أي ، إذا ارتفعت الامثال والأضداد ، وظهرت وحدة الوجود فلم يبق إلا الحقّ ، وفي العالم فيه لانقضائه[4] الكثرة ، فما ثمّ واصل ولاموصول ولابائن ، أي مفارق ، لاستهلاك الكلّ في عين الوحدة الحقيقيّة . قوله : (إذا جاء) أي ، بما ذكر يشهد برهان العيان والكشف (فما ترى بعيني) أي ، بعين البصر والبصيرة أو بعيني[5] البصر إلا عين الحقّ ، وذاته . حين أعاين وأشاهد الموجودات في العقل وفي الخارج .

---

١ . بين الخارج والعقل

٢ . وهي حقيقة الوجود

٣ . من الكون لامكانية التي هي عدم التعيّن وعدم الكثرة (س) .

٤ . ضرورة أنّ تحققهما موقوفٌ على وجود نشأة الحجب ونقرة البعد والقرب (س) .

٥ . أي تعلم .

(﴿ذلك لمن خشي ربّه﴾[1] أن يكون[2] هو لعلمه بالتمييز)[3].

تمييز الآية، وبأيّ تكلّم رضي الله عنه في مقام الجمع شرع يتكلّم في مقام الفرق بعد الجمع، لأنّ المحقّق هو الذي يعطي حقّ المقامات كلّها ليكون عقيدته عيسوية في الاعتقادات، ولا يقف في شيء منها، وإلا يكون مقلداً.

بقوله (ذلك) إشارة إلى قوله ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربّه﴾ أي، ذلك المقام الذي هو مقام الرضا عنهم، لا يحصل إلا لمن خشي ربّه، وافقاد حكمه شيء في مقام عبوديّته، لعلمه بتميّز مقامه عن مقام ربّه، فإنّ الخشية هي التواضع والتذلّل لعظمة الربّ، ولا يظهر تمام الربوبيّة لكون عين ربّه فمدّعي أنّه هو، كما ظهر به أرباب التسطح، قال تعالى معاتباً للمسيح، وتنبيهاً للعباد: ﴿أأنت قلت للناس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله﴾[4].

والفرق بين المحقّق وبين أهل التسطح إذا ظهر كلّ منهم بمقام الربوبيّة، أنّ المحقّق لا يظهر به إلا وقتاً دون وقت إعطاء حقّ المقام لا عزّة عليه بحكم الوحدة، ولو قيل له عند ظهوره به «إنّك عبد» يقرّ به ويرجع إليه عن مقام الربوبيّة، وأهل التسطح لكونهم مغلوبين بحكم المقام لا يقدرون على الرجوع، فتأخذهم الحيرة بالقهر.

---

١. البيّنة (٩٨): ٨.

٢. أي إثبات المقابل، والحكم بكون الربّ رحيماً والعبد مرحوماً وبالعكس (جامي).

٣. أي قلت المسألة من الحصرين لكن لا لغفلة عن أن حدة الحقيقة الوجوديّة، التي لا تتكثّر، تخرجه لكونه من حيث به (قر).

٤. فيرفع في عين كثرة الخلق، حتى يكون توحيده ذاتياً وتحققه بالوحدة الحقيقيّة بدلياً، لا الوحدة الوجوديّة التي هي مصحّحة الكثرة، فلا يحفظ ولا يجدها، بل يعتقد ويشهد (قر).

٥. أي يتحمله لعلة شهوده الوحدة عليه، ويرفع الله بين ربهما في عين شهوده، فيختل أمر العبودية والربوبية (جامي).

٦. وهذا الخطاب ألبتة في علمه بالتمييز بين الربّ وعبده وتصريح بخصوصه الشخصي، لا عن عدم وقوفه إلى مرتبة الكمال (جامي).

٧. المائدة (٥): ١١٦.

(دلّنا[1] على ذلك[2] جهل أعيان[3] في الوجود، بما أتى به[4] عالم).

أي: دلّنا على دلك - العلم بالتمييز بين المقامين - جهل بعض أعيان الموجودات، بما أتى به عين العالم بالله من التمييز بين مقام الربوبيّة والعبوديّة تارة، والظهور بالربوبيّة اخرى مع مراعاة الأدب، وهذا كما يقال: تعلّمت الأدب ممّن لا أدب له، وفي بعض النسخ: (لمّا دلّنا) وحوّر به.

(فقد وقع التمييز بين العبد،[5] فقد وقع التميّز بين الأرباب)[6].

فإنّ التمييز بين العبيد معلول للتميّز بين الأرباب، ووجود المعلول يدلّ على وجود علّته، فوقع التميّز بين الأرباب وبين عبيدها أيضاً؛ لأنّ العلل متغايرة لمعلولاتها[7].

(ولو لم يقع التميّز[8] لفسّر الاسم الواحد الإلهيّ من جميع وجوهه، بما يفسّر به الآخر، والمعنى لا يفسّر بتفسير المثل إلى مثل ذلك) معناه ظاهر.

(لكنّه[9] هو[10] من وجه الاحديّة[11] كما تقول في كلّ اسم: إنّه دليل على الذات،

---

١. وفي النسخة المشروحة على الشيخ بدل ضمير «نا» أي حاصل معلوم لنا، ولا على ذلك التمييز جهل أعيان الموجودات (جامي).

٢. التمييز (جامي).

٣. ظاهرة في الوجود (جامي).

٤. أي أخبر به عالم، فإنّ ذلك الاخبار دليل وكاشف على التمييز بين المرتبتين (جامي).

٥. العارف وغير العارف (ق).

٦. بذلك (ص).

٧. لأنّ العبد لا يصير إلّا مظهراً للربّ والربّ لا يتعيّن إلّا بما به العبد يمتاز عن العباد (ق).

٨. لاختلاف تغاير معلولاتها.

٩. بين الأرباب التي هي الأسماء (جامي).

١٠. أي بين الأرباب، ويكون الكلّ في حضرة الاسم الجامع (ص).

١١. أي بنعت (جامي).

١٢. أي احدية الذات (جامي).

وعلىٰ حقيقته من حيث هو، فالمسمّىٰ واحد فالمعزّ هو المذلّ من حيث المسمّىٰ، والمعزّ ليس المذلّ من حيث نفسه[1] وحقيقته. فإنّ المفهوم يختلف في الفهم[2] في كلّ واحد منهما[3].

اي، لكنّ المعزّ هو المذلّ من وجه أحديّة ذات الحقّ، لانّ كلّ اسم دالّ علىٰ الذات الأحديّة إذ الاسم عبارة عن ذات مع صفة خاصّة فالمسمّىٰ الذي هو الذات واحد في الكلّ والصفات مختلفة، ومفهوم كلّ واحد من المعزّ والمذلّ مختلف، لانّه إن اعتبر مجموع الذات والصفة في مفهوم كلّ من الاسماء فقد وقع الاختلاف، وإن اعتبر الجزء الذي به يقع التميّز فقد وقع الاختلاف أيضاً، وإن اعتبر الذات فقط فمسمّىٰ الكلّ منهما[4] عين مسمّىٰ الآخر. شعر:

(فـــــلا تـــنـظر إلـى الخـلـق ... وتعـــــريه عـــن الخـلـق)[5]

هذا تفريع على قوله. (لكنّه هو من وجه الاحديّة) اي، لاتنظر إلى الحقّ بان تجعله موجوداً خارجيّاً، مجرّداً عن الاكوان، منزّهاً عن المظاهر الخلقيّة، عارياً عنها وعن صفاتها.

(ولا تـــنـظـر إلـــى الخـلـــق ... وتكســـوه ســـوى الحق)[6]

بان تحمل الخلق مجرّداً عن الحقّ مغايراً له من كلّ الوجوه، وتكسوه لباس الغيريّة،

---

١. يعني من حيث ظاهر الاسم الذي به اسمه، وهو الصفة (ص).

٢. التي هي مفهومه الخاص (جامي).

٣. في العقل (جامي).

٤. اي من المعزّ والمذلّ وإن اتحدا في الخارج (جامي).

٥. من المعزّ والمذلّ.

٦. اي اتحدا في نفسه لاستلزام كلّ منهما الآخر للمربوب والخالق للمخلوق والإله للعبد، لا بينهما من التضايف، فلا يلاحظ احدهما بدون الآخر (ن).

٧. حتّى تشهد ظاهريّته في عين الباطن (ص).

٨. ويكون بينهما غيرة ولا يكون ظهور.

٩. حتى تشهد باطنيّته في عين الظاهر، دلالة على أنّ الباطن هو الظاهر والظاهر هو الباطن (ص).

وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[1]، بل النظر إلى الحق في الخلق أسرى الوحدة الذاتية في الكثرة الخلقية، وترى الكثرة الخلقية في الوحدة الذاتية.

أو نزهه وشبهه وقم في مقعد الصدق[2]

أي، نزّه الحق الذي في الخلق - بحسب مقام أحديته - عن كل ما فيه شائبة الكثرة الامكانية والنقصان، وشبّهه أيضاً بكل صفات كماليّة كالسمع والبصر والارادة والقدرة، فإنك إذا جمعت بين التنزيه والتشبيه كما هو عادة الكاملين، فقد قمت مقام الصدق وهو مقام الجمع بين الكمالين.

(وكن في الجميع إن شئت وإن شئت فمن الفرق)[3]

أي، إذا علمت وحدة الحقيقة الوجوديّة، وأنّ الخلق حقّ من وجه وأنّ الحقّ خلق من وجه بحكم مقام المعيّة، وأنّ الخلق خلق وأنّ الحقّ حقّ في مقام الفرق، وأنّ الكلّ حقّ بلاخلق في مقام الجمع المطلق، وأنّ الكلّ خلق بلاحقّ في مقام الفرق المطلق، وتحققت بهذه المقامات، فكن إن شئت في مقامات الجمع، وإن شئت في مقامات الفرق، فإنّه لايضرك حينئذ وأنت مختلس موحّد.

(نحن بالكلّ - إن كلّ تبدّى قصب السبق)

أي، إذا كنت على ما وصفته لك فحينئذ إن تبدّى كلّ من العبيد وقصد قصب السبق، كنّا كلّنا كما لاتهم. فإنّك مع كلّ من سبقك حينئذ ومع كلّ من لحق أيضاً، لأنك قائم بكلّ المراتب شاهد لله فيها جميعاً.

فقوله (نحن) جواب الشرط، وهو قوله: (إن كلّ تبدّى) لذلك حذف الواو فإنه

١. البقرة، (٢): ٤.

٢. وتزّه وشبّهه وقم في مقعد الصدق ... ويزيده جمعاً بين شفع ووتر

٣. ج أ: في مقعد.

٤. وشهود الكثرة، لأنه لاعاصمة بينهما عندك (حاشية)

٥. أي نحن قصب السبق بالكلّ، إن كلّ تبدّى لك، بحسب (ليحسب باحدهما عن الآخر (ش)

٦. الخبر: جواب الشرط، أي إن كنت في الجمع وفي الفرق بعد الجمع بحسب الله فنحن قصب السبق بالكلّ منهم، إن كلّ منهما تبدّى لك بحسب (ليحسب باحدهما عن الآخر ... شهد الحق حقاً وخلق خلقاً، فلايحجبك أحدهما بالشهود عن الآخر (ق)

من حاز يحوز إذا جمع، ويجوز أن يكون لحز جواب الأمر، أي: لزمه وشبهه وقم في مقام الجمع الذي هو المقعد الصدق. وكن في مقام الجمع وانظر في لحز في كل الكمالات، فجواب «إن كلّ نبيّ» محذوف، تقديره: إن كلّ نبيّ قصب السبق كل حاز إياه.

(ما لاتفني ولا تبقى ولا تفني ولا تبقي)

أي، إذا علمت أنّ الحق حقّ في الحقيقة، وحقّ لا يفنى أبدا، علمت أنّك من جهة الحقيقة لا تفنى، وإذا علمت أنّ الحقّ له ظهورات في مرايا الخلقية، بحسب تنزّلاته ومعارجه، وتلك الظهورات تحصل المظاهر الخلقيّة، وليس كلّ منها دائميا، علمت أنّك لا تبقى من حيث الخلقيّة، بل تتبادل إنيّاتك في كلّ آن بحسب المواطن التي تنزل إلى الشئة الدنيوية، وفيها وفي مواطن الآخرة أيضا، كما قال تعالى: «بل هم في لبس من خلق جديد».

وإذا علمت أنّ الحقّ أزلاً وأبداً ظاهر في كلّ المراتب، لا تفنى الأعيان الوجودية مطلقاً، لأنها مظاهره فيها، ولا تبقيها أيضاً مطلقاً، لفنائها واستهلاكها دائما في عين الوجود الحقّ، عند تجلّي الواحد القهار يوم القيامة، كما قال تعالى: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار».

ولا تفنيها من حيث تعيّنها فإنّه ثابتة في الأزل، ولا تبقيها من حيث حقيقتها، فإنّ الحقّ باقٍ لم يزل، لذلك قيل:

العيني فان في الأزل والباقي باقٍ لم يزل

---

١. «حسنة» في نسخة كذا، هو عقيدة الصوفية الرسمية (س).
٢. «بالملك الحقيقي» (س).
٣. «بيوم الأزل» (س).
٤. ق (٥٠) ١٥.
٥. «أي في الذات».
٦. غافر (٤٠) ١٦.
٧. «فلا تفنى بل لا تزال».
٨. «فلا يحتاج إلى الإفناء».

(ولا يلقى عليك الوحي في غير[1] ولا تلقي)[2]

أي، إذا لم يكن في الوجود غير الله في الحقيقة، فالوحي الذي يلقى إليك من جهته بعبوديتك، لا يكون يلقىٰ في حقّ الغير بل يكون ملقيّ عليٰ نفسه من مقام جمعه علىٰ مقام تفصيله، ولا تلقي أنت أيضاً ذلك الوحي بربوبيّتك إلا في حقّ نفسك، فإنّ العباد كلّها مظاهر حقيقتك، وأنت مقام جمعهم وهم تفاصيلك.

(الثناء بصدق الوعد[3] لا بصدق الوعيد[4]، والحضرة الإلٰهيّة تطلب الثناء[5] المحمود بالذات[6]، فيثني عليها بصدق الوعد[7] لا بصدق الوعيد[8][9]، بل بالتجاوز)[10].

لمّا كان الحقّ علىٰ إسماعيل بصدق الوعد، شرع يبيّن في حكمته أسراره كما بيّن أسرار الرضا[11]، والثناء[12] عقلاً وعادة لا يكون[13] إلا في مقابلة خيرات المثنى عليه،

---

١. أي من عبدك (ص).

٢. أي منك إلى الغير، بل الأمر كلّه منك إليك (ص).

٣. أيثنى على غيره، أو في صورة تغاير الحقّ سبحانه مطلقاً وتغايره مطلقاً (جامي).

٤. من جملة ما يختصّ به إسماعيل عليه السلام أنّه كان صادق الوعد. وإذا قد فرغ من بحث الرضا أخذ فيه قائلاً: «الثناء بصدق الوعد...» (ص).

٥. الثناء يتحقّق بصدق الوعد وإن لم يتحقّق الموعود (جامي).

٦. وبيانه: الموعود به خير عقلاً وعرفاً على من تتصوّر منه الآفات والمضرّات، بل على من تتصوّر منه خيرات وشرور (جامي).

٧. أي من العبد حيث أخرجه من العدم إلى الوجود، وجعلهم مظاهر أسمائه وصفاته الحسنة (جامي).

٨. قوله: «المحمود» مضروب في بعض النسخ على قوله: «بالذات» كما أنّ في بعضها لا تكون لفظة «بالذات» مذكورة أصلاً.

٩. وإنّ الإلٰه ما لم يعبد ويعدّ لم يكن إلٰهاً (ص).

١٠. وإيّاها لم يوعد (جامي).

١١. وإيّاها لم يوعد به (جامي).

١٢. وذلك لأنّ الحمد إنّما يقتضي الظهور والانبساط والتلطّف على ما لا يخفى على الواقف على ما سلف في تحقيق معنى الحمد وصدق توجيه: أنّما يتّصف به الحمد، والانقباض والقهر (ص).

١٣. حيث قال: «ولا تلقى الله...» (ص).

١٤. في حكمته.

١٥. منه.

١٦. خبر.

لافي مقابلة الشرور، إذ لايثنى علىٰ من يحصل منه الضرر والنقم، بل علىٰ من يحصل منه النفع والنعم، فمن وعد بالخير وأنجز وعده يثنى عليه بذلك، ومن أوعد فلايثنى عليه بذلك الايعاد إلا إذا عفا، وتجاوز عن ايعاده.

والذات الإلٰهيّة لكونها منبع الخيرات ومعدن البركات، تطلب بالذات الثناء من العبيد، حيث أخرجهم من العدم إلىٰ الوجود، وكساهم بحلل الكمالات، وجمعهم مظاهر الأسماء والصفات.

والشرور أمور اضافيّة، لكونها عبارة عن عدم ملائمتها للطبائع، فكون الشرّ شرّاً ليس بالنسبة إلىٰ الذات، كما نبّه النبيّ ﷺ بقوله في دعائه «والخير كلّه بيديك والشرّ ليس إليك»[1].

قال الله تعالىٰ: ﴿مَاأَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَاأَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[2] بل بالنسبة إلى ذاته تعالىٰ كلّها خير؛ لأنّها وجودات خاصّة ظهرت في هذه المظاهر، لذلك ازدفه بقوله تعالىٰ: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[3].

أي، الحسنات المنسوبة إلىٰ الله، والسيئات المضافة إلىٰ نفسك، كلّها صادرة من عند الله، فهي خيرات في أنفسها، لذلك صارت مقتضىٰ أسماء الله، وإن كان بعضها شروراً بالنسبة إليك.

(﴿فَلَاتَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[4][5] ولم يقل[6] ووعيده، بل قال:[7] ﴿وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾[8] مع أنّه توعّد على ذلك)[9].

---

١. بحار الأنوار، ج٨٤ ص٢٦٦ ـ ٢١.

٢. النساء (٤): ٧٩.

٣. النساء (٤): ٧٨.

٤. إبراهيم (١٤): ٤٧.

٥. تستشهد الشيخ ـ رفع الله عليه ـ على أنّ الله إنّما يكون بصدد الوعد لا الصدق. يوضّحه قوله تعالىٰ: ﴿فَلَاتَحْسَبَنَّ اللَّهَ...﴾ إبراهيم (١٤): ٤٧.

٦. أي في الآية.

٧. الأحقاف (٤٦): ١٦.

٨. فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السيّئات، مع أنّه توعّد على ذلك، أي على اقتراف السيّئات، وهو لايخلف وعده. فتجاوز عن السيّئات فيلزم إخلافه الوعد على اقترافها. (منه).

وهذا التجاوز عامّ بالنسبة إلى أهل الجنّة والنار. أمّا بالنسبة إلى أهل الجنّة فظاهر، حيث تجاوز عن ذنوب وجودهم وصفاتهم وأفعالهم، كما قال:

فقلت وما أذنبت، قالت محبيبة ... وحسبك ذنب لا يقاس به ذنب

وأمّا بالنسبة إلى أهل النار من المؤمنين، فبالإخراج بشفاعة الشافعين، وبالنسبة إلى الكافرين بجعل العذاب لهم عذباً، أو برفعه مطلقاً كما جاء في الحديث «ينبت في قعر جهنم الجرجير» وإن كانوا خالدين فيها، أو باعطائهم صبراً على ما هم فيه من البلايا والمحن، فتأتّون فلا يتألمون منه بعد ذلك، على ما سيأتي أنفاً إن شاء الله تعالى.

(فأثنى على إسماعيل بـ«أنه كان صادق الوعد»[٥] وذلك لوفائه على العهود السابقة، بإبراز الكمالات الموعود فيه، وبعبادة ربّه بحيث صار مرضيّاً عنده.

(وقد زال الإمكان في حقّ الحقّ[٦]، لما فيه[٧] من طلب المرجّح)[٨].

أي، قد زال في حقّ الحقّ إمكان وقوع الوعيد، إذ لا شكّ أنّ الحقّ تعالى وعد بالتجاوز، فقال: ﴿وَيَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ﴾[٩]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[١٠]... ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[١١]... ﴿وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ﴾[١٢] من السيئات وأمثال ذلك.

---

١. في ب: فيه.

٢. خبراً على ما عليه الكمل لا النفي الوجودي.

٣. مريم (١٩): ٥١.

٤. مع إمكان عبده وتبعيته بالذات من لا وجود لها البتة (ش).

٥. يعني: أي الله تعالى عن إسماعيل بصدق الوعد، لوجود الثناء والحضرة الإلهية عالية لذلك، فيلزم أن يكون الله صادق الوعد على سبيل الوجوب لا الإمكان (ق).

٦. أي في الإمكان (جندي).

٧. أي لكل في الإمكان من طلب المرجّح، ولا يقف صدقه من صفات الله تعالى على ذلك، فالحقّ وجوب صدقه وعده، وقد يرد الخلف، فوجب التجاوز لئلا يرد من خلف وعده (ق).

٨. الإسراء (١٧): ٧٩.

٩. الزمر (٣٩): ٥٣.

١٠. النساء (٤): ٤٨.

١١. النساء (٤): ١١٥.

ووقوع وعده واجب وهو التجاوز والعفو والغفران، فإن امكان وقوع الوعيد؛ لأنّ وقوع احد طرفي الممكن لايمكن إلا برجحان، ومما يرجّح ما يطلب الوعيد إلا الذنب، وهو يرتفع بالتجاوز، فإنّ سبب وقوع الوعيد، وعدم العلّة موجب لعدم المعلول، والوعيد إنّما كان للتخويف والانقاد، لا لعدل كلّ منهم إلى كمالهم، لذلك قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾[1]، و﴿لعلهم يتقون﴾[2].

وقال بعض أهل الكمال:

وإني إذا أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

ولا يثنى بالوفاء[3] بالإيعاد، بل بالتجاوز عنه، ويثنى بالوفاء بالوعد. وحضرة الحقّ تعالى طالب الثناء. فوجب إنجاز وعده من العفو والمغفرة والتجاوز، وانتفى امكان وقوع ما أوعد به، وفيه أقول:

يا من يلطف جل جلاله خلق الورى ... حاشاك أن ترضى بسوء خلق

أنت الحبيب بكلّ من أوجدته ... ولأجل رحمتك الكريمة تخلق

إن كنت مُتقِماً فأنت مؤدب ... ومعذباً إن كنت، أنت المشفق

فاجعل[4] عذابك للعباد عذوبة ... وارحم برحمتك التي قد تسبق

وإنّما قال: (في حقّ الحقّ) ولم يقل[5] في حقّ الخلق - لأنّ زوال الامكان إنّما هو بسبب التجاوز والعفو، وهو من طرف الحقّ لا الخلق، فإن الخلل في قلبك أنّ الشرك لا يغفر، فيجب وقوع ما أوعده فضلاً عن امكانه، فسيأتي بما يتبيّن عندك الحقّ بعد شرح الآيات.

(فلم يبقَ إلا صادق الوعد وحده[6] ... ومالوعيد الحقّ[7] عين تعاين)

---

١. الإسراء (١٧): ٥٩.

٢. البقرة (٢): ١٨٧.

٣. في ن: لا يثنى بوفاء.

٤. في ب: إن كنت أنت المتألي.

٥. لأنّ صدق الوعيد بنفيه الكذب الخبري هو مقتضى الوجوب الذاتي (ص).

٦. أي لأنّ وعده الحقّ، وهو الواجب غير الزائل (جامي).

٧. عين ما نادى عليه المحجوبون من حقيقة كلامه تعالى. ﴿ذلك يخوف الله به عباده﴾ الزمر (٣٩): ١٦ و﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ الإسراء (١٧): ٥٩. إلى غير ذلك، مؤيدة بنور العقلية الذوقية (ص).

إذا زال سبب الوعيد فلم يبق إلا تحقّق الوعد وحده؛ لأنّه صادق في وعده، ومابقي الوعيد الحقّ عين تعاين؛ على البناء للمفعول؛ لزوالها بالمغفرة والعفو في حقّ العاصين، وأمّا في حقّ الكافرين والمنافقين لانقلاب عذابهم بنعيم يناسبهم[1]، كما قال:

(وإن دخلوا[2] دار الشقاء[3] فإنّهم[4]

على لذة فيها [أي، في تلك الدار]. تعيم مباين)[5]

أي لنعيم الجنان[6]؛ فإنّ نعيم النفوس الطيّبة لايكون إلا بالطيّبات، ونعيم النفوس الخبيثة لايكون إلا بالخبيثات، كالتذاذ الجعل بالنادورات وتألّه بالطيّبات، قال تعالى: ﴿الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ وَالْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾[7]

(نعيم جنان الخلد: فالأمر[8] واحد[9]

وبينهما[10] عند التجلي[11] تباين)[12][13]

---

١. في خلود أهل النار وأنّ مآلهم إلى النعيم، وسيأتي البحث عن ذلك نقضاً في آخر الفص النوحي وفواتح أخرى.

٢. أي أهل الوعيد (حامي).

٣. التي هي النار (حامي).

٤. بالأخرة وقدّمت على شاذ ذي فيها أي في تلك اللذة (حامي).

٥. قوله: «نعيم مباين» مبتدأ، خبره قوله فيها «المقدم عليه» وقوله: «نعيم جنات الخلد» معمول لمابين.

٦. أي مباين لنعيم الجنان.

٧. النور (٢٤): ٢٦.

٨. في الخبيثين من حيث كون كلّ واحد منهما نعيماً بالنسبة إليه (حامي).

٩. من حيث إنه مبدأ التكوين (حامي).

١٠. أي بين النعيمين (حامي).

١١. الواقع بحسب استعداد المتجلّي لهم (حامي).

١٢. بحسب مدارك الأفهام ومراتب إفهامهم (ص).

١٣. حيث إن كلاً منهم لايدرك نعيم الآخر، وذلك يسمّى بالنار بالنعيم والآخر بالعذاب، إنما تحكم البيئة على الموضوع، والكلّ الأمر في نفسه واحد، فإنّ العذاب أيضاً نعيم بحسب حقيقته (ص).

١٤. فإنّ نعيم أهل النار من رحمة الرحيم الرحمن، لحدوثه بعد الغضب والعذاب، ونعيم أهل الجنة من حضرة الرحمن الرحيم والامتنان العظيم. فإذا ارتفع العذاب إلى النعيم يستمرّ عذاباً من عدوة طبعه، فيكون ←

«النعيم» منصوب على أنه مفعول للمباين، أي: مباين لنعيم جنّات الخلد، قوله: (فالأمر واحد... الخ) إشارة إلى أنّ التجلّي الإلهيّ على السعداء والأشقياء في الأصل ليس إلا واحداً، كقوله: ﴿وما أمرُنا إلا واحدةٌ كلمحٍ بالبصر﴾[1].

والتعدّد والتباين إنما يقع بحسب القوابل، وكلّ منهم يأخذ بحسب استعداده وقابليته، كماء واحد ينزل من السماء، فيصير في موضع سكّراً، وفي موضع حنظلاً.

(يسمّى عذاباً من عذوبة طعمه[2]

وذاك[3] أنه[4] كالقشر[5]، والقشر صائن)[6][7][8][9][10]

أي، يسمّى ذلك النعيم الذي لأهل الشقاء عذاباً لعذوبة طعمه بالنسبة إليهم؛ فإنّ العذاب مأخوذ من العذب في الأصل، «وذاك» أي، لفظ العذاب «له» أي، للعذب كالقشر، والقشر صائن للبّه من الآفات، فلفظ العذاب يصون معناه عن إدراك المحجوبين، الغافلين عن حقائق الأشياء، أو يكون «ذاك» إشارة إلى نعيم أهل النار، أي: ذلك النعيم كالقشر لنعيم أهل الجنّة، إذ الجنّة «حفت بالمكاره» الأترى: أنّ النبي

الأمر بينهم وبين أهل الجنة في العذوبة واللذة، راجعاً (ق).

١. القمر (٥٤): ٥٠.

٢. أجراً (جامي).

٣. أي نسميه عذاباً (جامي).

٤. التخصيص والتسمية الموهمة لا خلاف (ص).

٥. أي نعيم أهل النار لعبد أهل الجنة (ق).

٦. أي لنعيم دار البقاء (ص).

٧. كالقشر لكماله وذلك، ونظافة هذا كالقشر والنخالة للحمار والبقر وأما الآن فلا يدرى (ق).

٨. أي حافظ للبّ. لكنّ أهل الله يتحملون الشاق لعمارة العالم، وهم راحة بحقهم تصرف وانخفاض لعمارة الآخرة (ق).

٩. عدوه عن غير أهله وعن أن يوصل إليه ويدرك معناه في غير أوانه، فإنه إنما يصل إلى ذلك أولو الألباب في أوان ظهوره، للأفهام ويروى هذا عن الأنعام يوم تبلى السرائر، وأنّ الظاهريين من أهل القشر يدعيه عليهم أنهم لم يقفوا على المعنى المستور، والسّر الذي هو خاتمه (ص).

١٠. ثلثه من تعلق الآية إليه (جامي).

نعيم الحيوان والنبات المحفوظ به نعيم الإنسان.

وبعد أن فرغنا من حلّ تركيبه وبيان معناه، فلنشرع في تحقيقه ومبناه؛ لأنّه من أهمّ المهمّات، وقليل من يعرف أصول هذه المقامات، فنقول:

اعلم، أنّ المقامات الكلّية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلاث، وإن كان كلّ منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا تحصى: وهي الجنّة والنار والأعراف الّذي بينهما على ما نطق به الكلام الإلهيّ، ولكلّ منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام؛ لأنّهم زغبه وعمارة ذلك المنزل بهم، والوعد شامل للكلّ إذ وعده في الحقيقة عبارة عن إيصال كلّ واحد منّا إلى كماله المعيّن له أزلاً. فكما أنّ الجنّة موعود بها كذلك النار والأعراف موعود بهما.

والإيعاد أيضاً شامل للكلّ فإنّ أهل الجنّة يدخلون الجنّة بالجاذب والسائق، قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾[1]

والجاذب المناسبة الجامعة بينهما بواسطة الأنبياء والأولياء، والسائق الرحمن بالإيعاد والإنذار بأنواع المصائب والمحن؛ كما أنّ الجاذب إلى النار المناسبة الجامعة بينها وبين أهلها. والسائق الشيطان، فعين الجحيم موعود لهم لا موعّد بها.

والوعيد هو العذاب الّذي يتعلّق بالاسم «المنتقم» وتظهر أحكامه في خمس طوائف لا غير؛ لأنّ أهل النار إمّا مشرك أو كافر أو منافق أو عاص من المؤمنين، وهو ينقسم إلى موحّد عارف غير كامل وإلى محجوب، وعند تسلّط سلطان «المنتقم» عليهم يتعذّبون بنيران الجحيم. كما قال تعالى:

﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[2].

﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾[3].

---

١. ق (٥٠): ٢١.

٢. أي إلى الجنة.

٣. الكهف (١٨): ٢٩.

٤. الزخرف (٤٣): ٧٧.

و﴿لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾[1].

و قال ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[2]

فلمّا مرّ عليهم السنون والاحقاب، واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان، قالوا: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ﴾[3] عندئذ تعلّقت الرحمة بهم، ورفع عنهم العذاب.

مع أنّ العذاب بالنسبة إلى العارف ـ الذي دخل فيها بسبب الأعمال التي تناسبها ـ عذب من وجه، وإن كان[4] عذاباً من وجه آخر كما قيل:

وتعذيبكم عذب، وسخطكم رضىً ... وقطعكم وصل، وجوركم عدل

لأنّه يشاهد المعذّب في تعذيبه، فيصير التعذيب سبباً لشهود الحقّ، وهو أعلى ما يمكن من النعيم حينئذٍ في حقّه.

وبالنسبة إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقيّة أيضاً عذب من وجه، كما جاء في الحديث: «أنّ بعض أهل النار يتلاعبون فيها بالنار». والملاعبة لا تنفكّ عن التلذذ، وإن كان معذّباً لعدم وجدانه ما آمن به من حيّة الأعمال التي هي الحور والقصور.

وبالنسبة إلى قوم يطلب استبعادهم البعد من الحقّ والقرب من النار، وهو المعني بجهنم أيضاً عذب وإن كان في نفس الأمر عذاباً، كما يشاهد هنا ممّن يقطع مواعدهم ويرمي أنفسهم من القلاع، مثل بعض الملاحدة.

ولقد شاهدت رجلاً مسّر في أصون أصابع إحدى يديه خمسة مسامير، غلظ كلٌّ

---

١. البقرة (٢): ١٦٢.

٢. المؤمنون (٢٣): ١٠٨.

٣. قال صائل الدين ـ بعد نقل هذا الكلام من مولانا عبدالرزاق مولانا مؤيد الدين ما: «وماقيل ... بكلام من يعلم له دائقة إدراك الحقائق كما هي، فإنّ ذلك التكسير والاضطراب والملاعبة والمحاظة كلّها مواثيق [بعد الخاصة، التي ليس لأحد أن يحوم حولها، أو يروم نقضها كما قد توهمه من].

«كلّ عهد لي قد سلف سهلٌ ... عهدي منقوض وحبلي منقطع»

٤. إبراهيم (١٤): ٢١.

٥. الحكمة الأخرى.

مسمار مثل غلظ القلم، واجتهد المسمر ليخرجه من يده فمار صبي بذلك، وكان يفتخر به؛ وبقي على حاله إلى أن ادركه الأجل.

وبالنسبة إلى المنافقين الذين ليس استعداد الكمال واستعداد النقص، وإن كان ألبتة لادراكهم الكمال وعدم امكان وصولهم إليه، لكن لمّا كان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم، وزال عنهم تألمهم بعد انتقام «المنتقم» منهم بتعاذيبهم؛ وانقلب العذاب عذباً، كما نشاهد ممّن لا يرضى بأمر خسيس أولاً، ثمّ إذا وقع فيه وابتلى به وتكرّر صدوره منه تألّف به واعتاد، فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه

وبالنسبة إلى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات، فينتقم منهم «المنتقم» لكونهم حصروا الحقّ فيما عبدوه، وجعلوا الإله المطلق مقيّداً.

وأمّا من حيث إنّ معبودهم عين الوجود الحقّ الظاهر في تلك «الصورة»، فما يعبدون إلا الله فرضي الله عنهم من هذا الوجه، فينقلب عذابهم عذباً في حقّهم[1].

وبالنسبة إلى الكافرين ايضاً، وإن كان العذاب عظيماً، لكنّهم لم يتعاتبوا به لرضاهم بما هم فيه، فإنّ استعدادهم يطلب ذلك، كالأتوني الذي يفتخر بما هو فيه، وعظم عذابه بالنسبة إلى من يعرف أنّ وراء مرتبتهم مرتبة، وأنّ ما هم فيه عذاب بالنسبة إليها.

وأنواع العذاب غير مخلّد على اهله من حيث إنّه عذاب؛ لانقطاعه بشفاعة الشافعين، وآخر من يشفع وهو ارحم الراحمين[2]، كما جاء في الحديث الصحيح لذلك: «ينبت الجرجير في قعر جهنم» لانقطاع النار وارتفاع العذاب، وبمقتضى «سبقت رحمتي غضبي»[3].

---

١. المعبودية.

٢. الله تعالى.

٣. شرح القاساني ص ٣٢٣؛ بحار الأنوار ج ٦ ص ٢٣٩ مع اختلاف في الالفاظ

٤. بحار الأنوار، ج ٨، ص ٣٠٦ ح ١٣؛ مسند احمد، ج ٢ ص ٢١٢ صحيح مسلم، ج ٨ ص ٩٥

ولعل إليه اشار العارف الرومي.

رائك اين دمهاء جمله كفر لايق است ... رحمتست اين بر غضب هم سابق است

مثنوي معنوي، ج ١ ص ١٦٤ ←

فظاهر الآيات التي جاءت في حقهم التعذيب وكلها حقّ، وكلام الشيخ رضي الله عنه لاينافي ذلك ؛ لأنّ كون الشيء من وجه عذاباً لاينافي كونه من وجه اخر عذباً.

وإنما بسطت الكلام هنا لئلا ينكر على هذا الخاتم المحمّدي ﷺ فيما أخبر، فإنّ الأولياء (رضوان الله عليهم) ما يخبرون إلا عمّا يشاهدون يقيناً من أحوال الاستعدادات في الحضرة العلميّة، وعوالم الأرواح والأجساد. لعلمهم بالحقائق وصورها في كلّ عالم، والله أعلم بالحقائق.

❖ ❖ ❖

وحمدش سابق بدست از قهر زان — تا رحمتش گيرد اصل امتحان

وحمدش بر قهر از آن سابق شدست — تا كه سرمايهٔ وجود آيد بدست

مثنوی معنوی، ج۲ ص۲۳۷.

[فصٌ حكمة رَوحيَة في
كلمة يعقوبيّة]

فصٌ حكمة روحيّة في كلمة يعقوبيّة [1]

الظاهر أنّ الرّوح ـ مفتوح الراء الّذي هو الراحة ـ أورده ملاحظاً لقوله تعالىٰ، عن لسان يعقوب عليه السلام: ﴿يَابَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [2] كما ذكر في حكمة كلّ نبيّ ما جاء في حقّه في التنزيل، ولأنّه يبيّن في هذه الحكمة أحوال الدين من الانقياد والجزاء والعادة، وبكلّ منها تحصل الراحة الحقيقيّة. ويترتّب عليه الرّوح الدائم السرمدي.

إمّا بالانقياد فظاهر؛ لأنّ من انقاد لأوامر الحقّ، وانتهىٰ عن نواهيه، واستسلم وجهه إلىٰ الله تعالىٰ، نال الدرجة العليا، ووجد الراحة القصوىٰ.

وإمّا بالجزاء فلأنّه إذا عرف الإنسان أنّ الجزاء يترتّب علىٰ أعماله، وهي من مقتضيات ذاته، واستعداداته، وإن كان وجودها من الله وخلقها، [3] تحصل له الراحة

---

١. وقد قال تعالىٰ حاكياً عن يعقوب: «لا تيأسوا من روح الله» يوسف (١٢): ٨٧، و«من لا يستريح بوصفه» يوسف (١٢): ٩٤ [منه].

٢. إنّما خصصت الخاتمة اليعقوبيّة بالحكمة الروحيّة؛ لعلّه لروحانيّة علمه عليه السلام. وكذلك سرّ الكلام في هذا الفصل على الدوام؛ فإنّ الدين لا أصل له غير هو ما عليه الروح الإنساني بحسب الفطرة من التوجّه والإخلاص لوجه الله تعالىٰ كما قال: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم﴾ الروم (٣٠): ٣٠ [ق].

٣. يوسف (١٢): ٨٦.

٤. أي خلقها من الله.

العظيمة أيضاً، لأنه يعلم أنّ ما أعطاه الله تعالىٰ مِنْ له وعنه من نفسه وذاته. فلا يحمد إلا نفسه ولا يؤاخذ إلا نفسه كما قال في هذا الفص: (بل هو منعم ذاته ومعذّبها، فلا يذمّنّ إلا نفسه، ولا يحمدنّ إلا نفسه).

وربما انعكست أيضاً فظاهر لأنّ الإنسان إذا اعتاد بشيء استلذّ منه ويجد الراحة.

ويمكن أن يكون الرُّوح مضمومة الراء؛ لأنّ المعاني الثلاثة التي هي مفهومات الدين، كلّها من شأن الروح المدبّر للبدن، فحصل التناسب بينهما، وإليه مال شيخنا المحقّق رضي الله عنه في (فكوكه).

وتخصيصها بالكلمة العيسويّة لأنه لمّا كان يحيي عنه الأنفاس والأرواح، وكان كشفه روحانيّاً لذلك قال: ﴿لأتأمّوا من رَوْح الله﴾ فإنه كان يجد في مقام روحه بقاء يوسف وأخيه وحنانيّاً أحمديّاً. كما قال: ﴿إنّي لأجد ريح يوسف﴾ ولا يجده عياناً تفصيليّاً، لذلك ﴿ابيضّت عيناه من الحزن﴾. والله أعلم.

(الدين دينان: دين عند الله، وعند من عرفه الحقّ تعالىٰ، ودين من عرفه من عرّفه الحقّ، ودين عند الخلق وقد اعتبره الله، فالدين الذي عند الله هو

---

١. أي الأعياد والجوامع والعادة.

٢. الراحة حاصلة من قبله تعالىٰ، وهو السبب لهذه الحكمة الروحية.

٣. وهو صدر الدين القونوي.

٤. يوسف (١٢): ٩٤.

٥. يوسف (١٢): ٨٤.

٦. تأويل وتفسير عند الله (حامي).

٧. من الأنبياء بالوحي إليهم (حامي).

٨. أي وجد من حزنه (حامي).

٩. من وراء حجاب عادة بسماع الأنباء (منه) (جامي).

١٠. أي راضٍ عنه بما فعل النبي وحكم به من الأوضاع المستحسنة المستحسنة للشارع. الراضة للحكم الحادثة الموافقة لمصلحة الحالة (حامي).

١١. لأن المعرفة منه سواء لم يأت الله من الشرع الذي شرع من عنده (ق).

١٢. نفس الواقعة (حامي).

١٣. يعني الحدود والتعزيرات عن الجنايات والفضائح كالزنا، لأنّ مفاسدها وشرورها كذلك فهي من العادات الرديئة التي

الذي اصطفاه الله، واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق[1]. فقال تعالى[2]: ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[3] أي، منقادون إليه).

اعلم، أن للدين لغة مفهومات يطلق عليه بالاشتراك اللفظي وهي الانقياد والجزاء والعبادة. وقد اعتبر في نقله إلى الشرع هذه المفهومات بالملاءمة كلها؛ لأن الإنسان ما لم ينقد لأحكام الله ظاهراً وباطناً، ولم يعتد بالإيمان بالأوامر والانتهاء عن النواهي، ولم يعتقد جزاء الأعمال، ولم يصدق يومه وكونه حقاً مثيباً للمحسنين ومعاقباً للكافرين والعاصين، لم يكن مؤمناً بالحق ونبيه.

فالدين شرعاً جامع للمعاني الثلاثة، وهو لا يخلو إما أن يصدر من حضرة الجمع الإلهي بإرسال الأنبياء ﷺ، وإما من حضرة التفصيل.

والأول: هو الذي اصطفاه الله تعالى، واعطاه للأنبياء، وعرفهم إياه، وعرف به في المؤمنين بواسطتهم، وبهذا التعريف وتبليغ الرسالة وتبيين الدين، صاروا حجة الله على الخلق. (كذا، حجج الله ظ).

والثاني: هو الذي تكلف المهتدون بنور الحق، والمتفكرون في عالم الأمر والخلق نفوسهم تكاليف من عندهم، وذلك لما عرفوا مقام عبوديتهم ومقام ربوبية الحق إياهم، بأنوار لمعت من بواطنهم النقية، ولاحت من أسرارهم الزكية، كلفوا نفوسهم بالعبودية شكراً لنعم الرب، الذي خلقهم وهداهم.

كما قال تعالى: ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾ أي، ما فرضنا تلك العبادة عليهم ﴿إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها﴾ أي، الذين كلفوا نفوسهم بها حق رعايتها ﴿فآتينا الذين آمنوا منهم﴾ بها أي، بتلك المعبودية ﴿أجرهم﴾ من الأنوار القدسية

---

[1] في نسخة الخوجي لمظلة المعالة (ابن).

[2] ابن الخازن، الله (جامي).

[3] والعهد في أصل واخروية لا لصفة، أو العلو على سبيل التنزع (جامي).

[4] مشيراً إلى هذا المعنى والمعتمد إياه الحسن.

[5] البقرة (٢): ١٣٢.

والكمالات النفسيّة: التي هي الأخلاق الشريفة والملكات الفاضلة، وهذا هو المراد بقوله[1]: (وقد اعتبره الله)

﴿وكثيرٌ منهم﴾ أي، من الناس الذين لم يعملوا بها، ولا بما شرّعه الله في حقّهم بلسان الأنبياء ﴿فاسقون﴾[2] أي، خارجون عن الإتيان بمقتضاها والانقياد لأحكامها، وإلى هذين القسمين أشار بقوله: (الدين دينان: دين عند الله، ودين عند الخلق).

(وجاء الدّين[3] بالألف واللام للتعريف والعهد، فهو[4] دين معلوم معروف)[5] لأنّ المعهود لابدّ أن يكون معلوماً عند المخاطب.

(وهو قوله تعالى) أي، ذلك الدّين المعلوم هو المراد من قوله تعالى: ﴿إنّ الدّين عند الله الإسلام﴾[6] (وهو) أي، الإسلام هو (الانقياد، فالدّين عبارة عن انقيادك[7]، والّذي من عند الله[8] هو الشرع، الّذي انقدت أنت إليه)[9][10].

أي، إذا كان الدّين عبارة عن الإسلام، والإسلام هو الانقياد، فالدّين عبارة عن الانقياد، ولا شكّ أنّ الانقياد من العبد فالدّين من العبد. «والّذي من عند الله هو الشرع» أي، الحكم الإلهيّ الّذي ينقاد العبد إليه، ففرّق بين الدّين والشرع، بجعل

---

١. أي الشيخ (ره).

٢. الحديد (٥٧): ٢٧.

٣. تمّ أخذ ذلك، لاعتبار بعضهم، وجود الدين في قوله تعالى: ﴿إن الله اصطفى لكم الدين﴾ البقرة (٢): ١٣٢ (جامي).

٤. أي الدين المعرّف بالألف واللام (جامي). وقوله معروف، أي معروف معهود بين المتكلّم والمخاطب.

٥. آل عمران (٣): ١٩.

٦. ضرورة أنّ الأمر الذي هي الخشية الأدبية ما كانت معلومة معروفة في الأزل. فكذلك الطريقة الموصلة إليه إلى كمالاته المنتظمة لها. لابدّ وأن تكون معلومة معروفة، وإلى ذلك في القرآن الكريم إشارة، وهو قوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ (جامي).

٧. أي عمّا عند الله من حيث انقيادك له، فهو من هذه الجهة من عندك (جامي).

٨. حاصلة من غير مدخليّة العبد (جامي).

٩. أي ذات هذا الشيء من غير اعتبار معنى الانقياد فيه (جامي).

١٠. فالانتساب إلى الله تعالى هو الذي سمّاه بالشرع (منه).

الدّين من العبد والشرع من الحقّ.

(فالدّين الانقياد[1]، والناموس هو الشرع الّذي شرّعه الله[2]. فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الّذي قام بالدين وأقامه، أي: أنشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المتشئ للدين[3]، والحقّ هو الواضع للأحكام. فالانقياد عين فعلك فالدّين[4] من فعلك) ظاهر.

(فما سعدت إلا بما كان منك[5]) أي، ما سعدت إلا بما حصل منك وهو الانقياد للشرع.

(فكما أثبت السعادة لك[6] ما[7] كان[8] فعلك، كذلك ما أثبت) (الأسماء[9] الإلهيّة[10] إلا أفعاله).

أي، كما أثبت سعادتك فعلك، وهو الانقياد للشرع، كذلك ما أثبت، أي، ما أظهر «الأسماء الإلهيّة» الّتي هي كمالات الذات إلا أفعاله.

---

١. أي ما شرعه الله من حيث الانقياد (جامي).

٢. فرق بين الدين والشرع الذي هو المسمّى بالناموس؛ لأنّ الدين منك، لأنه انقيادك لأمر الله تعالى، والشرع من الله تعالى؛ لأنه حكم الله تعالى (ق).

٣. من حيث الانقياد (جامي).

٤. من حيث الانقياد (جامي).

٥. من الانشاء (جامي).

٦. في كان الدين هو الانقياد، والانقياد فعلك كنت فاعل الدين ومنشئه؛ ولأنّ السعادة صفة لك، والصفة لا تحصل لك لا لتكون إلا من فعلك، فسعادتك من فعلك؛ لأنّ كل فعل اختياري لا بدّ وأن يحصل أثر من فاعل، فإذا انقدت للأوامر، فقد أطعت، وإذا أطعته فقد أطاعك وانقاد لك، كما قال: «أنا جليس من ذكرني، وأنيس من شكرني ومطيع من أطاعني» (ق).

٧. فما سعدت إلا فعلك، كما هو في الأصل، عين فعلك لله وعن الحسنات التي هي الأسباب للسعادة، لأنّ الفعل لك معنوي لك، فالتبست به الآلة «الخالق» وكان لك الأثر في المؤثر به؛ لأنك (جامي).

٨. فعل «أنت».

٩. يعني الانقياد؛ فإنّ الانقياد للأحكام الإلهية يتصف العبد بالسعادة (جامي).

١٠. الثنائية (جامي).

١١. التي هي كمال الألوهية الأسمائية (جامي).

ولا ينبغي أن يتوهّم: أنّ الأفعال سبب الأسماء؛ لأنّ الأسماء علل للأفعال ومبادئها، لكن لما كانت الأسماء حقائق إلهية مخفية عن العالمين، يظهرها الله بحصائل الآثار والأفعال، كما لم يظهر سعادة العبد وشقاوته إلا بأفعاله؛ لأنّه معرّفات لها، أسند رضي الله عنه الإثبات بالأفعال، إذ لو لم يظهر من الحقّ سبحانه لطف ما ورحمة ما كان يظهر له أنّه لطيف رحيم، ولا كان يوصف بهما.

(وهي "أنت"[1]. وهي "المحدثات").

الضمير الأوّل عائد إلى الأسماء، والثاني إلى الأفعال، أي: تلك الأسماء الإلهيّة عبارة عن الأعيان الثابتة، فقوله: (أنت) خطاب لعين كلّ واحد من الموجودات، كما مرّ في قول سهل رضي الله عنه: "إنّ الربوبيّة سرٌّ، لو ظهر[2] يخاطب كلّ عين، لو خطاب لحقيقة الجامعة الإنسانيّة، لاحتوائها بجميع الأسماء وحقائق العالم. أي: وتلك الأسماء باعتبار الكلّي المجموعي عينك، والأفعال الصادرة منها هي الحوادث.

واعلم، أنّا بيّنّا في فصل الأعيان أنّ الأسماء ليس صور علمية، وتلك الصور هي الحقائق والأعيان الثابتة، وهي غائبة عن الأسماء بحكم الغلبة الظاهر والمظهر، وكان عموماً، لذلك قال: (وهي أنت) أي، تلك الأسماء عينك وحقيقتك بالاعتبار الأوّل.

(فبآثاره سمّي إلهاً، وبآثارك سمّيت عبداً).

أي، الحقّ بآثاره وهي المأثورة يسمّى إلهاً. كما أنّ الربّ بالربوبيّة سمّي ربّاً،

---

١. [illegible].

٢. [illegible].

٣. في نسخة: (ح).

٤. [illegible] من سرّ [illegible] الأخيرة [illegible] من ذوي العلم؛ ولهذا صرّح [illegible] موصلاً في الجملة [illegible] وهي المحدثات (ح).

٥. يعني العين [illegible] في قوله: خطاب [illegible] منه عليه (ح).

٦. أي [illegible] (ح).

والإنسان بالآثار الرضية يسمّى سعيدًا، وغير الرضية يسمّى شقيًا.

(فانزلك الله تعالى منزلته، إذا أقمت الدين، وانقدت إلى ما شرّعه لك).

أي، جعلك في تحقّق كمالك بأفعالك نازلًا منزلة نفسه، لأن كماله بإلهيته، وهي التي تتحقّق وتظهر بالآثار والأعيان، وهي العالم ومقتضياته. فإذا أقمت الدين بانقيادك لأوامره وأحكامه التي شرّعها لك، حصل كمالك وصرت من السعداء، وأنزلك الله منزلته، حيث أضاف الدين الذي هو فعلك إلى نفسه، كما قال: ﴿إنّ الدّين عند الله الإسلام﴾ أي، الدين المعتبر عند الله هو الإسلام، فهو دين الله وقال: ﴿ألا لله الدّين الخالص﴾[٤].

(وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة، بعد أن نبيّن الدين الذي عند الخلق، الذي اعتبره الله) ذلك إشارة إلى ما مرّ من معنى الدين، وسيتبرز مع باقي مفهوماته.

(فالدّين[٥] كلّه لله، وكلّه منك لامنه، إلا بحكم الأصالة[٦])

لمّا كان الدين عبارة عن الانقياد وهو لله ولأوامره[٧] وأحكامه، فالدين لله قال تعالى: ﴿ألا لله الدّين الخالص﴾[٨] (وكلّه) أي، وكلّ الدين (منك) لأن الانقياد فعل صادر منك، (لامنه) إلا بحكم الأصالة[٩] لأنه هو الموفّق لك بذلك الانقياد، بإعطاء القدرة والاستعداد والإيجاد فيك.

(قال تعالى: ﴿وزهدنا[١٠] ابتدعوها﴾[١١].

---

١. في الأصل: لا أعبد ما تعبدون (تصحيح الأثر الناسخ).

٢. آل عمران (٣): ١٩.

٣. الزمر (٣٩): ٣.

٤. أي هي بعض الانقياد (جامي).

٥. هو الذكر عند الله هو دين الخلق (جامي).

٦. أي بحكم أنه هو الموفق لك بذلك الانقياد، وإلا فالانقياد منك حقيقة (جامي).

٧. أي قدرة على أوامره.

٨. الزمر (٣٩): ٣.

٩. وزهدنا: هو منصوب بفعل دلّ عليه ابتدعوها لا بالعطف على الرحم لأن ما بعد الله لا يتقدم

استشهاد للدين الذي عند الخلق، ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾ أي: مايفعله الراهب - وهو العالم في الدين المسيحي - من الرياضة والانقطاع من الخلق، والتوجّه إلى الحقّ ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ أي: اخترعوها لأنفسهم.

(وهي النواميس الحكمية) أي: الشرائع التي اقتضتها الحكمة والمعرفة.

(التي لم يجئ الرّسول المعلوم بها في العامّة من عند الله، بالطريقة[1] الخاصّة المعلومة في العرف، من ظهور النبيّ وادّعائه النبوّة، وإظهار المعجزة).

وقوله: (بالطريقة الخاصّة) متعلّق بقوله: (ابتدعوها) أي، اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة.

(فلمّا وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي: في تلك النواميس (الحكم الإلهيّ، في المقصود[2] بالوضع الشرعي[3] الإلهيّ) وهو تكميل النفوس علماً وعملاً (اعتبرها الله اعتبار ماشرعه من عنده تعالى، وما كتبها الله عليهم).

أي، وما فرضها عليهم، أي: على كلّ الناس لأنّ ذلك طريق الخواصّ لا العوامّ، إذ لايقدر كلّ أحد على تحمّل مشاق الرياضة، والسلوك بالطريقة الخاصّة.

(ولمّا فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لايشعرون)[4] أي، من الوجه الخاصّ الذي لهم إلى الله، ولايشعرون بذلك الوجه والفتح.

(جعل في قلوبهم تعظيم ماشرعوه، يطلبون بذلك رضوان الله على غير

---

١. وهو معطوف على (ابتدعوها) من أنه والضمير عرض عليهم لزوم، وعبارة (ابتدعوها) وما بعدها: (أي: ابتكروها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله). (تركي أبي شقرا).

٢. أي الرحمانيّة (حامي).

٣. الباء في قوله: «بالطريقة» متعلّقة بـ(ابتدعوها)، أي وجبت اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعترفة في عرف خاص، الطريقة التصوف في زمننا هذا (ق).

٤. وهو الكمال الإنساني.

٥. أي الشروع.

٦. أي من الوجه الخاصّ الذي لم يكن لهم شعور به (حامي).

الطريقة النبوية[1]، المعروفة بالتعريف الإلهي، باظهار المعجزات على أيديهم.

والمراد بقوله: (على غير الطريقة النبوية) أنهم أتوا بامور زائدة على الطريقة النبوية، مما فرض الله عليهم ذلك، كتقليل الطعام، والمنع عن الزيادة في الكلام والحفظة بالناس والخلوة والعزلة عنهم، وكثرة الصيام وقلة المنام والذكر على الدوام، لا الاتيان بما ينافيها كشرب الخمر وعبادة الأصنام.

وفي بعض النسخ: (على الطريقة البدعية) وهو يؤيد ما ذكرناه. وأما فسر[2] قوله: ﴿ما كَتَبْناها عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللَّهِ﴾ بأن معناه: ما كتبناها و اوجبناها عليهم، ولم يعملوا بها ﴿إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللَّهِ﴾ ليكون مفعولاً له، مع انه يصح ولا الا من ما كتبناها. فمعنى رضي الله عنه ﴿إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللَّهِ﴾ استثناء من قوله ﴿فَما رَعَوْها﴾ لمناسبة من حيث المعنى[3]، حيث قال:

(﴿فَما رَعَوْها﴾ هؤلاء الذين شرعوها، وشرّعت لهم) اي لعوامهم ومقلديهم (﴿حَقَّ رِعايَتِها إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللَّهِ﴾) وإن كان الزجاج جعل الابتغاء بدلاً من «الهاء» التي في «كتبناها» ليكون مفعولاً به.

فعلى الأول: لا يكون العمل بها واجباً، لكنّ من يعمل بها و اوجبها على نفسه يصح إليه أجرها، كما قال: ﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾.

وعلى الثاني: يكون واجباً، لذلك قال الحسن: «تطوّعوا ابتداعها، ثم كُتب بعد ذلك عليهم» وقيل: ذلك كالتطوّع من التزمه لزمه كالنذر.

---

١. وفي بعض النسخ: «على الطريقة البدعية» وهو ايضا صحيح، لان الطريقة المبتدعة اذا تمت مواظبته للطريقة في الامر المقصود منه، كما تقدم في (ح ص).

٢. قال مولانا عبدالرزاق: يطلب ذلك رضوان الله فما شرعوه من الامور زيادة على الطريقة النبوية.

٣. اي لمناسبة التعريف ان يتعلقها بالوحي الالهي (ح ص).

٤. على اساس المفعولية، اي في قبال ان يكون مفعولا مطلقا.

٥. اي استثناء من قوله: «فما رعوها» من حيث المعنى لا من حيث اللفظ حتى يقال: لا يوافق القواعد العربية

(ولذلك[1] اعتقدوا[2] [3]) أي، الجامعون بها اعتقدوا أن من يحصل بها يحصل له رضوان الله، وثواب الدار الآخرة.

(﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بها ﴿مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ﴾ أي، من هؤلاء الذين شرع فيهم) أي، في حقهم وهم المقلدون.

(هذه العبادة ﴿فَاسِقُونَ﴾ أي، خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها. ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرعه[4] بما يُرضيه).

أي، ومن لم ينقد إلى تلك الشريعة الموضوعة لأنفسهم، لم ينقد إليه مشرع ذلك الشرع بالإصالة - وهو الحق - بما يرضيه، من إعطاء الجنة والخير والثواب، وذكر ضمير (مشرعه) باعتبار الدين، وفي بعض النسخ: (لم ينقد إلى مشرعه)[5] فضمير (يُرضيه) عائد إلى المشرع حينئذ.

(لكن الأمر[6] يقتضي الانقياد)[7].

---

١ - أي لأجل رضوان الله بها واعتقادهم أنها وسيلة إليه (جامي).

٢ - إنما فسرنا على المعنى؛ لأن الاستثناء منقطع، وقد ذكرنا عليه، لكنه استدرك بعد نفي رضوان الله، فيرجع حاصل رضيهم الا ذلك، وإذا كان كذلك فيرجع حاصل حكم الفاسق منهم بقصد صحيح، لأنه لم يرجع عن رضيهم حتى يكون قصده صحيحاً حتى يرجع رضوان الله، وكان امتثاله بذلك (ق).

٣ - [ولذلك] أي: لأجل أن يكون الاستثناء على هذا النقدير متصلاً، فسّر الآية على المعنى المجازي، لأنه لو فسرها على ظاهرها لكان الاستثناء منقطعاً، ولا معنى على ذلك أيضاً مشوش، فمذلك حمل على المعنى المجازي من التركيب، وجعل الاستثناء من قوله: (لم يرعوها) مع تقدمه، إن ذلك غير بعيد على نظم الكلام، وفي الآية سر لا يتضح إلى أن يوسع الاصطلاحية الجوهرية (س).

٤ - أي الإرادة المبتدعة واضرابها (جامي).

٥ - وهو الرضوان (س).

٦ - وهو الحق سبحانه، فإن مشرع كل طريقة المبتدعة بالأصالة هو الحق سبحانه (جامي).

٧ - أي: (فضلاً من حسب عباد الدين وصوفية الجبل).

٨ - بدون الضمير المجرور بـ(إلى).

٩ - أي الشارع الحق (جامي).

١٠ - أي المبتدع مشرعه فيما لم ينقد له يرضيه (جامي).

١١ - إذ لا يلزم من عدم انقياد المشرع إليه عدم رضيه عند انقياده إليه مطلقاً، بل لا ينافي رضيه مطلقاً من الأسباب (س).

أي، لكنّ الأمر والشأن الإلهيّ يقتضي وقوع الانقياد على أيّ وجه كان، فليس المراد بالأمر الأمر التكليفيّ.

(وبيانه: أنّ المكلّف إمّا منقاد بالموافقة، وإمّا مخالف، فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) أي، لوضوحه (وأمّا المخالف فإنّه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد الأمرين، إمّا التجاوز والعفو).

قوله: (الحاكم) يجوز أن يكون مجروراً صفة للخلاف، ويجوز أن يكون منصوباً على أنّه مفعول، أي لمخالفته الحاكم، أي: يطلب بمخالفته من يحكم عليه أحد الأمرين إمّا التجاوز والعفو (وإمّا الأخذ على ذلك، ولابدّ من أحدهما، لأنّ الأمر حقّ في نفسه، فعلى كلّ حال قد صحّ انقياد الحقّ إلى عبده، لأفعاله، وما هو عليه من الجان).

أي، لكنّ الأمر في نفسه يقتضي الانقياد، وبيانه أنّ المكلّف إمّا منقاد للحقّ بالموافقة والطاعة، أو مخالف له، فالموافق المطيع لا كلام فيه لوضوحه، وأمّا المخالف فإنّه يطلب بذلك الخلاف الحاكم عليه في ذلك الوقت، المقتضيا عينه ذلك الخلاف أحد الأمرين من الله، وهو إمّا العفو والمغفرة ليظهر كمال الاسم «العفوّ» و«الغفور» وحكمهما، وإمّا المؤاخذة بذلك الخلاف ليظهر حكم الاسم «المنتقم» و«القهّار» وكمالهما.

---

١. (ظهور منه أمر).
٢. (فإنّ الحاكم إنّما هو نسبة الخلعة الإلهية إلى المأمور).
٣. (في مفعول له، أي لمخالفة الأمر الحاكم عليه) (منه).
٤. أي الحاكم.
٥. من الله.
٦. من العفو والأخذ (منه).
٧. أي الحاكم عليه (منه).
٨. المقتضي لأحد الأمرين (منه).
٩. مفعول «اقتضيا».
١٠. متعلق «يظهر».

وعلى التقديرين يكون المخالف منقاداً لربّه الحاكم عليه من «العفو» و«الغفور» أو «المنتقم» و«القهّار» من حيث الباطن. وإن كان مخالفاً لحكم مقام الجمع الإلهيّ حين خالف دين الله، أو لحكم رسمٍ ذلك المشرّع من حيث الظاهر، فصحّ انقياد الحقّ إلى عبده لأفعاله، وما يقتضيه حاله، بإعطاء ما طلب منه بحسب عينه الثابتة.

(فالحال[1] هو المؤثّر)[2].

أي، إذا كان الحقّ منقاداً للعبد بحسب اقتضاء حاله ذلك، والانقياد لايكون إلّا بالتأثّر، فالحال هو المؤثّر.

(فمن هنا كان الدّين جزاء، أي: معاوضة بما يُسرُّ، أو بما لايُسرُّ).

أي، لمّا كان العبد منقاداً للحقّ والحقّ منقاداً للعبد، كان لكلٍّ منهما فعل بقابل فعل الآخر، وهو الجزاء الواجب من الطرفين، فحصل في الدّين الّذي هو الانقياد بين المجازاة، فـ«كان الدّين جزاء» أي، معاوضة بما يسرّ العبد عند الموافقة ظاهراً وباطناً، وهو إعطاء الجنّة والثواب، أو العفو والتجاوز عن ذنوبهم عند المخالفة، وبما لايسرّ العبد عند المؤاخذة بالمخالفة الظاهرة من العبد.

(فبما[3] يَسُرُّ ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[4] هذا جزاء بما يَسُرُّ[5] ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾[6] هذا جزاء بما لايَسُرُّ[7] ﴿وَيَتَجَاوَزُ عَنْ

---

١. أي حال العبد هو المؤثر في تقيد الحق له (جامي).

٢. يعني سواء كان العبد بحاله ـ كان موافقاً أو مخالفاً، فإنه يستدعي إنقياد الحق له بالثواب أو بالعفو لابدّ من ذلك (حسني).

٣. أي جزاء بما يسر مايدلّ عليه قوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم﴾ (جامي).

٤. المائدة (٥): ١١٩.

٥. فإن رضى الله عنهم يسرّهم فيرضون عنه وجزاء ما لايسرّ، مما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ومن يظلم﴾ (جامي).

٦. للمكلف الواعي (جامي).

٧. الفرقان (٢٥): ١٩.

٨. للمكلف الجاهل (جامي).

٩. وإن أداه العذاب لما يسرّهم بل يسوءهم (جامي).

سيئاتهم﴾[1] هذا جزاء)[2].

أي، إذا جازى الحقّ عبيده بما يسرّ العبيد (فرضي الله عنهم ورضوا عنه) أي: العبيد عنه حيث جازاهم بما يلائم طباعهم، وإذا جازاهم بما لا يسرّهم بالمخالفة كقوله تعالى: ﴿ومَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾ فقد جازاهم بما اقتضى حالهم، وإن لم يلائم طباعهم، وإذا جازاهم بالتجاوز فقد جازاهم أيضاً بما رضوا عنه.

(فصحّ أنّ الدّين هو الجزاء) أي، ثبت أنّ الجزاء مفهوم الدّين.

(وكما أنّ الدّين هو الإسلام، والإسلام هو عين الانقياد[3]، فقد انقاد[4] إلى ما يسرّه وإلى ما لا يسرّه، وهو الجزاء)[5] ارتباط بين المفهومين: الانقياد، والجزاء.

(هذا لسان الظاهر في هذا الباب) أي، لسان تحقيق الظاهر في هذا الباب (وأمّا سرّه وباطنه) أي، سرّ هذا اللّسان وباطنه (فإنّه) أي: فإنّ الجزاء.

(تجلّ في مرآة وجود الحقّ[6]، فلا يعود على الممكنات من الحقّ إلّا ما تعطيه ذواتهم[7] في أحوالها، فإنّ لهم في كلّ حال صورة[8]، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي[9] لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد[10] بحسب ما يكون، فما أعطاه الخير سواه، ولا أعطاه ضدّ الخير غيره، بل هو منعّم ذاته ومعذّبها. فلا يحمدنّ إلّا نفسه،

---

١. الأحقاف (٤٦): ١٦.

٢. لم يسر للمكلف المخالف.

٣. أي انقاد لحد ما تزعمه الله (جامي).

٤. أي فكذلك قد انقاد الحق سبحانه (جامي).

٥. أي ما يسرّ العبد (جامي).

٦. ذكرنا كلا معنيي مراد سنفسماً إرادته هاهنا هذا لسان الظاهر في هذا الباب حيث يعلّق التكليف وقد المخاطبين إلى المواطنين منهم والخاطئين، وبين الشكر والهدى من الضلال (جامي).

٧. في «ع»: الحق في مرآة وجود الحق التي تعين صورة العبد لا الحق المطلق (ق).

٨. لنفسه (جامي).

٩. أي صورة وجوده تناسبه وتختلف الصور الوجودية التي تناسب أحوالهم (جامي).

١٠. أي تجلّى وجود الحق بهذه الصورة لاختلاف الحال فيقع الأثر الذي هو التلذذ أو التعذب (جامي).

١١. مرآت حق شده من ومرآت من شده او يا همه ذكر مظهر كل ديده من حيهات

ولا يذمّ إلا نفسه، فلله الحجّة البالغة في علمه بهم، إذ العلم يتبع المعلوم[1].

وهذا بيان لسرّ القدر[2]. وفيه توطئة لبيان المفهوم الثالث، وهو العادة. وقد مرّ مرارا أنّ الحقّ وأسماءه تظهر في مرايا الأعيان الثابتة، وقد تظهر الأعيان في مرآة وجود الحقّ، وقد يكون كلّ منهما مرآة للآخر دفعة وهذا القول إشارة إلى الثاني وتقريره أنّ الجزاء هو عبارة عن تجلّي الحقّ في مرآة وجوده بحسب الأعيان الممكنة من اسمه «الديان»، فالتكليف والانقياد والجزاء أمور اقتضاء الأعيان لذلك، فهم المكلّفون للحقّ على أنّ الحقّ يكلّفهم بما هم عليه من الأحوال ويجازيهم بها، فلا يعود على الممكنات من حقّ حال الجزاء إلّا ما اقتضت ذواتهم في أحوالهم، فسبيها مالها وعليها لا من غيرها.

ومن الحقّ التجلّي وإعطاء الوجود لصور تلك الأحوال الذاتيّة التي لها، فإنّ لها في كلّ حال صورة خاصّة تقتضيها تلك الأحوال. والأحوال مختلفة فاختلفت صورها أيضا، فاختلفت التجلّيات الإلهيّة باختلاف الاستعدادات المتجلّى لها وأحوالها، فالأعيان معذّبة لذواتها ومنعّمة لأنفسها لا لغيرها، فلله الحجّة البالغة عليها؛ لأنّه يعلمها على ما هي عليها، ويتجلّى عليها بحسبها، فعلمه تابع لها.

ثمّ انظر الذي فوق هذا[3] في هذه المسألة، أنّ الممكنات[4] على أصلها من العدم[5]، وليس وجود إلّا وجود الحقّ بصور أحوال ما هي عليه الممكنات[6] في أنفسها

---

١. «فلا يعلّل ولا إلى ما هو عليه في نفسه وبذلك سرّ القدر» (ج).

٢. يشير إلى ما مرّ من التمييز بين الخبر والسرّ وهو أنّ الخبر ما يصحّ وقوعه لا أنّه واقع، فالحقّ للاسم «الديان» استحقّ وصف العبد بالعبوديّة لا أنّه يوجب حالا على ما هو عليه العبد).

٣. «أي انظر الكلام الذي بعد هذا الذي نحن بصدد شرحه» (ج).

٤. «بصور ذواتها» (ج).

٥. «في السرّ الذي ذكرناه آنفا».

٦. «لا تزال ثابتة على أصلها العدمي».

٧. «أي على أصلها الذي هو العدم قبل إفاضة الوجود عليها» (ج) وفي قوله: «من العدم» بيانية (جامي).

٨. «أي بصور أحوال الممكنات المذكورة قبله والممكنات بدل منه، أو بضمير هم والإضافة بمعنى في، أي بصور أحوال التي عليه الممكنات من الأعيان» (ق).

وأعيانها[1]. فقد علمت مَن يلتذّ ومَن يتألّم[2].

أي: الأعيان الممكنة باقية على أصلها من العدم، غير خارجة من الحضرة العلميّة، كما قلنا فيما تقدّم. (ولا أعيان ما شمّت رائحة الوجود بعد).

وليس وجود في الخارج إلا وجود الحقّ، منبسطاً بصور أحوال الممكنات، فلا يلتذّ بمحلّياته إلا الحقّ، ولا يتألّم منها سواه، فـ«من» في قوله: (من العدم) للبيان، و«على» للبقاء على أصلها[3].

واعلم: أنّ الالتذاذ والتألّم من صفات الكون، فإسنادهما إلى الحقّ لأحد الطريقين:

أحدهما: اتصافه بصفات الكون في مقام التنزّل[4].

وثانيهما: رجوع الكون[5] وصفاته إليه.

وإنما باعتبار الأحدية فالكلّ مستهلك فيها، فلا التذاذ ولا تألّم. وإنما جعل عن السرّ فوق سرّ القدر؛ لأنه من لسان الأحدية المستعلية على الكثرة والنسبة.

(وما يعقب[6] كلّ حال من الأحوال)[7].

عطف على «من»، أي: قد علمت من الملتذّ ومن المتألّم ومن الذي يعقب كلّ حال من الأحوال.

أي: كما أنّ الحقّ هو الملتذّ من التجلّيات، وهو المتألّم بها، فالأحوال التي تعقب حالاً بعد حال هي أيضاً قبلاته لا غير، و«كلّ» منصوب على أنّه مفعول، وفاعله

---

١. فإن قيل: إذا كانت الممكنات على عدمها الأصلي، فكيف يتصوّر لها أحوال تظهر الحقّ بصورها؟

قلت: إنّ الممكنات إذا توجّهت من حضرة علمه إلى أعيانها (أعيانها: أي ذواتها وأشخاصها، فهي الأعيان الثابتة) منبسطة عليها، وهي غير الذات، وإنما يقال لها: الممكن إذا توجّهت عليه صفة من وجود أو غيره، مثلاً: له (من).

٢. أي: علمت أنه لا يلتذّ بالوجود والبقاء بالحقّ إلا الحقّ المتجلّي بصورة هذه العين الثابتة، أي: في حالة من شؤونه. (ق)

٣. أي: على قوله: «على أصلها».

٤. وهو قرب نوافل.

٥. وهو قرب الفرائض.

٦. وهو الجزاء.

٧. فإنه من قبيلاته سبحانه بصورة حال بعد حال أخر مترتّب عليه. (جامي)

ضمير يرجع إلى «ما».

(وبه يسمّى عقوبة وعقاباً)[٢] أي، وبكونه يعقب حالاً بعد حال سمّي جزاء عقوبة وعقاباً، فالعقوبة مأخوذة من العقب.

(وهو سائغ في الخير والشرّ، غير أنّ العرف سمّاه في الخير ثواباً، وفي الشرّ عقاباً).

أي، العقاب جائز أن يستعمل في الخير والشرّ بحسب أصل اللّغة؛ إلا أنّ العرف الشرعي خصّص الخير بالثواب، والشرّ بالعقاب.

(ولهذا سمّي أو شرع الدّين بالعادة؛ لأنّه[٦] عاد عليه ما يقتضيه[٧] ويطلبه حاله، فالدّين العادة، وقال الشاعر[٨]: «كدينك من أمّ الحُوَيْرث قبلها» أي: عادتك).

أي، ولأجل أنّ كلّ حال يعقبه حال آخر هو جزاؤه، سمّي الدّين الذي هو جزاء بالعادة، أو فسّر بها؛ لأنّه الضمير للشأن، أي: لأنّ الشأن عاد إليه ما يقتضيه ويطلبه حاله من الجزاء، ثمّ استشهد بقول الشاعر في استعمال الدّين وإرادة العادة.

(ومعقول العادة أن يعود الأمر[٩] بعينه إلى حاله[١٠]، وهذا[١١] ليس[١٢] ثمّ فإنّ

---

١. أي بهذا المعنى (جامي).

٢. لأنّ سبب الشيء أجزاؤه (ص).

٣. لأنّ العقوبة والعقاب مأخوذان من العقب (جامي).

٤. أي بكونه عقب الحال يسمّى عقوبة وعقاباً، فالخير والشرّ في هذا المعنى، أي في نفسه للحال سواء، إلا أنّ العرف خصّصه في الخير بالثواب (ق).

٥. أي لأجل أنّ كلّ جزاء حال يعقب حالاً آخر سمّي أو شرع، أي فسّر الدين الذي هو الجزاء بالعادة (جامي).

٦. أي لأنّ صاحب الدين (جامي).

٧. حاله واستعداده (جامي).

٨. وهو عبد بني قيس في قصيدة أوّلها: «قفا نبك» ويعده وجاورها أمّ الويرث قبلها.

٩. الذي (جامي).

١٠. الأوّل (جامي).

١١. أي العود بعينه (جامي).

١٢. أي في صورة الجزاء (جامي).

١٣. أي في الدّين (جامي).

العادة تكرار).

أي، المفهوم من العادة عقلاً أن يعود أمر إلى حاله كما كان. وهذا المعنى ليس موجوداً في «حزاء» فإنّ العادة تقتضي التكرار، والتكرار في الوجود. فكيف في «الحزاء»[1]. بل حال يغلب الحال الأوّل بحسب ما يقتضيه الأوّل.

(لكنّ العادة حقيقة[2] واحدة معقولة[3]، والتشابه في الصّور موجود،[4] فنحن نعلم[5] أنّ زيداً عين عمرو في الإنسانية، وما عادت الإنسانية[6]).

(إذ لو عادت لتكثّرت، وهي حقيقة واحدة[7]. والواحد لا يتكثّر[8] في نفسه.[9] ونعلم[10] أنّ زيداً ليس عين عمرو في الشخصية، فشخص زيد ليس شخص عمرو، ومع تحقّق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين،[11][12] فتقول في الحسّ: عادت لهذا الشبه[13]، وتقول في الحكم الصحيح[14]: لم تعد)[15].

---

١. تعني التكرار (س).

٢. فالإنسانية تعمّ طائفة (س ا).

٣. كما في التحسين بالنوع والمماثلة من أفراده، فيتصوّر العدد حينئذٍ بحقيقتها كـ... في أفراد الإنسانية (س ا).

٤. أي في أشخاص تلك الحقيقة. فوجود العادة وليس بها (ق)

٥. مثلاً (جامي)

٦. في نفسها (جامي).

٧. غير مذكورة (ص)

٨. ولا فضول لتكرار الوجود ولا ... عود لمستجلٍ، كما في الأصل بتر.
فما يتحير معنى ما كان في قدم ... إذ الحوادث أنواع وأصناف.
لا تحسبنّ تشكّل شبهها كعنٍ ... عن تشكل فيها فيض أنس (حسني)

٩. عين هذه الطبيعة لا التكرار ولا العود (جامي).

١٠. زيد (جامي)

١١. فيحصل بهما شبه فتقول في الحس: عادت (جامي)

١٢. أي مع اعتبار معنى «الشخص فيهما» فإنه معنى واحد لا تكثّر فيه بحسب الحقيقة بحيثيتها (س).

١٣. فواقع بينهما في عروض هذا الشخص لواحد، ومن حيث قد فهما في أمثال الخليفة (ص)

١٤. في تمثل له بعد وحدة الحقيقة.

١٥. من حيث إن بعض الذات غير الباقي، على تبدل عليه برهان امتناع بعض الذات وبقيته (س)

استدراك من قوله: (وهذا ليس ثمّ)، والغرض بيان أنّ المعدود من أيّ وجه متحقّق ومن أيّ وجه لا متحقّق، وذلك لأنّ المعدودة حقيقة معقولة، وهي عدد النبي - إلى ما كان عليه أولاً، والحقيقة لا تتكثّر في نفسها كما أنّ الإنسانيّة لا تتكثّر بتكثّر أشخاصها، بل التكثّر صير تلك الحقيقة، وصور الأشخاص أمثال، فالمثلثة متحقّقة بين الأشخاص.

فالحقيقة المعقولة من العادة أيضاً لها أفراد متكثّرة، وهي تكرّر الأحوال. فمن حيث إنّ هذا الحال الثاني مثل الحال الأوّل في الحسن يطلق عليه العادة، ومن حيث أنّ ذلك الحال ليس عين الأوّل، بل مغايراً له، لا تطلق العادة عليه.

(فلما ثمّ عادة بوجه، وثمّ عادة بوجه)[1]، كما أنّ ثمّ جزاء بوجه، وما ثمّ جزاء بوجه، فإنّ الجزاء أيضاً حال في الممكن من أحوال الممكن[2]، وهذه مسألة اغفلها علماء هذا الشأن، أي: أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي، لا أنّهم جهلوها، (فإنّها من سرّ القدر المتحكّم في الخلائق)[3].

---

١. بدلية.

٢. والمقصود بعدم وحدة الحقيقة العددية: أنّ تعدد الوجوه من حيث الأشخاص القابلة (ق).

٣. والمقصود بعدم تكثّر الحقيقة عدم تشخصها وبقائها على التصور في تعينها بتشخص تلك الحقيقة (ص).

٤. وذلك جميع ما ذكره صدر المتألهين في كتبه، وأنت خصّ ذلك في حسن؛ لأنّ مرجع الاشتباه من الاستدراك ومورده ذلك، ومن ثمّ يرى الحسن يعتمده في كثير من المواقف، ولذلك وصف الحكم العقلي بالصحة (ص).

٥. كما يشخصيه المكان مثلاً، وهي الأمور المتغايرة بالذات، فليس فيها ما يتخلف بعضها عنه من نسب الإضافة والمقابلة الاتحادية بعد الاعتبار.

ويلخص هذا الكلام أنّ الأمر الذي هو من حكم الأعيان الثابتة جامع المظاهر من كل الأعيان بعضها بأنها من وجه واحد محض، ومن وجه آخر أحوال وأحكام يتصوّر بها بوجوه. فلهذا الوجه (ص).

٦. ولا تتكثّر فيه حسّاً بالبيان أصلاً (ص).

٧. إذ هو من حيث إنّه أمر معنوي ثابت حكمه قابليته الأصليّة الذاتي يشبه التجلي، وهو عين عدم ذلك الشيء ما دامت ثابتة فيه، ومطابقة أسمائه الحسنى لصبح بحسب الإضافة على ما ينبغي، وهو ذلك ما يشار به [إليه] الحسن (ص).

٨. وهو على هذا الحسن على ما ينبغي على بهذا الحاشية

لما كان العود مرتباً على الجزاء، أراد أن يؤكد ما ذكر من تحقق العود وعدم تخلفه، بتشبيهه بإثبات الجزاء وعدم إثبات الجزاء، وأما كون الجزاء ثابتاً في نفس الأمر - من حيث استلزام الحال الأول للثاني - فلا شك فيه، وأما كونه حالة أخرى براسها لعين الممكن، متعينة بتعين آخر فلا شك أيضاً فيه، فما تم جزاء ولم جزاء، وما ثم عادة ولم عادة، والباقي ظاهر.

(واعلم: أنه كما يقال في الطبيب: «إنه خادم الطبيعة»، كذلك يقال في الرسل والورثة[1]: «إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم»[2]، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات، وخدمتهم[3] من جملة أحوالهم، التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم)[4].

لما كان الكلام في بيان أحوال أعيان الممكنات التي هي من أسرار القدر، وكان من جملتها أعيان الرسل والورثة، شرع في بعض أحوال أعيانهم، وهو كونهم أطباء نفوس؛ لأنهم يخلصون الأرواح من الأمراض الروحانية، كما يخلص الطبيب الأجسام من الأمراض الجسمانية.

فقال: (كما أن الطبيب خادم للطبيعة) من حيث إنه يساعدها على رفع المرض، كذلك الرسل والورثة من الكمل «خادمون للأمر الإلهي في العموم»، أي: مطلقاً سواء كان الأمر[5] موافقاً للإرادة أو مخالفاً لها، فإنهم مبلغون للأمر، بل هم في نفس الأمر خادمون لأحوال الممكنات، حيث يرشدونهم ويهدونهم ويمنعونهم مما لا ينبغي أن يكونوا عليه، من الشرك والكفر والعصيان.

وهذا الإرشاد والخدمة من الأنبياء والورثة مما تقتضيه أعيانهم، ومن جملة أحوالهم

---

١. أي ورثتهم من العلماء (جامي).

٢. مما يتعلق بأنفسهم من الأحكام الخاصة بهم، ومما يتعلق بالأمر المتعدي، فهم يحتاجون إليه (ص).

٣. أي خدمة الرسل والورثة (جامي).

٤. من عند الحق سبحانه (جيلي).

٥. والمراد الأعيان التي هم مخدومون في حال ثبوت أعيانهم (ص).

٦. هو الأمر الذي يقتضي عين المأمور به، وهو الأمر الإرادي الذي لا يتخلف عن مراده (جيلي).

التي هم عليها في حال نبوتهم في الحضرة العلميّة، دون وجودهم الخارجيّ.

(فانظر ما أعجب هذا) أي، فانظر ما أعجب أنّ الأشرف يكون خادماً للأخسّ وهو الممكنات، أو ما أعجب أنّ الخادم للأمر الإلهيّ يكون خادماً للممكنات، مع عظم قدره وجلالة قربه عند الله.

(إلا أنّ الخادم المطلوب[1] هنا[2] إنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه[3]، إمّا بالحال أو بالقول، فإنّ الطبيب إنّما يصحّ أن يقال فيه: «خادم الطبيعة» لو مشى بحكم المساعدة لها[4]، فإنّ الطبيعة[5] قد أعطت[6] في جسم المريض مزاجاً خاصّاً، به سمّي مريضاً، فلو ساعدها الطبيب خدمة[7] لزاد في كمّيّة المرض بها أيضاً، وإنّما يردعها[8] طلباً للصحّة، والصحّة[9] من الطبيعة[10] أيضاً بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج[11][12]، فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة)[13].

أي: الطبيب خادم الطبيعة، والأنبياء والرّسل وورثتهم خادمو الأمر الإلهيّ، إلا أنّ الطبيب ليس بخادم للطبيعة مطلقاً، ولا الرّسل خدمة للأمر الإلهيّ مطلقاً، فإنّ الخادم

---

١. أي المطلوب بالذكر (جامي).

٢. أي في هذا المقام (جامي).

٣. فإنّ الطبيب لا يباشر علاج المرضى الذين مآلهم إلى الهلاك كلّما ازدادوا في المداواة ازدادوا مرضاً وضعفاً بالحال، وإنّما يتقول فكما اجتهدوا في العلاج وأمروا المريض تماشه هلاك (ق).

٤. فيما اقتضته في حدّ ذاتها مزيلة عن الأمراض الغريبة فقط، كحفظ الصحّة وإزالة المرض لأجلها اقتضته مطلقاً (جامي).

٥. لانصباب الأمراض الغريبة إليها (جامي).

٦. أي اقتضت (جامي).

٧. في إبقاء ذلك المزاج ته (ص).

٨. ويمنعها عمّا اقتضته بواسطة الأمراض الغريبة (جامي).

٩. بعد المرض (جامي).

١٠. كالمريض بإنشاء مزاج خاصّ آخر في جسم المريض (جامي).

١١. الذي هو سدّ الانحراف عن نهج الاستقامة والاعتدال الصحيح (ص).

١٢. الخاصّ الذي به سمّي مريضاً (جامي).

١٣. مطلقاً (جامي).

مطلقاً: إنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه[1] أي، واقف عند أمر مخدومه، يقال: «رسم الأمير بكذا» إذا أمر.

والطبيب ليس واقفاً عند مرسوم الطبيعة مطلقاً، فإنّه لو كان كذلك لساعد الطبيعة في كلّ حال من أحوالها، ومن جملة أحوالها المرض، لأنّه مزاج خاصّ أحدثته الطبيعة، فلو كان مساعداً لها لزاد في كمية المرض، لكنّه يسعى في زواله وتبديله بالصحّة.

وإيردعها[2] أي، تمنعها عن المرض، وهذا المطلوب أيضاً يحصل بمزاج آخر من الطبيعة ملائم لمطلوب الطبيب، فالطبيب خادم للطبيعة من حيث المزاج الملائم للشخص، وليس خادماً على الإطلاق، فهو خادم لها من وجه، وغير خادم لها من وجه آخر.

وكذلك الأنبياء والرّسل وورثتهم، ليسوا خادمين للأمر الإلهيّ مطلقاً، فإنّ الأمر الإلهيّ قسمان:

١ـ قسم يتعلّق بأمور تقتضيها عين المأمور، وهو الأمر الإرادي.

٢ـ وقسم يتعلّق بأمور يقتضي بعضها عين المأمور، ولا يقتضي البعض الآخر، بل نقيضه وهو الأمر التكليفي، والأنبياء والرّسل خادمون الأمر التكليفي بالحال أو القول.

وقوله: (إمّا بالحال أو بالقول) متعلّق بقوله: (واقف)، ووقوفه بالحال كالإتيان بالعبادات والأفعال المبيّنة لقرب الحقّ لتقتدي الأمّة بهم فيها[3] فتسعد. كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[4].

وبإبي العاصي بضدّها فيشقى، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ﴾[5]... وقوله: ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾[6].

---

١. أي الطبيب.

٢. أي بالأنبياء والرسل.

٣. أي في العبادة.

٤. آل عمران (٣): ٣١.

٥. التوبة (٩): ١٢٥.

٦. الجاثية (٤٥): ١٧.

ووقوفه بالنفس كأمره بالإيمان ونهيه عن الكفر والطغيان. وبهذا ما يثاب به ويعاقب عليه، كما قال: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾[1] ليصل به المطيع إلى كماله والعاصي إلى وبال أعماله، لا أخدموا[2] الإرادة، إذ لو كانوا كذلك لما منعوا الأحد عما يفعل، لتعلق الإرادة به؛ بل كانوا يساعدونه فيه، ويجوز أن يكون متعلقاً بالمرسوم ـ أي: الخادم ـ والقلب عند مرسوم مخدومه، وذلك المرسوم إمّا أن يكون بالحال أو بالقول؟

(وإنّما هو خادم لها من حيث إنّه لا يصلح جسم المريض، ولا يغيّر ذلك المزاج[3] إلا بالطبيعة أيضاً. فهي حقّها[4] بسعي[5] من وجه خاصّ[6] غير عامّ[7]. لأنّ العموم لا يصحّ في هذه المسألة[8]، فالطبيب خادم[9] لا خادم[10]، أعني للطبيعة)[11] ظاهر ما مرّ.

(كذلك الرّسل والورثة في خدمة الحقّ،[12] والحقّ على[13] وجهين في الحكم في

---

١. المائدة (٥): ٦٧.

٢. ع: خادم.

٣. الذي به سمّي مريضاً (جامي).

٤. أي الطبيعة (جامي).

٥. أي الطب ويخدمها (جامي).

٦. وذلك هو معاونة الطبيعة في إنشاء مزاج يقبل معنى إصلاحه واعتداله بالطبيعة، فخدمته مختصة بهذا الوجه (ص).

٧. ح ل: في مثل هذه المسألة.

٨. ل: عرفت (جامي).

٩. من وجه خاصّ (جامي).

١٠. من وجه العموم (جامي).

١١. ليس في ص ولا في س (ص).

١٢. إنهم يخدمون الأمر الإلهي لأنه لا شيء من الموجودات إلا من جهة الإصلاح وبمساعدته للموجودات إلى مواقف الاستعداد.

١٣. ح ل: وأمر الحقّ.

أحوال المكلفين[1]. فيجري[2] الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحق[3]، وتتعلق ارادة الحق[4] به بحسب ما يقتضي به[5] علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته[6].

اي. وتلك الرسل وورثتهم ليسوا في خدمة ارادة الحق مطلقا، لان حكم الحق في افعال المكلفين على وجهين:

احدهما: الامر مع ارادة وقوع المأمور به.

والآخر: الامر مع عدم ارادة وقوع المأمور به.

وما ثم ارادة هو بحسب حقه الحق، فان الشيء ما لم يعلم لم يرد، فالارادة تتعلق بالمراد بواسطة العلم، والعلم تابع للمعلوم، فالامر مع الارادة واقع بما عليه اعيان المكلفين حال ثبوتهم في العلم، فتقول الامر واقع به، وهو المراد بقوله: (فيجري الامر من العبد) اي. صدر المأمور به من العبد. يقال: اجرى مثلك كذا اي، عشر.

والامر مع عدم ارادة وقوع المأمور به لا يمكن ان يقبل، لانه ما يكون إلا ما تعلقت الارادة بوجوده، فيقع العصيان.

---

١. وانه قد سلف لك في مطلع الكلام ان الامر الإلهي ما جاء في الرسل:
إحداهما: من عرش الذات لهم بتبليغ الاعيان ملائمة الرسل، وهو المسمى بالمشيئة، والحاصل منه هو الشرع.
والثانية: من علم الرسل بحوتيين احكام تلك الاعيان وحواشيها، وهو المسمى بالتشريع، والحاصل منه هو الشرع.
وذلك من الدرجة الاولى، وهي خدمة الانبياء والرسل انما يتعلق بما يعرض لهم من احوال المكلفين منهم من الاحكام، وما يجوز عليهم من ذلك امر وقوعه، وانه اخبر بوقوعه. (فيجري... الخ).
٢. وهو صدر من العبد (جامي).
٣. لا يحسب مشيئته امر التكليف إلا إذا كان موافقا للإرادة (جامي).
٤. اي ما تقتضيه إرادته (جامي).
٥. اي ما يقتضي به علمه (جامي).
٦. فما يجوز الامر من العبد إلا على حسب ما اعطاه من ذاته (جامي).

(فما ظهر[1] إلا بصورته)[2][3] أي، فما ظهر المعلوم إلا على صورته التي هو عليها في العلم.

(فالرّسول والوارث خادم الأمر[4] الإلهي[5] بالإرادة[6]، لا خادم الإرادة)[7]

أي، فالرّسول والوارث خادم الأمر الإلهيّ إذا كانت الإرادة متعلّقة بوقوع المأمور به، لا خادم الإرادة مطلقاً؛ لأن الإرادة تتبع المعلوم كما مرّ، والمعلوم يقتضي أموراً تناسبه ممّا ينفعه ويضرّه، والرّسول ليس مساعداً له فيما يضرّه، وأيضاً كلّ ما يقع من الخير والشرّ إنّما هو بالإرادة، فلو كان خادماً للإرادة مطلقاً، لما ردّ على أحد في فعله القبيح.

(فهو يردّ عليه به طلباً لسعادة المكلّف)[8][9].

أي، الرّسول يردّ على المكلّف ويدفع عنه بالأمر الإلهيّ ما يضرّه، طلباً لسعادته وإظهاراً لكماله.

(فلو خدم[10] الإرادة الإلهيّة ما[11] نصح) أي، ما نصح الخلق، بل كان بتركهم على

---

١. المدار لظهوره (ج، ص).
٢. لأمر (عن) الشيخ نصر (ص).
٣. إلى هو عليه في الخارج نسبة (حاشية).
٤. أي بصورة نفسه (ص).
٥. يعني بصورة العلم في عين الثابتة (حسن).
٦. أي التكليفي (حاشية).
٧. الوارث بالإرادة (جامي).
٨. [ساقط من النسخ المخطوطة].
٩. إلى فقوله: فالرسول وتعلّقت به، ساقط من شمول الدرجة الأولى للكلّ (ص).
١٠. فإنّ الإرادة حكمها شاملٌ للإسعاد والإشقاء. وخدمة الرسل إنما تترجّح بحسب إسعاد العباد والتكليف فقط (ص).
١١. كما يردّ الطبيب على المطيعة بها طلباً للصحّة (مستعلي، ص).
١٢. وإظهار الكمال (جامي).
١٣. أي الرسول والوارث (جامي).
١٤. ناقصة.

ماهد عليه، لأنه المراد.

(وما نصح إلا بها، اعني: بالارادة[٢٢]، فالرّسول والوارث طبيب[1] أخروي للنفوس[2]، منقاد لأمر الله[3] حين أمره، فتظر في أمره تعالى، ونظر في إرادته فيراه).

أي، يرى، الحقّ، اي: امر المكلّف.

(بما يخالف ارادته، ولايكون إلا ما يريد، ولهذا[4] كان الامر) أي، ولأجل أنه لايكون إلا مايريد حصل الامر من الرّسول، أو من الله، فإنه المراد (فأراد الأمر) أي، فأراد وقوع الأمر (فوقع) بواسطة العبد المأمور (وما[5] أراد وقوع ما أمر به[6] بالمأمور) بواسطة المأمور (فلم يقع) المأمور به (من المأمور) وهو العبد (فسمّي[7] مخالفة ومعصية).

فإن قلت: كيف يأمر الحقّ بما لايريد وقوعه، وما فائدته.

قلت: التكليف حال من أحوال عين العبد، وله استعداد لتلك الحالة مغايرة لاستعداد ما كلّفه الحقّ به، فعين العبد تطلب بالاستعداد الخاصّ من الحقّ أن يكلّفه بما ليس في استعداده قبوله فيأمر الحقّ بذلك ولايريد وقوع المأمور به، لعلمه بعدم استعداده للقبول، بل يريد وقوع ضدّ المأمور به لاقتضاء استعداده ذلك، وفائدته تمييز من له استعداد القبول ممّن ليس له ذلك.

---

١. يعني - رضي الله عنه - إن هذا الحقّ بأن ينصح النبي ﷺ والوارث (حسني).

٢. تابعة للعلم التبع للمعلوم، فما نصح النبيّ أو الوارث إلا لما تقتضيه عين المنصوح (جامي).

٣. كما أن الطبيب ماهر الطبيعة المخرجة عن الاعتدال في أمزجة المرضى إلا بالطبيعة (حسن).

٤. لكلّ واحد منهما (جامي).

٥. المكلّف بحفظ مرتبة النظرة عليهم ومجتهد في إلقائها بعد قدرة (جامي).

٦. التكليفي (حسني).

٧. أي وقع من الأمر، أمر المبعد (حسن).

٨. أي وجد وتحقّق الأمر التكليفي، بأن يتحقّق إرادة وقوعه (جامي).

٩. بالمأمور.

١٠. قوله لما أمر به متعلّق بمخالفة، للتمييز المأمور به من العبد المأمور، فيتحقّق عدم وقوع المأمور به بعبده ومعصيته (جامي).

١١. منسوبة إلى الأمر لا الإرادة (في).

(فالرّسول مبلّغ)[1] أي، فالرّسول مبلّغ للأمر الإلهيّ خادم له مطلقاً، سواء كانت معه الإرادة أو لم تكن.

(ولهذا[2] قال...) الرّسول (شيّبتني هود وأخواتها[3] لما تحوي عليه) أي، لما تشتمل سورته عليه (من قوله: ﴿فاستقم كما أمرت﴾[4] فشيّبه) قوله تعالى: ﴿كما أمرت﴾ فإنّه لا يدري[5] هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع) المأمور[6] به (أو بما يخالف الإرادة فلا يقع؟)[7]. المأمور به، لأنّه لكلّا من حيث شأنه العنصريّة الخاجبة له عن الاطّلاع على الحقائق، دائماً لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع المأمور به منه[8]، ويكون منقاداً للأمر الإلهيّ، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع، فيكون خارجاً عن أمره تعالى؟

(ولا يعرف أحد حكم الإرادة[9] إلا بعد وقوع المراد[10]، إلا من كشف الله عن

---

١. أي للأمر الإلهي، خادمٌ له مطيعٌ له في جميع أوامره (الإيراوي الجامي).

٢. يعني، ولمّا كنتَ تتبع الأمر من الرسول والوارث لما أراد الله منهما وقوع الأمر فوقوعه، وإنّما لم يقع الامتثال من المأمور به، لعدم اقتران الإرادة بالأمر بوقوعه منه، وإنّما يقترن بالإرادة وقوع الأمر من المأمور، لتعلّق العلم بعدم وقوعه من المأمور فلم يقع، وإنّما وقع الأمر من الآمر لئلا يلزم زيادة الجهل بوقوع الأمر المتعلّق علمه الجهل وأمر الجهل تقتضي عليه الثابتة، أنه يأمر منه بما لا يوجد له حين من العاصي والمخالف، فتركّب عليه الحجّة الإلهية، فيترحّمه عليه العذاب (عبد الحميد الحدّي).

٣. أي والمتعلّق وقوع المأمور به عن وقوع الأمر به، والمتعلّق المأمور حينئذ المخالفة والمعصية (الجامي).

٤. سورة الأنبياء، ج ١٦، ص ١٦٢، ح ٢٨؛ مجمع البيان، ج ٥، ص ١٨١.

٥. هود (١١): ١١٢.

٦. من وجوب عصمة الأمم عنها، ومن جملتهم من تعلّقت الإرادة بأن لا يقع منه المأمور به لئلا يلزم وقوع المأمور به مع مخالفته للمراد، يكون تكليفاً بالمحال، وهذا ما يمنع جميعه (منه).

٧. أي دائماً (الجامي).

٨. المأمور به فيتصف بالطاعة (الجامي).

٩. المأمور به فيتصف بالمأمور به (الجامي).

١٠. أي من الرسول (الجامي).

١١. إنّه تعلّقت بالمأمور به أو بضدّه (الجامي).

١٢. الذي هو عين المأمور به أو جزيه (الجامي).

١٣. وربّما: المحجوب عنه (الجامي).

بصيرته[1]، فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها[2] على ماهي عليه[3]، فيحكم عند ذلك[4] بما يراه[5]. وهذا قد يكون لآحاد الناس[6] وهم الكمّل من الأنبياء والأولياء.

(في أوقات[7] لايكون مستصحباً) أي، لايكون هذا الكشف دائماً، بل وقتاً دون وقت، كما قال لنبيه ﷺ (قل: ﴿مَاكُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾[8] فصرّح[9] بالحجاب)

قوله: (صرّح) على صيغة الأمر، أي قل وصرّح بالحجاب لتنبّه به العارفون. أن هذا المقام الذي لبس فوقه مقام آخر، لايرتفع الحجاب مطلقاً بحيث لايبقى بين عالم الحق وعالمه فرق.

(وليس المقصود[10] إلا أن يطّلع في أمر خاص[11]، لاغير).

أي، وليس المقصود من هذا الكشف الذي أطلعه الله عليه إلا أن يطّلع العبد على بعض الأمور، لاعلى كلّ مايعلمه الله، كما قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[12].

---

١. في الحضرة العلمية (جامي).

٢. فيها (جامي).

٣. الأمر الذي عليه (جامي).

٤. من الأحوال والأحكام (جامي).

٥. وهم الكمّل من الأنبياء ﷺ والأولياء ﷺ لاكلهم (جامي).

٦. عبارة ليست في (أحمر).

٧. في بعض الأوقات، وليس لا يختص بسلطة الانبساط، ولايتفطنون إليه كل الاتفاق، فيما ليس من معرفة الحقائق وتصفح معانيها من الكمال ما يمتنع (س).

٨. الأحقاف (٤٦): ٩.

٩. أي يصرّح، فقوله: «صرّح» على صيغة الأمر، عطف على قوله: «قل» وتفسير له ويحتمل أن يكون على صيغة الماضي عطفاً على «قال» المقدّر (جامي).

١٠. من الكشف الواقع لبعض الناس في بعض الأوقات (جامي).

١١. أي ليس المقصود من النبي ﷺ أن يطّلع على كل شيء كما في العبد إلا في أمر خاص به، وهو مايدعوه إليه من أمور الله والدعوة إلى الله، من أحوال القيامة والمعاد وغيرها لا غير (ق).

١٢. من الكمال الذي لاشركة لأحد فيه (س).

١٣. البقرة (٢): ٢٥٥.

[فصّ حكمة نوريّة في
كلمة يوسفيّة]

فصّ حكمة نورية في كلمة يوسفية

لمّا كان عالم الأرواح المسمّى بالعالم المثالي عالماً نورانياً، وكان كشف يوسف عليه السلام مثالياً، وكان على الوجه الأتم والأكمل، أضاف[1] الحكمة النورية الكاشفة عن الحقائق إلى كلمته، لذلك كان عالماً بعلم التعبير. ومراد الله من الصور النورية المثالية، وكلّ من يعلم بعده ذلك العلم فمن مرتبته يأخذ، ومن روحانيّته يستمد؛ والقوّة النورية روحه عليه السلام كانت صورته أيضاً كاملة في الحسن والبهجة.

واعلم، أنّ النور الحقيقيّ هو الذات الإلهية لا غير؛ إذ هو اسم من أسماء الذات[2]، وكلّ ما يطلق عليه اسم النورية والسوى ظلّ من ظلاله[3]، والأرواح وعالمها من ظلالياته[4]، وكونه نورانياً بالإضافة إلى عالم الأجسام[5]. ولمّا كان دخول الروح[6] في عالمه الأصلي[7] بواسطة العبور[8] على الخضرة الخيالية، التي هي المثال المقيّد،

---

١. حواشيه ج٤.

٢. لأنه الصمد والأعلى.

٣. أي الذات.

٤. أي الذات.

٥. مادية.

٦. أي النفس.

٧. أي العقل.

٨. صعود أو نزول.

وبانشراق نور الروح[1] عليها تظهر الصور المثالية[2]، وجب انبساط النور على هذه الحضرة[3] أولاً؛ ليشاهد الروح ما يتجسد من المعاني الفائضة عليه فيها مشهوداً عيانياً، فيتمرن[4] وينتقل منها إلى عالم المثال المطلق.

فقوله (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال).

معناه، هذه الحكمة النورية عبارة عن انبساط نور الكلمة اليوسفية، وهي روحانية يوسف عليه السلام، على حضرة خيالها المتنوّر، فيشاهد فيها المعاني[5] المتجسدة[6].

فضمير (نورها) عائد إلى الكلمة، ويجوز أن يرجع إلى الحكمة. ومعناه: هذه الحكمة النورية عبارة عن انبساط نور العلوم المنتقشة في الكلمة اليوسفية على حضرة الخيال؛ لأنّ الحكمة هي العلم بالحق على ما هي عليه، والعلم نور في نفسه منوّر لغيره، إلا أنّ الأول أولى[7]، وفي بعض النسخ: (انساطها)[8] والمعنى واحد.

(وهو[9] أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية).

أي، هذا الانبساط هو أول ظهور مبادئ الوحي في أهل العناية، وهم الأنبياء عليهم السلام، وإنما كان أولاً لأنّ الوحي لا يكون إلا بنزول الملك، وأول نزوله في الحضرة الخيالية، ثم الحسية؛ فالمشاهد له لا بدّ أن يكون خياله منوراً ليقدر على مشاهدته فيه، ثم في المثال المطلق، لأنه واسطة بين العالم الحسّي والمثال المطلق. فالنازل لا بدّ له من العبور عليه، والصاعد أيضاً كذلك.

---

١. أي أصل الروح.

٢. النورية.

٣. الخيالية.

٤. ج ل: المس.

٥. والخيال.

٦. المتمثلة في حضرة الخيال.

٧. لأن المعنى الثاني لا يصح، إلا أن يقال: الحكمة التي يكون في الكلمة اليوسفية، فالرجوع إلى الكلمة يصير بمنزلة القصر فيكون أولى.

٨. بمعنى لفظ النور.

٩. أي ذلك الانبساط (ج).

(تقول عائشة: أوّل ما بدئ به رسول اللّه ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة)[1].

أي، أوّل ما حصل لرسول اللّه ﷺ من آثار الوحي ومبادئه الرؤيا الصادقة، لذلك قال ﷺ: «الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة» وهي نصيب المؤمنين منها.

(فكان لايرى رؤيا إلا خرجت[2] مجيئة[3]، مثل فلق الصبح) أي، ظهرت في الخارج كما رآي، مثل فلق الصبح.

(تقول: لاخفاء بها) تفسير لقولها (مثل فلق الصبح) وليس من تتمة قولها.

(وإلى هنا[4] بلغ علمها لاغير[5]، وكانت المدّة له[6] في ذلك ستة أشهر، ثمّ جاءه الملك، وما علمت[7] أنّ رسول اللّه ﷺ قد قال: «إنّ الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»[8].

أي، ما علمت أنّ كلّ مايظهر في الخارج هو مثال[9] مايظهر في النوم. والناس غافلون عن إدراك حقائقها ومعانيها، التي تشتمل تلك الصوَر الظاهرة عليها، فكما يعرف العارف بالتعبير المراد من الصوَر المرئية في المنام، كذلك يعرف العارف بحقائق

---

١. راجع الباب الأول من صحيح البخاري «كيف كان بدأ الوحي إلى رسول اللّه ﷺ والحديث الثالث منه عن عائشة أنها قالت: أوّل ما بدئ به رسول اللّه ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لايرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِّب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء الخ.

البخاري، ج١ ص٣ ـ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج١ ص١٣٩، المسند، ج٦ ص٢٣٣.

٢. في ن: «جاءت».

٣. أي هذه الرؤيا (جامي).

٤. في بعض النسخ هذه اللفظة غير موجودة، وفي بعضها بدلها بقولها «هذه نهاية ما ذكر» (جامي). أي إلى هنا ينتهي ما ذكره.

٥. أي في هذا المقام من التمثيل بين النوم واليقظة (جامي).

٦. أي تقول عائشة: «كانت المدّة» (جامي).

٧. أي لرسول اللّه ﷺ في ذلك، أي في الوحي بالرؤيا الصادقة (جامي).

٨. أي عائشة (جامي).

٩. بحار الأنوار، ج٤ ص٩٦ و ج٥٨ ص١٣٤ ـ الإحياء، كتاب التوبة، ج٤ ص٢٥.

١٠. في ن: «مثل»

المراد من الصوَر الظاهرة في الحسّ، فيعبّر عنها إلى صاحب المقصود منها؛ لأنّ ما يظهر في الحسّ صورة ما يظهر في العالم المثالي، وهو صورة المعاني الفائضة على الأرواح المجرّدة من الحضرة الإلهيّة، وهي من مقتضيات الأسماء.

فالعارف بالحقائق إذا شاهد صورة في الحسّ، أو سمع كلاماً، أو وقع في قلبه معنى من المعاني، يستدلّ منها على مبادئها، ويعلم مراد الله من ذلك.

ومن هذا المقام قال: إنّ كلّ ما يحدث في العالم كلّه رسل من الحقّ تعالى إلى العبد، يبلّغون رسالات ربّهم، يعرّفها من عرّفها[1]، ويعرض عن المقصود منها من يجهلها كما قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[2] لعدم انتباههم ودوامهم في نوم الغفلة، ولا يعرف هذا المقام إلّا من يكشف جميع المقامات العلويّة والسفليّة، فيرى الأمور النازلة من الحضرة إلى العرش والكرسي والسماوات والأرض، ويشاهد في كلّ مقام صورته.

(وكلّ ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل[3]، وإن اختلفت الأحوال)[4] وفي بعض النسخ: (وكلّ ما يرى في حال اليقظة فهو من ذلك القبيل).

فالمراد في النوم للعبد، والمقصود النوم الذي هي في قوله ﷺ: «الناس نيام إذا ماتوا...» الخ، أي، كلّ ما يرى في اليقظة التي هي في الحقيقة نوم، فهو من قبيل ما رآه رسول الله ﷺ في مدّة سنة أشهر عند كلّ عالم بالحقائق، فإنّهم يعلمون ما أراد الله منه، ويعملون بمقتضاه، وإن اختلفت أحوال الصوَر المرئيّة ومعانيها، أو وإن اختلفت أحوالهما[5] بحسب اختلاف محالّها.

فكما يجب العبور عن الصوَر المرئيّة في النوم إلى المراد منها، كذلك يجب العبور عن الصوَر المرئيّة في اليقظة إلى المراد منها.

---

١. ج: يعرفه.

٢. يوسف (١٢): ١٠٥.

٣. أي من قبيل ما رآه النبيّ ﷺ في مدّة ستة أشهر في الاحتباس في غار حراء.

٤. في أحوال النوم وإن كانت تلك النوم هي في الحقيقة أمر عن النوم الحسّي (منه).

٥. أي النوم واليقظة.

(فمضى قولها[1]: سنة‌اشهر) أي، مدة ستة اشهر كما قالت، فالزائد من القول القول، ويدلّ على ذلك قوله:

(بل عمره كلّه في الدنيا بتلك المثابة[2]، إنّما هو[3] منام في منام)[4] [5].

أي، مضى عمره كلّه بمثابة الأشهر المذكورة فعمره إنّما هو منام في منام؛ لأنّ الأحوال المعاقبة منامات متعاقبة. فقوله: (إنّما هو منام في منام) خبر مبتدأ محذوف، ويجوز ان يكون عطف بيان لقوله: (بتلك المثابة) يعني كان مناماً في منام.

(وكلّ ما ورد[6] من هذا القبيل) أي، من قبيل ما يعبّر (فهو المسمّى عالم الخيال)[7] فالكون كلّه خيال، كما قال: شعرٌ

إنّما الكون خيال[8] ... وهو حقٌ في الحقيقة

كلّ من يفهم هذا ... حاز أسرار الطريقة

(ولهذا يعبّر) على البناء للمفعول (أي[9]، الأمر الّذي هو في نفسه على صورة

---

١. أي مقول عائشة (حاشية).

٢. أي مثابة السنوات، أولها: «بتلك» متعلق بقوله: «فمضى» (حاشية).

٣. أي عمره[ع].

٤. الضمير فيه راجع إلى (كلّ ما يرى في حال النوم)، أي كلّ ما يرى في حال النوم أنّه هو منامٌ في منام (ص).

٥. لأن الخلق أيضاً منامٌ.

٦. والصور المتخيلة، التي هي منامٌ، تكون في اليقظة التي هي أيضاً منامٌ، فيكون عمره كلّه منامٌ في منام.

٧. التي غلب عليها أنّ الصور المتخيلة غير ثابتة، بل متعاقبة (حاشية).

٨. أي من الصور الخيالية الثابتة أيضاً من هذا القبيل (ص).

٩. أي كلّ ما ورد من الأمر الذي له صورة ثابتة في نفسه، فظهر في صور أخرى غيرها، فهو من عالم الخيال (ق).

١٠. مثل: كلّ ما في الكون وهم أو خيال ... أو مخاييل نفى ليس أو ظلال

بل هو أوهامٌ أو مكاييل أو ظلال

١١. في ل: أن

كذا، ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر) أي يعبر العابر من هذه الصورة التي يصيرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه أي، في نفسه (إن أصاب) أي: العابر.

(كظهور العلم في صورة اللبن، فعبر) بالتخفيف، أي: عبر رسول الله ﷺ حين ما رأى في منامه أنه يشرب اللبن إلى أن خرج من أظافيره (في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم، فتأول) رسول الله (أي، قال: مآل هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم) التي هي في نفس الأمر.

(ثم إنه ﷺ كان إذا أوحي إليه أخذ[1] عن المحسوسات المعتادة فسجي)[2] على البناء للمفعول، أي: ألبس ثوباً مثلاً، يقال: سجّيته، أي: ألبسته الثوب. أو ستر عنه المحسوس بدخوله في الغيب.

(وغاب عن الحاضرين عنده[3]، فإذا سُرِّيَ[4] عنه رد) أي، إذا كشف عنه ورفع ما به كان غائباً عن الحس رُدَّ إلى حضرة الشهادة.

(فما أدركه[5] إلا في حضرة الخيال[6]، إلا أنه لا يسمى نائماً)[7].

وذلك لأن النوم قد يكون سببه أمراً مزاجياً يعرض للدماغ، وسبب هذا أمر روحاني[8]، يفيض على القلب فيأخذه عن الشهادة، فلا يسمى بالنوم. وهذا المعنى قد يكون بلا غيبة عن الحس بالكلية، كما كان للنبي ﷺ في نهاية أمره، بخلاف النوم، وهذه الحالة شبيهة بالسنة.

---

١. متعلق بـ «حاكماً» (جامي). أخذ عن المحسوسات بناء للمفعول. أي غاب عن المحسوسات.

٢. أي ستر (جامي).

٣. أن ليس له إحساس به: فإن الحدث عن الشيء لم يكن له إحساس به (جامي).

٤. أي رفع عنه الوحي (جامي).

٥. أي الذي أوحي إليه (جامي).

٦. المتخيل أو المثل.

٧. أي ما يحصل عنه حالة النائم (جندي).

٨. وفي نسخة مصححة: «فما كان حال النبي ﷺ».

(وكذلك إذا تمثّل له الملك رجلا، فذلك) التمثل (من حضرة خياله، فهو بمثل رجل) أي: موجود في الحس، لكنه غير معتاد.

(وإنما هو ملك). فدخل في صورة [illegible]. فعبره الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال: «هذا جبريل أتاكم يعلّمكم أمر دينكم»[1]. وقد قال لهم: «ردّوا عليّ الرجل»[2]. فسمّاه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم).

أي: فلمّا عبر جبريل للناظرين (فيها)، ثمّ قال: «هذا جبريل»، [illegible] الصورة التي مآل هذا الرجال المتخيّل إليها) وهي الصورة الملكية.

(فهو صادق في المقالتين، صادق للعين في العين الحسيّة).

أي للعين التي هي من الحواسّ الظاهرة (في رؤية العين)، أي: الذات الجبريلية [illegible] صادق للعين، أي: الذات الجبريلية في العين الحسيّة، وهي البصر.

(وصادق في أنّ هذا جبريل، فإنّه جبريل بلاشك، وقال [illegible]: ﴿إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾[3]).

(فرأى إخوته في صورة الكواكب، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر، هذا من جهة يوسف، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة

---

1. هذا إذا قوي [illegible] وبحسب قرب [illegible] (من)
2. [illegible] (من)
3. [illegible]
4. [illegible] ص٣٨ ج١ [illegible] ص٢٢٩ [illegible] ص٢٥ ج٩ [illegible] ص٢٩ ج٢١ [illegible]
5. [illegible] ص٣٩
6. [illegible]
7. [illegible]
8. يوسف (١٠٠).

الكواكب[1]، وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم[2]. فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف. كان الادراك من يوسف في خزانة خياله، وعلم ذلك يعقوب حين قصها[3] عليه، فقال: ﴿يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً﴾[4].

اعلم، ان المرئي في صورة غير صورته الأصلية أو على صورته، قد يكون مراداً للرائي، وقد يكون مراداً للمرئي، وقد يكون مرادهما معاً، وقد يكون بغير إرادتهما.

فالأول: فكظهور ذلك على نبي من الأنبياء في صورة من الصور، وظهور الكمّل من الإنسان[5] على بعض الصالحين في صور غير صورهم.

وأما الثاني: فكظهور روح من الأرواح الملكية أو الإنسانية، يستعين الكامل المتصرف إياه إلى عالمه، ليكشف معنى ما مختصاً عليه به.

وأما الثالث: فكظهور جبريل عليه السلام للنبي ﷺ مستعيناً به، وبعث الخلق إليه إلى النبي ﷺ.

وأما الرابع: فكرؤية زيد مثلاً صورة عمرو في النوم من غير قصد وإرادة منهما.

وإن كان ظهور إخوة يوسف عليه السلام بصور الكواكب، وظهور أبيه وخالته بصورة الشمس والقمر من غير علم منهم وإرادة، قال[6] رضي الله عنه: (ولم كان من جهة المرئي) أي، هذا الظهور ولم كان من جهتهم لعلموا ذلك.

(فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف) في نومه، علم أنه لم يكن من جهتهم، ولا من جهة يوسف بحسب القصد والإرادة، بل كان الادراك منه بحسب أعطاه استعداده ذلك في خزانة الخيال، ولم يكن له علم بما رآه إلا بعد أن رفع، لذلك قال.

---

١ - بحسب الاختلاف بينهم (حاشية).

٢ - أي للكواكب.

٣ - يعني: أن هذه الرؤيا من جهة يوسف لأمر جبلهم، وليس لهم شعور بذلك (حاشية).

٤ - [illegible]

٥ - يوسف (١٢) ٥.

٦ - ح: [illegible]

٧ - خ: [illegible]

« قد جعلها ربي حقا ».

وعند ذلك يحسدونه ولا حين قصها يوسف عليه السلام، فقال: « يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا ».

(نهاه عن ذلك الكيد، وأخبره بالشيطان).

أي، أن الكيد بالشيطان، ونهاه عن ذلك الفعل، لعلمه أن الأفعال كلها من الله، وإذا كان الشيطان مظهرا للأمر المضل، أضاف الفعل الشيء إليه. وهذه الإضافة أيضا كثيرة في القرآن، وإن الله تعالى هو الفاعل في الحقيقة، لا المظهر الشيطاني، وهو المراد بقوله:

(وليس إلا عن الكيد).

أي، ليس إسناد الكيد إلى الشيطان أيضا إلا عن الكيد مع يوسف عليه السلام، وذلك أنه أدب ونبه بإسناد الشر إلى ما هو مظهره، وهو الشيطان

(فقال: « إن الشيطان للإنسان عدو مبين »[٢] أي، ظاهر العداوة)، ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: « هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا » أي، أظهرها في الخير بعد ما كانت في صورة الأخيال، فقال له النبي محمد صلى الله عليه وسلم: « الناس نيام »[٣]

---

١ - يوسف (١٢): ٥.

٢ - حسنا عالما حرب بحصل له علم بما رآه من صورة مظهره وتهيئهم لذلك (حاشية).

٣ - أي بعضهم نيام (حاشية).

٤ - أي من حيث الوجود.

٥ - هذا كما تدرج بحديثه في الخريف هذا الحرب فدعا والكتب الشروح من عالم [illegible] شعر.

٦ - [illegible] من حيث [illegible] الوسطة [illegible] في [illegible] من [illegible] الإرشاد (حاشية).

٧ - [illegible] (حاشية).

٨ - يوسف (١٢): ٥.

٩ - [illegible] (حاشية).

١٠ - [illegible] ج ٢ ص ٥٠ [illegible] ٣٥.

أي، جعل النبي ﷺ الحس أعمّ وعمّا من أن يكون في النوم، بخلاف الناس فإنه عن المعاني الغيبيّة والحقائق الإلهيّة، كما يغفل الناس عنها.

(فكان قول يوسف عليه السلام: «قد جعلها ربّي حقّاً» بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثمّ عبّرها، ولم يعلم أنه في النوم عليه) أعني بأخذ التأكيد النوم، أو منصوب على أنه تأكيد لضمير «أنه» أي، ما يعلم أنه عينه في النوم. ويجوز أن يكون مرفوعاً على أنه مبتدأ والظرف خبره مقدّم عليه. (ضمير «أنه» للشأن

(ما يرح، فإذا استيقظ يقول: رأيت كذا، ورأيت كأني استيقظت ورأيتها بكذا. هذا مثال ذلك، فانظر كم بين إدراك محمّد ﷺ، وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: «هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربّي حقّاً» معناه، حسّاً) أي، ورد حسّاً

لذلك قال: (أي، محسوساً[1]، وما كان إلّا محسوساً[2]، فإنّ الخيال أبداً لا يعطي إلّا المحسوسات[3]، غير ذلك ليس له[4].

---

١ ـ [illegible] أعمّ من [illegible] أن يكون [illegible] بخلاف [illegible] عن المعاني [illegible] كما يغفل [illegible] عنها. (١)

٢ ـ [illegible] قول يوسف [illegible]

٣ ـ [illegible] أي، ما يعلم [illegible]

٤ ـ [illegible] أعني بأخذ [illegible] أو منصوب [illegible] ويجوز أن يكون [illegible] أي، ورد حسّاً

٥ ـ أي محسوساً بالحواس الظاهرة (الحسن)

٦ ـ أي وما كان إلّا محسوساً (الحسن)

٧ ـ أي ما في الخيال (الحسن)

٨ ـ أي ليس له [illegible] (الحسن)

٩ ـ [illegible] أي ليس [illegible] الخيال (الحسن)

أي، ناظر كلهم ببصيرته في الإدراك، فإن النبي ﷺ جعل الصور الخمسة بعد كالصور الخيالية، التي بتجلي الحق والتدلي الغيبية وانخفاض المعنى، فيها وجعل يوسف كلا الصور الحسية حقا تماما، والصور الخيالية غير ذلك. فصار الحس عنده محالي للحق والتدلي الغيبية دون الخيال.[1]

(فانظر ما أشرف علم ورثة محمد ﷺ) أي، علم الأولياء الكاملين المطلعين على هذه الأسرار.

(وبساط القول) اللام للعهد، والمشهود قول النبي ﷺ: الناس نيام ... أي، بساط هذا الكون، وبين أن العالم كله خيال والناس كلهم نيام، والصور المرئية كلها صور خيالية، كما قال في موضع آخر:

ليس الكون خيالا ... وهو حق في الحقيقة

نحن فيه نيام ... حسبما جاء الحقيقة

(في هذه الخضرة) أي، الخضرة الخيالية (بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه) أي، بساط القول بسطا تطلع عليه (إن شاء الله تعالى) أو يكون ما تقف عليه بدلا من القول.

قد مر أن الحقيقة المحمدية محيطة بجميع مراتب الأنبياء نبوة وولاية، إذ منها تتفرع المراتب كما تتفرع من روحه الكلي الأرواح، وكل من ورثه قائم على ولاية نبي منهم، لذلك كان بعضهم على قلب إبراهيم، وبعضهم على قلب يوسف، وبعضهم على قلب موسى صلوات الله عليهم أجمعين، والقائم بولاية الحقيقة المحمدية جامع لكل ولاية من تلك

فقوله: (بلسان يوسف المحمدي) أي، بلسان القلب على ولاية يوسف الذي هو

---

[1] ... [illegible]

بحمدني ، وإذا كان الخالق حيّاً وكان مظهر الحياة مسمّاً بالحيّ ، وهو غير آخر لا يطلع عليه إلا من اطلع على ظهورات الكمال في العالم ، وبه يحصل عنه وصف إليه .

(فتقول : اعلم ، أنّ المقول عليه سوى الحقّ أو مسمّى العالم ، هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص) .

أي ، كلّ ما يطلق عليه اسم الغيريّة ، أو يقال عليه إنّه مسمّى العالم ، فهو بالنسبة إلى الحقّ تعالى كالظلّ للشخص ، وذلك لأنّ الظلّ لا وجود له إلا بالشخص ، كذلك العالم لا وجود له إلا بالحقّ ، وكما أنّه لا يليق أن يقال عن مسمّى العالم أنّه يليق المحلّ لازم له ، لأنّه صور أسمائه ومظاهر صفاته اللازمة له .

وإنّما قال بلفظ التشبيه ، لأنّه من وجه[1] عين الحقّ وقد كان من وجه آخر غيره ، والظلّ لا يمكن أن يكون عين الشخص[2] ، والمقصود إثبات أنّ العالم كلّه خيال ، وكما قال : (مبسط القول في هذه الخطبة) .

---

١ . أي لأنّه حقيقته وجميع ما فيه من مظاهر الأسماء الحسنى والصفات العليا (الأسماء الحسنى التي هي أسماء الله تعالى) .

٢ . يعني على ما يدل ظاهر كلامه في التعليق وعند الخطيب ، وإلا الحقيقة هي أن يكون الشيء هو الشيء وغيره ، وهو مسمّى مسمّى سوى ، وسوى على مذهبهم يحتمل وجهين ، أحدهما أن يكون المعنى أنّ الحق وغيره هو مسمّى مسمّى سوى ، أي وجود الحق وغير وجوده ، فإنّ وجود الحق وجود واجب ، ووجود غيره وجود ممكن ، فإنّه يسمى الوجود الأعم ، وهو مشترك بين الواجب والممكن ، وإن كان وجود الواجب غير وجود الممكن ، وهو مشترك اشتراكاً معنوياً ظاهراً في معنى واحد .

٣ . ذي

٤ . في الظل

٥ . في الشخص .

٦ . أي من حيث ذاته .

٧ . أي من حيث الحقيقة ، لأنهما وجود واحد وشيء واحد في حقيقة الوجود

٨ . أي من حيث الصفة

٩ . وهو الشيء وصفته وغيره وصفته

١٠ . لأنهما لا يكونان من حقيقة واحدة .

(فهو ظلّ الله).

وإنّما جاء بهذا الاسم الجامع دون غيره من الأسماء، لأنّ كلّ واحد من الموجودات مظهر اسم من الأسماء الداخلة فيه وظلّ له، فمجموع العالم ظلّ للاسم الجامع للأسماء.

(فهو عين نسبة الوجود إلى العالم).

أي، ظلّ الله هو عين نسبة الوجود الإضافي إلى العالم، وذلك لأنّ الظلّ يحتاج إلى محلّ يقوم به، وشخص مرتفع يتحقّق به وإلى نور يظهره، كذلك هذا الظلّ الموجود يحتاج إلى أعيان الممكنات التي امتدّ عليها، وإلى الحقّ يتحقّق به، وإلى نور يظهر به، ونسبة الوجود الكوني إلى العالم نسبة الظلّ إلى ما يقوم به، ونسبته إلى الحقّ نسبة الظلّ إلى من يتحقّق به وهو الشخص، ولهذا أشار بقوله:

(لأنّ الظلّ موجود بلاشكّ في الحسّ، ولكن إذا كان ثمّة من يظهر فيه ذلك الظلّ حتّى لو قدّرت عدم من يظهر فيه ذلك الظلّ، لكان الظلّ معقولاً غير موجود في الحسّ، بل يكون بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ) كالشجرة في النواة.

(فمحلّ ظهور هذا الظلّ الإلهيّ المسمّى بالعالم، إنّما هو أعيان الممكنات، عليها

---

١. أي العالم.

٢. الضمير يعود إلى العالم، فنسبة الوجود من حيث ما نسبه عالم سمي ظلّ الحق ولا نسبه واحدة واحدة، وهو من حيث نسبته إلى الحقّ ليس لا غير، ولا ينفصل عن عينه حقيقة (جندي).

٣. أي وجود الإضافي الذي العالم عبارة عنه، هذا الأولى، فيه غير نسبة الوجود، أي الظلّ هي نسبة الوجود إلى العالم وليست عين وجوده، أي نسبة الوجود المضاف، أعني الوجود من حيث نسبته إلى العالم يسمى ظلّ الحق، وإلا فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، فهو من حيث حقيقته هو الحق ومن حيث نسبته إلى العالم ظلّه، وهذه النسبة لا وجود لها، الظلّ موجود بلاشك (ز).

٤. أي إلى أن كون الظلّ عين نسبة الوجود

٥. إن يكن الظلّ موجوداً (جندي)

٦. أي وهو عدم (جندي).

٧. متعلق بـ «ظهور».

امتداد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد[1] عليه من وجود هذه الذات[2] من بين ما امتد، والمراد بوجود هذه الذات: التجلي الوجودي المقابل منها.

(وتكن باسمه[3] النور) وقع الادراك.

أي: النور اسم من أسماء ذات الإلهية. ويطلق على الوجود الاضافي والعلم والضياء. إذ كل منها مظهر للأشياء، أما الوجود فظاهر لأنه بزواله لتثبت أعيان العالم

---

١ أي: امتد على محل من الوجود المطلق

٢ عليه أي على ظل

٣ من وجود متعلق بقوله: امتد

٤ أي: الذات الإلهية (حسن)

٥ يشير بهذا إلى أنه لا بد في كل من وجود المطلق والظل إلا بحسب ما امتد عليه فيضفه أو يوجدي، وأنه وجودي: بحسب الوجود لا يدرك ولكن من حيث هو في هذا الأعيان المتكثرة، أي المقارنة، تدرك الوجود من الظل بحسب، ومع قطع النظر عن ذلك فهو في نفسه حقيقة واحدة. (لا تدرك حقيقة الوجود إلا بحسب ما تقبل من الأعيان المختلفة) (حسن)

٦ أي: أنه لا يتحصل من النور ولا من الظل على شيء

(إذ هو عبارة عن الظل)

والشيء الذي يحل فيه هذا الظل

والذي هو النور الذي يدرك به الظل.

فالذي يدرك بالحقيقة ليس بالعالم إنما هو عبارة عن المكان الذي يحل فيه الظل، ويدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، أي: الذات التي هي إلى الثالث

فإن الظل هو الصلال المحسوسة التي تدرك من أمر الشيء تلك الذات، التي هي ذات الظل، والذي يحل فيه الظل إنما يدرك ذلك الظل الذي هو النور، فيدرك من تلك الذات، فلذلك لم يتحقق الإدراك لأن الكل متعلق بالكل والكل إلى الكل صير

٧ أي: أنه لا يتحقق الإدراك

(لأن من يدرك الظل في حال من الأحوال لا يدرك النور الذي يدرك به الظل، والعلم والضياء) (حسن)

٨ يشير بهذا إلى أن الأمر الإلهي الذي هو النور لا يتحقق إلا في المحل الذي يقبله من الظل، فلا يمكن أن يتحقق إلا في الظل، وهذا لأن النور لا يدرك بنفسه

في كتم العدم، وإمّا العلم فلأنّه لولاه لم يدرك شيء، بل لا يوجد فضلاً عن كونه مدركاً، وإمّا الضياء فلأنّه لولاه لبقيت الأعيان الوجودية في الظلمة السارية لها، فبالضياء يقع الإدراك في الحسّ، وبالعلم يقع الإدراك في عالم الخيال، وبالوجود الحقاني المتوجب للشهود يقع الإدراك في عالم الأعيان والأرواح المجرّدة.

(وامتدّ هذا الظلّ على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول)[1].

أي، وبالجملة، لمّا امتدّ الظلّ الوجودي على الأعيان، كما قال تعالى: ﴿اللهُ نورُ السّمواتِ والأرضِ﴾[2] وأوّل ما يمتدّ عليها في العلم ثمّ في العين، والأول هو الغيب المجهول لغير الله إلّا من اطلعه الله على ما يشاء منه؛ وإنّما كان مجهولاً لظلمته بالنسبة إلى الخارج، ومن شأن الظلمة اختفاء الشيء في نفسه واختفاء غيره أيضاً، كما أنّ من شأن النور الظهور لنفسه والإظهار لغيره.

(الا ترى الظلال تضرب إلى السواد، وتشير إلى صافيها من الخفاء، لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظلّ له)[3].

لمّا كان كلّ ما في الخارج دليلاً وعلامة لما في الغيب، استدلّ بضرب الظلال إلى السواد على الخفاء التي في الأعيان الحسّية؛ إذ السواد صورة الظلمة كما أنّ البياض صورة النور.

(فضمير) فيها و(بينها) يجوز أن يكون عائداً إلى الظلال وهو ظاهر، ويجوز أن

---

١. أي الوجود الانبساطي (ق).

٢. وهو النور الفاضل (ق).

٣. [illegible] (كذا في النسخ المعتمدة، ولعلّ الصواب: لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظلّ له).

٤. النور (٢٤): ٣٥.

٥. الفصوص.

٦. أي إنّ الظلال امتدّت على نور الوجود المنبسط، فلا يمكن أن يرى ضوء النور صافياً، لأنّ ضوء النور صافياً لا يمتدّ على شيء إلّا ويزيله، فيصير ذلك الشيء نوراً، وإنّما يمتدّ على الشيء ما يكون ظلمته أشدّ من ظلمة ذلك الشيء، فيصير ذلك الشيء بسبب ظلمته أشدّ من ظلمة الظلال التي امتدّت على نور الوجود المنبسط مرئياً للناظرين (ق).

يكون عائدًا إلى الإنسان، لأنّه المستشهد عليه، وتقديره: لا ترى الضلال تنسبه بضربها إلى السعد وإلى سائر الأعيان من أجسامها، لبعد المناسبة بين الأعيان وبين الأشخاص من هي ظلال له، وهي الأسماء الإلهيّة.

فإنّ كلّ عين ظلّ لاسم من الأسماء. ولا شكّ لبعد المناسبة بينها وبين الأسماء، فإنّها أرباب وهي عبيدها.

(وإن كان الشخص أبرص فقلّة بهجته المتنبه) «إن» للمبالغة (لا ترى أنّ الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء، وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركه الحسّ من اللّونيّة، وليس ثمّ علّة إلا البعد[1]، وكزرقة السماء. فهذا ما أنتجه البعد في الحسّ في الأجسام الغير البيّنة)[2] ظاهر.

(وكذلك أعيان الممكنات ليست بيّنة، لأنّها معدومة وإن اتّصفت بالثبوت، لكن لم تتّصف بالوجود، إذ الوجود نور).

لمّا قال: (لبعد المناسبة بينها وبين الأشخاص من هي ظلّ له) شرع في آثار البعد ولوازمه، وأراد بالوجود هنا الوجود الخارجيّ، وإنّما كان الوجود الخارجيّ نورًا لأنّه يظهر الأعيان في الخارج، فتطّلع حينئذٍ على أنفسها وعلى مبدعها، ويعرّف بعضها بعضًا ويشاهده بخلاف الثبوت، فإنّه حال كونها ثابتة في الغيب العلمي لم يكن لها ذلك للقرب المفرط، والثبوت العلمي وإن كان نوعًا من الوجود، لكن ليس له الظهور التامّ كما للوجود العيني.

واعتبر من نفسك فإنّ المعاني التي هي حاصلة في روحك[3] المجرّد ثابتة فيها، ولا تشعر

١. أي البعد.

٢. ج ١: الأترى احمد.

٣. يعني: أنّ وجود المعاني في الذهن وإن كان نورًا في حقيقته، إلّا أنّه غير محسوس الظهور غير بيّن الحسّيّة.

٤. وذلك لأنّ نور السعد يتحلّل بحسب المسافة، فلذلك لا تشخص الأبعاد، ولا يبقى نور لها ما عدا من الأوضاع والهيئات المتحصّلة له من القرب. فإذا لم يبق السعد من الأجسام البيّنة، ولم يصل إليه نور السعد بحيث يظهر في غيره لا تدرك أشباحها أصلًا (منه).

٥. الروح في الاصطلاح هي جوهرة بسيطة نورانيّة حقائق الأشياء. (الاستاذ الداخل الشيخ محمد)

ب بعضها، ولا يتميز بعضها عن بعض حتى تحدث في [illegible] من [illegible] صور قوية من الصور الخيالية، فتشعر بها حينئذ وتميز بعضها من بعض.

فإذا حدث في الخيال، أكثر الصور الخيالية، صارت مشاهدة كما يشاهد المحسوس، وإذا لم تحدث في الخارج حصل لها الظهور التام، فتدركها غيرك وتشاهدها.

فالمعاني مراتب في العلم العيني كما لها مراتب في الخارج. فإذا حدث ما تشعر به، حدث الفرق بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي[1].

إلا أن الأجسام النيّرة يعطي قربها البعد للحسّ صغراً، فهذا تأثير آخر للبعد، فلابد كيف حسّ إلا صغيرة الحجم، وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات[2]. كما علم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستين وربما وثمن مرة، وهي في الحس على قدر جرم النرس مثلاً، فهذا أثر البعد أيضاً[3].

أي: للبعد تأثيرات في رؤية الأجسام إلا أن في الأجسام النيّرة التي هي الكواكب، يعطي البعد بها صغراً، وهي غير النيّرة يعطيها سواداً وزرقة، والباقي ظاهر.

(فما [illegible] يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على

---

١. التقدم في الاصطلاح هو رتبة التفضيل وفي حقائق الأشياء في الفضل الإلهي الأسبقية من الرب بالفضل سرمداً.

٢. رابع النسخة الرابعة من نسخات الدرويش، ص٢٠٤ ط. ومجموع الأسرار، ص١٤٠ ط. [illegible] ص١٩٧ ط.

٣. [illegible] وغير نيّرة أبعد (جامي).

٤. [illegible] من ذلك القدر (جامي).

٥. قال الجامي: فظهور الكوكب صغيراً بسبب البعد، ضرب مثل لظهور [illegible] بسبب [illegible] لأنها أبعد من الإطلاق وتنزيه الحدي.

٦. [illegible]

٧. أي فما علم حق من وجود العالم إلا قدر ما ظهر من الموجودات من الحقائق [illegible] بعينه من حقائق الأشياء، إلا قدر ما ظهر منه في الموجودات من الحقائق، فعلم من الحق بقدر ما ظهر، وجهل منه بقدر ما بطن، فالموجودات كالظلال للأعيان وجهل الحق بها كجهل الظل بحقيقته، فالحري أن لا يغتر بما علم من الحق، لأن [illegible] من وجود الظل بحقيقته، فالحري أن لا يغتر بما علم من حقيقة ذات الحق [illegible].

٨. أي لا يغتر بشيوع حكم الأسماء والصفات وهو ما يشاهد في الموجودات من [illegible] فإن [illegible]

قدر مايجهل من الشخص . الذي عنه كان ذلك الظل)

قد مرّ في المقدمات أنّ الأعيان في الدار الآخرة تتجلّى بمجلّيات مختلفة ، فهي من حيث الذات عين الحقّ . ومن حيث التجلّيات هي الظلال ، فقوله : (فما يعلم ...الخ) معناه ، فما يعلم من أعيان العالم التي هي ظلال أسماء الحقّ وصوره ، ومن هذه الموجودات الخارجة مع آثارها وهيئاتها اللازمة لها ، التي هي ظلال تلك الظلال ، إلّا بمقدار ما يعلم من تلك الظلال من الآثار والأحوال ، والصور والأشكال ، والخصوصيات الظاهرة منها ، ويجهل من الحقّ على قدر ما يجهل من ذوات الأعيان وحقائقها ، التي هي عين الحقّ .

وإنّما كان الظلّ الحسّيّ دليلا وعلامة للظلّ المعنويّ ، قال : (على قدر ما يجهل من الشخص ، الذي عنه كان ذلك الظلّ) أي ، حصل ؛ لأنّ الناظر يستدلّ من الظلّ على صاحب الظلّ ، فيعلم أنّ ثمّ شخص هذا ظلّه ، ولا يعلم كيفيّته ولا ماهيّته .

فإذا لم يكن الظلّ دليلا لمعرفة نفسه ، وسببا للعلم بحقيقته ، لامتنع أن يكون دليلا لمعرفة ذات الحقّ وحقيقته .

(فمن حيث هو ظلّ له يعلم ، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظلّ ـ من صورة شخص من امتدّ عنه ـ يجهل من الحقّ ، فلذلك نقول : إنّ الحقّ معلوم لنا من وجه ، ومجهول لنا من وجه)[1] .

أي ، من حيث إنّ العالم ظلّ للحقّ يعلم العالم ، فيعلم من الحقّ ذلك المقدار ، ومن

---

[1] ـ [illegible]

حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل - من الذات الإلهية - يجهل من الحق وهو البرزخ بقوله: (من صورة شخص من امتداده).

وقد أبى قوله: (من حيث ما) زائدة، إذ معناه: ومن حيث يجهل ما في ذات ذلك الظل يجهل الحق، أو المصدرية، أي: من حيث جهله ما في ذات ذلك الظل، فالحق معلوم له من حيث ظلاله، ومجهول له من حيث ذاته وحقيقته.

(﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾)[1].

استشهد بذلك لوجود الخارجي الإضافي "ظل الشيء"، مستعاد من تجلي الاسم "الرب" على ما هو "المدين" و"المقدر"، لإظهار الربوب.

(﴿ولو شاء لجعله ساكنا﴾) أي: يكون فيه بالقوة.

أي: ولو شاء، لجعل ذلك الظل مكتوما في ظلمة العدم، أو غيبه المطلق، فيكون العالم في وجود الحق بالقوة ما ظهر شيء منه بالفعل. لكنه لم يشأ ذلك بظهور الحكم الإلهية في مظاهره، وبسطه على الأعيان، وإنما عبر عن المشاء بالقوة بالسكون، لأن الظهور من القوة إلى الفعل نوع من أنواع الحركة المعتبرة.

(يقول: ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل، فيكون كما يشي من الممكنات، الشيء ما ظهر لها عين في الوجود).

أي: يقول الحق بقوله: ﴿ألم تر إلى ربك كيف﴾ إلى الآية، ما كان الحق بحيث أن

---

١ استشهد على ما قدمه من كون الحد ظلا للمحدود قال الله تعالى ... (جامي)

٢ في بعض النسخ: في صور الأشخاص وغيرها (ق)

٣ الفرقان (٢٥): ٤٥.

٤ أي الظل.

٥ أي من حيث أنه ليس نفس الممتد.

٦ أي ولو شاء الله لجعل الممكنات الإنسانية في كتم العدم وعدم الظهور لما ظهر شيء من هذه الممكنات، ولكن شاء الله أن يظهر الموجودات في عالم الشهادة ليظهر على حقيقته أثر ما كان يجهله من ذاته ويعلم بالظهور في مظاهره. (جامي)

٧ الفرقان.

تعالى لاحد اظهار الممكنات التي هي ظلاله، فيكون ذلك الظل ثانيا في كسب العدد، كما بقي بعض الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود الخارجي، فهي كلها عدد، على حين ما تتجلى لها تتجلت، كما قال: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾[1] واللام في (لنجلي) لام الجحود، وهو لتأكيد النفي، كقوله تعالى: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾[2]، وقوله: (حتى) بمعنى (كي) وهي للتعليل، لا بمعنى إلى[3].

فإن قلت: تقرر عند أهل الحق أن الممكنات الثابتة للوجود العيني كلها ظاهرة فيه، فكيف قال: (كما بقي من الممكنات، التي ما ظهر لها عين في الوجود)؟

قلت: ذلك بحسب الكمالات لا بحسب ذواتها، وهو المراد هنا.

(﴿ألم جعلنا الشمس﴾) أي، الوجود الخارجي الذي هو النور الإلهي سماه شمسا باعتبار النور الذي مظهره الشمس (﴿عليه﴾) أي، على الظل الذي هو أعيان الممكنات[4] (﴿دليلا﴾) يدل عليه ويظهره.

(وهو اسمه النور الذي تجلى).

---

١. يس (٣٦): ٨٢.

٢. الأنفال (٨): ٣٣.

٣. تنبيه.

٤. أي لما ظهرت الكثرة الممكنة والأعيان الثابتة في حضرة العلم.

٥. أي ظهور وجود الشمس.

٦. وإن أضيف الوجود الخارجي إلى الشمس فليلا يعد مساويا، وإن الشمس النوري وجود وإن الشمس من الشمس الإلهية هو الذي يظهر الظلال المتصورة في الأشخاص الموجودة بالصورة في دوات الظل، لأن الإلهية بعيدة عن المثلية والحدثية.

٧. هذا شامل لكل ما سوى الله، لأن كل هذا الظل الوجودي يحتاج إلى أعيان الممكنات، لأنه بدونها لا يتصور ظل هو الوجود، لأنه يكون [...] فعال ظلا، فظل الوجود في غير وجود في نفسه فإذا ظل، لأنه الشمسية بين الأعيان وبين الشمس من هي ثلاثة أشياء، وهي الأعيان، الإلهية، فيكون كل عين ظلا للأعيان الأعلى.

٨. يشير به هنا إلى النور الذي يجلي

أي، الشمس هو الاسم «النور» الذي تسمّى، وهو إشارة إلى قوله: «ولكن يسمّى النور» (رفع الادراك) ومظهر الاسم «النور» وكلاهما حقّ. وذكّر الضمير باعتبار الخبر.

(ويشهد له الحسّ. فإنّ الظلال لا يكون لها عين بعدم النور) ظاهر (﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾) أي، الفيء الذي هو وجود الاكوان (﴿إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾) فيصير سبباً هيّناً. (وإنما قبضه إليه لأنه ظلّه، فمنه ظهر فاليه يرجع ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾) فيظهر (فهو) أي هو لا غيره (وجود الاكوان عين هوية الحقّ لا غيرها).

(فكلّ ما تدركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات).

أي، كلّ ما تدركه بالمشاعر المعتادة والقوى الحسيّة، فهو عين وجود الحقّ الظاهر في مرايا أعيان الممكنات. وقد علمت أنّ الأعيان مرايا للحقّ وأسمائه، كما أنّ وجود الحقّ مرآة للأعيان.

فـ«الأعيان» (أي[1]: جميع الموجودات عين ذات الحقّ والأعيان على حالها في

---

١. الضمير (جامي).

٢. يشير إلى أنّ النور هو المشترك، وهو الفيض الوجودي، بعده ابتداءه على أعيان الممكنات في رتبة الإمكان، وظهوره فيها غير به من احكام الاعيان في الامكان وتعيّنات حقائق الاكوان وسائر ما لا يتناهى، ولا يتناقص ويسمّى عند النور والتجلي وفي الشهود الحقّ، لا المظهر المتجلّى فيه بفتح الميم وكسر الهاء وسكون الواو وفتح الظاء المعجمة وفتح الهاء المشددة وفي آخره راء مهملة، فإنّ الإدراك التجلي في الأعيان الثابتة دائم الثبوت بحكم وجوبه راجع إلى الغيب من الوجه الآخر الذي يلي العدم.

فما حصل من الوجود هو لأجل ما يقبل التجلي الحقّي في مرآته.

٣. يمكن أن يجعل «يسيراً» حالاً من «نا» أي يسير غير عسير (جامي).

٤. وصفه بالسير، لأنّ التجلي دوري، فيكون القبض بالنسبة إلى التجدد ـــ ق.

٥. هود (١١): ١٢٣.

٦. لنسبة الإضافة التي هي مرجع الأمور لا غيره (جامي).

٧. لأنّ النور انبعث من جميع الشؤون لا لشيء غيره، وقد دار وعاد حيث انبعث، فالضمير ـــ للنور، أسند عود الضمير إليها على ما التفت عليه السالك كما ذكرت والله أعلم ـــ (جامي).

٨. ج ل: تتلمّسه بدرته.

٩. أي قد الأعيان مرايا الحقّ

العدم؛ لأنّ حامل صور الأعيان هو النفس الرحماني[1]، وهو غير وجود الحقّ، والوجود الإضافي الفائض عليه أيضاً غير الحقّ. فليس المدرك والموجود إلا عين الحقّ. والأعيان على حالها في العدم. وهذا مشرب الموحّد.

وبالاعتبار الثاني: الأعيان هي الظاهرة الموجودة في مرآة الوجود، والوجود معقول محض. وهذا مشرب المحجوبين عن الحقّ.

ومشرب المحقّق الجامع بين الفرائض والنوافل، العالم به في هذا المقام، الجمع بين الحقّ والخلق، بحيث شهود أحدهما لا يحجبه عن شهود الآخر، وذلك لجمعه بين العينين؛ لأنّ العين إذا تقابلت تظهر منه عكس جامع لما فيها، فتتحد مافي المرايا المتعدّدة بحكم اتحاد المعكوس في أشعتها. وإلى هذا الاعتبار أشار بقوله:

(فمن حيث هويّة الحقّ هو وجوده) أي، فكلّ ما تدركه من حيث هويته الحقّ الظاهرة فيه هو عين وجوده.

(ومن حيث اختلاف الصُّور فيه) أي، في كلّ ما تدركه (هو أعيان الممكنات، فكما لايزول عنه) أي، عن الوجود المنسوب إلى العالم (باختلاف الصُّور اسم الظلّ) أي، كونه ظلاً للحقّ واسمائه.

(كذلك لايزول عنه باختلاف الصُّور اسم العالم، أو اسم سوى الحقّ، فمن حيث أحديّة كونه ظلاً فهو الحقّ[2]، لأنّه الواحد الأحدّ، ومن حيث كثرة الصُّور هو العالم).

أي، فمن حيث أحديّة الوجود الإضافي وحيثية كونه ظلاً ظاهراً منه هو الحقّ لا غيره، لأنّ الحقّ هو الموصوف بالواحد الأحد لا غيره. وظلّ الشيء أيضاً باعتبار

---

١. أي النزعة الوحدانية.

٢. أي ممكن صدر عنه من حيث أحديّة حقيقته فإنّ له حكم اختلاف الصور (جامي).

٣. حاصله أنّ الوجود الذي يتشكّل الخلق به وإليه ينتسب إلى شيء سوى الذات المقدّسة ليس إلّا هو، وهو الوجود من حيث هو وجود، لا بشرط الكثرة فيه ولا الإضافة، ولا يمكن لأحديّة أحديّة، فهو عين الحقّ (آ).

٤. الاعتبار: حكم الله من حيث يتجلّى بصورة الإطلاق أو وجوده الذي يرتفع إليه إشارة إلى أنّ هويّته لا يزول عنها [ما] يتجلّى به من الوجود لأنّ الوجود لا يزول بكثرته، وهويته تعالى بحقيقة الأحدية (آ).

٥. أي الجامع بين الوجوب والخلق الفيّاضة (آ).

عينه، وإن كان باعتبار آخر غيره، ومن حيث إنه حامل للصور المتكثرة ـ والحق لا تكثر فيه ـ فهو العالم.

(فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم[١]، ما له وجود حقيقي) لأن الوجود الحقيقي هو الحق، والإضافي عائد إليه، فليس للعالم وجود مغاير بالحقيقة لوجود الحق فهو أمر متوهم وجوده[٢].

(وهذا معنى الخيال) أي خُيّل لك أنه أمر زائد[٣] (قائم بنفسه، خارج عن الحق[٤]، وليس كذلك في نفس الأمر) صرّح بمقصوده من بيان كون العالم ظلاً، ومعناه ظاهر.

(ألا ترا) أي: ألا ترى الظل (في الحس) حال كونه (متصلاً بالشخص[٥] الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال؛ لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته[٦].

فكذلك يستحيل انفكاك الظل عن الشخص، مع أنه عين ذلك الشخص، فهما في الحقيقة واحد، [illegible] إلا ظهور الشيء الواحد بصورتين، [illegible]

[illegible]

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible]

٧. [illegible]

٨. [illegible]

٩. [illegible]

الظلّية، والأخرى الصورة الشخصية

(فاعرف عينك، ومَن أنت؟ وما هويّتك؟)

أي، إذا عرفت أنّ العالم متوهّم والمدرك المشهود هو الحقّ لا غير، فاعرف ذاتك ومن أنت عينه أو غيره، وما هويّتك وحقيقتك الحقّ هي أم غيره؟

(وما نسبتك إلى الحقّ؟ وما أنت حقّ؟[1] وما أنت عالم وسوى وغير؟ وما شاكل هذه الألفاظ).

أي، وعلى تقدير أنك غيره، ما النسبة بينك وبينه؟ وبأيّ وجه أنت حقّ؟ وبأيّ وجه أنت عالم؟

(وفي هذا) أي، في هذا العلم (تتفاضل العلماء. فعالم بالله وأعلم، فالحقّ بالنسبة إلى ظلّ خاصّ[2] صغير وكبير[3] وصاف وأصفى).

أي، الحقّ بالنسبة إلى كلّ واحد من الأعيان التي هي الظلال، يظهر صغيراً وكبيراً وكثيفاً ولطيفاً وصافياً وأصفى، وذلك لأنّ المراد لها أحكام في ظهور الفرس، كما مرّ من أنّ الصورة تظهر في المرآة الصغيرة صغيرة والكبيرة كبيرة، وإذا كانت قريبة من البساطة يظهر في غاية الكثافة كما كان من يوصف بأسفل السافلين. وهو في نفس الأمر مبرّأ عن اللطافة والكثافة والصغر والكبر.

قوله: (صغير وكبير) يجوز أن يكون مرفوعاً على أنّه خبر المبتدأ. ويجوز أن يكون مجروراً صفة لظلّ خاصّ، وخبر المبتدأ قوله: (كالنور) بالنسبة إلى الزجاج **(يتلوّن بلونه، وفي نفس الأمر لا لون له).**

وعلى الأوّل قوله: (كالنور) خبر مبتدأ محذوف تقديره:

(فهو كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج).

أي، بالنسبة إلى ما يحجبه عن الناظر في الزجاج، وفي بعض النسخ: (في زجاج)

---

١. في بعض النسخ: (وما نسبتك إلى الحقّ؟ وما أنت حقّ؟ وما أنت عالم...).

٢. وفي بعض النسخ: (ظلّ الخاصّ).

٣. إن كان مجروراً فصفة لظلّ خاصّ، وفي نفس قوله: (كالنور) وإن كان مرفوعاً فهي خبر لقوله: (كالنور) وقوله: (كالنور) خبر مبتدأ محذوف تقديره: (هو).

وهو متعلق بحجابه.

(يتلوّن بلونه. وفي نفس الأمر لا لون له، ولكن هكذا نراه[1] ضرب مثال لحقيقتك بربك).

(نراه) مبني للمجهول من أرى ثلاثي - بضم الفاء وكسر العين -، أي: أرانا الحق حال ظهوره وتجليه صوّر بصور مختلفة وغير متلوّن في الزجاج المتلوّن وغير المتلوّن وهو في نفسه لا لون له، نوع مثل حقيقتنا مع ربنا، لعله أنه الواحد الحقيقي الذي لا صورة له في نفسه لحصره، وهو الذي يظهر في صور الكثرات التي هي مظاهر الأسماء والصفات فتشبّه الحقّ بالنور، وتحقّق بالزجاجات المتنوّعة، وظهورات الحقّ في العالم بالألوان المختلفة، والضرب هنا بمعنى النوع، أي: نوع مثال، والباء في (بربك) بمعنى (مع).

(فإن قلت: إن النور انحصر لخضرة الزجاج صدقت، وشاهدك الحسّ، وإن قلت: ليس بانحصر ولا ذي لون لما أعطاه ذلك الدليل صدقت، وشاهدك النظر العقلي الصحيح).

وإنّما جعل النظر العقلي شاهداً على ما حكم به الدليل، ولم يجعله عليه؛ لأنّه نتيجة النظر العقلي، فليس عنه.

(فهذا نور ممتدّ عن ظل هو عين الزجاج[2]، فهو ظلّ نوري لصفائه).

أي، هذا النور المتلوّن بالزجاج ممتدّ عنه، فهو ظلّ نوري لصفائه، والغرض منه استدلال بما في الخارج على ما في الغيب، فهذا نور[3] إشارة إلى الوجود الخارجي،

---

١ - من (ا).

٢ - زاد في (ب): (فهو ظل نوري لصفائه).

٣ - في (ب): (فهذا النور).

٤ - في (ب): (فهذا).

٥ - في (ا): (عن ظل هو عين الزجاج).

٦ - في (ب): (الدليل).

٧ - في (ب): (لأن الحكم عند انحصر ليس بانحصر).

٨ - في (ب): (نور).

٩ - في (ب): (فهذا النور).

أي: هذا النور الزجاجي فتلألأ في الخارج بحسب استعدادات الأعيان وقابلياتها، وتباين الأعيان هي عين الزجاج الذي قبل النور وجعله متصفاً بصفته الذي يقتضيه استعداده. فالوجود الكوني ظل نوراني لتجلي الحق وتصرفه وصباغ الأعيان.

(كذلك المتحقق منا بالحق، تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره).

أي، كما أن الزجاج لأجل صفائه يتلألأ عنه ظل نوراني متوزن لما في البيت، كذلك المتحقق بالحق، أي، بالوجود الحقاني وكمالاته، المتحلق بالأخلاق الإلهية، إنما، أي، من أهل العالم كله، أو من الأفراد الإنسانية، تظهر صورة الحق، وهي الكمالات الإلهية والصفات الربانية فيه أكثر مما تظهر في غيره الذي لم يتحلق بها، ولم يتحقق بالحق فينور غيره، ويظهر ما فيه من الكمالات، وذلك التحقق بحسب صفاء استعداده وقابليته عنه لا غير.

(فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه، بعلامات) أي، بدلائل (قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحق).

إشارة إلى الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره»... الخ.

(ومع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير) أي، ضمير سمعه وبصره (يعود عليه) أي، على العبد (وغيره من العبيد ليس كذلك، فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد).

---

١ في ا: النور.

٢ في ا: الزجاج الذي هو من كوني لا يحجب النور وإن صبغه الخ.

٣ في ا: الوجود الخ.

٤ في ا: الحكمة الخ.

٥ في ا: الخ.

٦ في ا: الحق لا من حيث ذاته بل من حيث ظهوره في الخ.

٧ في ا: من كون المتحقق بالحق الخ.

٨ المتحقق بالحق الذي يكون الحق سمعه وبصره ويسائر قواه الخ.

الاعيان والاعيان ظلّها ظلال[1] للوجود الإلهيّ.

(والوجود الحق) اي، الوجود المتحقّق الثابت في ذاته (انّما هو الله خاصّة من حيث ذاته وعينه، لا من حيث اسمائه)[2]

كما مرّ بيانه في المقدّمات من انّ الوجود من حيث «هو هو» هو الله، والوجود الذهني والخارجيّ والاسمائي، الّذي هو وجود الاعيان الثابتة ظلاله.

(لانّ الاسماء لها مدلولان)[3] اي، بحسب الاجزاء، إذ مدلول الاسم هو الذات مع صفة من الصفات (المدلول الواحد عينه[4]، وهو) اي، هذا المدلول هو (عين المسمّى).

والمدلول الآخر ما يدلّ عليه «ما ينفصل الاسم[5] به من هذا الاسم الآخر، ويتميّز، فإنّ «الغفور» من «الظاهر» و«الباطن»، و«الاوّل» من «الآخر»، فقد بان لك بما هو كلّ اسم عين الاسم الآخر، وبما هو غير الاسم الآخر). الغرض انّ الاسماء متّحدة بحسب الذات الظاهرة فيها متكثّرة ومتميّزة بالصفات فبما هو عينه[6] اي عين «الحقّ هو الحقّ»، وبما هو غيره من الصفات هو الخيال الذي كثّر بصدده[7] يريد به الاسماء والاعيان وظاهرها الموجودة في الخارج لأنّها ظلال الذات الإلهية والظلّ خيال فهي من حيث انها عين الوجود الحقّ حقّ ظاهر في الصور المتخيّلة سمّ، كانت الصور

---

١. «فالاعيان ظلال» في ظلال، اي في الوجود الاسمي

٢. «إلا الحق... سماه» من حيث إنه ... لا من حيث تعيّناته وعينه (حسن)

٣. «تفصيل (حسن)

٤. «اي عين الحق» (حسني)

٥. «في» صفة تدلّ تلك الاسماء عليها (حسني)

٦. «عينه (حسني)

٧. «اي فالحق اسم عليه بوجه ما بان ذلك الاسم ذلك الوجه عينه، اي عين الاسم الآخر، فكثّر متعلّقه (حسني)

٨. «يشير بذلك إلى انه لا وجود في الحقيقة الا الحق، والخلق بمعنى آخر غير هو الحق المتجلّي في مظاهره بالتعيّنات، فإن هي إلا اسماء سمّيتموها انتم وآباؤكم، ما انزل الله بها من سلطان» النجم (٥٣): ٢٣. وان هي إلا تعيّنات وعلامات وصور دالّات على من هي فيه وبه (حسني).

علمية غيبية أو روحية أو مثالية أو حسية فإنها كلها خيالات مجردة ... لم يكن عليه دليل إلا بنفسه[1] لأن الوجود الخارجي والأعيان الدالة عليه لتلبسه بحسب الخفية عنه، فلم يستدل على نفسه.

(ولا يثبت كونه) أي ... يوجد (إلا بعينه[2] وذاته، فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة).

أي، فليس في الوجود إلا ما دلت عليه الأحدية، ودلالتها عليه إظهارها إياه كما أن الدليل يظهر المدلول، وليس في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة الأسمائية التي تتعلق الصور الخيالية - التي للأكوان فيه - فهي دليل على ما في الخيال، الذي هو الجامع الأصناف من الصور المكثرة، كما أن الأحدية الذات دليل على أحديته ذوات في الكون

(فمن وقف مع الكثرة[3] كان مع الله ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم

لأن العالم والأسماء الإلهية هي التي بها تكثر، والمراد بأسماء العالم ما يتعلق بالصفات الكونية كالحادث والمتكثر وغيرهما، كما أن المراد بالأسماء الإلهية الأسماء التي تسمى الحق بها بالصفات الكمالية كالعليم والقادر

(ومن وقف مع الأحدية) أي، الأحدية الذاتية (كان مع الحق من حيث ذاته القدسية عن العالمين، لا من حيث صورته)[4].

أي، صفاته فإنها متكثرة، والوقوف مع الأحدية من شأنه يحجب المحجوبين عن الخلق، وكونهم مظاهر الحق لاستهلاكهم فيه، كما أن الوقوف مع العالم من شأنه المحجوبين عن الحق، لكونهم لا يشاهدون إلا الخلق، وما أعز من يشهد المقامين منه

---

١ - أي لنفسه (جامي).

٢ - بحسب الخفية وإن كان غير بحسب التعين (جامي).

٣ - بالله (جامي).

٤ - أي في الوجود الإضافي

٥ - الكثرة الأسمائية الكثرة في وحدته الوجودية

٦ - أي من وقف مع الكثرة الأسمائية وحقيقة الخلق الجامع

الكمال المشاهدين لتجلّي كلّ من المظاهر. وإن كان أحدهما الأشد، فيرون الحق مع الخلق والوحدة مع الكثرة، وبالعكس.

(وإذا كانت غيباً عن العالمين) فهو عين غناها عن نسبة الأسماء إليها؛ لأنّ الأسماء كما تدلّ عليها تدلّ على مسمّيات أخر، يحقّق ذلك أمرها)

أي: وإذا كانت غيباً عن العالمين فذلك الغيب عين غناها عن الأسماء أيضاً؛ لأنّ الأسماء من وجه غيرها، وإن كانت من وجه عينها. لأنها كما تدلّ على الذات كذلك تدلّ على مفهومات يغاير بعضها بعضاً، يحقّق ذلك المفهوم أثر ذلك الاسم، وهي الآثار الصادرة من مظاهرها، فإنّ المكلّف بالعباد ليس كالمتنعّم بهم.

(﴿قل هو الله أحد﴾ من حيث عينه ﴿الله الصمد﴾ من حيث استنادنا إليه) في وجودنا وجميع صفاتنا (﴿لم يلد﴾ من حيث هويّته (ونحن).

قوله: (ونحن) يجوز أن يكون معطوفاً، ونحن للدّ والواو للحال، ويجوز أن يكون للعطف ومعناه: لم يلد من حيث هويّته وهويّة عينه، فإنّ الأعيان من حيث الهويّة والذات عين هويّته وذاته، وإن كانت من حيث التعيّن غيرها، وأيضاً الولد في الحقيقة من الوالد، والأثر للنحن، إذ كلّ ما هو موجود متحقّق به صادر عنه، معدوم وعند قطع النظر عن الموجود الحقّ.

(﴿ولم يولد﴾ كذلك ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ كذلك).

أي: ولم يولد من حيث هويّته، ولم يكن له كفواً أحد من حيث هويّته، لأنّه ما سواه صادر عنه ممكن لذاته، وهو واجب بذاته مستغنٍ، والنسبة بين الممكن والواجب؟!

---

١. في «ص»: ذات.

٢. وقد سبق ذكر قول الغزالي: إنّ الله هو الذي يصمد إليه الكل في الحوائج. (قل هو الله أحد ١ ج ١).

٣. أثبتنا الإضافة التي في النسخ من كلام سعد الدين الفرغاني من حيث غيريته من حيث عينيته. (راجع: المنتهى).

٤. أي من حيث هويته ونحن أعيانه.

(فهذا نعته، فالفرد ذاته يقول: «الله أحد» وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا، فنحن نلد ونولد، ونحن نسند إليه، ونحن أكفاء بعضنا لبعض[1]. وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت[2]، فهو غني عما كنا عنه في غنى[3].

(وإنما لحق نسب الآحاد هذه السورة، سورة الإخلاص، وهي ثلث [illegible]

[illegible] جمع [illegible] بضم الكاف وجمعه [illegible] ولا يوقف [illegible] بفتح السين جمع سنة، إذ النسب لا يوجد فيه [illegible] هذه السورة، أي: بيان [illegible] بيان الأحدية والصفات الثبوتية والإضافية والسلبية، في ثلث [illegible] لهذه السورة، لذلك سميت سورة الإخلاص، لكونها خالصة له.

قوله: (وفي ذلك نزلت) إشارة إلى [illegible] أن [illegible] صفة لله أو جوهر أو عرض؟ وبعد ما [illegible] قولت، وبسبب نزول الآية في ذلك يؤيد أنه نسب صفة لله لا جوهر ولا عرض.

(فالأحدية لله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبت أحدية الكثرة[4].

---

1. [illegible] في هذا [illegible] والكفاءة [illegible] والكفاءة [illegible]
2. [illegible]
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]
6. [illegible]
7. [illegible]
8. [illegible]
9. [illegible]
10. [illegible]
11. [illegible]

وأحديّة الله من حيث الغنى عنّا وعن الأسماء الإلهيّة أحديّة العين[1]، وكلاهما يطلق عليه «الاسم الأحد»، فاعلم ذلك)

والأوّل يسمّى بـ«مقام الجمع» و«أحديّة الجمع» و«الواحديّة» أيضاً، والثاني يسمّى «جمع الجمع» وأكثر ما يستعمل الأحديّة في أحديّة العين.

(فلمّا أوجد الحقّ الظلال[2] وجعلها ساجدة منقيدة عن الشمال[3] واليمين[4] إلا دلائل لك[5] عليك وعليه، لتعرف من أنت؟ وما نسبتك إليه؟ وما نسبته إليك؟ حتّى تعلم من أين؟ ومن أيّ حقيقٍ إلهيّة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلّي إلى الله وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض؟).

أي، ما أوجد الحقّ الظلال المحسوسة ساجدة على الأرض منقيدة - أي: راجعة - عن الشمال واليمين إلا دلائل لك، لتستدلّ بها على حقيقتك وعينك الثابتة، لا عينك الخارجيّة ظلّ لها. وحقيقتك ظلّ الله فتستدلّ بها عليه، فتعرف أنّك ظلّ لظلّ

---

١. ويسمّى جمع الجمع أيضاً (حامي).

٢. أي على كلّ منهما (حامي).

٣. لكن إطلاق على الناس أكثر (حامي).

٤. الظلّ.

٥. وهو الثاني.

٦. أي المحسوسة.

٧. أي الظلال المحسوسة.

٨. أي مثال الشخص حين ارتفاع الشمس في جانب المغرب (حامي).

٩. وهو ظرف شمول العلم وشيوع أحكامه الظاهرة (آ) (سر).

١٠. عند ارتفاع الشمس في جانب المشرق (حامي).

١١. وهو ظرف ظهور عين الحقيقة وظهور أحكامها المختلفة آخراً على ما ورد في التنزيل ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ (النحل (١٦): ٤٨). فقد علم في علمه أن تتمّ ظلال الشيء الواحد الذي هو ذو الظلال وصور شؤونه الجلالية والجمالية حديّة الله هو المسجد لله داخرين (حامي).

١٢. يستدلّ بها عليك (حامي).

الحق». ونسبق أن نمسك إليه بالظلية والظل مفتقر إلى صاحبه. [illegible] إلى الله. ونسبته إليك نسبة الشخص إلى الظل. والشخص مستغن عن [illegible] غناه الذاتي.

فإذا عدمت هذا علمت أن العالم من أي جهة اتصف بالافتقار إلى الحق، ومن أي جهة هو غير الحق. ولما كان العالم مفتقراً إلى الله في وجوده وذاته وكمالاته مطلقاً، وصفه بالفقر الكلي، والافتقار بعض العالم إلى البعض كافتقار المسببات إلى الوسائط والأسباب، وافتقار الكل إلى الأجزاء. افتقار المفتقر إليه من وجه آخر إلى المفتقر، قال: (وبالفقر النسبي باحتقار بعضه إلى بعض)

(وحتى تعلم من أين، ومن أي حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس، والغنى عن العالمين).

الحقيقة التي اتصف بها الحق بالغنى عن الناس ليست غير ذاته تعالى، فهو غني بذاته عن العالمين، و حقيقة التي اتصف بها العالم بغنى بعضه عن بعض، هو كون كل من أهل الله له عند الله محتاجاً إليه في ذاته وكمالاته، والعبد لا يملك شيئاً فلا يحتاج إليه غيره، بل كلهم محتاجون إلى الحق، فاستغنى بعضهم عن بعض من هذه الحيثية، مع أن كلاً منهم مفتقر إلى الآخر، فإن العالم مفتقر إلى الاسم «المانع» افتقاراً ذاتياً[1]، وإليه أشار بقوله:

(واتصف العالم بالغنى، أي: «بغنى بعضه[2] عن بعض[3]، من وجه مما هو عين ما افتقر إلى بعضه به).

«ما» في الموضعين تعني «الذي»، والهاء عائد إلى الوجه، أي: اتصف بعض العالم بالغنى عن بعضه، من الوجه الذي افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك

---

١ - [illegible]

٢ - [illegible]

٣ - [illegible] (منه)

٤ - [illegible]

الوجه، والمقصود أن وجه الغنى هو بعينه وجه الافتقار؛ وذلك لأن وجه [illegible] فقر بعض العالم إلى البعض، هو وجه غيرية ذلك البعض المفتقر إليه [illegible] الآخر، والوجه الذي غناه به عن بعض آخر هو أيضا [illegible] لأن [illegible] والعقل لا يحتاج إلى الفعل. غاية ما في الباب أن [illegible] الغني [illegible] وظلمته، ومتعلق الافتقار [illegible] فاتحاد جهتي الغنى والافتقار [illegible] طرف الغني والمفتقر، لا من طرف الآخر.

ويجوز أن يكون [illegible] (وذلك الوجه بعينه وجه الافتقار) والمعنى على حاله.

ويجوز أن يكون (ما) في (ما هو) بمعنى (ليس)، أي ليس وجه الغنى عين الوجه الذي به يحصل الافتقار. والأظهر أن المراد هو الأول، لأن تغاير الجهتين أمر بين لا يحتاج إلى الذكر، وقد مر مثله في الفص الثاني، من قوله: (وهو عالم من حيث ما هو جاهل).

(فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقارا ذاتيا، وأعظم الأسباب له

---

1. [illegible] الآخر.
2. [illegible]
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]
6. [illegible]
7. [illegible]

سببية الحق؟ لأن ... مسماة لكن مفتقر إليه، وهو واجب ...

أو لاسببية للحق يفتقر العالم إليها، سوى الأسماء الإلهية؟

أي: لا سببية يفتقر العالم إليها للحق سوى الأسماء الإلهية؟ لأن العالم ... غني عن العالمين ولا سبب له، فلا الأسماء عليها للسببية ... الإلهية كل ... يفتقر العالم إليه من حيث هو ... وعين الحق؟ أي: الأسماء الإلهية ... من كل ما يفتقر العالم إليه في وجوده ودوامه، وكمالاته، سواء كان ذلك الأمر مفتقرًا إليه من جهة عالمه فيه، كما ... يفتقر في الوجود، فإنه سبب وجوده وإمداده في الخارج مع أنه من العالم ... ويفتقر من حيث العالمية، بل ناشئ من عين الحق ... كالأب[1] للابن.

ويجوز أن يكون من تمام قوله: (كل أسمه) أي: الأسماء الإلهية كل عين يفتقر العالم إليه، سواء كانت عين الأعيان الموجودة، أو الثابتة العلمية. وعين الحق كافتقار الوجود إلى عين الأمر الذي هو الحق سببًا لوجوده، وكافتقارنا في وجودنا إلى أعيان العلمية؛ لأن ... لم نجد في العين، وكافتقارنا إلى الأسماء التي الأعيان الثابتة مظاهرها، وهي ... الإلهية باعتبار كل من الصفات، فالاسم يطلق على الأعيان الموجودة باعتبار ثابتة التي هي معنى العالم، لكن من وجوده وربوبيتها لأمر وجوه غير ذلك ... يطلق على ربها، وهي الذات مع كل واحدة من صفاتها.

(فهو الله لا غيره، ولذلك قال ... وإليها الأمر كله فاعبده وتوكل عليه وما الله هو الغني[2]

---

[1] ... الأمر الإلهي في الوجود ... عين الحق ... سببية لا يزيد على الحقيقة، فهذا معنى مسألة الأسباب الحقيقية.

[2] ... الأسباب ... الأعيان ... العالم ... من وجودها ... الحقيقية ...

[3] ... الأسباب.

[4] ... الأسباب في الأعيان ... مصدرها الأسماء ... الذات ...

[5] ... آل ...

الحميد)[1]

ش: فالاسم المحتاج إليه هو عين الله لا غيره، سواء كان من جنس العالم أو لم يكن، لأنه أنّى صار مفتقرا إليه باعتبار ربوبيته، وهي لله تعالى لا لغيره، وأيضا الوجود هو الله، والكمالات اللازمة له من الرزق والحفظ والربوبية كلّها لله، فليس للعين من حيث إنّه عالم إلا العجز والنقص وافتقاليهما كلّها راجعة إلى العدم، فالعين من حيث إنها معاير له للحق ليست إلا العدم، ولكون الفقر لازما لعين العالم، قال تعالى: ﴿يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد﴾

(ومعلوم أنّا افتقارا من بعضنا لبعض[2]: فاسماؤنا).

أي، أسماؤنا[3] الكونيّة هي أسماء الله باعتبار التنزّل والاتصاف بصفات الكون، أو ذواتنا (أسماء الله تعالى) من حيث الربوبية والصفات الكمالية، وأسماؤنا المفروضة أسماء تلك الأسماء.

(إذ إليه) أي، إلى الله (الافتقار[4] بلاشك) لا إلى غيره.

وإنما قال: (أسماؤنا أسماء الله) ولم يقل: ذواتنا ليشمل أسماء الأسماء، لأنها أيضا أسماؤه تعالى، إذ هو الذي يتنزّل بحسب المراتب، فيتصف بصفات الأكوان ويسمّى بأسماء[5] الأعيان، كما قال: (وهو المسمّى بأبي سعيد الخرّاز وغيره).

---

١. بعضها.

٢. فاطر (٣٥): ١٥.

٣. في الحنفي.

٤. [illegible] الافتقار إلى [illegible] وإن [illegible] إلى الحق بالذات والشأن، فحق إذا نظر إليه [illegible] الحق، بمعنى أن الحق [illegible] الخلق.

٥. في الأصل: بأسماء.

٦. [illegible] الآية الجامعة.

٧. [illegible]

(واعيانا في نفس الامر ظله لاغيره، فهو هويتنا لاهويتنا).

أي، اعيانٌ ثابتة والوجود كلّه ظلّه وفيءُ الشيء عينه بالتمام، فنحن من هذا الوجه، لاهويتنا من حيث امتياز الظلّ عن الظلّ، وإذا كان هذا التحقيق يتضح للمحقّ وطريقه، قال:

(وقد مهدنا لك السبل فانظر) أي، عيّنّا لك طريق الحقّ فانظر فيه تجده، والله أعلم بالصواب.

---

١ [illegible]

٢ [illegible]

شرح فصوص الحكم

داود القيصري

الجزء الثاني

تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الآملي

بوستان كتاب
١٣٨٤

فهرس الموضوعات

فصل حكمة أحدية في كلمة هودية	٧٠٥
فصل حكمة فتوحية في كلمة صالحية	٧٦٥
فصل حكمة قلبية في كلمة شعيبية	٧٩١
فصل حكمة ملكية في كلمة لوطية	٨٤١
فصل حكمة قدرية في كلمة عزيرية	٨٦٥
فصل حكمة نورية في كلمة عيسوية	٩٠٥
فصل حكمة رحمانية في كلمة سليمانية	٩٩١
فصل حكمة وجودية في كلمة داودية	١٠٣٧
فصل حكمة نفسية في كلمة يونسية	١٠٧٣
فصل حكمة هيبية في كلمة أيوبية	١٠٩٧
فصل حكمة جلالية في كلمة يحيوية	١١٢٧
فصل حكمة ملكية في كلمة زكرياوية	١١٣٩
فصل حكمة إيناسية في كلمة إلياسية	١١٦٧
فصل حكمة إحسانية في كلمة لقمانية	١٢٠٥
فصل حكمة إنامية في كلمة هاروتية	١٢٢٥
فصل حكمة علوية في كلمة موسوية	١٢٤٧
فصل حكمة صمدية في كلمة خالدية	١٣١٥
فصل حكمة فردية في كلمة محمدية	١٣٢٥
تكملة الكتاب	١٣٨٧

فصّ حكمة
أحديّة في كلمة هوديّة

فصّ حكمة احدية في كلمة هودية[1][2]

لمّا تقدّم الكلام على الأحديّة الذاتيّة، والأحديّة الإلهيّة التي هي من حيث الأسماء في آخر الفصّ المتقدّم، شرع في بيانها من حيث الربوبيّة وأحديّة طرفيها مع بيان ما

---

1 - قال الشيخ الأمير في شرحه المكتوب في الحجر الجامع عند ذكر هذه النبي عليه السلام: اعلم أنّ هودًا عليه السلام لما أمره الله عليه بالدعوة، وعلم أنّ من تكلّم في حقّ الوجود، وقرّر أنّه واضع هذا الوجود منه في حدّ ذاته في أنفس مادّة تراجعها الله تعالى، وأنه حدّ عظيم القدر، رفيع الشأن، وصفه في حدّ الحدوث، وأنه عليه وصانه عن سمات الحدوث فقال في ٩٢٩ إلخ.

2 - قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه: اعلم أنّ هودًا عليه السلام ما دعا إلى هوية الله وحملها عليه، لتأخير من دونه، وهو كذلك ومشيره إشارات خلقه إلى الهوية والأنانية، لكنّه أسند حكمه إلى الأحديّة، ولأنّ حكمة الفصّ المتقدّم كانت حكمته في بيان الأحديّة، لناسب أن يتبع هذه الحكمة لها (جندي)

3 - اعلم أنّ حقيقة كلمة الهوية باختلاف الأحدية، لأنّ كلّ شيء هو هو بكلّ شيء هو هو، لا بعين الإلهية المنسوبة إلى الأحدية الإلهية وهي أحدية جميع الأسماء والحقيقة التي هي الله المتميز الأسماء ذاتها، لأنّ كلّ الأسماء بمعنى واحد، وإن تعدّدت بالذات والصفات.

وهذه الحقيقة لا عين لها في كثرة ما، وهي الأحدية الذاتية المطلقة.

وهذه الأسماء مع كثرتها المذكورة، وهي عين الألوهية، وإنه بهذا الاعتبار واحد، وبالاعتبار الأول واحد، وإن كانت أحدية الربوبية المذكورة المضافة بهود كلاً أقوله بعض الحكماء عندما من دلالة الأمر أحد بحسبها إلى أي عين صرف مستقيم في دور (١٠) ٥٢ فيرى هذا دلالة على أنّ هودًا على الأحد والمأخوذ، وهو الربّ على المربوب الذي يعتني فيه، وهي أحدية كثرة الأفعال والآثار (ق).

يتبعها من المعاني اللازمة لها. إذ للاحدية ثلاث مراتب:

أولاها: احدية الذات.

وثانيها: احدية الاسماء والصفات.

وثالثها: احدية الافعال الناتجة من الربوبية.

واستنادا إلى كلمة هروية لأبي إسحاق كان مفهوم التوحيد الذاتي والاسمائي وربوبيتها داعيا لنومه إلى بقاء التحقيق بقوله: «إن من أدلة الإله أنه أعد بأصابعها أن يرى على صراط مستقيم»

إن ربه الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم

وعلم أن الاسم الإلهي الله هو جامع جميع الأسماء وهي تتحد به حتى كذلك طريقه جامع لطرق تلك الأسماء كلها، وإن كان كل واحد من تلك الطرق مختص باسم يرث مظهره، وبحسبه المظهر من ذلك الرحب، ويسلك سبيله المستقيم الخاص بذلك الاسم، وليس الجامع فيها إلا ما سلك عين المظهر المحمدي ﷺ وهو طريق التوحيد الذي عليه جميع الأنبياء والأولياء، ومنه تفرع الطرق وتشعب.

ألا ترى أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبين ذلك للناس خط خطا مستقيما، ثم خط في جانبيه خطوطا خارجة من ذلك الخط، وجعل الأصل الصراط المستقيم الجامع، والخطوط الخارجة منه جعل سبل الشيطان. كما قال: ﴿ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾ وذلك الصراط المستقيم الجامع ظاهر غير خفي في جميع الأسماء الإلهية أو بعض جموعها بخلاف كلها.

---

١ هذا [illegible] في [illegible] الأسماء إلى [illegible] عربية.

٢ وهو الله ـ عز وجل ـ الذي لا إله غيره (المترجم).

٣ [illegible] ظاهر غير خفي في جميع [illegible] (المترجم).

٤ الأنعام (٦) ١٥٣.

(في كبير وصغير[1] عينه[2] وحقير[3] وجهول[4] بأمور وعلوم)

ضمير «عينه» عائد إلى الله، وإنما ذكر أن لله تعالى العين في الكبير والصغير، وذاته وهويته مع كل موجود، فنقول: إن عينه في كل كبير وصغير وعظيم وحقير، لا درة في الوجود إلا وهي بذاته موجودة، وله الصراط المستقيم، فكل موجود على الصراط المستقيم

(ولهذا وسعت رحمته[5] كل شيء من حقير وعظيم)

أي، لأجل أن عين الله وذاته في كل كبير وصغير وسعت رحمته كل شيء، حقيرا كان في نظر أو عظيما؛ لأن رحمته عمت الكل كما أنه إله الكل. فبرحمته اختل بها جميعهم باتصال كل منهم إلى كماله، والغضب و(انتقامه أيضا من عين رحمته، فإن أكثر من تعالى بهم يصل إلى الكمال المقدر لهم، وإن كان غير ملائم لجانب عبد

«ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها[6] إن ربي[7] على صراط مستقيم[8]»

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. إن عينه تعريبة وهويته الذاتية سارية في كل صغير وكبير سواء كان حقيرا أو عظيما، فلا يخلو منه شيء. (حامد)

٤. إن في [illegible] وحقير عنده في نظر الناس فعنده أعز من شيء [illegible] بكل شيء بعلمه. (حامد)

٥. في [illegible] (حامد).

٦. في رحمته الواسعة [illegible] فإن رحمته شاملة فيسع الكل [illegible] رحمته الكل بعلمه وقدرته [illegible] (حامد)

٧. إن ربي [illegible] (حامد).

٨. إن صراط ربي هي [illegible] (حامد).

٩. [illegible] «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم» [illegible]

١٠. [illegible] (حامد).

١١. [illegible]

أي، ما من شيء موجود إلا هو آخذ بناصيته، [illegible] لأن الكل عند صاحب الشهود وأهل الوجود حي [illegible] ما من حي إلا والحق آخذ بناصيته، ومتصرف فيه بحسب أسمائه، يسلك به أي طريق شاء من طرقه، وهو على صراط مستقيم.

وأشار بقوله: ﴿هو آخذ﴾ إلى هوية الحق التي مع كل من الأسماء ومظاهرها. وإنما قال: ﴿إن ربي على صراط مستقيم﴾ بإضافة الاسم الرب إلى نفسه، وتنكير الصراط تنبيها على أن كل رب فإنه على صراط مستقيم الذي عين له من الحضرة الإلهية.

والصراط المستقيم الجامع للطرق هو المخصوص بالاسم الإلهي ومظهره، لذلك قال في الفاتحة المختصة بنبينا: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ بلام العهد، أو الماهية التي منها تتفرع جزئياتها.

فلا يقال: إذا كان كل أحد على الصراط المستقيم، فما فائدة الدعوة؟

لأنا نقول: الدعوة إلى الهادي من المضل، وإلى العدل من الجائر، كما قال تعالى: ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا﴾.

(فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير مغضوب عليهم من

---

١. ن: وهو آخذ.
٢. [illegible]
٣. لأنه [illegible]
٤. مريم: ٨٥.
٥. [illegible] ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا﴾ [illegible]
٦. [illegible]

هذا الوجه (ولا الضالين).

لأنه مظهر لاسم ربّه في ذلك الطريق فهو مقتضاه، والشيء لا يغضب على من يعمل بمقتضى طبيعة ذلك الشيء، فهو غير داخل في حكم «المغضوب عليهم» ولا في «الضالين»، وإن كان بالنسبة إلى ربّ يخالفه في الحكم داخلاً في حكمهم، كعبد «المضلّ» بالنسبة إلى عبد «الهادي»، فلمّا كان الضلال إنّما يتحقّق بالنظر إلى ربّ آخر لا بذاته، قال:

(فكما كان الضلال عارضاً، كذلك الغضب الإلهيّ[2] عارض، والمآل[3] إلى الرحمة التي وسعت كلّ شيء، وهي السابقة)

وأيضاً الأرواح كلّها بحسب الفطرة الأصليّة قابلة بالتوحيد الأصلي طالبة للمبدئ، كما قال: ﴿ألستُ بربّكم قالوا بلى﴾[4] وليس هذا القول مختصّاً بالبعض دون البعض، بدليل أنّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه، فما عرض الضلال عنها إلّا بالاستعداد التعيّني العلمي[5] المختفي بنور الاستعداد الذاتي الحقّاني، الظاهر في عالم الأنوار لغلوّة نوريته.

فمنشأ غضبته العوالمي الطبيعيّة، وحجبته الحجب الظلمانيّة المناسبة للاستعداد الناشئة من المعيّن، عرض عنها الضلال فطاب عروض الغضب، فالغضب المرتّب عليه أيضاً عارض، والرحمة والرحمة ذاتيّة، لأنّهما من حيث كونهما على الصراط المستقيم، فالمآل إلى الرحمة التي وسعت كلّ شيء، وهي السابقة على الغضب

---

1. [illegible] من حيث [illegible] الذي يستحق [illegible] وإن من حيث [illegible] يغضب [illegible] في حكم [illegible] بالنسبة إليه فهو مغضوب عليه، وكذلك [illegible] من هذا الوجه [illegible] كان من وجه آخر ضالاً (منه).
2. [illegible] من الضلال [illegible] (منه).
3. [illegible] (منه).
4. الأعراف (٧) ١٧٢.
5. [illegible] من جهة كونها [illegible] من حيث [illegible] وهي حينئذ [illegible] وهي الفطرة الأصلية، وهي القابلة للتوحيد، وإن من حيث التعين الحاصل من [illegible]

بحكم السبق رحمتي غضبي[1].

(وكلّ[2] ما سوى الحقّ فهو دابّة، لأنّه (دوروح)[3] سواء كان جسمانيًا أو نباتيًا (وما ثمّة[4]) أي، في العالم (من يدبّ بنفسه. وإنّما يدبّ بغيره[5]، فهو يدبّ بحكم التبعيّة للذي[6] هو (على الصراط المستقيم)

أي، (يتحرّك كلّ من الموجودات العينيّة إلا بحركة الأعيان الثابتة، وهي بالأسماء التي هي على الصراط المستقيم، فإنّ الربّ الذي يتجلّى في حضرة عينه يتجلّى في خاصّ من حضرة خاصّة. فيظهر أثر ذلك التجلّي في صورة ذلك الاسم الذي هو العين الثابتة، ثمّ في صورتها الروحيّة، ثمّ في صورتها النفسيّة، ثمّ الجسميّة، فيسري تلك الحركة وإن كان إلى تلك الصور أضعافًا، لكنّه ينتهي إلى الخلق واحدًا. فهو المدبّر والصورة تابعة له.

(فإنّه[7] لا يكون صراطًا إلا بالمثنّى عليه).

تعليل لما أسند إلى الربّ من الحركة، بقوله: (فهو يدبّ بحكم التبعيّة للذي هو

---

١. حديث «سبقت رحمتي غضبي» أخرجه البخاري (الزبيدي، ج١٥، ص٣٤٣، ح٣٠٢٢)، ومسلم (صحيح مسلم، ج٤، ص٢١٠٧، ح٢٧٥١)، وأبو داود (سنن أبي داود، ج٤، ص٢٤٢، ح٤٦٩٣)، وابن ماجه (سنن ابن ماجه، ج١، ص٧٠، ح١٨٩)، وأحمد (مسند أحمد، ج٢، ص٢٤٢، ح٧٤٢٦).

وقبله قد ذكر المصنف رحمه الله في قصيدته:

صبرًا جميلًا ما أسرع انفراجه ... ولطالما قد رأيت من رحماته

وتأمّل الأسماء تلقَ سرّ قضائه ... في طيّ كلّ مضيقة منجاته

(الفتوحات المكية، ج٣، ص٣١٤)

٢. (وكلّ ما سوى الحقّ) (ج، س)

٣. أي لأنّ الحقّ هو الذي يحيي به كلّ شيء حيّ، والحقّ لا يتّصف بالموت (ج، س)

٤. (يدبّ على صراط موصلة إلى غاية ما) (ج، س)

٥. (في العالم سوى الحقّ) (ج، س)

٦. (الذي هو) (ج، س)

٧. (في الربّ الذي) (ج، س)

٨. (هو الذي على الصراط) (ج، س)

٩. (فإنّه لا يستقيم على الصراط فإنّه) (ج، س)

على الصراط المستقيم) اي ، انما يكون الرب على صراط مستقيم اذا كان مذهب عبده ، فإن الصراط لا يكون صراطا الا بالمشي عليه .

(إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق)

قد ذكر ان كل ذي روح ، انما يتحرك بالطبيعة لحركة الرب الخاص به ، اردفه بمكتسب وهو تبعية الحق للخلق ، فقوله : (إذا دان لك) من الدين وهو الانقياد والاطاعة ، كما مر معناه ان اطاع لك الخلق وانقاد فقد اطاع لك الحق ، لان طاعتهم على طاعته ، وطاعة الحق سابقة على طاعتهم ، ومسببة هذه الطاعة طاعة عباد الحق له بالتسبيح للتحلي الوجودي ، وحسن تاتيها لاحكامه المسددة ، فيزداد بضبع من اطاعه ، لانه من (اجيب دعوة الداع اذا دعان) اي عمل الانقياد و لطاعته بقوله ، « فاذكروني اذكركم لكم » وفي حديث القدسي « من اطاعني فقد اطاعه ، ومن عصاني فقد عصاه .

(وإن دان لك الخلق فقد لا يتبع الحق)

اي ، إذا تجلى لك الحق واطاعك ، وكشف اسراره عليك ، فقد يتبع الحق بقبول دين واحكامه ذلك التحلي ، كما ارتد من المرتدين عن الانبياء والاولياء ، وقد لا يتبع الحق بامتناعهم عن قبوله والكار عدم لها ، كالمنكرين والكافرين لآيات الله المصرودين من باب الله ، وسبب ذلك الامتناع امتناع اعيانهم في التعيب عن نور الحق وابائهم عن قبوله ، إذ ما يظهر عليهم الا ما كان مكنونا فيهم

(وإن دان لك الحق) الظاهر في صورتك ، فقد يتبع الخلق بحكم تلك

---

١ اي اصح وابقى على طريق الاثبات (منه)

٢ اي إذا دان وانقاد لك الخلق فان ذلك الحق يظهر في مظهر ذلك الخلق ، فمن كان حسن الاستعداد كان ظهور الحق في مظهره بحكم تجلي الحق ، والا فيظهر بحكم تجلي الحق

٣ هذه عبارة عن [illegible] لا يريد بها الاستعداد الذي اخبر عنه قبل هذا ، بل اراد بها ، [illegible] فاتضح بذلك

٤ البقرة (٢) : ١٨٦

٥ غافر (٤٠) : ٦٠

٦ يعني ، مصير بيت له بان يرجع بالشد

٧ وهو من وجوه المعنى ، وإلا فهو من تتمة بعيد

بينك وبينهم[1] في الأرواح والأسماء التي تترلها، وقد لا يتبع الخلق. بحكم المباينة الواقعة بين ربك وأربابهم، والتنافر الحاصل بين روحك وأرواحهم

(فحقق قولنا فيه ... فقولي كله حسن)

أي، واجعل قولنا حقاً، وصدق كل ما أقوله في الحق وآثاره والخلق وأسراره، فقولي كله الحق والصدق؛ لأنه يفيض عليّ من الله العليم بالتجلي العلمي، كما قال[2]: (إنه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض النفسيّة التي يدخلها التلبيس) وقال في (فتوحاته): (إن الله تجلّى لي مراراً، وقال اصنع عبادي[3] فهو مأمور بإظهار هذه الأسرار).

(فما في الكون موجود ... تراه وما أنه تنطق)

أي، ليس في الوجود موجود تراه وتشاهده إلا وله روح مجرد تنطق بلسان لائق به. وقال تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[4]

---

١. قال في المقدمات من شرح فصل [illegible] وظهور النطق لكل أحد بحسب [illegible] لا يعرف [illegible] الواجب [illegible] لكمال فلا تكون [illegible] من بواطن الأشياء [illegible] الكلام.

٢. أي العبد حقاً وصدقاً (منه).

٣. في صحيح البخاري.

٤. [illegible]

٥. [illegible]

٦. [illegible] الحق في كل موجود كلام خير إلا هو ناطق بالحق؛ لأنه لا يتجلى في مظهر إلا في [illegible] وأنه لا يتجلى لموجود بجميع الأسماء؛ لأنه لا يتجلى [illegible] يظهر مقتضاه في [illegible] الكامل؛ لأنه مشرق في [illegible] الأسماء، ولا يكون أحد [illegible] عن [illegible] الأسماء [illegible] الإنساني فهو النطق بطلب [illegible] الإنسان [illegible] عن [illegible] الأسماء الإلهي [illegible] النطق في الحق في [illegible] حتى [illegible] لأنه والصفة [illegible] الذات فيه [illegible] فلا موجود إلا وهو ناطق بحمده، وقد [illegible] بين [illegible] الكل حتى الحجر والمدر [illegible].

٧. الإسراء: ٤٤.

٨. [illegible] في شرح توحيد [illegible] في [illegible] في الحديث الثاني من [illegible] الأول [illegible] أن كثيراً من التدبير إلى التكشف والتعرف [illegible] وعسى أن [illegible] بل [illegible] فصلاً في ←

وهذا اللّسان ليس لسان الحال، كما يزعم المحجوبون[1].

قال الشيخ ـ رض ـ في آخر الباب الثاني عشر من (الفتوحات): «وقد ورد أنّ المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس، والشرائع والنبوات من هذا القبيل مشحونة، ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف، فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين، بلسان نطق تسمعه آذاننا منها، ونخاطبها مخاطبة العارفين بجلال الله، مما ليس يدركه كلّ إنسان[2].

وإنّما اختصّ نطق بعض الموجودات لعدم الاعتداد[3]، الموجب لظهور ذلك العمل، فلا يسمعه كلّ أحد فيبقى نطقه باطناً، والمحجوب يزعم أنّه لا نطق له، والكامل لكونه مرفوع الحجاب عنه بشاهد روحانيّة كلّ شيء، ويدرك نطق كلّ حيّ باطناً وظاهراً، والحمد لله أولاً وآخراً.

الحيوان ـ به نصّ بحقيقة الإنسان ـ ذلك أمر مطلق، وليراعين تحضه على خلافه من لزوم التعطيل والمنع عمّا تطرقه صفة لشيء عابه ودونه القدح على أفراد النوع والإيعاد له على التوه والإمكان لشيء من غير أن يخرج إلى الفعلة والوجدان. إلى غير ذلك من المفاسد الشنعة المصادمة للدين والحكمة. بل هذا تسبيح فطري وسجود ذاتي وعبادة بصرية سمات من تجلّ إلهي وإسعاد نور وجودي على كافة الخلائق على تفاوت في جانب وتفاضل في مناسبتها في نيل الوجود ودرك الشهود، ومع هذا التفاوت والتفاضل في القرب والبعد في الشرف والخسّة، لآحاد العالم كلّه، ما أجزاء تشخص بأحد ذلك من روح الحسّ وروح المعرفة، ما هو إلّا كلّ واحدة، فناطقها الله الذي أنطق كلّ شيء.

ويا لحسنه حقيق هذا أن يبيح التعبير عمّا يختصّ به الخصوص في التعبّد والعرفان، وأن يسوغ اللفظ وإسماعه، كما هو المروي عن النبي ﷺ فذلك من باب المعجزة الواقعة لقوة نفسه القدسيّة على إنشاء الأمور والاشتمال على مواتاة المصادر والأحيان. [تشريح فصّ الخاتم في كلمة شعيبية، ج ٣، ص ٢١٨]

١. من وجد تأويل العلم إحتـــــــرز ... وإن أخبر كشفه نداء سرّ حـــــــان
المحجـــــوب هو المستـــــزلي ... (الأستاذ الفاضل القيصري ...)

٢. الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٤٧.

٣. أي الاعتداد.

٤. أي لعدم اعتداد مراح الناس حتى يسمعوا نطق الموجودات، وأما الأنبياء والكمّل فكان مراحهم مستدلاً بسماعهم نطقها (الأستاذ القاضي القيصري)

(وما خلق في الوجود كتفاوت العين إلا عينه وماهيته حقّ)

أي، ليس خلق في الوجود كتفاوت العين إلا عينه وماهيته عين الحقّ الظاهر في تلك الصّورة، فالحقّ هو المشهود والخلق وجوده، كذلك يستدلّ به، فإنّ الخلق في اللّغة الكذب والتّقدير، وقال تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ أي، كذب وتقدير من عندكم ما أنزل الله بها من سلطان.

(ولكن مودع فيه لهذا صوره حقّ)

أي، صور الخلق حقّ لأنّه يقوم بها، وهو جمع حقيقة، شبّه صور الخلق بالحقائق والحقّ بالباب، فالصّور جمع الصّورة بسكون الواو لتقدير وزه الشعر.

(واعلم، أنّ العلوم الإلهيّة الذوقيّة الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف الشؤون الحاصلة منها، مع كونها ترجع إلى عين واحدة)

---

١. [illegible]

٢. وحقيقته حقّ، خلف فيه ضمير الخبر، فهو من حسن الخلق بمعنى الخلق، ومن حسن الخلق بمعنى الخلقة، وإن أخذه الأحمد الخلق بفتح الخاء (جامي).

٣. وهي المستمدّة من الحقّ، الظّاهر، وحقيقة الإنسان باطنه وخلقه، أي ظاهره، ومنه قوله تعالى ﴿وتخلقون إفكاً﴾ (العنكبوت: ٢٩/ ١٧).

٤. ص (٧: ١٣٨).

٥. أي مقدار معلوم من الدّهر، أي هو الحقّ، وهو من الأمر ما بلغ عمره إلى أن يدرك عليه ويعبر به (ص).

٦. خلق: المصدر، تعرّض لمادّته وحذف أصله، أي مروءة وكرم ومعروف ونحوها، وهذا أحد معاني الخلق بالضّم، وخلق، خلق وخلق وخلق جمع بسهم الأدب وما يليه الشّرع (ص).

٧. الكلام في الشؤون على مشرب هذه الطّائفة قد ذكر في هذا الكتاب في غير موضع.

٨. أي تلك العلوم فيها (ص).

٩. أي مع كونها من الشؤون (جامي).

١٠. هي الذّات الأحديّة (جامي).

١١. ويمكن أن يكون المراد بعين واحدة النّفس، أي الشؤون مع اختلافها راجعة إلى النّفس في مقام اتّحاد جميع أحكامها المختلفة، فكذلك الأشياء مع كونها راجعة إلى الذّات الأحديّة، أحكامها وآثارها مختلفة

[منها] عائد إلى القوى وتقدره باختلاف القوى الخاصة منه العلوم. ولا يجوز أن يعود إلى العلوم؛ لأن القوى لا تحصل منها. وصحيح أكونها أيضاً عائد إليه، ويجوز أن يعود إلى العلوم، والعلوم الإلهية ما يكون موضوعها الحق وصفاته، كعلم الأسماء والصفات، وعلم أحكامها ولوازمها وكيفية ظهوراتها في مظاهرها، وعلم الأعيان الثابتة والأعيان الخارجية من حيث أنها مظاهر الحق. وأما ما لا ذوق له يحصل للعالم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فإن كلا منهما وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق مرتبة العلوم الكشفية؛ وذا ليس الخبر كالعيان.

ولما كانت مختلفة باختلاف القوى، لأن كلا منها مظهر اسم خاص وله علم يخصه، سواء كانت روحانية أو نفسانية أو جسمانية، ألا ترى أن ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع، وبالعكس، وما يحصل بالقوى الروحانية لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس، وإن كانت تلك القوى راجعة إلى ذات واحدة وهي الذات الأحدية.

ثم مع كون تلك العلوم راجعة إلى الذات الواحدة الإلهية، وكل ما للأسماء ومظاهرها مستمد منها، واختلافها باختلاف القوابل - فالعلم حقيقة واحدة، صارت باختلاف المحال علوماً مختلفة.[2]

(فإن الله تعالى يقول: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يسعى بها»[3] فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة والجوارح مختلفة) لعلل قوله. (مع كونها ترجع إلى عين واحدة) وهذا نتيجة قرب النوافل.

---

١ أي مسير سعيد.

٢ من هنا

٣ «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...».

٤ بحذ الأنوار، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥؛ الجامع الصغير، ج١، ص ٧٠.

ولعل العارف الرومي أشار إليه بقوله:

در كسه من بسسمع ديني بسسر تويي بسسر دين جمه جزي صاحب سر تويي

مثنوي معنوي، ج١، ص ١١٨

(ولكلّ جارحة علم من علوم الأذواق يخصّها).

أي، يخصّ ذلك العلم تلك الجارحة، كإدراك البصر للمبصرات والسمع للمسموعات، لذلك قال ﷺ: «من فقد حسّاً فقد فقد علماً» وذلك لأنّ كلّ عضو مظهر لقوّة روحيّة هي مظهر الاسم الإلهيّ، وله علم يخصّه ويفيض منه على مظهره.

(من عين واحدة، تختلف باختلاف الجوارح).

أي، تلك العلوم حاصلة من عين واحدة إلهيّة. وفي ظهورها بمظاهر مختلفة تختلف.

(كالماء حقيقة واحدة، يختلف في الطعم باختلاف البقاع. فمنه عذب فرات، ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال، لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعومه).

ظاهر، وفيه تشبيه العلم الكشفي بالعذب الفرات؛ فإنّه يروي عطاءه ويزيل العطش، كما أنّ الكشف يعطي السكينة لصاحبه ويريحه، والعلم العقلي بالملح الأجاج؛ لأنه لا يزيل العطش، بل يزداد العطش لشاربه، وكذلك العلم العقلي لا يزيل الشبهة، بل كلّما أمعن النظر يزداد شبهه ويقوى حيرته.

وأصل الكلّ واحد كما أنّ الماء واحد بالحقيقة، قال تعالى: ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾[1].

وإنّما شبّه العلم بالماء لكونه سبب حياة الأرواح، كما أنّ الماء سبب حياة الأشباح، ولذلك يعبّر بالماء بالعلم، وفسّر ابن عباس ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[2] بالعلم[3].

---

١. لبسي بحديث، راجع في ذلك: نور الدين الشاذلي، شرح العين الثالثين من كتاب سبع المثاني في شرح مشيخة ابن بابويه، ط١، ص ٥٥١ و ٥٥٢.

٢. الرعد (١٣): ٤.

٣. طه (٢٠): ٨١.

٤. تفسير الماء بالعلم في جوامعنا الروائية من أتباعنا الإمامية مروي على صور عديدة، في ما أخرج الكليني، منها في تفسير قوله تعالى في سورة الجن: ﴿وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾ عن الصادق ﷺ، قال: «ممتاز الأنام علماً كثيراً يتعلمونه من الأئمة ﷺ».

وفي الكافي عن الباقر ﷺ: «يعني لو استقاموا على ولاية أمير المؤمنين علي والأوصياء من ولده ﷺ وقبلوا طاعتهم في أمرهم ونهيهم لأسقيناهم ماءً غدقاً يقول: لأشربت قلوبهم الإيمان». كما في تفسير الصافي.

(وهذه الحكمة[1] من علم الأرجل، وهو[2][3] قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه[4] ﴿ومن تحت أرجلهم﴾[5]).

أي: هذه الحكمة الأحدية هي من العلوم التي حصل بالسلوك، ولما كان السلوك الظاهري بالأرجل، قال: (من علم الأرجل) ملاحظة قوله تعالى: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾ أي ولو أنهم أقاموا أحكامهما عملوا بهما، وتدبروا معانيهما، وكشفوا حقائقهما، لتمدوا بالعلوم الإلهية الفائضة على أرواحهم، وعرفوا مطلعاتها من غير كسب وتعمل، وهو الأكل من فوقهم، والعلوم الخاصة لهم بحسب سلوكهم في طريق الحق، وتصفية بواطنهم من الكدورات البشرية، كعلوم الأحوال والمقامات الخاصة للسالكين في أثناء سلوكهم، وهو الأكل من تحت أرجلهم.

(فإن الطريق الذي هو الصراط، هو للسلوك عليه[6] والمشي فيه[7]، والسعي لايكون إلا بالأرجل).

تعليل قوله: (وهذه الحكمة من علم الأرجل) ومعناه: أن الطريق الذي هو لأجل السلوك عليه، والمشي والسلوك لايحصل إلا بالأرجل، شبّه السلوك المعنوي

---

١. أي هي شهود أحدية من هو أحد بأحدية في ذاته (جامي).

٢. أي يحصل بالسلوك (جامي).

٣. أي من علم الأرجل، فإن الله تعالى من تفاريع كل علم من الأعضاء بعض الأعضاء (ق).

٤. أي علم الأرجل بما يترتب عليه قوله تعالى في الأكل الذي أشبه من أقام كتبه (جامي).

٥. وهي كناية عن تحصيل البيان، سواء كان من مراتب الحيوانات ومراتبها، وهو مراتب القوى، أو من الكائنات و قرأ بعض المتواطئ، أو ما يجمعهما، كما قرأه: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾ المائدة، (٥): ٦٦ (س).

٦. المائدة (٥): ٦٦.

٧. وإنما قيد الحكمة من علم الأرجل فإن الطريق... (جامي).

٨. أي في ذلك الصراط السلوك عليه.

٩. أي في ذلك الطريق (جامي).

بالسلوك الحسّي[1]. ولما كان السلوك يعطي السالك الفناء في الله والبقاء به، فتحصل الأحدية المذكورة بالأول والأحدية بالثاني، فيرث هذا السالك في رجوعه إلى الخلق مقام الحق، ويوصلهم إليه لا غير، قال:

(فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم، إلا هذا النوع الخاص[2] من علوم الأذواق)

أي، لا يحصل شهود أخذ النواصي بأيدي من هو على صراط مستقيم إلا بهذا النوع من العلوم، فقوله: (في أخذ النواصي) متعلق بالشهود، وقوله: (بيد من) متعلق بالأخذ.

(ويُسَوق المجرمين[3] وهم الذين استحقوا المقام، الذي ساقهم[4] إليه بريح الذنوب، التي أهلكتهم[5] عن نفوسهم بها).

لما كان الحق آخذا بنواصي كل ذي روح ونفس، وكان هو السائق أيضاً بظهور، في مظهر الهوى، الذي به يدخل في حكم المضل[6]، شرع في بيانه على سبيل الإيماء، وجاء بقوله تعالى: ﴿ونَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ استشهاداً على أنه هو السائق كما أنه هو القائد، فيسوق المجرمين الكامنين الهيئات والصفات التي بها دخلوا جهنم،

---

١. وهو: قوله تعالى لنفس بالغة من البعد بقدر ما لها من القابلية والعملية.

٢. وهو الذي لا يشاركهم في مشاركتهم الحق في أخذ نواصيهم الذي هو مستهلكهم المضمحل غير مستقل بوجوده في ذلك الحق الذي مجبور، بل من أخذ ناصيته من هذا الخلق منه والذي أخذ.

٣. مريم (١٩): ٨٦.

٤. أي حشرهم، أي الإجرام وأثقاله.

٥. وهو ذلك الأخذ الذي كان في قلبه والقصد لاستصحابه الذي هو أخلق بسبحانه من ذلك على أنه لذلك الخلق لهيرثه من حيث لا يعلم، كذلك لا يستقيم إلا هو، فهو الذاهب والسائق، فتأمر قوله تعالى: ﴿ونسوق المجرمين﴾ (منه).

٦. أي المجرمين (منه).

٧. أي سائقهم الله تعالى (منه).

٨. أي إلى ذلك المقام (منه).

٩. أي الله.

١٠. الاسم المضل.

واستحضروها بصور الأهواء الناشئة من نفوسهم في الظاهر[1]، وهي ريح الدبور لأنها حاصلة من الجهة الخلقية والعالم الهيولاني المظلمة إلى عين جهنم البعد المتوهم.

(فأهلكتهم عن نفوسهم بها[2] أي، أفناهم عنها بتلك الريح، أو صيرهم إلى ذاته، أو أراد بالمجرمين الكاسبين للخيرات، السالكين طريق النجاة، المتاصبين بالأعمال الشاقة، المشتاقين لظهور حكم الحقيقة، فإنهم يكسبون بها النجيبات المفنية لذواتهم، فإنه ذكر في (الفتوحات) عند ذكر الأولياء، أنه من الأولياء المشركون، ومنهم المرائون، ومنهم الكافرون[3] وأمثال ذلك. إلا أن الكلام الآتي يؤيد الأول.

(فهو يأخذ بنواصيهم، والريح تسوقهم، وهي عين الأهواء التي كانوا عليها إلى[4] جهنم، هي البعد الذي كانوا يتوهمونه ... إلى ذلك الموطن[5]

---

١. أي نشأت من نفوسهم التي هي المجرمون في الظاهر.

٢. متعلق بقوله: أهلكتهم.

٣. قيل: أي قارئ الأجزاء المتسعة، والمراد بالمجرمين على هذا بعض شاذة

٤. في القونوية.

٥. يعني أن المراد بالمجرمين الأولياء الذين يردون الحق منقسمة بالفناء والبقاء بعد إلى مرتبة الأحدية، وبقاء الذين ارتقوا إلى المرتبة الأحدية، وكل لصلاح الوقت وهداية الناس يراون أنهم في مقام الكثرة، وبالظاهر من الذين مستغرقون في بحر الأحدية ومأمورون عن بعضهم، أو المراد أن بعض الأولياء في بدء الأمر في الأرياض إما مشركون أو مرائون أو كافرون وبعد الارتياض والرقيات الاعتدال الشاقة يصيرون أولياء، أو المراد أن المشركين والمرائين والكافرين بحسب نفوسهم الخبيثة على الصراط المستقيم الذي يحصل ولو بعد مائة ألف عام إلى الشريعة يكونون أولياء.

٦. الفتوحات المكية، ج ٢، السؤال ١٩٤

٧. سيجيء قوله: أي فهم.

٨. أي جهنم

٩. لأنه لا بعد في الحقيقة، بل التفاوتات والمراتب كلها مراتب القرب وسجاياه، فلا بعد إلا على سبيل التوهم (حرر).

١٠. أي البعد.

١١. وإذا تعلموا أن ظنونهم لم يجدوا منها شيئاً، لأنهم وجدوا الله تعالى عاملاً بهم ما ظنوا وبحسبوا الحق الذي به عملوا، عودا وقصدوا حضرته إلى غاية على السير حضور في عين الفرق، عين الله في حقهم، فإن البعد متمنى جهنم وهو البعد، تعذروا بالقرب بسعيهم واستحقاقهم، فإنهم إنما وصلوا إلى

حصلوا في عين القرب[1]، فزال البعد، فزال مسمّى جهنم في حقّهم، فحازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق[2]؛ لأنّهم محرومون[3].

أي، الحقّ يأخذ بنواصي المجرمين ويسوقهم بريح الأهواء إلى جهنم، ثمّ سمّى جهنم بالبعد، إيماء بأنّ كلّ من بعد من الحقّ بالاشتغال بالأمور الطبيعيّة والنفسانيّة، فهو من حيث ذلك في جهنم، ولمّا كان في نفس الأمر لا بعد لأحد من الله، إذ المواطن والمقامات كلّها صور مراتب الحقّ، وصف البعد بأنّه أمر متوهّم ينشأ من توهّمهم أنّ في الوجود سوى وغير[4].

«فلمّا ساقهم (الحقّ) إلى ذلك الموطن»، أي إلى دار جهنم، «أعمىٰ» وختم «عن نفوسهم بالفناء فيه، حصل لهم عين القرب، وانكشف لهم أنّ البعد من الله ـ كان إلّا توهّماً محضاً، فانقلب جهنم في حقّهم بالنعيم، لأنّهم كسبوا باستعدادهم ذلك، فصاروا عارفين بالله وبمرابه، ولكن بعد أخذ «المنتقم» منهم حقّه.

وتحقيق هذا المعنى: أنّ جهنم مظهر كلّي من المظاهر الإلهيّة، يحتوي على مراتب جميع الأشقياء[5]، كما أنّ الجنّة مظهر كلّي يحتوي على جميع مراتب السعداء، فأعيان الأشقياء إنّما يحصل كمالهم بالدخول فيها، كما أنّ أعيان السعداء يحصل كمالهم بدخول الجنّة، وإليه أشار النبيّ ﷺ بقوله: «إنّ العبد لا يزال يعمل بعمل أهل الجنّة حتّىٰ

= وحشر بهم إلى جهنم التي سموا عليها، وكانت أرجلهم غير الحقّ من حيث لم يعرفوه، أي: عرفوا غيره في الورود وإلّا فالتربة من حيث لم يعرفوا كذلك (جندي).

١. أي عين القرب على الحقيقة، لأنّ الحقّ الذي هو وجود معهم، وإنّما توهّموا البعد لأنّهم كانوا يسمعون إلى كلام وهمهم وقوّة تخيّلهم، فما سمعوا إلّا إليها، فزال البعد في حقّهم، فزال مسمّى جهنم، لأنّهم بلغوا الجنّات التي كانوا يظنّونها باستعدادهم، وبذلك نصيبهم من جهة الاستحقاق، لأنّ حرمانهم هو الذي اقتضى وصولهم إلى أسفل مراتب الوجود من عدم الأجرام (ق).

٢. يعني باستحقاقهم بالقدر الذي سألهم ربّه، وهو حقّهم (جامي).

٣. أي محجوبون في ذلك بما يحصّله عبد الله من مراتب اقتدارهم ومنازل غلبتهم في التمكين والاستيلاء (س).

٤. أي الشقي بالذات يرجع بالذات إلى ما يأتي وإن كان عمل عملاً خيراً في مدّة، والسعيد بالذات يرجع بالذات إلى الجنّة وإن عمل عملاً شرّاً في مدّة.

لايبقى بينه وبين الجنة إلا شبر، فيعمل عمل أهل النار فيدخل فيها[1]. ولايزال العبد يعمل بعمل أهل النار حتى لايبقى بينه وبين النار إلا شبر فيعمل عمل أهل الجنة فيدخل فيها[2].

فكلّ من الأشقياء إذا دخل جهنم وصل إلى كماله، الذي تقتضيه عينه، وذلك الكمال عين القرب من ربّه. كما أنّ أهل الجنة إذا دخلوا فيها وصلوا إلى كمالهم ومستقرّهم وقربوا من ربّهم. هذا إذا كان المراد بالمجرمين أهل النار، وأمّا إذا كان المراد بهم السالكين، فالمراد بجهنم دار الدنيا. ولااشكال حينئذ.

(فما[3] أعطاهم هذا المقام الذوقي اللّذيذ[4] من جهة المنّة[5]، وإنّما أخذوه بما استحقّته حقائقهم[6] من أعمالهم التي كانوا عليها[7]).

أي، فما أعطاهم هذا الحقّ هذا المقام أي، مقام الفناء على سبيل التفضل والمنّة كما لأهل الجنّة، بل إنّما أخذوه بما أعطتهم إيّاها من الأعمال التي كانوا عليها.

(وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الربّ المستقيم، لأنّ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة[8]).

أي، وكانوا في سعيهم في أعمالهم التي عملوها، بحسب متابعة الهوى والنفس عن الصراط المستقيم، الذي لربّهم الحاكم عليهم بالربوبيّة، هذا على الأول.

---

١. بعد دخوله من مدخل الجنة

٢. بسند له حسن الصحة

٣. بافية

٤. آخرا (جامي)

٥. من غير عمل منهم (جامي).

٦. وحسبت استثنى. وسمعت رحمة الله تعالى، وحسبت استحقاق بمعنى استحقاق وجزاى عمل بده داده مى شود.

٧. أي أعمالهم الثابتة بعد اتّصافهم بالوجود (جامي).

٨. في أصول قابليّاتهم (جامي).

٩. هذه صفاتهم (جامي).

١٠. يعني الاستقامة على الصراط (جامي).

وعلى الثاني: كانوا في سعيهم في الرياضات والمجاهدات مع النفس، وتحمل المشاق والأعمال الشرعيّة على الصراط المستقيم، لأنّ نواصيهم بيد الحقّ. كما قال ﷺ: «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء».

(فما مشوا بنفوسهم، وإنّما مشوا بحكم الجبر[٥] إلى أن وصلوا إلى عين القرب[٦]).

أي، فما مشى الفاعلون بنفوسهم إلى جهنّم، وإنّما مشوا بحكم الجبر من القائد والسائق، اللّذين حكما على نفوسهم بحسب طلب أعيانهم منهما ذلك، فالجبر في الحقيقة عائد إلى الأعيان واستعداداتها، لأنّ الحقّ إنّما يتجلّى عليها بحسب استعداداتها، وليعلم السرّ ما أسند الجبر إلى الربّ، بل إليهم.

(﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾[٧]) استشهاد على القرب (وإنّما هو[٨] ببصره؛ فإنّه مكشوف الغطاء[٩]، فبصره حديد[١٠]).

١. الآية.
٢. إلى موضع جهنّم (جامي).
٣. في «ك»: الموجود (ص).
٤. وهي أيضاً مقتضى أعيان واستعدادات أعيانهم، كما سبق به جبر الشرع (الأستاذ الشاهين التوني).
٥. يعني ـ والله أعلم ـ أنّهم في سعيهم الذي سموا جبراً مختارين بالاختيار المعروف عرفاً، فإنّهم إنّما سعوا بحسب استعداداتهم الذاتيّة، وتوجيهاتهم المختلفة الإلهيّة بما يشبه الجبر، فمنهم من أدركهم المشكورون فأخذهم بنواصيهم جبراً حتّى يوصلهم إلى ما استحقّوا بحسب مقتضيات ذواتهم لا باختيارهم المعروف فيهم (جامي).
٦. والقدر الذي يظهر أنّ هؤلاء سعيهم أكثر من سعي أولئك (الشيخ الجامي).
٧. سورة الواقعة (٥٦): ٨٥. وإنّما كان القرب المذكور من المعنيين المستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه﴾ الواقعة (٥٦): ٨٥ (جامي).
٨. أي الحقّ المتوفّر (جامي).
٩. الواقعة (٥٦): ٨٥.
١٠. أي المتوفّر (جامي).
١١. وحسره إلى قرب (بسمه العطاء الحر).
١٢. غير زائل، مصدر من هو أقرب الأشياء إليه (جامي).

«هو» عائد إلى من حصل له القرب، أي: وإنما صاحب هذا القرب يبصر قرب الحق منه؛ لأنه انكشف عنه الغطاء فصار بصره حديداً، كما قال في حق نبينا[1]: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ وما قال رحمه الله لائح في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[2] لأن العمى[3] إنما هو بالنسبة إلى الله المطلق رب الإنسان الكامل، وكشف الغطاء وتربهم حديد البصر حينئذ بالنسبة إلى أربابهم الخاصة التي تربهم فيها.

(فما خصّ مبتاً من ميت. أي: ما خصّ سعيداً في القرب[4] من شقي[5].

أي، ما خصّ قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾[6] ميتاً من ميت، بل شمل الكل، وإنما قال: (ميتاً من ميت) لأن ضمير «إليه» عائد إلى الميت، فما خصّ السعيد بالقرب، كما قال في موضع آخر.

(﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[7] وما خصّ إنساناً من إنسان[8]).

هذا يدلّ على أنّ المراد بالجمع بين أنصاف ليس قوماً مخصوصاً من السالكين، أو أهل جهنم، بل يشملهما

(فالقرب الإلهيّ من العبد لاحصاء به في الإخبار الإلهيّ. فلا قرب أقرب من أن تكون هويّته عين أعضاء العبد وقواه. وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى. فهو)

---

١. ق (٥٠): ٢٢.

٢. الإسراء (١٧): ٧٢.

٣. هناك في البصر، وهنا في البصيرة لأنه من الأبصار ونحن نفسر القلوب التي في الصدور (ق).

٤. في نسبة القرب إليه تعالى (جامي).

٥. ليزداد به من شقي (جامي).

٦. فسر (بيت القرب للعبد (ص).

٧. بل يشمل ذلك القرب الكل كما قال سبحانه في موضع آخر من غير تخصيص، وهو قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه﴾ (جامي).

٨. ق (٥٠): ١٦.

٩. سواء كان سعيداً أو شقياً (ص).

أي، العبد (حقّ مشهود في خلق متوهّم)

أي، ظاهره في صوره خلق متوهّم وهي الصّور الظلّية، وقد مرّ غير مرّة أنّ كلّ ما يدرك ويشهد فهو حقّ، والخلق متوهّم؛ لأنّ الحقّ هو الذي تجلّى في مرآة الأعيان، فظهر بحسبها في هذه الصورة، فالظاهر هو الحقّ لا غير.

(فالخلق معقول، والحقّ محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود[1]، وما عدا هذين الصنفين[2] فالحقّ عندهم معقول والخلق مشهود[3]).

وهم المحجوبون كحكماء والمتكلّمين والفقهاء وعامّة الخلائق، سوى المؤمنين بالأولياء وأهل الكشف؛ لأنّهم أيضاً يجدون في بواطنهم حقيقة ما ذهب إليه الأولياء، فإنّ المؤمن يقوم له منهم نصيب، وإلّا ما آمن به.

(فهم[4] بمنزلة الماء الملح الأجاج، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه)

أي، فعندهم بمنزلة الملح الأجاج لا يروي لشاربه، ولا يسكّن عطش صاحبه، وعلم الطائفة الأولى - وهم أهل الكشف والوجود - بمنزلة الماء العذب الفرات، السائغ لشاربه، النافع لصاحبه.

(فالناس على قسمين: فمن الناس من يمشي على طريق يعرفها[5] ويعرف غايتها[6] فهي في حقّه صراط مستقيم، ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف

---

١. وهو الظلّ المتخيّل الذي مرّ (جامي).

٢. أي الوجدان (جامي).

٣. أي الشهود الذوقي.

٤. يعني أهل الكشف والوجود والمؤمنين لهم فهم على عكس ذلك (جامي).

٥. من أنّ هذين إلى اعتبارية الوجود الحقّ، وإلى أنّه مدخلية غير الوجود أو موصوفة به بالوجود (س).

٦. فإنّ الوجود في الخارج عندهم هي الماهيّات المتخالفة وأعراضها المتخصّصة لها (س).

٧. أي طلبهم (جامي).

٨. أنّها هي الحقّ (جامي).

٩. أنّها الحقّ أيضاً (جامي).

غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر[1].

أي، إذا كان الناس منهم أهل الكشف ومنهم أهل الحجاب، فالناس على قسمين في سلوكهم على الطريق المستقيم.

«منهم من يمشي على طريق يعرفها» أي، يعرف أنها حقّ، والطارق والمطروق إليه حقّ، كما قيل:

لقد كنت دهراً قبل ان تكشف الغطا أخا ثقة أني ذاكر لك شاكر

فلمّا اضاء الليل أصبحت شاهداً بأنك مذكور وذاكر وذاكر

ويعرف غايتها من حيث إنها تنتهي إلى الحقّ فهي في حقّه طريق مستقيم، وهم العارفون الموحّدون.

«ومنهم من يمشي على طريق يجهلها» أي، يجهل حقّيتها ولا يعرف غايتها، أي أنها تنتهي إلى الحقّ، فهي في حقه ليست صراطاً مستقيماً، وإن كانت عند العارفين هي بعينها صراطاً مستقيماً.

(فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة) لأنه يعلم إلى من يدعو الخلق، ومن الداعي، ومن المدعو، ومن حكم أيّ اسم من الأسماء يأخذه ويخلصه، وفي حكم أيّ اسم يدخله ويربحه.

(وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة).

قال تعالى عن لسان نبيّه ﷺ: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[2] وهم الأولياء الوارثون لدعوة الأنبياء، لا المقلّدون من أرباب الجهالة.

(فهذا علم خاصّ، يأتي[3] من أسفل سافلين؛ لأنّ الأرجل هي السفل

---

١. يعني أنّ الطريق واحدة كلاهما واحد على الحقيقة وهو الحقّ، فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة من اسم إلهي اسمه والجاهل يدعو على جهالة من الهوى إلى الهوى، لأنّه لا يعرف الحق (ق).

٢. في كون كلّ منهما حقاً منتهياً إلى الحقّ، لا فرق بينهما إلا معرفة السالكين عليه وجهالتهم (جامي).

٣. يوسف (١٢): ١٠٨.

٤. أي علم الكشف والوجود (جامي).

٥. أي يعمل (جامي).

من الشخص[1]، واسفل منها[2] ما تحتها، وليس[3] إلا الطريق).

اي، علم الكشف يحصل للسالك من اسفل السافلين؛ لانّ الرجل اسفل اعضاء الانسان، اسفل منها هي الطريق الذي تمشي الرجل عليه فالمحرومون[4] الذين كسبوا ما هو سبب اتانهم وهلاكهم، ففتوا في الحقّ وظهوره، والكشف عنهم الغطاء، وارتفع عنهم الحجاب، فحسبوا حقيقة الطريق والطارق والطروق إليه، ما حصل[5] لهم ذلك إلا من اسفل سافلين ولهذا ردّ الانسان إلى اسفر سافلين؛ فإنّ تحصيل الكمالات متوقف على المرور بجميع المراتب والمقامات، كما قال تعالى: ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثمّ رددناه أسفل سافلين﴾[6].

(فمن عرف أنّ الحقّ عين الطريق[7]: عرف الامر على ما هو عليه، فإنّ فيه[8] جلّ وعلا يسلك ويسافر[9]، إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين السالك والمسافر[10]، فلا عالم إلا هو[11]).

اي، فمن عرف أنّ الطريق الذي يسلك عليه هو عين الحقّ؛ لانّ السلوك من الآثار[12] إلى الافعال، ومنها إلى الاسماء والصفات، ومنها إلى الذات، وجميعها مراتب الحقّ.

---

١. اي من بعض الشخص (جامي).

٢. اي من الاثر (جامي).

٣. ما تحتها (جامي).

٤. مبتدء.

٥. خبر.

٦. التين (٩٥): ٤ و ٥.

٧. فمن عرف علم الطريق بانّه ليس إلا الحقّ إذ لا شيء غيره عليه، عرف انّ أسفل سافلين وأبعد عن الحقّ؛ فعلم انّ الجهة التي في المغرب وإن توهّم البعد اه).

٨. وهو أسفل سافلين بمعنى الاعمال والاقوال الانسانيّة التي هي ادنى مرتبة في الظهور والوجود والكمال جسمه في الاظهار والشهود (س).

٩. اي في الحقّ (جامي).

١٠. من عرف الحقّ (جامي).

١١. في تلك المقامات العالية درجة درجة (جامي).

١٢. كما لا معلوم إلا هو (جامي).

١٣. اي المقامات.

والحق هو الظاهر فيها، ولا موجود ولا معلوم إلا هو، فقد عرف[1] الأمر على ما هو عليه، وعرف أنّ سلوكه وسفره وقع في الحقّ، وعرف أنّ الحقّ هو الذي يسلك ويسافر في مراتب وجوده لا غير، فالسالك والمعلوم هو لا غيره.

(فمن أنت؟).

أي، إذا علمت أنّ الحقّ هو عين السالك وعين الطريق الذي يسلك السالك فيه، فقد علمت من أنت حقّ أو خلق، ثمّ حرّض[2] السالك ليعلم أنّ حقيقته حقّ وطريقته حقّ، ولا يشاهد غيره في الوجود، فيلحق بأرباب الكشف والشهود بقوله:

(فاعرف حقيقتك[3] وطريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت).

أي، ما ذكرته لك، وجواب الشرط متروك وهو قوله: (فقد بان لك الأمر) والمراد بالترجمان نفسه؛ لأنّه يترجم عمّا رآه الله من حقيقة الأمر، أو هود عليه السلام حيث قال: ﴿مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[4] أو نبيّنا ﷺ حيث قال عن الله: «كنت سمعه وبصره»[5] الحديث، مع أنّ جميع الأنبياء والأولياء ترجمان الحقّ.

(فهو لسان حق)[6] أي، لسان الترجمان لسان الحقّ (فلا يفهمه إلا من فهّمه حقّ)[7] بتشديد الهاء من التفهيم، أي: لا يفهم الأمر على ما هو عليه، ولا يطّلع على المراد إلا من يفهمه الحقّ، بإلقاء نوره على قلبه.

---

١. (أي مراتب ظهوره وهو تقدّر فيها).

٢. في الأصل.

٣. أي حقيقتك الموجودة.

٤. هود (١١): ٥٦.

٥. بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١٥٥، ح ٣٥؛ صحيح البخاري، كتاب التراويح، ح ٨، ص ١٣٠ وتمامه الشاهد إليه تعارف الرومي بقوله

دو كسه بى يسمع وبى ببصر شوى — سر لوبى چه حدى صاحب سر شوى.

مثنوى معنوى، ج ١، ص ١١٨.

٦. (أي ترجمان حاله عبر عنه فعلاً (س).

٧. فإنّ من يعرف الحقّ فالحقّ كان لسان الحق (ق).

٨. على لفظ المصدر، حقّ، تسمعه وتبصره (حامي).

ويجوز أن تكون الهاء ساكنة، أي: لا يفهم معنى لسان الترجمان الإلهي إلا من فيه حق، أي: صار الحق عين فهمه كما يصير عين سمعه وبصره وقواه وجوارحه، فيفهم بالحق كلام الحق.

(فإن للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة) يتجلى بها على أعيان الموجودات بحسب استعداداتها.

(ألا ترى عاداً قوم هود كيف قالوا: ﴿هذا عارض ممطرنا﴾ فظنوا خيراً بالله)[1].

أي، ألا ترى أن قوم هود كيف قالوا: لما تجلى عليهم الحق في صورة السحاب: إن ﴿هذا عارض﴾ أي، سحاب ﴿ممطرنا﴾ وبنعت الفضل، أن الحق تجلى لهم بصورة اللطف والرحمة

(وهو عند ظن عبده به)[2]، فاضرب لهم الحق عن هذا القول[3]، فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب[4].

أي، اضرب بقوله: ﴿بل هو ما استعجلتم به﴾ أي، هو مطلوبكم الذي يوصلكم إلى

---

١. [illegible] (ص)

٢. اختلاف وجوه نسب الحق الظلية بحسب [illegible] الأطراف من الظل إليه وبعده عنه، وبحسب تعرف الحق لقرب نظر نفسه إليه، أي هو طرف الرجل (ص).

٣. استشهد بتخيير ردّ على كثرته وتنوعه بقوله: «ألا ترى ...» (جامي)

٤. عطف تفسير.

٥. أي: فظنهم بحسب هذه العوارض ذلك، لا أنه [illegible] (ص).

٦. عن أبي كعب بن مالك قال: أتيت رسول الله ﷺ فرأيته مسروراً فقلت: أطرد أم سر؟ قال: (لا بل سر محمد حسن الأصل الزين فاش سره)

٧. الأحقاف (٤٦) ٢٤

٨. وهو رياضة ما يستحصل من اعتقاداتهم وأقوالهم (ص)

٩. إشارة إلى الحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي إلا خيراً». بحار الأنوار، ج ٩٣، ص ٣٠٤، ح ١.

١٠. بقوله: «بل هو ما استعجلتم به» (جامي)

١١. والخبر به

كمالكم، ويعطيكم الخلاص من آبائكم، ويخرجكم من عالم التضاد والظلمة إلى عالم الوفاق والرحمة، وإنما كان هذا المعنى أتم وأعمق.

(فإنه إذا امطرهم فذلك "حظ الأرض" و"سقي الحبة"[٥] المزروعة فيها (فما[٦] يصلون إلى نتيجة ذلك المطر) وفي بعض النسخ (ذلك الظن إلا عن بعد)[٧].

لأن المطر إذا سقى الحبة المزروعة، لابد أن يمضي عليها زمان طويل ومدة كثيرة[٨] حتى تحصل نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسماني، وهو من حفوظ أنفسهم المبعدة لهم من الحق، وهذا الإهلاك بوصفهم في احتجاب إلى ربهم، وتقربهم منه.

(فقال لهم[٩]: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[١٠].

وإنما كان استعجالهم في وصولهم إلى كمالهم وقربهم من غاية مرتبتهم، ولما كان هذا المطلوب لا يمكن حصوله إلا بفنائهم في الحق، أهلكهم الله من أنفسهم، وأفناهم عن هياكلهم، وهي أبدانهم الحسية الحاجبة لهم عن إدراك الحقائق.

(فجعل) أي، الحق (الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم[١١] فإن بهذه الريح أراحهم عن هذه الهياكل المظلمة، والمسالك الوعرة[١٢] أي، الطرق الصعبة (المهلكة، والسدف[١٣] المدلهمة).

---

١. (لا أعرف)

٢. (يعني استعدادهم وآلاتها من الجوارح الظاهرة) (ص).

٣. (أن وقتاً) (ص).

٤. (من العلوم الأولية التي بها سوط رفيقة نخب) (ص).

٥. (الحنطة مثلاً) (جامي).

٦. (فلم)

٧. (من ترتب الأولويات ولولي الأمر اجتهاد تم انتظار) (ص)

٨. (بخلاف الأرض فإنها غير قابلة لكل الحنطة) (ق).

٩. (مضى بيانه قال) (جامي).

١٠. الأحقاف (٤٦): ٢٤.

١١. (أعرف بحسب روحانيته) (جامي).

١٢. (هي الدنيا وما تقتضيها لاشتمالها للخشونة، كان الغرور والجهد، ملائمة ومناسبة) (ص)

١٣. السدف: بضم السين وفتح الدال: جمع سدفة، أي الحجب الثلاثة.

«السدف» جمع سادفه وهي الحجاب، والمدلهمة المظلمة.

(وفي هذه الريح عذاب، أي: أمر يستعذبونه إذا ذاقوه، إلا أنه يوجعهم للفرقة المألوف)[1].

أي: الريح المهلكة وإن كانت في الظاهر مؤلمة موجعة لهم، لإخراجهم عن العالم الجسماني المألوف قلوبهم به، لكن فيها لطف مستور: لأن تحت كل قهر لله تعالى لطفاً مكنوناً، يستعذبونه إذا وصلوا إليه عقيب الوجع.

(فباشرهم العذاب) أي: أهلكهم **(فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه)**.

أي الأمر الذي كان مطلوبهم بالحقيقة كان أقرب إليهم من المطلوب المتخيل لهم، وهو ما يحصل من المزروعات.

(فدمرت[2] ﴿كل شيء بأمر ربها﴾[3] فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم﴾[4] «هي»[5] جثثهم[6] التي عمرتها أرواحهم الخفية[7]**)**.

---

١ يحسب روحانيتهم (جامي).

٢ وهي مزيفة من حيث إنه تعرّى فصال، فهو عذاب أليم (ص).

٣ فإن للنفس رجوعاً كثيرة وبسبب محاسنها من عمالها، وعزلها، وقوتها، وإن لهذه خاصة خير لها مما تملكه، وإن لم تعلم، فتعلم أحوالها وقوتها لذا وقت، لأن لكل واحد منهما ما عنده أكثر مما لدى الآخر، ويخلص من التوغل والتعمق في الحجاب والعصيان أحوج، للذين على الشرب، وتخلف عنهم بعض عذاب الآخر، فمنهم الصابر على حسن ظنهم به خير على وجه ما (ق).

٤ من هذا الريح (جامي).

٥ أي: الخير الذي تخيلوه هي نفس الريح (جامي).

٦ أي: الريح.

٧ من العلائق الحائلة عن بلوغهم إلى مكانك (ص).

٨ الذي هو خلص من الأجساد، فإنها تأتي وتذهب وتفنى، وذلك (جامي).

٩ الأحقاف (٤٦): ٢٥.

١٠ أي: مساكنهم (جامي).

١١ الإضافة الجوهرية أحوجته الكونه أو هيئته، وهي التي عمرتها أرواحهم الخفية أو الجوهرية بحسب انتسابها إليها (ص).

١٢ أي: مختصة لذاتها وجودها، ثابتة النسبة إلى ذاتها (ق).

١٣ أي: تتحول وترتب الأنوار، فافهم (ق).

فاعلمت الريح كلّ شيء تعلّق بظاهرهم بأمر ربّها، وهو[1] الواحد القهّار، فبقيت أبدانهم خالية عن الأرواح المتصرّفة فيها، وعن قواها، وهي قوله: (عمّرتها أرواحهم الحقّية)[2].

إشارة إلى أنّ الأرواح هي التي تعمّر الأبدان وتكوّنها أولاً في رحم الأم، ثمّ تدبّرها في الخارج، فهي موجودة قبل وجود الأبدان، ولمّا كانت الروح سدنة من سدنات الربّ المطلق، واسماً من أسماء الحقّ تعالى، قال: (الحقّية) فإنّه بها يربّ الحقّ الأبدان.

واعلم، أنّ كلّ من اكتحلت عينه بنور الحقّ يعلم أنّ العالم بأسره عباد الله، وليس لهم وجود وصفة وفعل إلا بالله وحوله وقوّته، كلّهم ومحتاجون إلى رحمته وهو الرحمن الرحيم، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ألا يعذّب أحداً عذاباً أبدياً وليس ذلك المقدار من العذاب أيضاً إلا لأجل إيصالهم إلى كمالاتهم المقدّرة لهم، كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص ممّا يكدّره وينقص عياره، فهو متضمّن لعين اللطف والرحمة. ثمّ قيل.

وتعذيبكم عذبٌ، وسخطكم رضىً ... وقطعكم وصلٌ، وجوركم عدلُ

والشيخ رضي الله عنه إنّما يشير في أمثال هذه المواضع إلى ما فيها من الرحمة الخفيّة، وهي من المطلعات المدركة بالكشف، لا أنّه ينكر وجود العذاب وما جاء به الرسل من أحوال جهنّم، فإنّ من يبصر بعينه أنواع التعذيب في النشأة الدنيويّة بسبب الأعمال القبيحة، كيف ينكره في النشأة الأخراويّة، وهو من أكبر ورثة الرسل (صلوات الله عليهم أجمعين)، فلا ينبغي أن يسيء[3] الظنّ في الأولياء، الكاشفين لأسرار الحقّ بأسره.

---

١. في ترـ: «

٢. ومن هذا الأصل القويم استفاد صاحب الأسفار في بحوثه من أنّ مادّة الإنسان من قبل النطفة من عين ومشتهى، (الأسفار، ج ٤، ط ٢، ص ٣١٩) وراجع في ذلك كتاب سرّ العبودية في شرح الصلوة، شرح الفيض الذي اتحفه بنا.

٣. من الإساءة

(فزالت حقيقة هذه النسب الخاصة، وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة[1] بهم من الحق).

أي، فزالت الأرواح المجرّدة التي هي من مبدّرات الأبدان والحياة الفائضة عليها منها، وبقيت الحياة التي للأبدان بحسب روحانيّة كلّ من العناصر الأربعة. وهذه إشارة إلى أنّ لكلّ شيء - جماداً كان أو حيواناً - حياة وعلماً ونطقاً وإرادة، وغيرها ممّا تلزم الذات الإلهيّة؛ لأنّها هي الظاهرة بصور الجماد والحيوان. لكن لمّا كان ظهورها في الحسّ مشروطاً بوجود مزاج معتدل إنساني ظهر [ظهرت ظ] فيه وتم، يظهر في غيره، ومن عدم ظهور الشيء في الشيء لا يلزم أن لا يكون ذلك الشيء فيه. هذا بالنسبة إلى أهل عالم الملك.

أمّا بالنسبة إلى أهل الملكوت ومن يدخل فيها من الكمّل فليس مشروطاً بذلك، وإنّما جعل الهياكل نسباً خاصّة؛ لأنّ العالم من حيث إنّه عالم ليست [ليس ظ] إلا عين النسب، فإنّ كلاً من أهله ذات مع نسبة معيّنة، والذات من حيث هي هي عين الحقّ والنسب عين العالم، أو المراد بالنسب هاهنا الحياة والعلم والإرادة والقدرة، لأنّها تزول مع زوال الأرواح المجرّدة منها، وهذا هو الأظهر. وإن كان الأوّل إلى التحقيق أقرب، ومعناه[2]: أي: زالت هذه النسب الخاصّة - أي: الروحانيّة - وبقيت النسب الجسمانيّة.

(التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل) كما نطق به القرآن المجيد (وعذبات[3] الأسواط[4] والأفخاذ[5]) كما جاء في الحديث النبوي.

---

١. وهي نسبة روح مرحومية إلى هذه الصورة الملكوتية الشخصية، التي بها عبّرت عنهم نسبة الأرواح (منه).

٢. على التوجيه الثاني.

٣. وعذبات جمع عذبة، وهي طرف الشيء، والمراد بـ «النسب» هاهنا، دون ورثة كما في سائر الآثار (كتبه).

٤. جمع سوط، وهي آلة التي يضرب بها (التبليسي).

٥. جمع فخذ، وذلك من قوله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتّى يكلّم الرجل فخذه، وعذبة سوطه ما يخفى عليه أهله» (التبليسي).

(وقد ورد النصّ الإلهيّ بهذا كلّه[1]).

وإنما يتمسّك بما ورد تأييساً للمحجوبين من المؤمنين؛ لأنهم يسارعون في القبول إذا وجدوا شيئاً منها في القرآن والحديث، لأنّه مستند حكمه، فإنه يكاشف هذه المعاني ويجدها كما هي.

(إلا أنه تعالىٰ وصف نفسه بالغيرة[2]، ومن غيرته حرّم الفواحش).

«إلا» بمعنى غير، أي: للأيدي والأرجل والجنود حياة ونطق، غير أنّ الحقّ غيور ولا يريد أن يطّلع المحجوبين على أسراره، فلذلك ستر حياتهم ونطقهم عن غير أهل الله، وكشف علمَ من جعله من المحجوبين من الأنبياء والأولياء والصالحين، اعتناء لحالهم وإخبارهم عنها بأمر الحقّ، ليميّز المطيع المؤمن من المنكر الكافر.

وإذا وصف الحقّ بالغيرة، جاء بقول النبي ﷺ: «من غيرته حرّم الفواحش»[3] كما جاء: «ألا وإنّ لكلّ ملك حمىً، وحمىَ الله محارمه»[4]، وإذا كان الفحش عبارة عن الظهور لغة قال:

(وليس المحشّ إلا ما ظهر[5]، وأمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له)[6][7].

أي: ليس الفواحش إلا ما ظهر في العين الحسّيّ، وما بطن فهو بالنسبة إلى من ظهر عنده فاحش. فاستعمل الفحش وأراد الفاحش، كما يقال: «رجل عدل»، أي عادل.

---

١. «أي من عند الجميع الإلهي أو القرآن النبوي» (جامي).

٢. «بهذا الذي ذكرنا كلّه» (جامي).

٣. «وإنّ اختلاف مدارك العقوم من النعم الذي [يختصّ] غيره وعدم فهمهم المفهوم منه، لابتنائه من سبب كشف عن ذلك السبب بقوله: «إلا أنه تعالى وصف...» (ص).

٤. حيث قال: «إنّ سعداً لغيورٌ، وأنا أغير من سعد، والله أغير منّي» (جامي).

٥. بحار الأنوار، ج ٧٦، ص ٣٣٢، ح ١؛ ج ٧٩، ص ٩٠، ح ١.

٦. بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٦١، ح ١٧.

٧. «أي يحب ستر ومن جملته سرّ الربوبيّة، ممن أفشاه كفر» (ق).

٨. «وهو الحق ومن ظهوره له عليه، وذلك أنّ الحقّ هو الظاهر والباطن» (ق).

٩. «ذلك السرّ المبطن» (ص).

١٠. «ذلك الفحش الباطن فشوت [فحش] باعتبار ظهوره لا بعد ارتفاعه، فليس الفحش إلا ما ظهر» (جامي).

(فلمّا حرّم الفواحش - أي: منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، وهي أنّه عين الأشياء، فسترها بالغيرة).

أي: لمّا حرّم الله الفواحش كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[1] سترها بالغيرة، أي: ستر تلك الحقيقة الإلهيّة التي ظهورها فحش، فسترها حوالي تا والغيرة والضمير عائد إلى الحقيقة، وفسّر قوله تعالى: منع أن يعرف، كأنّ أحداً حقيقة ما ذكرناه من أنّ هلاكهم يوجب تدريهم من ربّهم لعائهم فيه، وأنّ الحقّ هو عين السالك وعين الطريق وعين غايتها، إذ هو عين الأشياء كلّها.

وقوله: (هي) راجع إلى الحقيقة والمراد بها الحقّ، أطلقها عليه لأنّه حقيقة الحقائق كلّها.

(وهو أنت[2] من الغير[3]).

أي: تلك الغيرة المباشرة للحقيقة الإلهيّة هو أنت؛ لأنّ الغيرة ناشئة من الغير، والغير أنت من حيث تعيّنك، وإنّما جاء بضمير المذكّر تغليباً للخبر وهو أنت، وإنّما لاحظ في الغيرة الغير لأنّها تستدعي لفظاً ومعنى، أمّا لفظاً فظاهر، وأمّا معنى فلأنّه لا يغاير أحد على شيء إلّا من الغير، لا من نفسه، ويمكن أن يكون «أنت» خطاب

---

١. آية ٣٣ سورة الأعراف (ص).

٢. أي له سبحانه (جامي).

٣. من حيث تعيّنه (جامي).

٤. أي تلك الحقيقة المرتبة من التجلّي بالغيرة، أي بسبب غيرته (جامي).

٥. أي سبب هذه الحقيقة بالتعيّن الخاصّ الذي يعقل عليه اسم الغير. فحقيقة النبي والعبد حيث يقال: أنت نبي وأنا عبدك، فالغيرة هو ما يوجب الغيرة من الغير فاقهم (ق).

٦. الأعراف (٧): ٣٣.

٧. أي باعتبار الظهور مرجع هي.

٨. أي الغير؛ لأنّ الذكر باعتبار الغير (جامي).

٩. أي لأنّك إذا اعتبرتها للاحتجاب، وإذا اعتبرتها للتجلّي وتظرت إليها بين ذاته كما هي عليه في نفس الأمر فلا غيرة (جامي).

١٠. وهو السرّ عند بعض، أي: الحقيقة من الغير (ص).

١١. أي الحكم على الغير بأنّها أنت هو باعتبار أنّها ناشئة من الغير وذلك من حيث إنّ تعيّنك مغاير له سبحانه (جامي).

لكل حامل بالحق ومظاهره، لذلك قال:

(فالفهيم يقول: السمع سمع زيد، والعارف يقول: السمع عين الحق، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء، فما كل أحد عرف الحق، فتفاضل الناس، وتميزت المراتب) أي، تفاضل الناس في العلم بالحق. وتميزت مراتبهم (فبان الفاضل والمفضول) في الخلائق. (واعلم، أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله)

أي، أرواح رسله في عالم المثال المطلق.

(وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم أجمعين)

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible]

٥. أي هذه المرتبة (جامي).

٦. [illegible]

[illegible]

٧. لأنه رآهم في [illegible] (جامي).

٨. [illegible] (جامي).

إنما قيّد بالبشريّين ليخرج الملائكة أنواع أُخر من الموجودات، فإنّ لكلّ نوع من الأنواع عندهم نبيّ، هو واسطة بينهم وبين الحقّ، كما نبّه عليه سبحانه بقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[1].

(في مشهد)[2] أي، في مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيه (أقمت[3] فيه بشرطية[4] أقمت على البناء للمفعول، قرطبة: مدينة بلاد المغرب (ستة ست وثمانين وخمسمائة، ما كلّمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام[5]، فإنّه أخبرني بسبب جمعيّتهم)

قيل: كان سبب جمعيّتهم انزاله[6] مقام القطبيّة[7]، ليكون قطب الأقطاب في زمانه، وكلام هود عليه السلام يشارته أنّه خاتم الولاية المحمّدية، ووارث الأنبياء والمرسلين، كما ذكره من نفسه في مواضع من (فتوحاته) تصريحاً وتعريضاً.

(ورأيته[8] رجلاً ضخماً في الرجال[9]، حسن الصورة[10]، لطيف المحاورة[11]، عارفاً بالأمور[12] كاشفاً لها، ودليلي على كشفه لها).

أي، ودليلي من قوله تعالى على ذلك:

---

١. الأنعام (٦): ٣٨.

٢. حصل في الشهود به (جامي).

٣. بإقامة الخوئي (جامي).

٤. كان ساكناً فيها.

٥. منه.

٦. ودليل كشفه وشهوده الذاتي وكمال اختصاصه بالقرب الذاتي وميله إلى طرف الولاية وختمه.

٧. بقوة تلك السابقة الاختصاصية (جامي).

٨. وهو اختصار من الكتاب المسمّى «التجلّي» إلى حضرته الجمعية الشهودية الأكملية التي من آثارها تسطير هذا الكتاب وإيرادها للناظرين من أولي الألباب (جامي).

٩. أي هود عليه السلام.

١٠. لجمال سمته في العلوم (جامي).

١١. لقرب نسبته إلى أمر الصورة وتمام كشفها عليه على ما يظهر من شهوده في الآية (جامي).

١٢. لطرافته وقرب نوله إلى ذوق طرفاء الزمان (جامي).

١٣. أي جدوة تامين الأشياء وخصوصيّاتها (جامي).

(قوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1]، وأيّ بشارة للخلق أعظم من هذه؟ ثمّ من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثمّ تمّمها الجامع للكلّ محمّد ﷺ بما أخبر به عن الحقّ: بأنّه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان، أي: هو عين الحواسّ. والقوى الروحانيّة أقرب من الحواسّ[2]، فاكتفى[3] بذكر الأبعد المحدود[4] عن الأقرب المجهول الحدّ).

أي: حدّه[5]، وإنّما كانت القوى الروحانيّة أقرب إلى الله تعالى؛ لأنّها واسطة بين الحقّ والقوى الجسمانيّة، والواسطة تكون أقرب ممّن توسط له، ولقربها من الحقّ كانت مجرّدة عن النقائص الطبيعانيّة، ومنوّرة بأنوار عالم القدس مطهّرة عن كدورات عالم الرجس، فإذا كان الحقّ عين الأبعد يكون عين الأقرب على الطريق الأولى.

(فترجم الحقّ لنا عن نبيّه هود مقالته لقومه بشرى لنا[6]، وترجم رسول الله ﷺ عن الله مقالته[7] بشرى[8]، فكمل العلم[9] في صدور الّذين أوتوا العلم ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾[10][11] أي: المستترون للحقّ، بإنكارهم وعدم قبولهم ما جاءت

---

١. حديث ابن عبد الله الوحشي [وفيه]: أعني رغم أنفك ما يدلّ على عرضي، وغير الكافر؛ أي: من لم يكن له أصل إلى هذه الأمور [التي] ما تطلع من كتاب الخيال وليس [له] أثر في وحدة الإطلاقية الذاتية (منه).

٢. هود (١١): ٥٦.

٣. الفاء زائدة على الزائد لتهويل أنّه لمطلقه (جامي).

٤. لأنّه (جامي).

٥. أي من ملك الحواسّ والأعضاء الجسمانيّة (جامي).

٦. أي النبيّ ﷺ.

٧. أي العلوم حقّه وحقيقته (جامي).

٨. أي للعقول حقّه.

٩. متعلّق بقوله «ترجم» (جامي).

١٠. أي مقالة الله التي ترجمت به عن هود عليه السلام (جامي).

١١. لآيتنا (جامي).

١٢. أي بها آمنوا وصدّقوا (جامي).

١٣. العنكبوت (٢٩): ٤٧.

١٤. أي الكافرون منهم (جامي).

ه الشرائع من عنداته.

(فإنهم يستروتها[1] وإن عرفوها[2] حسدا منهم[3] وتفاسة[4] ظلما[5]).

النفاسة: الضنة[6]. والنفيس هو الذي يضن عليه، أي: لأجل الحسد والضنة والظلم الواقع في نفوسهم، حيث أرادوا ظهور النفيس، وإخفاء حقيقة الرسول والآيات المنزلة من الله، مع أنهم عرفوا ذلك. كعبد الله بن سلام وأضرابه من أهل الكتاب.

(وما رأينا[7] قط من عنداته في حقه تعالى في آية أنزلها[8] أو إخبار عنه أوصله[9] إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد، تنزيهاً كان أو غير تنزيه).

«في آية» متعلق بـ«رأينا» و«من عنداته في حقه» بقوله: «أنزلها».

---

١. أي: الآيات، وهو على أن الضمير للنفس (ص).
٢. وعلقوا بالوجود الذاتي (ص).
٣. أي: أن يحصل له غيره (ص).
٤. مأخوذ من تفوه به عليك الأبناء الحاسي.
٥. أنفسه الشديدة (ص).
٦. على الظاهر، كما لا يخفى على من له أدنى تأمل أن الكفر حتى من الذمي لا يمكن أن يكون ظاهراً [كذا] أهل الكتاب كذلك، وإنما صرف الكفر عن حقيقته الشرعية إلى اللغوية وهو مجرد الستر (ص)
٧. الضمير يعود إلى الروح الذي هو جبرئيل وأمثاله، وقد أفصح عنه في قوله:
بروح ما دنا من قدس عز ... ومن حضرات القدس ارتقت
(الشيخ البهائي، توفي ١٠٣١هـ)
٨. أي: آية كانت في أي قرن وطرف كانت، إلى أن آل الأمر إلى النبي ﷺ فإنه في تحقيق ذلك قد بلغ منه الأمر التنزيه والتأويل ما رأيت (ص).
٩. أحذر من تعدد التحديد الذي ورد به النص من الإتيان به في الكتب والسنة؛ وادعى أنه لم يرد في جميع الموارد في القرآن وسائر الكتب المنزلة والسنة إلا التحديد، تبين أن التحديد بالقيد والتقييد لا بحد ذاته، لعدم الحصر، في القليل والكثير، والإطلاق على الكل (جندي).
١٠. من مقام الجمع الإلهي (جامي).
١١. من مقام الفرق الكوني (جامي).
١٢. في قوله: في آية

فتقدير الكلام: ما رأيتا في آية نازلة من عند الله في حقه، أو خبر أوصله إلينا نبينا إلا وهو متلبس بالتحديد، تنزيها كان ذلك المنزل أو تشبيها.

وهذا الكلام كأنه جواب سؤال مقدر، كأن القائل يقول: كيف يكون الحق عين هذه الأشياء وهي محدودة، والحق منزه عن التحديد؟

فتقول: الآيات والأخبار التي جاءت في حق الله تعالى كلها ملتبسة بالتحديد.

(أوله "العماء" الذي ما فوقه هواء ولا تحته هواء". وكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق").

أي: أول ذلك التحديد هو المرتبة العمائية، التي أشار إليها النبي ﷺ عند سؤال الأعرابي: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال ﷺ: "كان في عماء، ما فوقه هواء، ولا تحته هواء". وإنما كان العماء أول التحديدات؛ لأنه اسم عبارة عن الضباب*، وفي اصطلاح أهل الله عبارة عن أول تعين ظهر الحق بحسب اسمه الجامع الإلهي، وكلاهما محدود؛ وهذه المرتبة هي مرتبة الإنسان الكامل، فإنه أول ما تعين ظهر بالصورة الحمدية، ثم فصلها فخلق منها أعيان العالم علما وخارجا، وقد مر بيانه في المقدمات.

(ثم ذكر أنه "استوى على العرش"، فهذا تحديد أيضا).

لأن الاستواء عنده ظهور الاسم الرحماني في الصورة العرشية، وهو أيضا تحديد؛ لأنه يتعين فيظهر فيها.

(ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا، فهذا تحديد).

أي: ذكر الحق سبحانه أن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول:

---

١. [illegible] في الصحاح (ع).

* قال ابن الأثير: العماء: الغيم، وقيل: السحاب الرقيق، وقيل: كل ما التمس وأظلك فحال بينك وبين شيء من السحاب (ع).

٣. هنا في الأصل والنسخ: ما تحته مكان (ص).

٤. حديث صحيح، أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه، وغيرهم بألفاظ متقاربة (ع).

٥. الأعراف (٧): ٥٤.

«هل من تائب فتتوب عليه؟ هل من مستغفر فاغفر له؟» النزول الى السماء الدنيا تحديد.

(ثم ذكر انه في السماء، وانه في الارض).

كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ وكونه في السماء وفي الارض تحديد

(وانه معنا اين ما كنّا)، اي وذكر انه معنا كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (إلى ان اخبرنا انه عيننا)، اي حدّد نفسه إلى ان جعلها عيننا، كما قال: «كنت سمعه وبصره» الحديث.

(ونحن محدودون، فما وصف نفسه إلا باخذنا)، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ حدّ ايضاً إن اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة[١١]، اي لا تكون للتشبيه، ليفيد ليس مثل مثله شيء.

(ومن تنزّه عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود[١٢]، فالاطلاق

---

١. محمد (٤٧)، ص٢١٤.

٢. الزخرف (٤٣)/ ٨٤.

٣. الحديد (٥٧)/ ٤.

٤. محمد (٤٧)، ص١٥٥، ح٢؛ صحيح البخاري، باب التواضع، ج٨، ص١٣٠.

٥. في المصدر: «الذي به يأخذ».

٦. هذا في الأمر والاخبار، أما في طرف التشبيه، وسواء في مراتب التنزيه والاثبات، وانه مما يمنع التشبيه سواء وردت الكاف، كقوله «ليس كمثله شيء» (منه).

٧. الشورى (٤٢)/ ١١.

٨. الكاف هو ما بين في النسخة (الجامي).

٩. الصفة الثانية (منه).

١٠. (ولكونه ليس مثله شيء) قيد عن الاثبات المحدود (الجامي).

١١. ليس نفياً عن مثله يتحقق الامثال من لا يشبه شيء له مثل، فيصح ان يكون ليس الاشباه حقيقة حتى لا يكون له مثل من الاشباء، فإنه ليس يلزم بكون نفيه عين النفي فإنه لا يكون شيء من النفي منفيه من نفسه من النفي (منه).

١٢. فكان محدوداً، ولم يكونه ليس عين هذا محدوداً لاشتراكه جميع ما عداه في معنى الليسية (منه).

عن التقييد تقييد[1]، والمطلق[2] مقيّد بالاطلاق لمن فهم، وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حدّدناه[3]).

اي، على التقديرين يلزم التحديد.

أمّا على الأوّل: فلأنّ الانسان عن المحدود لايكون إلا محدوداً؛ بكونه عبارةً عنه كما أنّ الاطلاق المقابل للتقييد أيضاً تقييد بعدم التقييد، والمطلق مقيّد بالاطلاق.

وأمّا على الثاني: فلأنّ نفي مثل المثل إثبات للمثل، وهو محدود، فما يماثله أيضاً محدود.

(وإن اخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على نفي المثل[4] تحقّقنا[5] بالمفهوم[6] وبالإخبار الصحيح أنّه عين الاشياء[7]، والاشياء محدودة وإن اختلفت حدودها).

اي، وإن حملنا على نفي المثليّة مطلقاً، سواء كان زائداً أو غير زائد مع عدم القصد

---

١. لأنه مقابل له، عبارة عنه... عن مقصود و غير فهو مقيد (حسن).

٢. أي بالإطلاق (حسن).

٣. بمعنى التقييد (حسن).

٤. لأنّ نفي مثل إثبات للمثل وهو محدود (حسن).

٥. أي وإن جعلنا الكاف بمعنى المثل، ودل اخذنا على ما هو الظاهر من استعمال التركيب، وهو حط المماثلة منه بنفي المثل، وتقرر أن يكون شيء منه عند حدّدناه (حسن).

٦. يعني الشيء المثل فالمراد بالمثل مايراد بقولنا: زيد مثل حاتم في الجود، فالاستثناء المتصل (لمؤلفه) (قدس سره).

٧. يعني ما هو أمثله مثل زيد وهو من الحقائق، معنى نفي المثل عنه إذا أريد به المبالغة في سلب الوصف بطريق الكناية عن سلب... عن ذلك الغير. تحقّقنا بالمفهوم (حسن).

٨. لأنّ من نفى مثلاً يطلق ويريد به من هو على صفته من غير نظر إلى غيره (ق).

٩. سواء كانت الكاف زائدة وهو ظاهر، أو غير زائدة على تقدير التكلف، كما في «ليس كالله شيء» فتدبر (حسن).

١٠. أي على حقيقتها (حسن).

١١. أي بما هو مفهوم خاصة من ألفاظه عن غير التركيب (حسن).

١٢. المثل بناء لايمكن إلا بانضمام مثله، لأنّ من كان له مثل كان هو مركباً، فالتعبير بالمثل للتصوير (حسن).

١٣. التفريع على ما تقرر من أنّ نفي مثل المثل لا يستلزم إلا وجود المثل، أي يوجد فيها المفهوم والإخبار الصحيح تحقّق أنه عين الأشياء المحدودة، فالمحدود مختلف (ق).

ر وجود المثل، بل المقصود المبالغة في التنزيه، كما يقال: «المثل لا يغضب»، أي من يكون متصفاً بالحلم كما أنت متصف به لا يغضب. والغرض نفي الغضب عنه بلازمه التحديد أيضاً؛ لأنّ ما يمتاز عن الشيء محدود ومتميز عنه، فسلب المثلية عنه تحديد. وهو المراد بقوله: (محققنا بالمفهوم)، أي علمنا حقيقته بالمفهوم من الآية أنه محدود وكذلك علمنا تحديده بخبر الصحيح، وهو: «كنت سمعه وبصره» الحديث - لأنّه صار عين الأشياء والأشياء محدودة بحدود مختلفة، والباء في قوله: (وإن اختلفت حدودها) للمبالغة.

(فهو محدود بحدّ كلّ محدود، فما يحدّ شيء إلا وهو حدّ للحق).

لمّا كان الحدّ عبارة عن التعيين، والحدّ الاصطلاحي: اللفظ الذي يسمّى حداً لأنّه يفيد تعيين الشيء وتميّزه عن غيره، نقل[1] الكلام إلى الحدّ الاصطلاحي الواجب للتعيين الأشياء في العقل، وإنما جعله محدوداً بحدّ كلّ محدود؛ لأنّه عين لكلّ محدود فحدّه حدّ الحق، وقوله: (وهو) عائد إلى الحدّ الذي يدلّ عليه قوله: (فما يحد)

(فهو الساري في مسمّى المخلوقات والمبدعات)

أي: فالحقّ هو الساري في الحقائق المسموّة بذلك الاسم وهي المخلوقات، وغير المسموّات به وهي المبدعات

(ولو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود[2]).

---

١. بحذف الألف، ر: ج١٤، ص١٥٥، ح٢٥

وكذا يعرف الوزن من الشعر الذي يقول:

وقفت على ربع لمية وهي يعسر ... فأجريت فيه مدمعي وهي أعسر

منتهى مقصود، ج١، ص١١٨

٢. أي الحقّ سبحانه (جامي)

٣. أي ما يحدّه ذلك الشيء (جامي).

٤. أي المطلق

٥. أي الشيخ

٦. لأنّ الشيء لا يكون له بذاته وجود إلا وجوده الله (ق)

٧. الشيء لا يتصور في الوجود عدماً بدليل الخلق بإضافته (ص)

اي ، ولو لم يكن سريان الحق في الموجودات ما صح وجود موجود ابداً ، لانه باحق موجود لا بنفسه ، بل هو احق الظاهر بتلك الصور .

(فهو عين الوجود[1]) ، اي فالحق عين الجود المحض لا غير .

(فهو على كل شيء حفيظ[2] بذاته[3] ، ولا يؤده حفظ شيء[4])

اي ، اذا كان الحق عين الوجود ، الوجود محيط بالاشياء بذاته ، عليم بها[5] حافظ من اعدامها ، فالحق على كل شيء حفيظ ، بمعنى انه عليم بها ومحيط بحقائقها ، وبمعنى انه يحفظها من الاعداء ايضاً ، فلا يتقدد حفظ شيء ولا يتعبه ، لان عين الشيء لا يثقل نفسه .

(فحفظه[6] للاشياء كلها حفظه لصورته) .

لما كانت الصور الوجودية صور الحق بحسب اسمائه[7] ، كان حفظ الحق لها عين حفظه لصوره نفسه .

(ان يكون الشيء على غير صورته[8][9]) ، اي ويحفظ ان يجد شيء على غير

---

١ . الظاهر ان مراده : الحق عين وجود كل موجود حتى يصح التفريع ، فتامل .

٢ . ليس الوجود الا الحق فالحق حفاظ بسريانه فيه (جامي)

٣ . لعدم الشيء به يوجد الكل (س) .

٤ . يحفظه عن الاعداء (جامي)

٥ . اي حفظ للاشياء بمقتضى ذاته (جامي)

٦ . اذ مقتضى ذاته الكمال لا النقص (س)

٧ . اي المراد بالحفظ : حفظ صور الاشياء في ذاته ، و حفظ الصور هو العلم .

٨ . بان الحق

٩ . اي لا تكون صورة لشيء اخر مغايرة لما كانت بحسب اسمائه .

١٠ . فانه لم يحفظه ذلك لكان الشيء على غير صورته مقابلاً له وهو الا ، وذلك محال ، فلا وجود للاشياء الا ظهور الحق وسريانه وهو ثابت حافظ له ان يكون غير صورته (س) .

١١ . لانه لو لم يحفظ صورته من ان يكون شيء غيره لكان له مثل في الشبيهة والوجود وليزم الشرك ، وبهذا قال : ولا يصح الا هذا (ق) .

١٢ . يمكن ان يقال : انه كان بدل بعد الخبر ، لعطف معين ، والنقش من النساخ ، اي حفظه بصوره يكون على هذا التقدير بان يكون الشيء عين صورته ، اي كون الشيء عين الرسم ، كما ان الصورة عين الرسم الذي في الصورة وان لم يكن شيء محض الرسم به ، يحفظه بالثبات .

صورة الحقّ، ولمّا كان هذا الأمر محالاً قال:

(ولا يصحّ إلا هذا. فهو الشاهد من الشاهد[1]، والمشهود من المشهود).

أي، فالحقّ هو الشاهد الحقيقيّ من كلّ الشاهد، وهو المشهود الحقيقيّ من كلّ المشهود، إذ لا غير في الوجود.

(فالعالم صورته وهو[2] روح العالم المدبّر له، فهو[3] الإنسان الكبير)

(فهو الكون كلّه[4] وهو الواحد الذي)

(قام كوني بكونه[5] ولذا قلت: يغتذي)

وفي بعض النسخ: (وإذا قلت: يغتذي) فجزاؤه قوله:

(فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتذي[6])

أي، الحقّ هو الوجود كلّه، وهو الواحد بحسب الذات والحقيقة، والقيوم الذي قام وجودي ووجود العالم كلّه بوجوده وذاته، وقوله: (ولذا) إشارة إلى قوله: (قام كوني بكونه)، أي ولأجل أنّ وجودي قائم بوجوده، ووجوده ظاهر بوجودي، بسبب الغذاء إليه، فغذاؤه وجود العالم، وغذاء العالم وجوده وأسماؤه؛ لأنّ الغذاء عبارة عمّا به بقاء المغتذي في الخارج، وذلك باختصاته وظهوره على صوره من يغتذيه.

ولا شكّ أنّ وجودنا يحصل باختفاء هويّته فينا، وظهوره بصورنا، وبقاؤنا أيضاً

---

١. [الأول أولى ولا شكّ في نفس الصورة إلا هو (ص)]

٢. [أي الحقّ]

٣. [أي العالم مع الروح المدبّر له (ص)]

٤. [أي ظاهر الحقّ وهو باطنه، وهو روح العالم والعالم صورته (ق)].

٥. [أي ظهر بوجوده لنفسه؛ لأنّها سرّه والصورة عين ذي الصورة، وجه (ج ي)]

٦. [أي وجودي وجوده، ظهوري بصوري، فذاته هو وجوده به وهو ظاهر بي (حسني)].

٧. [وصلاح الكون يتوقف على وجوده باعتبار تلك النسبة الأسمائية ضرورة وجوب مناسبة الغذاء للمغتذي (ص)].

٨. [أي نقتدي به في الغذاء].

٩. [أي نغتذي، فهو كما يغتذي بنا كذلك نحن نغتذي به لكن في الوجود والبقاء (جامي)]

بحصل بإيصال[1] الفيض الدائم إليها. كذلك أعيان العالم تختفي في ذاته، ويظهر وجوده وأسماؤه وأحكامها في الخارج؛ إذ لولا وجود العالم ما[2] كان يعلم وجود الحقّ وأسماؤه، كما قال: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ...»[3]، فالحقّ يفتقدني بالأعيان من حيث ظهوره بها، والأعيان تفتقدني بالحقّ من حيث بقائها ووجودها، وإليه الإشارة بقوله: (وبه نحن نفتقدي). أي وبالحقّ نفتقدي في الغذاء، أي: يفتقدي به، يقال: «افتقدي حذوه» أي: اقتدي به.

ولمّا كان هذا الكلام من مقام التفصيل، رجع وقال:

(فقبضه منه[4] إن يضر ... ت بروحه[5] تمسوتي[6])

أي، فبالحقّ أتعوّذ من الحقّ إن نظرت بوجه الجمع والوحدة، كما قال رسول الله ﷺ: «أعوذ بك منك»[7].

---

١. ثم فيض لم يبك خفقة بعالم برمد ... معلوم شود بود و نبود همه كس

٢. زائدة.

٣. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٢٠٢ـ٢٥٩؛ أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص ٤٥؛ اللؤلؤ المرصوع، ص ٦٠.

وكان العارف الرومي اشتهر إليه بقوله:

گنج مخفي بد زپرتي جان گنبرد ... خاك را دادند از افلاك گنبرد

مثنوي معنوي، ج ١، ص ١٧٧

مهر اظهر است بين خلق جهان ... تا نماند گنج مخفي نهان

گنت كنزاً گشت مخفي أي عزيز ... جوهر خود گم مكن اظهار ستيز

مثنوي معنوي، ج ٢، ص ١٥٧.

٤. (إذا كانت الأشياء كلّي عينه من حيث الحقيقة فيه منه) (جامي).

٥. أي بوجه الإطلاق والجمعية (جامي).

٦. (إذا كان للحقّ مظاهر مختلفة وظهورات متغايرة بحسبها كذلك مختلفة، فقد يتغير ظهوراً بكثير فيه فيتعوّذ منه لاجهلاً به عند العارف، ولكن بما هو خلق ظهوره في ذلك المظهر، لكونه ممّا يتعوّذ منه فيه (س).

٧. بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٥٣، ح ٣٥.

٨. أعوذ بك منك (توحيد ذاتي) أعوذ برضاك من سخطك (توحيد صفاتي) أعوذ بمعفوك من عقوبتك (توحيد افعالي)

(وليهذا الكرب "تنفس"[1]، فنسب "النفس إلى الرحمن"[2]).

أي، لكرب الحق[3] وإتعابه مشتملاً على حقائق العالم وصورها، وطلب تلك الحقائق ظهورها، حصل الكرب في الباطن، ولهذا الكرب تنفس الحق[4]. أي[5]: تجلى لا فيما في الباطن من أعيان العالم في الخارج، فنسب[6] أي الحق النفس إلى الرحمن، أي[7] إلى الاسم الرحماني[8] بمناسبة[9] ما في قوله: «إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[10].

والنفس عبارة عن الوجود العام المنبسط على الأعيان عيناً. وعن الهيولى الحاملة لصور الموجودات، والأول مرتب على الثاني[11].

(لأنه "رحم به"[12] ما طلبته النسب "الإلهية من إيجاد صور العالم، التي قلنا. هي "ظاهر الحق").

---

١. أي الكرب الحاصل للحق في خلق العالم، كما فهم من قوله: «نفس الكرب» (جامي).
٢. أي تجلى (جامي) في الباطن من أعيان العالم (جامي).
٣. أي خلق العالم (جامي).
٤. أي الاسم الرحمن (جامي).
٥. تفسير لقوله: «تنفس».
٦. إعجاز الحروف، ج٣، ص٥٣؛ مسند أحمد، ج٢، ص٥١٤.
وكما أشار ابن العارف الرومي بقوله:

أنه يأتيه يوم الرحمن	جوده سابق على باطن وظاهر
المصطفى جوده فوق مراد الدهور	جوده سابق الزمان... سبب بحور

مثنوي معنوي، ج٢، ص١١

٧. وهي الرحمة الواسعة.
٨. وإنما نسب النفس إلى الاسم الرحمن دون غيره من الأسماء؛ لأنه (جامي).
٩. أي بالرحمن (جامي).
١٠. أي إنما نسب النفس إلى الرحمن؛ لأنه رحم به، أي بالنفس وهو المنبسط الوجودي، وهو الذي كانت نسبة الإلهية تطلبه، وإن الأسماء الإلهية التي سنذكرها إنما تقتضي ظهورها التي هي صور العالم وظاهر الحق، فالمختار أن الظاهر، وهي هنا في الفص باطن الحق، فاختار اسمه الباطن؛ إذ هي عند كونها ظاهرة لم تزل عن صورتها الغيبية (ق).
١١. أي الأسماء (جامي).
١٢. أي صور العالم (جامي).

تي، نسب الشمس إلى الرحمن؛ لأنّ الحقّ بالاسم الرحماني رحم الأعيان، فأعطى ما طلبته النسب الإلهية، التي هي الأسماء والصفات، من وجود صور العالم التي هي ظاهر الحقّ.

(إذ هو «الظاهر»، وهو باطنها، إذ هو «الباطن») لأنّ الحقّ هو «الظاهر» وظاهريته بصور العالم، والحقّ باطنها لأنه هو «الباطن» كما أنه هو الظاهر.

(وهو «الأول» إذ كان ولا هي)، أي الحقّ هو «الأول» لأنه كان ولم تكن صور العالم موجودة، كما قال ﷺ: «كان الله ولا شيء معه».

(وهو «الآخر» إذ كان عينها عند ظهورها)، أي هو «الآخر» لأنه عين أعيان العالم وصورها عند ظهورها في الخارج.

(فالآخر عين الظاهر، والباطن عين الأول).

«الآخر» يطلق على معنيين:

أحدهما: ما ذكره هنا، وهو كون الحقّ عين الأعيان الخارجيّة الموجودة في الخارج؛ لأنه آخر المراتب.

ثانيهما: كون الأعيان مستهلكة في الحقّ بالفناء فيه.

فعلى الأول: الآخر عين الظاهر والباطن عين الأول، فيكون الحقّ باطناً وأولاً، ولا فرق للأشياء.

(وهو بكل شيء عليم)[1] لأنه بنفسه عليم).

---

١. يمكن أن يكون هو راجعاً إلى العالم.

٢. إذ هو الحقّ وإن لم تكن صور العالم كما قال ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء» (جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص٥٦) فهو عالم بها، وهذا تعلّم هو الذي لا يزال (جامي).

٣. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٥٦.

٤. هو الأول غيباً وباطناً والآخر شهاداً وظاهراً (الحسن).

٥. الحديد (٥٧): ٣.

٦. لأنّ صور الأشياء بمظاهرها وبواطنها تفنى فيه بوجه الحقّ وحبها في الحضرة المطلقة والهوية الأحدية التي لا يميّز المفتوح عن المغلق، فالأمر هناك هي إلا الحقّ ولا شيء إلا له (جامي).

٧. وعلمه بنفسه هو علمه بالعالم (جامي).

أي، لأنّه يعلم ذاته وصفاته، وليس العالم إلا عين صفاته، فهو بكلّ شيء عليم بعين علمه بنفسه.

(فلمّا أوجد[1] الصّور في النّفس[2]، وظهر سلطان النّسب المعبّر عنها بالأسماء[3]، صحّ النّسب الإلهيّ للعالم[4]).

النّفس الرحماني عبارة عن هيولى العالم كلّه الروحانيّ والجسمانيّ. وسمّي نفسًا[5] لسريانه إلى النّفس الانسانيّ، فإنّه هواء يخرج من الباطن إلى الظاهر، ثمّ باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثمّ بحسب تقاطعه في مراتب الحلق والأسنان والشفتين تظهر الحروف، ثمّ من تراكيبها تحصل الكلمات. كذلك النّفس الرحماني إذا وجد في الخارج، وحصل له التعيّن يسمّى بالجوهر، ثمّ بحسب مراتبه ومقاماته الظاهر هو فيها، تحصل التعيّنات والحروف والكلمات الإلهيّة بصور أعيان العالم تمثّلها ظاهرة في النّفس الرحماني، فهو لها[6] كالمادّة للصّور الجسميّة، فلمّا أوجد الحقّ صور العالم في هذا النّفس الرحماني، وظهر سلطنة الأسماء الإلهيّة على مظاهرها، صحّ النّسب الإلهيّ بفتح النون هنا وبكسرها في الأوّل[7]، صحّ للعالم أن ينتسب إلى الله بأنّه مألوه ومربوب، والحقّ إله ورتّ.

---

١. أي لمّا ظهرت الأعيان التي هي أجزاء العالم وصورها في الفيض الوجودي؛ فظهرت النسب التي هي الأسماء الإلهيّة في صورها التي هي مظاهرها، وأظهرت سلطنتها بأفلاكها وأحكامها في الآثار الناشئة بها، انتسب العالم إلى موجده. فصحّ النسب الإلهي الحقيقي باستناد المألوه إلى الإله والمربوب إلى الربّ والخلق إلى الخلوق والمراتب إلى المراتب، فانتسب الكلّ من حيث افتقاره الذاتي إليه عن التعيين لا إلى غيره، وهو معنى لاتصال أحد إلى غيره وجه ما (ق).

٢. أي في النفس الرحماني الذي هو بمنزلة عن الكرب الذي [هو] مرتع النسب والصور في الباطن (ص).

٣. لوجود محالّ تصرّفاتها (جامي).

٤. أي نسب العالم إلى الحقّ سبحانه، لأنّه مخلوق ومربوب له (جامي).

٥. راجع ص ٩٢ من تمهيد القيصري ط ١.

٦. أي لصور العالم.

٧. أي في سلطان النسب.

(فانتسبوا[1] إليه تعالى)، أي فانتسب أهل العالم إليه تعالى (فقال:)، أي رسول الله ﷺ حكاية عن ربّه، أنّه قال: (اليوم[2] أضع نسبكم وأرفع نسبي)، أي آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم، وأردّكم إلى انتسابكم إليّ).

أي، اليوم آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وذواتكم، وأجعل انتسابكم إليّ لتكون ذواتكم ذات الله، وصفاتكم صفات الله، وأفعالكم أفعال الله، فتفنوا فيه وتبقوا به، فاليوم عبارة عن حال البقاء في الحقّ، وهو يوم القيامة الكبرى، كما قال تعالى: ﴿فإذا نُفِخَ في الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾[3].

(أين المتقون أي الّذين اتخذوا الله وقاية؟ فكان الحقّ ظاهرهم، أي، عين صورهم الظاهرة).

لمّا جعل انتساب العالم إليه تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، ومنها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم، قال: (أين المتقون) الّذين جعلوا الحقّ وقاية[4] لأنفسهم في ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم لتستّروا ذواتهم في ذاته وصفاتهم أفعالهم في صفاته وأفعاله، وهم الّذين قيل عنهم[5]:

تستّرت عن دهري بظلّ جناحه ... فعيني ترى دهري، وليس يراني

فلو تسألُ الأيّام، ما اسمي؟ ما درت ... وأين مكاني؟ ما درين مكاني

فيكون الحقّ عين صورهم الظاهرة، كما قال: «كنت سمعه وبصره» الحديث[6] في نتيجة قرب النوافل:

---

١. أي أهل العالم (حامي).

٢. بعبوديتهم له ومحلوقيّتهم ومربوبيّتهم (حر).

٣. أي يوم القيامة.

٤. الظاهر أنّه كان بدل إلى، أي والتغيير من النسّاخ، وفي بعض النسخ هذه اللفظة غير موجودة، العبارة هكذا: «وأردّكم إليّ».

٥. المؤمنون (٢٣): ١٠١.

٦. أي وقاية لأنفسهم حيث تخلّقوا بصفاته وأخلاقهم فكيف بصفاتهم وأفعالهم (حامي).

٧. بحار الأنوار، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥، جامع صغير، ج١، ص٧٠.

(وهو أعظم الناس واحقّه وأقواه عند الجميع).

أي، هذا المتّقي هو أعظم الناس منزلة عندالله، وأحقّ بالمغفرة حتّى يتّق الله بنسبته المذام إلى نفسه؛ لأنّه في عين المغفرة الكبرى والستر العظمى، وأقوى الناس عند جميع أهل الله؛ لظهوره بالقدرة من حيث العباده واظهار الكرامة، لأنّ يده يد الحقّ وسمعه وبصره سمع الحقّ وبصره.

ولمّا كان من المتقين من يجعل نفسه وقاية للحقّ في المذامّ بنسبتها إلى نفسه، لا إلى ربّه، ويجعل الحقّ وقايه لنفسه في الكمالات. كما مرّ في الفصّ الآدمي، قال.

(وقد يكن المتّقي من جعل نفسه وقاية للحقّ بصورته[1]، إذ هويّة الحقّ قوى العبد، فجعل مسمّى العبد وقاية لمسمّى الحقّ[2]).

فحينئذ يصير العبد ظاهر الحقّ وهو باطنه، لأنّ هويّة الحقّ عين قوى العبد، كما قال: «كنت سمعه وبصره» فمسمّى العبد حينئذ وقايه لمسمّى الحقّ، وهو الهويّة المندرجة في الصّورة العبديّة.

(على الشهود[3]، حتّى يتميّز العالم[4] من غير العالم ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5]).

أي، هذا الاتحاد والجعل إنّما ينبغي أن يكون بناء على شهود الحقّ في كلتا الحضرتين، حضرة الحامد وحضرة المذامّ، حتّى يتميّز العالم العارف من الجاهل بالأمر على ما هو عليه، فإنّه إذا لم يكن[6] عن شهود الحقّ يكون محجوباً بنفسه عن ربّه؛

---

١. (وهو أن يكون الحقّ وطنه، وهو ظاهر الحقّ لولايته له (حاجي)

٢. أي الحضرة المشهودة لاتقوم السلطنة فيها (حاجي)

٣. عن أن يسبب إلى الحقّ جهلاً أو شيء من نقائص الأوصاف الكونيّة. فيحمل ما وقع (ذلك فإنّها إلى العبد (جامي).

٤. أي المشاهده والكشف لاعلى الاستدلال والتقليد (جامي).

٥. أي العالم بالحقّ الشهودي من غير العالم على هذا الوجه فغير العالم يشمل على المستدلّ والمقلّد كليهما (جامي).

٦. الزمر ٣٩/ ٩.

٧. أي هذا الاتحاد والجعل

توقيته الأفعال من نفسه حسنها وقبيحها، فيلحق بالمشركين.

ولمّا كان العلم الصحيح هو الذي يكون مركوزاً في الباطن، والعالم يتذكره بحسب التوجّه إليه، أردفه بقوله:

(﴿إنّما يتذكّر أولوا الألباب﴾[1] هم الناظرون في لبّ الشيء، الّذي هو المطلوب من الشيء[2]).

لأنّ علومهم وجدانيّات تظهر عليهم عند صفاء قلوبهم، فتحصل لهم التذكرة بما هو مركوز فيهم؛ فانقص عليهم من مقام التقديس، لانهمّلي كسبي بالعقل المشوب بالوهم والفكر المخالط بالظنّ.

(فما سبق عقصّر[3] مجدّاً[4]).

أي، فما رأينا سبق أهل التقصير والنقصان من اجتهد في تحصيل الكمال، وعمل بما يرضي به الرحمٰن، قال تعالى: ﴿والّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾[5].

وفرّق بين أهل الاجتهاد أيضاً بقوله: (كذلك لايماثل أجير[6] عبداً).

فإنّ الأجير لايزال نظره إلى الأجرة، والعبد لايعمل للأجرة بل للعبوديّة، والأجير ينصرف عند وصول أجرته من باب المستأجر، والعبد ملازم لباب سيّده، فالعالم بمقام عبوديّة العامل بمقتضى أوامر سيّده، ليس كالعامل الجاهل، فإنّه يعمل للخلاص من النار وحصول الجنّة.

---

١. يتذكّر هذا المعنى (جامي).

٢. الزمر (٣٩): ٩.

٣. أي المطلوب من ذلك الشيء، وهو الأمر الإلهي الذي يكون القصد من وجود ذلك الشيء وظهوره به (جامي).

٤. في هذه النسخة (جامي).

٥. والذين (أ، ب، ساد، ص).

٦. ومملاً بي حسنه (ص).

٧. بل لم يلحقه (جامي).

٨. العنكبوت (٢٩): ٦٩.

٩. يعمل للأجرة (جامي).

(وإذا كان الحقّ[1] وقاية للعبد بوجه[2] وهو كون الحقّ ظاهر العبد (والعبد وقاية للحقّ بوجه[3]) وهو كون العبد ظاهر الحقّ.

(فقل في الكون[4] ما شئت، إن شئت قلت: هو الخلق[5][6]) كما يقول المحجوبون باعتبار صفات النقص (وإن شئت قلت: هو الحقّ[7][8]) كما يقول الموحّدون باعتبار صفات الكمال (وإن شئت قلت: هو الحقّ والخلق[9]) باعتبار الجمع بين الكمال والنقصان (وإن شئت قلت: لا حقّ من كلّ وجه[10] ولا خلق من كلّ وجه[11]) كما يقول المحقّقون الجامعون بين المراتب الإلهيّة والعبوديّة (وإن شئت قلت: بالحيرة في ذلك[12]) كما قيل: العجز عن درك الإدراك إدراك.

(فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب[13]، ولولا التحديد ما الخبرت الرّسل بتحوّل الحقّ في الصّور، ولا وصفته[14] بخلع الصّور عن نفسه[15]).

---

١. أي كون الحقّ عبداً وقاية للعبد في الكمالات والفضائل، والعبد وقاية للحقّ في النقائص والمذائم، فقل ما شئت في الوجهين (ق).

٢. وهو وجه ظاهريّة الحقّ للعبد (جامي).

٣. وهو وجه كون العبد ظاهراً للحقّ (جامي).

٤. بناءً على ما في المشهد الجمعيّ الحسّيّ، من الجمع بين الشاهد والإدراق كلّها والحكم بتمامها (ص).

٥. أي الموجودات الكائنة (جامي).

٦. باعتبار كون الخلق ظاهراً والحقّ باطناً (جامي).

٧. أي في صفات النقص (ق).

٨. كما في مشهد المحقّقين الذين جعلوا صورهم وقاية للحقّ، وإنّما قدّم هذه الطائفة لكثرتها وغلبتها (ص).

٩. في صفات الكمال (ق).

١٠. باعتبار كون الحقّ ظاهراً والخلق باطناً (جامي).

١١. كما هو في المشهد الإطلاقي الجمعي (ص).

١٢. أي بالاعتبارين (جامي).

١٣. لأنّه باحد الوجهين خلق (جامي).

١٤. لأنّه باحد الوجهين حقّ (جامي).

١٥. لعدم التميّز بين الوجهين (جامي).

١٦. يعني موضّح التحديد شرط التميّز والظهور (جندي).

١٧. لأنّ مقابل الحدود محدود كما أنّ مقابل المقيّد مقيّد بالإطلاق (ص).

١٨. بأن يخلع عن الصور كلّها فتصدّ بتقيده بانخلاعه عنها (جامي).

لما كان كون الحق عين الأشياء يوجب التحديد، قال: (ولولا التحديد)، أي واقعاً في نفس الأمر، (ما اخبرت الرسل) بأن الحق يتحول في الصور كما جاء في الحديث الصحيح «أن الحق يتجلى يوم القيامة لخلق في صورة منكرة، فيقول: أنا ربكم الأعلى، فيقولون: نعوذ بالله منك، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له»[1].

والصور كلها محدودة، فإذا كان الحق يظهر بالصور المحدودة، ونطق الكتاب بأنه ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2] حصل العلم للعارف أن الظاهر بهذه الصور أيضاً ليس إلا هو بعض.

(فلا تنظر العين إلا إليه ... ولا يقع الحكم إلا عليه)[3]

إذ لا وجود سواه ليكون مشاهداً إياه، بل هو الشاهد والمشهود، وهو الحاكم والمحكوم عليه.

(فنحن له[4] وبه في يديه).

أي، نحن له عبيد وهو مالكنا، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[5]، وقيامنا ووجودنا به، وأزمة أمورنا وقلوبنا في يديه، يتصرف فينا كيف يشاء.

(وفي كل حال[6] فإنا لديه).

أي، على كل حال من الأحوال حسنة كانت أو سيئة، فإنا حاضرون لديه، لا ينفك عنا ولا ننفك عنه، كما قال تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[7].

(ولهذا[8] ينكر ويعرف، وينزه ويوصف).

---

١. شرح عين اللامع، ج٣، ص٢٢٦؛ الدر المنثور، ج٨، ص٢٥٧؛ المستدرك للحاكم، ج٤، ص٥٩.

٢. الحديد (٥٧): ٣.

٣. لأنه هو الظاهر فيها، والظاهر غير الغير من وجه (جامي).

٤. أي عبيد له وقائمون به حال كوننا مالكين في يديه يتصرف فينا كما شاء (جامي).

٥. النساء (٤): ١٢٦.

٦. يحولنا فيها (جامي).

٧. من الإحصاء والإظهار (نص).

٨. الحديد (٥٧): ٤.

٩. أي لهذا الذي في الهوية الإطلاقية من الوجهين (نص).

اي ، ولهذا الظهور في التصوّر المحدودة المختلفة ينكره المنكر الجاهل ، حين لا يراه بصورة عقيدته ، ويعرف إذا ظهر بصورة ما يعتقده ، وينزّهه المنزّه ، لأنّ من هو كلّ يوم في شان وصورة ، لا تكون له صورة معيّنة ، هذا حال المنزّه العارف ، أو لاعتقاده أنّه منزّه عن الظهور بالصّورة ، كما يقول : ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وامثال ذلك . وهذا حال المنزّه الجاهل ، وبصفه المشبّه بالصفات الكماليّة المشتركة بينه وبين خلقه .

(فمن رأى الحقّ منه فيه بعينه فذلك العارف) .

اي ، فمن رأى الحقّ الظاهر على صورته من الحقّ المطلق في عين الحقّ بعين الحقّ فهو العارف ، أو فمن رأى الحق من نفسه بعين الحقّ فهو العارف . فالضمائر في الأوّل عائده إلى الحقّ ، وهي الثاني ضمير «منه» و«فيه» عائد إلى «من» وضمير «بعينه» عائد إلى الحقّ ، إذ لا يرى الحقّ بعين غيره ، كما قال : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[1] .

(ومن رأى الحقّ منه فيه بعين نفسه ، فذلك غير العارف) .

اي ، ومن رأى الحقّ من نفسه في نفسه بعين نفسه ، فذلك غير العارف مع أنّه صاحب الشهود ، لعدم اطلاعه على أنّه لا يمكن إدراك الحقّ بعين غيره .

(ومن لم ير الحقّ منه ولا فيه ، وانتظر أن يراه بعين نفسه ، فذلك الجاهل[2])

اي ، ومن لم ير الحقّ من نفسه ولا في نفسه ، وانتظر أن يراه في الآخرة بعين نفسه ،

---

١ . اي من الحقّ في حقّه لأنّ الحقّ لا يرى إلا بنفسه وعين الحقّ لا تختلف في الرؤية ، ومن يرى بغير عينه فقد أخطأ لأنّ الحقّ لا يرى بعين الغير من لا مر مضى (ق)

٢ . ان الحقّ من الحقّ في الحقّ بعين الحقّ بنور الحقّ (جندي) .

٣ . التنزيه والوحدة الحسيّة والتنزيه الإطلاقيّة باطلاقها (ص) .

٤ . الانعام (٦) : ١٠٣ .

٥ . اي في الآخرة (حسن) .

٦ . بعين الحقّ (حسن) .

٧ . اي ذلك حجاب المحجوب الذي لم يهتد إلى معنى اللقاء فينظره في الآخرة (ق) .

فهو الجاهل؛ لأنه «ومَنْ كانَ في هذهِ أعمى فهوَ في الآخرةِ أعمى وأضلُّ سبيلاً»[1]، أما من انتظر أن يراه في الآخرة بعين ربه، فهو ليس من الجهال

(وبالجملة: فلابدّ لكلّ شخص من عقيدة في ربّه: يرجع) ذلك الشخص (بها إليه[2]). أي مع تلك العقيدة أو بسببها إلى ربّه (ويطلبه)، أي يطلب ربه فيها في صورة تلك العقيدة.

(فإذا تجلّى) يوم القيامة (له الحقّ فيها[3])، أي في صورة عقيدته (عرفه[4] وأقرّ به، وإن تجلّى له في غيرها)، أي في غير صورة عقيدته (أنكره[5] وتعوّذ منه[6] وأساء الأدب عليه في نفس الأمر[7]، وهو عند نفسه أنّه قد تأدّب[8] معه؛ فلا يعتقد معتقد[9] إلهاً إلا بما جعل[10] في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا[11] إلا نفوسهم وما جعلوا فيها[12]).

أي، فلا يعتقد معتقد من المحجوبين، الذين جعلوا الإله في صور معتقداتهم فقط إلا بما جعل في نفسه وتصوّره بوهمه، فإنّ الإله من حيث ذاته منزّه من التعيين والتقييد وبحسب أسمائه وصفاته وتجلّياته له ظهورات في صور مختلفة؛ فمن جعل غير المحصور محصوراً أو نفى غيره، واتخذ ما جعله في نفسه إلهاً، فإلهه مجعول نفسه.

---

١. الإسراء (١٧): ٧٢.
٢. أي بتلك العقيدة (جامي).
٣. سبحانه إذا رجع إليه ذاتاً وأخرة (جامي).
٤. أي في تلك العقيدة وإذا طلبه (جامي).
٥. أي غيره تلك العقيدة (جامي).
٦. ح ل: وتعوذ.
٧. به تقديره (جامي).
٨. بعني كونه ربه وإنه بعض عبيده (جامي).
٩. حيث نفى عنه ما يليق به في وصفه (جامي).
١٠. من المحجوبين (جامي).
١١. أي لا يحث في نفسه (جامي).
١٢. حين رأوا إلههم (جامي).
١٣. من الصور الاعتقادية التي توهموا أنها إلههم عليها (جامي).

فما رأى المحجوبون المقيّدون آلهتهم في الحقيقة إلا بقرسهم، وما جعلوا فيها من صور آلهتهم. والإله المجعول بالاعتقادات هو الذي يتخذه المحجوب بالتعيّن والتصوّر إلهاً، ولا فرق بين الأصنام التي اتخذت آلهةً وبينه.

وأمّا إذا تجلّى الحقّ لأصحاب الاعتقادات في الدنيا والآخرة بحسب عقائدهم فهو الحقّ، والشاهد لتلك الصورة مشاهد للحقّ فيها، فإنّ الحقّ من حيث هو هو لا نسبة بينه وبين أحد من العالمين، فلا يمكن رؤيته لأحد من هذه الجهة، ومن حيث أسماؤه يتجلّى لكلّ واحد من حيث الاسم الذي هو ربّه، فلا يتجلّى الحقّ لأصحاب الاعتقادات المقيّدة، إلا بحسب الأسماء الحاكمة عليهم واستعدادات أعيانهم.

فشهودهم لصور اعتقاداتهم عند التجلّي عين شهودهم لربّهم، لا يمكن أن يحصل لهم غير ذلك، كما لا يمكن أن يشاهد العارفون أيضاً حال التجلّي الذاتي إلا أعيانهم[1]، كما مرّ في الفصّ الشيثي[2]، وفي التجلّي الأسمائي إلا ما يعطيهم أعيانهم، من العلم بصور التجلّيات والمعرفة بها لا غير.

---

١. قال الشارح في الفصّ الشيثي: «واعلم أنّ ظهور عينه له حين ظهور الحقّ له ورؤية صورته غير رؤية الحقّ؛ لأنّ عينه الثابتة ليست معروضة للحقّ مطلقاً، إذ هي شأن من شؤونه وصفة من صفاته وأحد من أسمائه، وقد عرفت أنّها من وجه عينه ومن وجه غيره، فإذا شاهدت ذلك ثبت قدمه».

٢. قال الشيخ في الفصّ الشيثي: «والتجلّي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد متجلّى له، سواء ذلك لا يكون، فإنّ المتجلّي له لا يرى سوى صورته في مرآة الحقّ». قال الشارح: «والتجلّي من الذات لا يكون إلا على صورة المتجلّى له، وهو بحسب استعداده؛ لأنّ الذات الإلهيّة لا صور لها بنفسها تظهر بها وهي مرآة الأعيان، فيظهر صورة المتجلّى له فيها بقدر استعداده، كما أنّ الحقّ يظهر في مرآة الأعيان بحسب استعداداتها وقابليّاتها ظهوراً بحكمه، غير أنّه لا يكون بينه وبين المتجلّى له».

وأيضاً قال في موضع آخر منه: «الحقائق تنقسم إلى قسمين: حقائق ذاتيّة وحقائق اسميّة، والمراد بالحقائق الذاتيّة ما يكون سنداً للذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها وإن كان لا يخلص ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات؛ إذ لا يتجلّى الحقّ من حيث ذاته لشيء جزئيّ إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائيّة، وبالاسمائيّة ما يكون مبناه صفة من الصفات من تعيّنها وامتيازها عن الذات

فشهود أرباب الاعتقادات الجزئيّة لايكون مثل شهود من لايتقيّد باعتقاد خاصّ، ويعتقد حقّية الاعتقادات كلّها، لكن يحصل لهم الشهود، كما قال ﷺ: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[1]، وفي قوله: (ربّكم) وفي التشبيه بالقمر ليلة البدر إيماء بما ذكرنا. أي: لم يقل: إنّكم ترون الربّ الخلق، أو ربّ غيركم.

(فانظر مراتب النّاس في العلم بالله هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة).

وذلك لأنّ الرؤية إنّما هي بحسب التجلّي، والتجلّي بحسب العلم بالله وتجلّياته. فمراتب النّاس في العلم بالله هي عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة. والعلم بالله لايكون إلّا بحسب الاستعدادات، والاستعدادات متفاوتة بحيث لانهاية لها، فالرؤية أيضاً تتفاوت بحسبها يوم القيامة.

(وقد أعلمناك بالسبب الموجب لذلك)، أي التجلّي الحقّ يوم القيامة على صورة الاعتقادات.

(فإيّاك أن تتقيّد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه) بتعيينك إيّاه (فيفوتك خير كثير[2]) وهو ما يعطيه ربّ العقد المنفي.

(بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. لأنّ الأمر في نفسه غير منحصر، وأنت جعلته منحصراً فيما تعتقده؛ فكن في نفسك هيولىّ[3] الصور المعتقدات كلّها[4]، فإنّ الله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنّه يقول: ﴿فَأَيْنَمَا

---

١. أي لأرباب الاعتقادات الجزئية.

٢. بحار الأنوار، ج٩٤، ص٢٤٥؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص٢٧٢، ح٤٦١.

٣. في هذا النشأة (جامي).

٤. وهو شهود منزّه فيما كفرت به (جامي).

٥. ضرورة أنّه يكفر به من صور الحقّ كثير بالنسبة إلى ذلك العقد المخصوص (جامي).

٦. فيفوتك الحقّ المتجلّي في جميع الصور التي هي مراتب الصور التي تقيّدت بها في إعتقادك وهو خير كثير بل يفوتك العلم بالحقّ على ما هو عليه وهو الخير الكثير (ق).

٧. ذاته (جامي).

٨. وأنت كلّ صورة ترد عليك واعتقد أنّها بعض مجلّيه، وهو غير منحصر فيها (جامي).

تولّوا فثمّ وجهُ الله﴾[1] وما ذكر أيناً من أين).

أي، ما عيّن أيناً ووجهة من غير أين آخر، بل قد أطلق[2]. فكن جامعاً للعقائد كلّها مصحّحاً لها بشهود وجوه متجلّية لأصحابها، إذ كلّ منهم عبد لربّ يعطيه ما يعتقده، لتكون مشاهداً للحقّ من جميع وجوهه، مقرّاً بألوهيّته، معترفاً بوحدانيّته، فتسلم عن الحجاب، ويتجلّى لك ربّ الأرباب.

(وذكر أن ثمّ وجه الله، ووجه الشيء حقيقته[3]، نبّه بهذا قلوب العارفين[4]، لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا).

أي، نبّه بهذا القول قلوب العارفين؛ لئلا يغفلوا عن الحقّ ووجوهه حال اشتغالهم بعوارض الحياة الدنيا، بل يشاهدوا فيها أيضاً ذات الحقّ ووجوه أسمائه وصفاته، فيكونوا معه على جميع الأحوال.

(فإنّه لا يدري العبد في أيّ نفس يقبض، فقد يقبض في وقت غفلة، فلا يستوي مع من يقبض على حضور).

لأنّ المقبوض على الحضور يحشر متوجّهاً إلى الله، والمقبوض على الغفلة يحشر ووجهه إلى الغير، فيستحقّ البعد والطرد، نعوذ بالله منه.

---

١. أي أطلق وجهه، فلا أين إلا وهو تعالى فيه ووجه تولّى إليه وجهة مولّاها (حيدري).

٢. البقرة (٢): ١١٥.

٣. نفسه.

٤. نفسه.

٥. ذكر سهل التستري في إيمانه حيث قال له: هل وسع رحمته من عصاه؟ فقال: نعم، لأنّ رحمته وسعت كلّ شيء. فدلّ سهل: لكنّه كذا بقوله: ﴿فسأكتبها للذين يتقون﴾ (الأعراف (٧): ١٥٦). فقد لبّس يا سهل، فإنّ التقيّ يمتنع لا محالة (حامي في حاشيته على الفصوص، ص ١٩٨).

٦. أي وما ذكر أنّ ثمّة أي في الأين الأوّل مثلاً وجهاً له دون الأين الآخر (حامي).

٧. فذكر حقيقة الحقّ سبحانه متجلّية في كلّ أين وظاهرة في كلّ عين (حامي).

٨. على شهود وجهه المطلق في كلّ أين وعين (حامي).

٩. أي على صفة حضور وشهود، فإنّ الأوّل يحشر ووجهه إلى غير الحقّ سبحانه، فيستحقّ البعد والطرد، والثاني يحشر ووجهه إلى الحقّ سبحانه، فيبعد بسعادة العصمى والشرفة الكبرى (حامي).

(ثم إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا، يلزم في الصّورة الظاهرة والحالة المقيّدة) وهي حال الصلاة (التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام، ويعتقد أنّ الله في قبلته حال صلاته، هي بعض مراتب وجه الحقّ في ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فشطر المسجد الحرام منها[1] فصبّ وجد الله)[2].

(إي: الكامل أيضاً مع علمه بوجود الحقّ ومراتبه، وأنّ الحقّ متجلٍّ في جميع الجهات، يلزمه أن يلازم شطر المسجد الحرام، ويتقيّد بما يقتضيه حال الصلاة انقياداً لأمر الحقّ واتباعاً لنبيّه وطوعاً لشريعته، الّذي هو المقتدى للكلّ من حيث إنّه مظهر الاسم الظاهر وتجلّياته، ويعتقد بحسب الباطن أنّ عزيمة الحقّ في قبلته، لأنّها بعض وجوه الحقّ. لكن لا يحصرها فيها.

(ولكن لا تقل: هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركت[3]، والزم الأدب في استقبال شطر المسجد الحرام[4]، والزم الأدب[5] في عدم حصر الوجه في تلك الأينيّة الخاصّة، بل هي من جملة أينيات[6] ما تولّى متوجّل إليها) أما: بمعنى (الّذي (فقد بان لك عن الله[7] (أنّه في أينية كلّ وجهة).

---

١. يعني أن الكامل مع علمه بعدم تقيّد الحقّ بجهة مخصوصة يلزمه بحكم حال التقيّد بالتكليف بالتوجه في الصلاة إلى جهة الكعبة، لأنّه لا يتوجّه حال التقيّد إلى جميع الجهات، بل يختصّ توجّهه بجهة واحدة، وتلك الجهة هي المأمور بالتوجّه إليها من عند الله بمقتضى أنّ ثبت العينين (ق).

٢. أي من ذلك الوجه (جامي).

٣. أي شطر المسجد الحرام (جامي).

٤. وحقيقته: لكنّه غير منحصر فيه كما أشار إليه بقوله: «ولكن لا تقل هو هنا فقط» (جامي).

٥. أي في شطر المسجد الحرام (جامي).

٦. من كتاب ولا تحصرها (جامي).

٧. ولا تحصرها كما أدركت من قوله تعالى: ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ البقرة(٢): ١٤٤ (جامي).

٨. هنا (جامي).

٩. أي منسوبات إلى الأين (ص).

١٠. يشتمل على واحدة أو زائدة (جامي).

١١. بهذه الآية (جامي).

ولمّا كانت الأديان عبارة عن الجهات، وكان بعضها حسيّة وبعضها عقلية، وهي جهات الاعتقادات قال:

(وما ثمّ إلّا الاعتقادات[1]، فالكلّ مصيب) لأنّ كلاً منهم يعتقد وجهاً خاصاً من وجوه الحقّ.

(وكلّ مصيب ماجور[2]، وكلّ ماجور سعيد، وكلّ سعيد مرضي عند ربّه وإن شقيَ زماناً[3] في الدار الآخرة[4]، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنّهم سعداء أهل حقّ في الحياة الدنيا[5]).

تقدير: فقد مرض وتألم أهل العناية في الحياة الدنيا مع علمنا بأنّهم سعداء أهل حقّ.

(فمن[6] عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى وفي دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم ـ الذين كشفوا الأمر[7] على ما هو عليه ـ أنّه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاصّ بهم[8][9]، إمّا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم[10]،

---

١. أي وما ثمّ شيء قائم سوى الاعتقادات؛ لأنّها هي الجهات العقلية التي يتوجّه إليها أرباب المعتقدين إلى الحقّ (ق).

٢. وإنّها لحدى الحسنيات (الأبيات) (ابن).

٣. أي في اعتقاده؛ لأنّ معتقده لم يؤدّ إليه مقولٌ (جامي).

٤. لأنّه من الحقّ المطلق حظاً نصيباً (ق).

٥. وإنما ما ترى.

٦. لأنّ الشقاوة في بعض الأزمنة لا تنافي السعادة المطلقة (جامي).

٧. مستأنف بقوله: «مرض وتألم» (جامي).

٨. أي فضلاً من عنده (جامي).

٩. ومع هذا فلا يقطع ـ ح ن.

١٠. أي من دار جهنّم (جامي).

١١. لا ينحاز إلى أهل الجنة، وذلك السبب الخاصّ بأن يكون معتقداً ... (جامي).

١٢. مع كونهم في دار الهوان والعذاب المؤلم، وبحسب الشرّ أهون من بعض (ق).

١٣. آخراً (جامي).

فيكون تعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم. أو يكون تعيم[2] مستقل زائد كتعيم أهل الجنان في الجنان، والله أعلم)

كلّ هذه الأقسام لن هو خالد في النار، إذ العاصون من المؤمنين يخرجون منها، وتعيم أهل النار لايكون إلا بحسب استعدادات نفوسهم فيتفاوت وإنما قال (تعيم مستقلّ زائد) لأنه لايشبه تعيم أهل النعيم، بل يكون مشابهاً للجحيم ومناسباً لأهله، والله أعلم.

---

١ أي تعيم وجودي مستقلّ زائد على الراحة والخلاص من الألم (حامي).

٢ على فقد المؤلم ذلك بما يشره أطوار أدوار الزمان على امتداد الوقت (ق).

٣ فإنّ تعيمهم ليس مجرّد خلاصهم عن ألم العذاب بل امور زائدة عليه (حامي).

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح فصوص الحكم

فصّ حكمة
فتُوحيّة في كلمة صالحيّة

فصل "حكمة فتوحية" في كلمة صالحية"

لما كان "الفتوح" عبارة عن حصول شيء مما لم يتوقع ذلك منه، نسب حكمته إلى كلمه صالح لكلا لخروج الناقة التي هي معجزته من الجبل، وهو مما لم يتوقع خروجها منه

---

١. وبذلك تبيّن في فصل اليهود أمر الطريق وما هو عليه من الاستقامة والاستواء، وإذا السالكين كلهم فيه على منهج الصواب، مسالك السداد، ذاهب الرشد، ذلك بما يتكشف عنه بتحقق السلوك على ذلك الصراط المستقيم، ومنه تصدر الخيرات في منهجه القويم، وعنه تتخلف الذاهب والمتباين للفرق والتشرذم، فقال: فصل "حكمة فوحية في كلمه صالحية" (ص).

ووجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أن صانع كلا قد انفتق عن جبل الجبلة بالغة القوة وبالغ القابلية، وبه انفتح عند إنشائه والإبداعه على عرض أرض الإظهار أبواب مظاهر الأوصاف الكمالية، بعني الجبروت الذي به تصير الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر، وعليه تقطع اللطيفة الإنسانية مسلك فجار الأمر الكتيفة الانحرافية، إلى أن تبلغ مراد الله الذي هو رياض أوصافها الفوحية وأفنانها الكمالية الكلامية المكاشفة عن كلمة الكل، فله صلوح الكشف عن الحكمة الفتوحية الصلوحية الصالحية (ص).

٢. قد خصّ الله تعالى صالحاً بفتح باب الغيب عن أنه ينفتق الجبل عن الناقة، وهي كالمخلق أو من التراب وفتحه على قومه ليؤمنوا من أمن به بسبب هذه المعجزة واختارهم لها على وفق ما أمر، وإهلاك من كفر هذه النعمة منهم وعقروا الناقة، فهذه ثلاثة فوحات وق)

٣. أما نسبة هذه الحكمة الفتحية إلى الكلمة الصالحية، لكون أمور صالح كلا في دعوة قومه، إقامة معجزاته على نبوته عن الفتوح الغيبي، كالناقة التي انفتح عنها الجبل، وكما سبق منهم، كذلك من سبقهم من الذين كذبوا وكانت عاقبة أمرهم ما وعدهم عنهم، ثم يأتي بعد ذلك عرض هذه لنبأ سابقاً للتدبير، وكذلك وجدان العذاب بعد الصيحة عبيده عن فتح نفسي واعدهم ثلاثة أيام احتدي)

وأيضاً كان «الفتوح» مأخوذاً من «الفتح» إذ هو جمعه كالغفر للمغفر والشرب للمشرب، وفاتح مفتاح لاسم «الفتاح» لذلك الصنع له أجيل. فخرج به الثانية وهو من جملة مفاتيح الغيب.

من الحكمة الشرعية إلى كلمته، وبيّن فيها الإيجاد وكونه مبنياً على الفردية، وهي بعض النسخ: (حكمة قاطعة) وهي يؤيده ذكرها.

(من الآيات[1] الآيات الركائب)[2]

أي: من جملة الآيات والمعجزات آيات الركائب، كالناقة لصالح والبراق لنبينا ﷺ، وإضافة الآيات إلى الركائب سواء كانت عين نفس الآيات باعتبار المعاني التي بيّنهما، فإن الآيات ليست منحصرة في الركائب. ولا كل الركائب من الآيات، وهذه الركائب في الحقيقة صورة النفوس الحيوانية، وهي مراكب النفوس الناطقة، كما أن الأبدان مراكب النفوس الحيوانية؛ لأنها جمع ركيبة كقبائل جمع قبيلة وهي ما يركب عليه فتوصل إلى المقصود، وبه تحصل مقاصد النفوس الناطقة ولا تكمل إلا بها، فهي مراكبها.

(وذلك[3] لاختلاف في المذاهب).

أي: وكون الركائب من الآيات الدالة على صدق الأنبياء إنما هو لاختلاف في المذاهب[4]، أي: في السلوك والسير إلى الله، إذ المذهب هو الطريق كما يقال: «مذهب الشافعي كذا»، أي طريقه الذي ذهب إليه كذا.

---

١. [ز]: كان بعض الركائب التي هي من جملة معجزات الصالح كالناقة ومنها ما هو من الركائب فصار من الآيات، [ز]: من جملة الآيات (حاشية).

٢. الكلمة من الحكمة الشرعية (ص).

٣. الركائب: المراد التي يقصد بها الله ورسوله ﷺ، وعليها يسلك مسالكهم المتنوعة بحسب (ص).

٤. سيأتي في الناقة، ومن تخصيص كل نبي بمركب تحسين [ز]: باختصار ومن هنا كلا بالمقصد ومحمد ﷺ بالبراق، إلخ، [ز]: (ع ان).

٥. ناقة.

٦. أي كون بعض الآيات ركائب (حاشية).

وذلك الاختلاف مستند الى اختلاف الاستعدادات، فإن بعض النفوس يسير عليها سيراً لا تزيغ أبصارهم إلى غير المطلوب، كما قال تعالى في ذلك: ﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾ فتصل إليه، وبعضهم لا يستقيمون عليها نحو المطلوب، فيتيهون في السباسب، ويقعون في ظلمات المذاهب، كما قال:

(ومنهم قاصدون بها لحق ... ومنهم قاطعون بها السباسب)

أي، فمن أصحاب تلك المذاهب طائفة قاصدة بذلك الركائب، أي: الطالبون في طاعة الحق والسير إليه، المستعملون فيه بالحق لا بالباطل، فالباء الأولى للتعدية والثانية للاستعانة.

(ومنهم قاطعون بها)، أي: تلك الركائب (السباسب) وهو جمع سبسب، وهو الصحراء والبيداء، أي: يقطعون بها البراري والصحاري التي تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها، وهي براري عالم الظلمات والأجسام.

فالطائفة الأولى هم الذين علموا الأمر على ما هو عليه وسعدوا، والثانية هم الذين تاهوا في ظلمات الجهل وبعدوا، وإليه أشار بقوله:

(فأما الناعسون فأهل عين[٥]) أي، أهل الشهود والعيان (وأما القاطعون هم الجانب).

أي، هم المحجوبون البعداء عن الحضرة ومعرفة حقائق الأشياء، وإن قطعوا براري

---

١. أي على تركك.

٢. النجم (٥٣): ١٧.

٣. أي والمعنى تلك الركائب على مرضي الحق من غير انحراف والسلوك، وفي لفظ قاصدون، إشارة إلى تلك الجملة (ص).

٤. وإنما من الله سبحانه على ركائب قاصديه بالسواهم المعضلات وبث سكينات في بيداء الأنظار والأفكار، ومنهم عارفها في مهامة الأوصاف والأحوال وسفر من حيز السكنات الأعمال والأفعال (ص).

٥. يشير به إلى الأمر على ما هو عليه (حاشية).

٦. أي تطيعون، يقال: فرس جيب، إذا انقاد، والجيب فيه معنى القرب والمد، ويقال: فرس جيب، أي سهل الركوب (ص).

عالم الملك بالاستدلال من الاثر إلى المؤثر بعقولهم المشوبة بالوهم المحجوبة عن حقيقة العلم، إذ هي جنبية وهي فعيلة من الجَنْوب وهو البعد، كما قال:

هواي مع الركب اليمانين مصعد ... جنيب وجسماني بمكة موثق

وكان الحقّ أن يقول: (فهم الجانب) بالفاء جواباً لـ «أمّا»، لكنّه للضرورة، ولو قال: (فهم جانب) لكان انسب.

(وكلّ منهم يأتيه من عنده ... فتوح غيوبه من كلّ جانب)

اي، كلّ واحد من القائمين يأتيه من عنده فتوح الاسماء الإلهيّة، والتجلّيات الذاتيّة من جوانب الحضرات الروحانيّة والجسمانيّة. فضمير «منه» و«عنده» عائد إلى الحقّ و«الفتوح» يجوز أن يكون مفرداً بالمعنى المشهود والمذكور. ويجوز أن يكون جمعاً للفتح كالقلوب للقلب، ويجوز ان يحمل «وكلّ منهم» على القائمين والقائطين، لانّ المحجوبين أيضاً لهم فتوح غيوب الحقّ من حضرات الاسماء، التي تربّيهم وتختصّ بهم.

(اعلم، وفّقك الله[1]، انّ الامر[2] مبنيّ في نفسه على الفردية[3])

لمّا كانت الحكمة الفتوحيّة حاصلة من مفاتيح الغيب التي هي سبب الايجاد، قال: (انّ الامر) اي، امر الايجاد مبنيّ في نفسه على الفرديّة، او الشان الإلهيّ وظهوره في نفسه بصورة خلقه مبنيّ عليها. او امره بقوله: (كن) مبنيّ عليها، والمراد بالفردية ما

---

١. اي من اهل الغيب والجانب (امر).

٢. اي من جانب الله و وجوده ومن جانب حقيقته وعينه ثابتة من وجه (جندي).

٣. اي هذه امره.

٤. اي فهم الجانب على ما هو عليه (حاجي).

٥. اي امر الايجاد (حاجي).

٦. قد علمت في الحكمة الرسمية ان العدد إما زوج وإمّا فرد. والزوج الاول وهو مجمع اثنان فصاعداً. والفرد الاول ثلاثة فصاعداً. والواحد ليس داخلاً في العدد ... وإذا تحدّد الواحد في المرتبة الثانية صار شفعاً روحاً أو فرداً. والاحدية أبداً لا تتعطى التثنية ... ثم الشفع يمتنع في مرتبة رب الايجاد؛ لكون الايجاد موقوفاً على فاعل هو موجد وقابل هو المكوّن، فلو كان الفاعل الذي شفع مرتبة الواحد الاحد لما وجدت نسبة اصلاً، فلا نسبة لواحد إلا من كونه واحداً وتراً. ولما من كونه شفعاً بل الفردية صحّت النسبة (جندي).

يقابل الزوج، لا الفرد الّذي هو اسم من أسماء الذات، بمعنى الواحد.

(**وأولها[1] التثليث[2] فهي[3] من الثلاثة فصاعداً[4]، فالثلاثة[5] أوّل الأفراد، وعن هذه[6] الحضرة الإلهيّة[7] وجد العالم[8]**)

أي وعن الحضرة الفرديّة وجد العالم، وهي باعتبار العالم الّذي هو الخلق، والمعلوم الّذي هو العين، والعلم الّذي هو الرابطة بينهما؛ إذ لو نقص شيء منها لما أمكن وجود العالم.

ولكن باعتبار آخر يستدعي وجود العالم الفرديّة من كلّ من الطرفين، طرف الفاعل والقابل، أثبت من طرف الفاعل الفرديّة، وكذلك من طرف القابل لتقابل كلّ منهما الآخر.

(**فقال تعالى: ﴿إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن[9] فيكون[10]﴾[11] فهذه[12] ذات ذات إرادة وقول، فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة[13] التوجّه بالتخصيص لتكوين أمر**

---

١. أي الفرديّة (جامي).

٢. وذلك التثليث هو الذي ظهر [illegible] من صورة الفاعل والقابل والفعل، [illegible] والعلّة والمعلول والعلّيّة، والآخر في الحبّ بالمحبوب والمحبّة، والآخر في الذات والصفة والاسم، والآخر في الإله والعبد والعبوديّة (ص).

٣. [illegible] الثلاث [illegible] لأنّ الإيجاد [illegible] على [illegible] حيث التثليث الّتي [illegible]، فالثلاثة أوّل الأفراد (ق).

٤. أي الفرديّة مبتدئة من الثلاثة فصاعداً (جامي).

٥. كالخمسة والسبعة والتسعة وغيرها (جامي).

٦. أي من نفسه [illegible] (جامي).

٧. أي حضرة الفرديّة (جامي).

٨. أي لها التثليث (جامي).

٩. [illegible]

١٠. [illegible]

١١. النحل (١٦): ٤٠.

١٢. الحضرة الفرديّة التي لها التثليث وبها وجد العالم (جامي).

١٣. أي نسبة هي التوجّه (جامي).

ما[1]، ثم لولا قوله عند هذا التوجه[2] (كن) لذلك الشيء، ما كان ذلك الشيء[3].

أي، لولا هذه الأشياء الثلاثة التي هي الذات والإرادة والقول لكن، ما حصل ذلك الشيء.

(ثم ظهرت[4] الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء[5]) أي، الشيء الكائن (وبها) أي، وبتلك الفردية الحاصلة (من جهته) أي، من جهة الشيء (صح تكوينه).

التكوين جعل الشيء مكوّناً، فمعناه: أن الحق إذا أمر بالشيء بقوله: (كن) يجعل ذلك الشيء نفسه موجوداً، يجوز أن يكون معنى التكوّن، أي: بها صح تكوّنه. والمعنى واحد في حقيقته.

(واتصافه بالوجود[6]، وهي شيئيته[7] وسماعه واستدلاله أمر مكوّنه[8] بالإيجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة[9]، ذاته الثابتة[10] في حال عدمها[11] في موازنة) أي، في مقابلة (ذات موجدها. وسماعه في موازنة إرادة موجده. وقبوله بالامتثال لما أمره به

١. واعلم أن معنى الأمر في التكوين بمنزلة الحدة التي بها الشيء، والقوة والقول بمنزلة المحدود الذي به الشيء، وبه انتظم بقوله: (ثم لولا قوله عند هذا ... الخ).

٢. (الإرادي (جامي).

٣. زيادة.

٤. وبذلك تزول الشبهة في الآية المذكورة مكرراً، حيث وردت أن الصورة من الشيء التي هي المغذية للحركة (الإحداثية) لها تكون عقيب ذلك، ولا معنى للكون والتغاير والتباين هنا (منه).

٥. هذا إضافة من عبد الغني.

٦. الوجود الخارجي (جامي).

٧. أي من جهة القبول (جامي).

٨. يعني وجود الخارجي به وجود شيئي له مربوط به اعتباراً بالسبب، وإن كان في نفس الأمر وجود الشيء وجود الشيئية أيضاً موازياً له، كما ذكرنا في أول الفص. فيفهم (الأستاذ الفاضل النوري (قده)

٩. الثلاثة (جامي).

١٠. يعني كما صح من قبل الوجود تلك الفردية المشار إليها من قبل، هكذا من قبل الشيء يصح الشيء به المتصف به (منه).

١١. ... يعني الشيء، وبتلك الثلاثة الثلاثة المذكورة المستتبعة لصورة الكتابة (منه).

١٢. في العلم (جامي).

١٣. بحسب العلم (جامي).

من التكوين[1] في مقابلة قوله: ﴿كن﴾ فكان هو) اي، فحصل ذلك الشيء باستقبال امر موجده.

(فنسب التكوين[2] إليه قولا إنه في قوته التكوين[3] من نفسه عند هذا القول، ما تكوّن).

اي، الحقّ نسب التكوين إلى الشيء الذي يوجد في قوله: ﴿إنّما امرُهُ إذا اراد شيئاً ان يقول له كُن فيكونُ﴾، اي فيكون هو بنفسه، فلو لا انه مستعدّ للتكوين له قابلية لذلك من نفسه، ما تكوّن عند سماع هذا القول، وذلك الاستعداد والقابلية سرّ كمّن فيه، حاصل به بالقبض الالهي، وإليه اشار قوله تعالى: ﴿ثُمَّ استوى إلى السَّماء وهي دُخانٌ فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً اوكرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ فإنّ الحقّ امر هما بالاتيان إلى الوجود العيني، والاتيان صدر منهما.

(فصار[4] الوجود هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين إلا لنفسه[5]،

---

١. في التكوين (جامي).

٢. والتكوين في قوله: كان امره بالتكوين، يعني السالفة في التكوين لا بصيغة الامر المذكورة كما مثّل لصيغة الامر في المثل بقوله: ما تكوّن هذا الشيء من جهة الوجود إلا لأمر بالتكوين، وأما التكوّن الذي هو بمعنى الامر نفسه بكن، لا من حيث ذلك الشيء، لأنه كان في قوله اي كان فيه بصورة كاف، ونسب ذلك إليه في قوله: (ليكون له) (ق).

٣. اي التكوّن (جامي).

٤. وإنما نسب مجموعه بصورة تكوينه إلى الشيء، غير الذي تكوّن نفسه بالقابلية للتكوين (ص).

٥. اي التكوّن بمعنى صيرورة الشيء موجوداً من نفسه (جامي).

٦. البقرة.

٧. يس (٣٦): ٨٢.

٨. فصلت (٤١): ١١.

٩. البقرة.

١٠. وليس لمحقق تعلق بموجود الامر فقط (ص).

١١. بصيرة التكوين في التكوّن بمنع الواو، في قوله: فكان من جهة انه كوّنه كما تقدّم فيه مجموعه بصيرة التكوين في التكوّن بالواو، وكذلك في قوله: ان التكوين بالامر فقط، وما قدّمنا من ان الوجود لهذا الشيء من نفسه، هو القول الذي يكون فيه بصيرة التكوين إلى الفعل، فلطفيل تكوينه التكوّن الذي تكوين، هو لا لنفسه ←

فأثبت الحقّ تعالى أنّ التكوين للشيء نفسه) النفسه؛ بالجرّ تأكيد للشيء.

(لا للحقّ، والذي للحقّ فيه أمره خاصّة[1]، وكذا أخبر عن نفسه في قوله[2]: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3]، فنسب التكوين لنفس الشيء)[4].

أي: إلى نفس الشيء، فاللام بمعنى إلى.

(عن أمر الله، وهو الصّادق في قوله[5]، هذا هو المعقول في نفس الأمر[6]، كما

واستعداد لكون ذلك الشيء. فما كونه إلا عين ثابته في العلم يستعدّ بذاتي غير المجعول، وهيئة لتكون وصلاحيّة لسماع قول: «كن» وقابليّة لقبول الامتثال فما أوجده إلا هو، ولكن بأخذ ونسب. فافهم بأنّه دقيق أحدي!.

١ أي في التكوين (حسن).

٢ (المعجز المأمور به الحسي).

٣ سقط هذه: إذا أخبر عن الأمر (ص).

٤ في موضع آخر (جامي).

٥ يس (٣٦): ٨٢.

٦ قال بعضهم: يحتمل أن يعود ضمير يكون في الآية، إلى يكون هو، أي كونه غير مأمور به، وضمير نفسه للمأمور، بأن يكون من قولك: زيد في نفسه عالم، فيكون نفسه هو موصوف بالأمر، وبالأمر بمعنى المأمور به، لأنّ المأمور به وجودي، فلا يناسب أن يضاف الأمر التوجيدي إلى الوجود، لأنّ المأمور في الآية هو المأمور إليه وجوده، فإنّه ليس للمعدوم الممتنع إلا أن يمكن، فكون وجوده لأمر الوجود الذي هو متبع لفهم، كون الوجود به معنى بحسب ما ثابت له في عينه، ثابته موجب أمر الأمر، لكن الشيخ رضي إن سبق لأنّه ذهب إلى نسبة التكوين إلى المأمور (جامي في حاشيته على الفصوص، ص ١٦٥).

قول: أي ما هو معقول من الأمر هذا هو المعقول في نفس الأمر، خلافًا لما ذهب إليه الجندي في شرحه على الفصوص، ص ٤١٦ (حسن).

٧ أي إلى نفسه لا إلى الله سبحانه وتعالى بقرينة ما بعده (حسن).

٨ فإنّ نسبة الإرادة وغيرها من الصفات بالتخصيص الأمري إلى الشيء أثر من آثاره، فلذلك كان المكوّن في حدّ ذاته غير مأمور به، بالاشتراك الذاتي الذي هو الإمكان، بل الأمر به من آثاره (حسن).

٩ هذا بناءً على ما ذكر، بحسب منصرف النقل (حسن).

١٠ أي في التكوين عين الأمر، فلا مناسبة إلا أن يقال: ذلك وهو لا يناسب، وإن حمل اللفظ أن يناسب أن يكون المأمور، لأنّ التكوين أمر وجودي، فلا يناسب أن يضاف الأمر التوجيدي إلى الوجود الذي المتصف في حدّ ذاته الممتنع لا إلى ما لا وجود له، فإنّه ليس للممتنع الثابت إلا أن يمكن، فكون وجوده لأمر الوجود، بحسب ما ثابت له في عينه ثابته موجب أمر الأمر، وبحسب ما ثابت له في عينه ثابته موجب أمر الأمر، وبحسب ←

يقول الأمر، الذي يخاف فلايعصى) على البناء للمفعول (العبد)، ثم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيّده، فليس للسيّد في قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لامن فعل السيّد) معنى ظاهر.

فإن قلت: الاشياء قبل وجودها معدومة، فكيف تتصف بالامتثال والقبول للامر والانقياد؟ وهذه المعاني انما تحصل بعد الوجود، وكيف يمكن ان يتكوّن الشيء الذي وجوده مستفاد من غيره بنفسه؟ وكيف يقاس ما ليس بموجود إلى ما هو موجود كما بين العبد والسيّد؟

قلت: إنّها موجودة بالوجود العلمي الإلهي[1] إزلاً وأبداً، وإن كانت معدومة بالنسبة إلى الوجود الخارجيّ، وهذه الصفات التي للاشياء ليست من لوازم الوجود الخارجيّ فقط، بل من لوازم الوجود فهي متصفة بها أيضاً حال كونها متّصفة بالوجود العلمي. غاية ما في الباب انّ هذه الصفات يتفاوت ظهورها بحسب محالّها التي هي فيها، كما تتفاوت الاعيان بالكثافة واللطافة في عالمي الارواح والاجسام.

وسرّ نسبة التكوين إلى الاعيان وتخطيبها، انّ تلك الأعيان لكونها عين الحقّ من حيث الحقيقة[2] لها الظهور والاظهار لنفسه في جميع مراتب الوجود، لاتصافها بالصفات الإلهيّة حينئذ، ومن حيث إنّها متعيّنة بتعيّنات خاصّة مستمدّة من لاتعيّن له محتاجة إليه، لها العجز والضعف والنقص وغيرها من الصفات الكونيّة.

---

[1] إلى هنا الفصل جملة من فصلين، ولكن التفريع في قوله بين سياق الآية، فيوجب ذلك بسط الكلام على الفصل.

[2] التحقيق يقتضي ما ذكرنا من كون [illegible] لكن الامر [illegible] على الظهور للامر الأمر [illegible] وجود والكل [illegible] بحسب [illegible] وهذا [illegible] وحد الحقيقة في عين الامر (جندي).

[1] متعلق علمه تعالى بالامر الجمعي.

[2] الامر حمل الحقيقة.

[3] أي الوجود.

فنسبة التكوين والايجاد إليها بالاعتبار الأول، والعجز والفقر والمسكنة بالاعتبار الثاني. فلا يضيق صدرك بما سمعت، واحمد ربك على ما فهمت.

(فقام أصل التكوين) أي: الاعتبار الذي تتكون أعلى المثلث -أي: من الثلاثة- من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق، (ثم سرى ذلك) أي حكم ذلك المثلث (في إيجاد المعاني بالأدلة). فالملاحظ في الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة) وهي موضوع النتيجة، ومحمولها، واحدة الأوسط.

(على نظام مخصوص) وهو نظم الشكل الأول. وما يرجع إليه عند الرد كالأشكال الثلاثة الأخر.

(وشرط مخصوص).

وهو أن تكون الصغرى موجبة كلية كانت أو جزئية، والكبرى كلية سواء كانت موجبة أو سالبة. هذا في الشكل الأول، وأما في الأشكال الباقية فالشرط أن تكون الكبرى والصغرى، بحيث إذا رددنا إلى الأول بطرق بينة في علم المنطق، يحصل شرط الشكل الأول.

(وحينئذ ينتج لابد من ذلك) وهو) أي: النظام المخصوص (أن يركب الناظر دليله من مقدمتين، كل مقدمة تحوي على مفردين. فتكون أربعة، واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين ليربط احداهما بالأخرى، كالنكاح).

---

١. وهو متكون من ثلاثة (حاشي).

٢. في الذهن (حاشي).

٣. يشير بذلك إلى أن المقدمة كالمركب الصحيح فإن النتيجة في أصل التكوين من هذا المركب هي حصيلة مراتب الإيجاد، ومن جملة ذلك إيجاد الدلالة المعنوية في ذهن الناظر (حاشي).

٤. أي من أن تكون (حاشي).

٥. قد أن المقدمة الأولى من قولنا مثلا يكون الذات فردا مشتقة والوارد مترتبة فيه بين حمول الأكوان الثلاثة، فكذلك يكون الدليل مركبا على هذا المنوال حتى ينتج (ح).

٦. أي من تلك الأنواع أو من ذلك التركيب للإنتاج (حاشي).

٧. أي التركيب (حاشي).

٨. التي هي هذه وإنما تشتمل على مقدمتي الأمرين. المطوي كل واحد منهما على الآخر، وهي الواحد المكرر (حاشي).

منه اجتماع المعنى الثلاثة بحصول النتيجة بالنكاح الصوري، سببها على أن هذا الاجتماع المعنوي صورة ذلك الاجتماع الغيبي، والثلاثة التي في النكاح وهي أركانه: الزوج والزوجة والولي العاقد، والباقي شروط الصحة، فتكون ثلاثة، أي: فتحصل الثلاثة.

(لا غير، لتكرار الواحد فيهما، فيكون المطلوب) أي. فيحصل المطلوب (إذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص، وهو ربط احدى المقدّمتين بالأخرى، بتكرار ذلك الواحد المفرد[1]).

على صيغة اسم الفاعل من الانفراد، أي. الواحد الذي يجعل موضوع النتيجة ومحمولها بتكراره فردا، وفي بعض النسخ. (الوجه المفرد) وبعد هذه النسخة تكون أخرى. (فالوجه الخاص هو تكرار الحادث)

(الذي صح به التشكيل[2]). والشرط الخصوصي أن يكون أحكم[3] أعم من العلة[4]، أو مساويا لها، وحينئذ يصدق[5]، وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج

---

١. ظهوريا كان أو إضمارية (ص)

٢. الذي هو مقرر من عدد ذي أربع مقدمة (جامي)

٣. قال الشيخ مرعي في كتابه (أقصد) انظر ما معنى بعضك. هل يصح نتيجة بعض واحد؟ لا يصح بداهة. وإنما تكون النتيجة ظهور معنى الوحدة في مرتين، وهذا واضح واحد يكون الوجود، وتكرار أثر الاسم في الأجزاء يحقق أن نتيجة الشكل هي عين الأمرين، وهو يحقق إنما هي عين الثلاثة، وهو الاثنان وواحد فرأى أن واحدا مهما يحسب الأمرين، لم يكن بينهما فرق البتة واضحا، انظر الأمر والتكرار المحرك إلا بالحركة المخصوصة على الوجه المخصوص، ولولا الاختلاف لكن الشكل واحدا؟ أي: موجودين وما تكرر شيء بحركة مخصوصة على وجه مخصوص، فلم يكن ثمة شكل، وليست الأخرى عين الأولى، بل الواحد تكرر. (جامي) في حاشية على الخصوص، ص ١٩٥

٤. أي: حد أوسط النتيجة، ويكون ذلك هو العلة (لوزير، ص)

٥. يعني الأربعة وجهاء لأن وجه ثبوت الأمر للأصغر وعلته في الذهن تعقل شاملة لهما، وفي الخارج أيضا إن كان وجود علة، وإلا فلا سبب عنه وسيأتي (جامي)

٦. أي: المحكوم به على الأخر (ص، ز)

٧. يعني الأوسط (جامي)

٨. أي النسبة أو القضية التي حكم فيها بالأكبر على الأوسط (جامي).

نتيجة غير صادقة[1].

المراد هنا بالحكم المحكوم به في النتيجة وبالعلة الحدّ الأوسط، لأنّ علة الحكم في النتيجة، ومثال الأعمّ قولنا:

الانسان حيوان.

وكلّ حيوان جسم.

فالانسان جسم.

فالجسم هو الحكم، وهو أعمّ من الحيوان، ومثال المساوي:

الانسان حيوان.

وكلّ حيوان حسّاس.

فالانسان حسّاس.

والحسّاس مساوٍ للحيوان أو هو بعينه ما شرط في المنطق من كلّية الكبرى، وإنّما سمّي الأوسط بالعلة لأنه كالعلة الصّورية للقياس، بل علة حصول النتيجة، إذ لو لم يكن الحدّ الأوسط لم تحصل النتيجة، وقوله: (وإن لم يكن كذلك)، أي وإن لم يكن على نظام مخصوص لا ينتج، أو ينتج نتيجة غير صادقة.

(وهذا[2] موجود[3] في العالم مثل اضافة الأفعال إلى العبد معرّاة عن نسبتها إلى الله[4]، او اضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً[5]).

أي، معرّاة عن نسبته إلى عين العبد

---

١ ـ وإن كان المعرض بهذا التمثيل مثالاً كاسحاً من الطفل للمربي بالأرز، وإنه ما ينتج الجوع أبداً، (المطبعة)، والمثال ليتدرّج للأبعد فالأبعد، كما تعرّض كلّية الكبرى (ص).

٢ ـ أي صدق النتيجة عند حكم الأب في الصّادقات وعدم صدقها عند عدمه (حاشية).

٣ ـ أي مثال النتيجة موجود (ص).

٤ ـ أي بالحفظ (عمي).

٥ ـ أن لا دخل له فيها أصلاً، كما هو رأي بعض المتكلّمين (ص).

٦ ـ من غير أن يكون للعبد فيه مدخل (عبدي).

(والحقّ[1] ما أضافه إلا إلى الشيء[2] الذي قيل له : «كن»[3]).

أي ، هذا الذي ينتج نتيجة غير صادقة هو مثل اسناد الفعل إلى العبد بأنّه هو فاعله فانه نتيجة غير صادقة ؛ لأنّ العبد قابل ، والقابل لايكفي في حصول النتيجة ، بل لابدّ من فاعل ، والفاعل هو الله ، لأنّ العبد مجرّداً عن الوجود هو العدم ، ولايتأتى منه فعل ، ومع الوجود يقدر على ذلك ، والقدرة من لوازم الوجود ، والوجود هو الحقّ ، فمرجع الفعل إليه ؛ والمثال الثاني : هو اضافة التكوين إلى الله ، مرآة عن عين العبد ، فإنّه أيضاً نتيجة غير صادقة ؛ لأنّ الأمر من الله ، والتكوين والامتثال للأمر من العبد ، فاضافة الايجاد مطلقاً إلى الله من غير اعتبار عين العبد غير صادقة .

(ومثاله[4] إذا أردنا أن ندلّ على أنّ وجود العالم عن سبب ، فنقول : كلّ حادث فله سبب[5] ، فسمّعنا الحادث[6] والسبب[7] ، ثم نقول في المقدمة الأخرى : والعالم حادث[8] ، فتكرّر الحادث في المقدّمتين[9] ، والثالث قولنا : العالم ،

---

١ ـ سبحانه (جامي)

٢ ـ الشيء (جامي)

٣ ـ كما هو رأي أهل الحق ، وهذا هو الثالث الذي تولد منه النتيجة الخفية ، هذا ما به من الشيء في عالم الظهور ، وأمّا ما في عالم الاضمار والإثبات فانه إذا أردنا أن نقول الخ (ص) .

٤ ـ فهناك أمور ثلاثة : الحقّ الذي هو الفاعل بالحقيقة ، والعبد الذي هو القابل وظهور الحق في صورة العبد ، أعني وجود العبد به تعالى ، فاضافة الفعل إلى القابل دون الفاعل كذب محض ، وكذلك الثاني ؛ لأنّ الأمر بالتكوين انما هو من الحقّ لا من التكوّن الذي هو الامتثال (و)

٥ ـ أي مثال سوء ادب الثالث في ايجاد المعاني (جامي)

٦ ـ وفي تقديم الكبرى إلى انها الاصل في الانتاج لانتاج النتيجة فيها بالقوة وعلى سبيل الاحتمال (جامي)

٧ ـ باعتبار الكبرى (جامي)

٨ ـ أي وإنّ له سبباً (جامي)

٩ ـ التي هي الصغرى (جامي) .

١٠ ـ وإنما اخل بالترتيب في المقدّمتين ، تنبيهاً على أنّ مرجع سائر الاشكال انما هو إلى الاول ، اي ترتيب وقعت ، فإنّ هذا ترتيب الرابع منه . أو على أنّ الناقلة الصحيحة والصورة المستجمعة لشرائط منتجة اي اي ترتيب كان (ص) .

١١ ـ فكان واحداً به ارتبطت بعضها ببعض اخرى فحصل ثلاثة : الاول الحادث ، والثاني أنّ له سبباً ، والثالث قولنا العالم له سبب (جامي)

فالنتيجة أنّ العالم له سبب).

أي، مثلما قلنا من أنّه لابدّ في الدليل أن يكون مركّباً من ثلاثة، على نظام مخصوص وشرط مخصوص، ليكون له نتيجة صادقة، إذا أردنا أن نقيم دليلاً على أنّ وجود العالم حاصل عن سبب موجد له، فنقول:

كلّ حادث فله سبب.

والعالم حادث.

فالعالم له سبب.

وهذا هو الشكل الرابع، ويردّ إلى الشكل الأوّل بجعل المقدّمة الثانية، وهي «العالم حادث» صغرى، والمقدّمة الأولى وهي «كلّ حادث فله سبب» كبرى، فيصير:

العالم حادث.

وكلّ حادث فله سبب.

ينتج: فالعالم له سبب.

وقوله: (والثالث قولنا: العالم) أي، ومعنا الحدّ الثالث وهو العالم.

(فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدّمة الواحدة، وهو السبب) أي وهو قوله سبب (فالوجه الخاصّ هو تكرار الحادث).

أي، الحدّ الأوسط في المثال المذكور هو الحادث المكرّر، وإنّما سمّاه بالوجه، لأنّ المحمول من حيث إنّه مغاير للموضوع نسبة من نسبه ووجه من وجوهه

---

١. هذا الدليل منصوب على الشكل الرابع.

٢. أي نتيجة (حاشية).

٣. النسخة بالكبرى إجمالاً، وما ذكره في النتيجة مفصّلاً. وفي تلك المقدّمة إجمالاً هو أنّ العالم له سبب (حاشية).

٤. في لفظة تسمح: فإنّ الكبرى قولنا: كلّ سبب، لكن مثل هذا لا يتسامح فيه. (الناسخ).

٥. في نسخة مخطوطة [أي هو قوله: سببا].

٦. الذي أشار إليه أوّلاً بقوله: على الوجه الخصوص، هو تكرار الحادث بتمامه في الخاتمة بالأخرة إلى الأصغر، فليس المراد بالوجه الأوسط (حاشية).

٧. وهي الكبرى المذكورة الحدّ الأوسط محمولٌ.

(والشرط الخاص هو عموم العلة[٤][٥]).

اي ، الشرط الخاص في هذا المثال المذكور هو عموم علة الوجوب وسببه ، لان كل ما هو حادث يحتاج في وجوده إلى علة وسبب . فالمراد بالعلة هنا الاكبر ، وهو قوله : (فله سبب) لانه الاوسط الذي هو علة نسبة الاكبر إلى الاصغر ، لذلك قال :

(لان العلة[٦] في وجود الحادث السبب[٧])

---

١ اي الذي اشرنا اليه بقولنا ، والشرط الخاص هو عموم العلة ، اي عموم علة الوجوب الذي هو الاكبر بنسبة الاصغر ، وسبب العلة الخاصة ، يعني الاوسط الذي هو الحادث ، فالكون علة العموم إلى العلة من قبيل اضافة المصدر إلى معموله .

٢ يمكن ان يكون المراد بالعلة الاكبر ، لان الاكبر هي هذه الذات بنفسها ، والعلة بمعنى السبب ، فيكون المصدر مضافا إلى فاعله ، اي نسبة الاكبر إلى جنسه الاكبر ، لان المراد الاوسط بقوله : (لان العلة في العلة الموجد الحادث) .

٣ اي الشرط الخاص المحترز عن المذكور هو عموم العلة ، اي عموم علة الحدوث المحتاج المذكور إلى العلة ، وهو الحدوث في جميع الجزاء الصادر وهو موجود في جميع اجزاء العالم ، لان العالم في وجود الحادث سبب ، وهو ظاهر .

٤ ان الشيخ الاجل نصير في التجريد في المقصد الرابع في اثبات الواجب المسمى بعشر فوجوه من طريق اثبات الصفات على الوجه الخاص والشرط الخاص ، فالوجوه المقدمات المذكورة من الوجوه ، بناء على ان يكون كلمة الوجه الخاص الوسط بين المتناسبين ، هو الواحد من المتضايفين ، فالمراد بهما ما يرتبط بعضها ببعض من الحد الاكبر ، والشرط الخاص الذي ذكرناه اعم من علة الوجود او الحدوث ، على هذه الطريقة تحت الحكم ، وتحت كل حكم اخص لشيء ، وغرضه ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، لما مر ، هو الحكم الكلي ، والاصغر هو العالم او الحوادث ، فالحوادث هو الوجه الخاص الجامع بين المقدمتين ، فنتج ان العالم حادث ، لان الحكم الاعم الذي لا تنفك الحوادث بنفسه به الحكم الخاص هو حدوث كل ما هو حادث بعين ما به ، إنه لا يخلو عن الحوادث فهذا حكم اعم من العالم ، فنتيجة صحيحة ، الشرحات التجريد ج ٢ ، ص ١٢ ـ ١٣ .

٥ فان العلة هو الحكم العام (ص) .

٦ اي العلة الاكبر ، وهو الوجود .

٧ والحادث له سبب (ص)

أي: العلّة في الوجود الخارجيّ للحادث السبب الّذي يوجده (و[هو]) أي، السبب (عامّ[3] في حدوث العالم[4] عن الله[5]).

يعني، مادّة السبب أعمّ من العالم وحدوثه من الله، فإنّ الأسماء والصفات الإلهيّة ليست من العالم، لكونها غير موجودة في الخارج، مع أنّها في فيضانها من الله تحتاج إلى سبب.

قوله: (أعني[7]، الحكم[8][9][10]).

أي، أعني بقولي: (وهو عامّ: الحكم) أي، الحكم بأنّ كلّ[11] ما هو حادث فله سبب، حكم عامّ كلّيّ سواء كان الحادث حادثاً بالحدوث الزماني كالمخلوقات، أو الذاتي كالممكنات لذلك أردفه بقوله:

(فتحكم على كلّ حادث[12] أنّ له سبباً، سواء كان ذلك السبب[13] مساوياً

---

١. أي ذلك السبب الذي هو الحكم هاهنا هو علّة (ص).

٢. أي الحكم بأنّ الحادث له سبب أو قولنا: «سبب عامّ في حدوث العالم» (جامي).

٣. في علّة الأخ، يرجع إلى الاعتبار في وجود الحادث هو السبب، أي أحد الأوساط الذي هو سبب الحكم في النسبة، وهو الحدوث، وهو عامّ شامل لجميع أجزاء العالم، فليست من عموم علّة الاحتراز في جميع أجزاء العالم أنّ لها علّة، هو علّة مؤثّرة.

٤. أي شامل لكلّ أفراد الحادث الحصول على العالم (جامي).

٥. فيه تعريض لما ذهب إليه صاحب الأسفار في نفسه (جامي).

٦. فإنّ ما له سبب أعمّ من الحادث من الله الذي هو العالم والحادث من سبب آخر؛ وإنّما صرّح بذلك تنبيهاً على أنّ الحكم في هذا الدليل أعمّ من العلّة (ص).

٧. تفسير للضمير الغائب (ص).

٨. أي المحكوم به في قولنا: «العالم حادث».

٩. أي الحكم بثبوت السبب للعالم الموصوف بالحدوث، فيكون الحكم أعمّ من علّة الحكم الذي هو الحدوث، فتكون الكبرى كلّيّة.

١٠. سواء أريد بالحكم النسبة الإيجابيّة أو المحكوم به، كما أشرنا إليه بقيد الضمير الغائب، أعني هو (ص).

١١. هذا بخلاف نفسه.

١٢. يعني في الكبرى.

١٣. أي الوسط فخبّر عنه بكذا غير عنه أوّلاً بالعلّة مساوياً للحكم (جامي).

للحكم[1]، أو يكون الحكم اعمّ منه[2]: فيدخل[3] تحت حكمه[4]، فتصدق النتيجة[5][6].

المراد بالسبب في قوله: (سواء كان السبب مساوياً) الحدّ الأوسط: لأنه سبب الربط بين محمول النتيجة وموضوعها، كما عبّر عنه بالعلّة في قوله: (والشرط المخصوص أن يكون الحكم اعمّ من العلّة أو مساوياً لها) والمراد بالحكم: الاكبر[7].

ولا ينبغي أن يتوهّم أن المراد بالسبب هنا السبب المذكور في المثال[8]: لأنه لا يمكن أن يكون حكمه اعمّ منه وإن كانت المساواة ممكنة بينهما، لأنّ المراد بالحكم حينئذٍ المحكوم عليه وهو قولنا: (كلّ حادث)، إذ لا يمكن حمل الحكم هنا على النسبة الحاصلة بين الموضوع والمحمول؛ لأنها لا توصف بأنها اعمّ من طرفيه، أو اخصّ، أو مساوٍ، بل توصف بذلك بحسب نسبة أخرى حين يلزم من صدقها[9] صدقها.

كما يقال: إذا كان الشيء حادثاً كان له سبب، فبين الحادث وبين ما له السبب مساواة، وذلك في الشرطيّة لا الحمليّة.

والمحكوم عليه إن كان أعمّ من قوله: (فله سبب) يلزم حمل الاخصّ على الاعمّ،

---

١. أي الاكبر، فيكون الحكم بعضاً مساوياً له، وذلك إذا أردنا بالحادث، الحادث الذاتي أو يكون الحكم اعمّ منه (حسني).

٢. وذلك إذا أردنا بالحادث، الحادث الزماني (حسني).

٣. أي تحت الذي هو الأوسط (حسني).

٤. أي حكم الاكبر (حسني).

٥. ضرورة تعدّي الحكم من الأوسط إلى الأصغر (حسني).

٦. وإنما اختلط بعضها في التعبير حيث أطلق السبب تارة على الاكبر وأخرى على الأوسط والعلّة أيضاً كذلك؛ تنبيهاً على أنّ محافظة أمر المصطلحات وتعيين مفهوماتها وتبيين أحكامها وموضوعاتها مما ينبغي عليه أرباب هذه الصناعة فلا يجازى فيها بطائل؛ تعريضاً لهم بذلك (حسني).

٧. أي المحكوم به في النتيجة.

٨. وهو قوله: «له سبب».

٩. أي حين كان المراد بالسبب قوله: «فله سبب».

١٠. كما في الشرطيّات.

وهو محال، لعدم صدق قولنا: «الحيوان انسان، والجسم حيوان».

اللهم إلا أن يقال: هذا المثال مثال المساواة، وحينئذ يكون صحيحاً[1]. أو مثال المساواة بين السبب والحكم، أي المحكوم به[2] قولنا: «كلّ حادث فله سبب» إذا أردنا بالحادث الحدوث الذاتي، لصدق قولنا: «كلّ ما له سبب فهو الحادث بالحدوث الذاتي»، بينهما مساواة.

ومثال كون الحكم - أي: المحكوم به - أعمّ من السبب الذي هو الحد الأوسط، قلنا: «كلّ حادث فله سبب» إذا أردنا بالحادث الحدوث الزماني؛ لأنّ ما له سبب قد يكون حادثاً بالحدوث الذاتي، وقد يكون حادثاً بالحدوث الزماني. فيبدو الأوسط في الحالين تحت حكم الأكبر، فتصدق النتيجة.

(فهذا[3] أيضاً، قد ظهر[4] حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تقتضي بالأدلة)[5].

تفسير للكلام: فهذا حكم التثليث قد ظهر أيضاً في إيجاد المعاني التي تكتسب بالأدلة.

«فهذا» مبتدأ، «حكم التثليث» مبتدأ آخر، «ما بعده» خبره، والجملة خبر الأول كقولك: «هذا زيد يكرمني»، ويجوز أن يكون «حكم التثليث» بياناً لـ«هذا»، أو بدلاً منه.

أي، فهذا حكم التثليث قد ظهر، فيكون المجموع جملة واحدة.

(فأصل الكون[6] التثليث[7]) أي، فأصل الوجود الخارجي الذي للعالم التثليث

١. أي المثال صحيحاً، أي: لو كان النتيجة: «لو يكون الحكم أعم منه» فلا يكون صحيحاً على هذا التقدير.

٢. أي النتيجة.

٣. أي هذا الحكم التثليث على أن يكون اسم الإشارة مبتدأ وحكم التثليث بياناً له، أو بدلاً عنه، وقوله: «قد ظهر» خبر، أو يكون حكم التثليث خبراً عنه وقوله: «قد ظهر» استئنافاً، أو قوله: «في إيجاد المعاني» متعلقاً بـ«ظهر»، ويحتمل أن يكون هذا مبتدأ وما بعده خبره على تقدير عائد إليه، أي: هذا أيضاً قد ظهر به حكم التثليث الذي هو إيجاد المعاني التي تقتضي بالأدلة (جامي).

٤. أي أعني به كمن، ظهر، وانتشر من الشيء.

٥. وحينئذ يكون قوله أيضاً بالنظر إلى حكم التثليث (جامي).

٦. أي ما يُبنى عليه الكون خارجاً أو ذهناً (جامي).

٧. مهوريّاً أو إظهاريّاً، وجوديّاً أو عدميّاً (ص).

(ولهذا[1] كانت حكمة صالح عليه السلام التي اظهرها الله) اي، اظهرها الله (هي تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام[2]، وعداً غير مكذوب[3])

أي: لمّا كان أصل الكون مبنياً على التثليث، كانت حكمة صالح عليه السلام في امهال قومه أيضاً مبنيّة عليه، فامهلكهم الله في ثلاثة أيام ليناسب الفساد الكون.

وقوله: (في تأخير) متعلّق بقوله: (كانت)[4]. وقوله: (ثلاثة أيام) منصوب على انه مفعول التأخير. وقوله: (وعداً) منصوب على أنّه خبر «كانت»، وفي بعض النسخ: ﴿وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾[5] كما في القرآن، اي: ذلك وعد غير مكذوب[6]، أورده على الحكاية.

(فانتج[7] صدقاً[8]، وهي الصيحة التي اهلكهم بها)

فانتج -اي: الوعيد بثلاثة أيام حال كونه صادقاً- نتيجة، أو انتج ذلك التثليث نتيجة صادقة، وهي الصيحة التي أهلكهم بها.

(﴿فأصبحوا في دارهم[9] جاثمين﴾[10])

أي، فاصبحوا هالكين في ديارهم، حيث لم يستطيعوا القيام.

---

١. في الكون الأصل من الكون التثليث (جامي).

٢. يظهر فيها بثلاثة ألوان (جامي).

٣. ك في ثلث وخمسة من حكم التثليث (ص).

٤. أو نصب «اظهر» (جامي).

٥. هود (١١) ٦٥.

٦. الواو عاطفة على أن خبر مبتدا محذوف، أي ذلك وعدٌ غير مكذوب. وحينئذ تكون «كانت» بدلاً أو بيان لقوله: «في تأخير أخذ قومه» خبراً أيضاً، ويحتمل أن تكون على تقدير النصب ابتدائية، ويكون المصدر حالاً من اخذهم او الاخذ (جامي).

٧. اي التثليث المذكور (جامي).

٨. اي نتيجة صادقة موجودة غير مكذوبة (جامي).

٩. اي قبرهم (جامي).

١٠. اي قائمين (لا يستطيعون القيام والنهوض عنه (جامي).

١١. الاعراف (٧) ٧٨.

(فأوّل يوم من الثلاثة : اصفرّت وجوه القوم[1]. وفي الثاني : احمرّت، وفي الثالث : اسودّت. فلمّا كملت الثلاثة[2] صحّ الاستعداد).

أي، استعداد الوصول إلى العالم الاخروي.

(فظهر كون الفساد فيهم[3]، فسمّي ذلك الظهور هلاكاً[4]).

اي، فظهر الوجود الذي هو مشروط بهلاكهم وفسادهم، وهو الوجود البرزخي والاخراوي؛ وإنّما اضاف الكون إلى الفساد؛ لانّ كلّ فساد يستلزم كوناً اخر لم يكن قبل. لذلك قال: (فسمّي الظهور هلاكاً).

(فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ﴾[5] من السفور وهو الظهور[6]. كما كان الاصفرار في أوّل يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح. ثمّ جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم[7]، قوله تعالى في السعداء[8]: ﴿ضاحكة﴾).

أي، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾.

(فإنّ الضحك[9] من الاسباب المولّدة لاحمرار الوجوه، فهي في السعداء احمرار

---

١. لانّ الاصفرار اوّل ما يدرج به الباصر نحو السواد (ص).

٢. في الايام الثلاثة كذا وجد (ص).

٣. في آبائهم وأبنائهم (جامي).

٤. لفساد: فإنّ السرور يناسب الصلاح ويقربه سعداً وعقداً (ص).

٥. أي تحقّق الفساد ووجوده، أو الكون الذي يتبع الفساد؛ لانّ كلّ فساد يستلزم كوناً (جامي).

٦. بل كلّ ما وقع في هذا العالم كذلك، وظهور في نفسه. وإن كان فساداً باعتبار، ولهذا عبّر عنه بقوله تعالى ﴿فأصبحوا في ديارهم﴾ اي ما كانوا فيه وعنه ﴿جاثمين﴾ هود (١١) ٦٧. ملتذّين به، وعدّين عقلاً مترفين به (ص).

٧. لك فيه من اجله بالنسبة إلى السعداء (ص).

٨. عبس (٨٠): ٣٨.

٩. فيكون الإسفار في أوّل يوم ظهور علامة السعادة في السعداء (جامي).

١٠. اي غير الضحك الزوال بخلاف احمرار الوجنات عند الضحك فإنّه سريع الزوال (جامي).

١١. أي وجوه يومئذ ضاحكة (جامي).

١٢. اي الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها (جامي).

الوجنات[1]، ثمّ جعل في موازنة تغيّر بشرة الأشقياء[2] بالسواد قوله تعالى ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ وهو ما أثره السرور في بشرتهم، كما أثّر السواد في بشرة الأشقياء. ولهذا قال)، أي الحقّ (في الفريقين بالبشرى: أي يقول لهم قولاً يؤثّر في بشرتهم، فيستدل بها[3] إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا: فقال في حقّ السعداء: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾[4]، وقال في حقّ الأشقياء: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[5]، فأثر في بشرة كلّ طائفة[6] ما حصل في نفوسهم[7] من أثر هذا الكلام[8]، فما ظهر عليهم في ظواهرهم إلا حكم ما استقرّ في باطنهم[9] من المفهوم[10]).

أي، من مفهوم الكلام.

(فما أثّر فيهم سواهم، كما لم يكن التكوين إلا منهم ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[11][12])

---

١. الخير الفاتم كما هو أثر الضحك (ص).

٢. أثراً قائماً مستقراً، فالكلّ مشتركون في أثر بشرتهم الظاهرة (ص).

٣. أي بالبشرة.

٤. التوبة (٩): ٢١.

٥. على صيغة الخبر والوعد بالرحمة العامّة والرضوان (ص).

٦. التوبة (٩): ٣٤.

٧. على صيغة الخطاب، والأمر ببشارتهم بالعذاب الذي هو من المنح الخاصّة على ما نصّ عليه قوله تعالى: ﴿عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كلّ شيء﴾. الأعراف (٧): ١٥٦ (ص).

٨. وظاهر أمرهم (ص ١).

٩. وبواطن قابلياتهم (ص ١).

١٠. الجمعي والإظهار الختمي (ص).

١١. متعلّق بقوله: «فما ظهر».

١٢. عن ذلك الكلام (جامي).

١٣. الأنعام (٦): ١٤٩.

١٤. على الكلّ فيما يفيض عليهم ويمنحهم (ص).

١٥. أي البالغة على الناس كلّهم سعيدهم وشقيّهم، فيما يعطيهم ويظهر عليهم من آثار السعادة والشقاوة (جامي).

هذا الكلام رجوع إلى ما كان في تقريره أوّلاً، أي: هم الذين يؤثّرون في أنفسهم بحسب استعداداتهم وقبولهم لفيض الحقّ وأمره، لا غيرهم، كما لم يكن التكوين إلا منهم ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ على الناس في كونهم سعداء وأشقياء ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[١]؛ لأنّ الحقّ يعطي الوجود، فإن استحقّوا خيراً أعطاهم وجوده، وإن استحقّوا شرّاً أعطاهم وجوده ذلك.

(فمن فهم هذه الحكمة[٢]، وقرّرها في نفسه، وجعلها مشهودة له[٣]، أراح نفسه من التعلّق بغيره، وعلم أنّه لا يؤتى عليه بخير ولا بشرّ إلا منه[٤].

وأعني بالخير: ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه[٥]، وأعني بالشرّ: ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه.

ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلّها عنهم، وإن لم يعتذروا ويعلم أنه منه).

أي، من نفسه (كان)[٦] أي، حصل (كلّ ما هو[٧] فيه[٨]، كما ذكرناه أوّلاً في أنّ العلم تابع للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: «بذاك أوكتا»[٩]

---

١. النحل (١٦): ٣٣.

٢. الفتوحية (جامي).

٣. واستحضرها في جميع أحواله (جامي).

٤. أي من نفسه.

٥. وإن لم يوافق أغراض آخرين ولم يلائم طباعهم وأمزجتهم (جامي).

٦. أي وجد (جامي).

٧. أي صاحب الشهود.

٨. مما يوافق غرضه أو لا يوافق (جامي).

٩. هذا مثل مشهور يُضرب لمن يتحسّر ويضجر ممّا يرد عليه منه، أي ما صدر من ظاهرك وما ظهر من باطنك، كلٌّ منهما مُنتزع من حقيقتك لا من غيرك، يقال: أوكى على سقائه إذا شدّه بالوكاء لمقرنة هو الخيط الذي يشدّ به فُوهها (جامي).

١٠. أصله أوكدناه، حذف النون، لكثرة الاستعمال قال في النهاية: «في حديث الحسن، وذكر عذاب القبر «فقد أوكدناه بدنه، واعتدناه رجلاه» أوكدناه: أي أصلناه، يقال: وكّد فلان أمراً يكده وكداً، إذا قصده وطلبه» (النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير ج٥، ص ٢١٩)

وفوك تفخ»).

هذا مثل مشهور، أي: يداك كسبتا، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[1].

﴿والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل﴾[2].

---

١. قال الله تعالى: ﴿وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ النساء (٤): ٧٩ وقال تعالى: ﴿من وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه﴾ بحار الأنوار ج ١٠٠، ص ١٥٤، ح ١٩.

٢. النمل (٢٧): ٢٨٦.

٣. الأحزاب (٣٣): ٤.

فصّ حكمة
قلبيّة في كلمة شعيبيّة

فصل حكمة قلبية في كلمة شعبية[1]

قد مرّ في المقدّمات[2] أنّ القلب يطلق على النفس الباطنة إذا كانت مشاهدة للمعاني الكلّية والجزئية على شاكلة، وهذه الفوقة مسمّاة عند الحكماء بـ«العقل المستفاد»، وقد يطلق على ذاهلة من تصف بالأخلاق الحميدة وجعلها ملكة له.

وإنّما تستدلّ بـ«القلب» و«تقلّبه»[3] بين العالم العقلي المحض وعالم النفس

---

١. إنّما اختصت الخاتمة العلمية بالكلمة الشعبية لأمرين:

أحدهما: رعاية مفهوم من اسمه ﷺ وهو الشعب، فإنّ شعبا قلّما كان من العرب وسمعت عربيّا تلفّظ ورد في النقل بأنّه زار وفدا وشعبيا ويوجد في ولوغا كثيرا من العرب.

وبالجملة فما كان القلب وبالأحرى الباطن الدقيق في أقطار البدن الإنساني، بل في سائر الحيوانات الدنيّة الخلقة، وهو أولى بأن يكون من الإنسان والحيوان وكذا شعيب ﷺ أيضا كشعب لكثرة تفاصيله وزلاقه، فهو التخصيص المذكور.

والأمر الآخر: أنّه كان الغالب على شعيب ﷺ تلك الصفات القلبية من الأمر بالعدل وإيفاء الكيل والوزن بالقسط، والقلب هو مظهر الحسن وصورة أحديّة الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس وبه يصل الحياة والعجز إلى جميع الأعضاء على نسبة مقتضى العدل، وله احديّة جمع القوى الروحانية والنفسانية والبدنيّة، وبه يتشبّث هذه القوى بالقسطاس المستقيم وينزع عن كلّ عضو بمقتضى استعداده. مقدّمة القيصري، ص ١٩٨.

٢. أي النفس.

٣. أي النفس الناطقة.

٤. كذا في «مقدّمات» في الفصل الثامن. وأمّا التقلّب فتقلّبه بين الوجه الذي يلي الحقّ فينفيض منه الأنوار ←

القطبية، ولقلبها هي وجوهه الخمسة التي لها إلى العوالم الكلّية الخمسة[1].

وله[2] أحدية الجمع بين الأسماء الإلهيّة والظهور بحكم كلّ منها على سبيل العدالة، وهو برزخ بين الظاهر والباطن، ومنه تشعّب القوى الروحانيّة والجسمانيّة، وسره الغيض على كلّ منها، وهو صورة المرتبة الإلهيّة كما أنّ الروح صورة المرتبة الأحديّة[3]، لذلك وسع كلّ شيء حتى الحقّ.

ولمّا كان كثير الشعب والتآلف، كان شعيب كليّ كثير النتائج والأولاد، متحقّقاً بمقام القلب، مشاهداً للمعاني الكلّية والجزئية، متخلّقاً بالأخلاق الإلهيّة، قائماً بالعدل[4] الذي هو سبب وجود العالم، آمراً بإعطاء الحقوق في الكيل والميزان والقسطاس المستقيم بمقتضى استعداد كلّ من الناس، أضاف الحكمة القدريّة إلى كلمته.

→

١. أي الوجه الذي به يفيض الخيرات فيفيض عليها ما استفاضت من موجدها على حسب استعداداتها (ر: ٢: ١).

٢. أي لوالد شعيب، أي ما كانت الحضرات الإلهيّة الكلّيّة، الخمسة صادرة عن العوالم الكلّية الخمسة وما بعدها أيضاً كذلك. وتلك الحضرات الكلّية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة، وهي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك والحضرة الجامعة بينهما وهي نفس الإنسان الذي هو أقرب من القلب المصور وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية. أعني عالم المقادير والصور المجرّدة. وإلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة وعالمه عالم المثال وهما القلب النفس الصاعد إلى قلبين؛ لأنّ للأرواح صوراً مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلقة وصوراً عقلية مجرّدة مناسبة لعالم الغيب المطلق. والحضرة الجامعة الجامعة للأربعة المذكورة وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها... وهذا هو ذلك مظهر عالم الجبروت، أي عالم المجرّدات وهو مظهر عالم الأسماء والصفات. وهو مظهر الأسماء الإلهيّة، والحضرة الواحدية وهي مظهر الحضرة الأحدية.

٣. أي القلب.

٤. قال في آخر الفصل العاشر في المقدمات: «فاعلم أنّ الروحيّة الروحيّة هي نفس المرتبة الأحديّة والمرتبة القدريّة نفس المرتبة الإلهيّة». ص ٣٤.

٥. أي القلب.

٦. قال من أراد أن يعلم ما ذكر إيماء المحقق وغيره: «أنّ ذلك حدّ القامة لله في نشأة الإنسان لوجود القلب، فإنّه منشأ الحسن وقسمة ستة أخماس بالنسبة، وهي أيضاً لأعضاء الآلية والأعضاء الشاهية الأخر وعلواً وسفلاً من الطرف، فإنّ الله يوصله من القلب إلى الكلّ بقدر استحقاق كلّ عضو عضو واستعداده بميزان العدل».

(اعلم، أنّ القلب ـ أعني قلب العارف بالله ـ هو من رحمة الله[1]، وهو أوسع منها[2]. فإنّه وسع الحقّ جلّ جلاله، ورحمته لاتسعه[3].

إنّما قال: (أعني قلب العارف) لأنّ قلب غيره ليس قلباً مصطلحاً عند الخواصّ، بل عند العوامّ، كما يسمّى لب الشيء واللحم الصنوبري أيضاً بالقلب.

وإنّما قال: (بالله) دون غيره من الأسماء؛ لأنّه جمع الأسماء، والقلب قابل لفيضها كلّها، والعارف به عارف بها، والعارف بغيره لايكون عارفاً به، إذ العارف بالأفعال والحكم ما ليس عارفاً بالله وظهوراته وأسمائه.

وليس المراد بالرحمة هنا الوجود، إذ القلب ليس أوسع من الوجود، بل ما به يتعطّف على عباده ويشفق عليهم ويرحمهم، فيهب لهم الوجود، لذلك قال: (هو من رحمة الله) أي: صار منها، وقال[4]: (فإنّ الحقّ راحم ليس بمرحوم)، ولو كان بمعنى الوجود لصدق أنّه مرحوم كما يصدق أنّه موجود.

وقوله: (فإنّه وسع الحقّ) إشارة إلى ما نقله النبيّ ﷺ عن الله تعالى أنّه قال: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن، التقيّ النقيّ»[5].

---

١. لأنّ قلب غيره لايسمّى قلباً عرفهم إلا مجازاً (الخامي) في نقد النصوص ص ١٩٨.

٢. لقوله تعالى: ﴿ورحمتي وسعت كلّ شيء﴾ الأعراف (٧): ١٥٦. والقلب شيء، وإنما كان أوسع منها بقوله تعالى على لسان نبيّه ﷺ: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن». بحار الأنوار ج٥٨، ص ١٣٩؛ جامع الأسرار ص ٣٠٤، ص ٣٥٠) والحقّ محيط (ق).

٣. أي من رحمة الله.

٤. فإن قلت: رحمته تسع القلب، والقلب لايسع نفسه، فلايكون القلب أوسع.

قلت: القلب يسع نفسه من حيث الإحاطة بمعلّمه، وليس لأحد أن يسع الحقّ جمعاً وتفصيلاً، ولايتوقّع شيء من الموجودات. (الخامي) في نقد النصوص ص ١٩٩.

٥. أي لأنّ الحقّ سبحانه (خامي).

٦. أي فيما بعد.

٧. بحار الأنوار ج٥٨، ص ٣٩؛ جامع الأسرار ص ٣٠، ص ٣٢.

وكأنّه إلى ذلك أشار العارف الرومي بقوله:

ثفت پیغمبر که حق در سرّ ذات — من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز — من نگنجم این یقین دان ای عزیز

←

(وهذا لسان عموم من باب الاشارة، فإنّ الحقّ راحمٌ ليس بمرحوم، فلاحكم للرحمة فيه[1])

أي، كون الرحمة لاتسعه لسان عموم الخلائق وغناه الظاهر، والاشارة إلى معتقدهم، فإنّ الحقّ راحم مطلقاً عندهم ليس بمرحوم بوجه من الوجوه، فلاحكم للرحمة فيه.

وأمّا بلسان الخواصّ والمحقّقين: فإنّه هو الراحمُ وهو المرحومُ؛ إذ لاغير، والاعيان المسمّاة بالعالم عينه، فما يرحم إلّا نفسه، فهو راحم في مقام جمع الأحدية مرحوم في مقام التفصيل والكثرة، وإليه أشار بقوله:

(وأمّا الاشارة بلسان الخصوص[2]: فإنّ الله وصف نفسه[3] بالنَّفَس[4] بفتح الفاء (وهو من باب التنفيس).

أي، وصف بلسان نبيّه نفسه بأنّ له النَّفَس، وهو مأخوذ من التنفيس؛ لأنّه ارسال الهواء الحارّ من الباطن وايراد الهواء البارد لترويح النفس عن الكرب، فالنَّفَس إنّما يتنفّس دفعاً للكرب، فنسبة النفس الإلهيّ بالنَّفَس الإنساني، وأضاف الكرب إليه لامن حيث إنّه غنيّ عن العالمين، بل من حيث إنّه ربّ لهم. وكربه طلب الأسماء الإلهيّة الباقية في الذات الاحدية بالقوّة ظهورها واعيانها، فتنفّس وأوجد اعيان تلك الأسماء، فظهرت الآلهيّة.

---

١. «فإنّ الحقّ راحم ليس بمرحوم» كذا في جميع النسخ.

(وفي بعض النسخ: «فإنّ الحقّ راحم ليس بمرحوم من الوجوه»).

٢. «وأمّا الاشارة بلسان الخصوص» كذا في جميع النسخ.

٣. في بعض النسخ.

٤. في بعض النسخ.

٥. «وإليه أشار بقوله» كذا في جميع النسخ.

٦. «عن نفسه» كذا في جميع النسخ.

٧. «حديث كنت كنزاً لم أعرف أحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» إحياء العلوم، ج ٣، ص ١٥٣.

(وانّ الاسماء الإلهيّة عين المسمّى)

أي، من حيث الوجود وأحدية الذات، وإن كانت غيراً باعتبار كثرتها.

(وليس إلا هو).

أي، وليس المسمّى إلا عين هوية الحقّ، أو وليس ذلك النفس إلا عين الهوية السارية في الموجودات كلّها.

(وانّها طالبة ما تعطيه الحقائق).

أي، وانّ الأسماء طالبة وجود ما تعطي الحقائق الكونيّة للحقّ من الأحكام والصفات الكونيّة، وفي بعض النسخ: (ماتعطيه من الحقائق) اي، وانّ الأسماء طالبة للحقائق، وفاعل (تعطي) ضمير الأسماء، ويؤكد الثاني قوله.

(وليست الحقائق التي تطلبها الاسماء إلا العالم، فالألوهيّة تطلب المألوه، والربوبيّة تطلب المربوب).

واعلم، انّ الشيخ -رض- يستعمل في جميع كتبه المألوه ويريد به العالم، واللّغة تقتضي أن يطلق على الحقّ إلا في بعض معانيه؛ لأنّه مشتق من (أله)، وله معان متعدّدة

---

١. قد تقدم تحريره في شرح الخاشاني في عين اليقين. الأول: ما ذكرنا من الوجود الحق المطلق بالنسبة الى ما لا وصف له ولا نعت إلا صريح ذاته، المتضمنة له جميع الكمالات والنعوت الحسنية والجلالات والجمالات وبرداتيته من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الأسماء عن الوجود المطلق المنبسط الذي هو الهوية السارية وحقيقة الحقائق، وهذه الثانية ليست إيجادية؛ لأنّ الإيجاد من حيث كونه إيجاداً يقتضي نسبة بين الوجد والموجد، فهي أمر متحقق بالقياس إلى الموجودات الخارجية المتعينة من حيث تعينها والتعين لا يتعدى حيثية الشأنية التي تتفاوت من هذا الوجود المنبسط من حيث تعينات أعيانه الخمسة المندمجة في الاسم (الله). (منه)

٢. أي الأسماء طالبة ما تعطيه ذات الاسماء ظهوراً في العين ووجوداً في الخارج.

٣. وعلى الأول فاعل يعطي هو الحقائق.

٤. لتكون مجالي أحكامها ومظاهر آثارها. (منه)

٥. حتى تثبت وتتميّز. بيان الأسماء الإلهية تقتضي ثبوت المألوه وتعينه، كما أنّ أسماء الربوبية تقتضي وجود المربوب وظهوره، وإليه أشار بقوله: (أو الربوبية تطلب المربوب) حتى تظهر به وتوجد في العين، وهذا هو الفرق بين الألوهية والربوبية، لا ما قيل في بعض الشروح، فتأمل. (منه)

أوّلها : يقال : «ألِهَ إلَهَةً» أي عبد عبادة ، فالمألوه هو المعبود .

وثانيها : الفزع والالتجاء ، يقال : «ألِهَ إلى زيد» أي ، إلتجأ إليه فأجاره ، وقال[1] «تأبّط شراً ألهتْ إليها والركائب وُقَّفٌ» ، فالمألوه : المفزع والملجأ .

وثالثها : الثبات ، يقال : «ألِهَ بمكان كذا» أي : أقام ، فإن الشاعر[2] «ألِهَ بدار ما تبيد رسومها» ، فالمألوه المثبت .

ورابعها : السكون ، يقال : «ألِهت إليه» أي : سكنت إليه ، فالمألوه المسكون إليه

وخامسها : التحيّر ، يقال : «أله زيد» إذا تحيّر ، فالمألوه المتحيَّر .

ولاشكّ أنّ المعبود والمفزع إليه والمسكون إليه هو الحقّ ، والمتحيَّر ، والمثبت هو العالم ، ويمكن أن يستعمل لغة في معانٍ أُخر تليق بالعالم

والألوهيّة اسم المرتبة الإلهيّة ، أي : هذه المرتبة تطلب وجود العالم وهو المألوه ، لأنّ كلّ واحد من أسماء الصفات والأفعال يقتضي محلّاً ولائقاً ليظهر به ، كالقادر للمقدور ، والخالق للمخلوق ، والرازق للمرزوق ، وهكذا غيرها .

والفرق بين الالوهيّة والربوبيّة أنّ الالوهيّة حضرة الأسماء كلّها ، اسم للذات والصفات والأفعال ، والربوبيّة حضرة أسماء الصفات والأفعال فقط ، لذلك تأخّرت عن المرتبة الإلهيّة ، قال تعالى : ﴿الحَمْدُ لله ربِّ العالمين﴾[3] .

(وإلا) أي ، وإن لم تكن الالوهيّة والربوبيّة طالبة للمألوه والمربوب ، لايكون شيء منهما متحقّقاً ، كما لاتتحقّق الأبوّة إلا بالابن والبنوّة إلا بالأب ، لأنّهما من قبيل المتضايفين .

(فلاعين لها إلا به وجوداً وتقديراً)

أي ، فلاعين للالوهيّة والربوبيّة إلا بالعالم ، سواء كان موجوداً بالوجود الحقيقيّ أو

---

١ . عالم شاعر معروف

٢ . قال الخطيب في شرح الحماسة : «تأبّط شراً» هو ثابت بن جابر بن سفيان ، قيل انّه سمّي بذلك ، لأنّه لمّا سيقت إليه رحلٌ ، فقيل لأمّه ابن هو ؟ فقالت . لاأدري تأبّط شراً وخرج .

٣ . الفاتحة (١) : ٢

مقدّراً. فقوله: (فلاعين) جواب الشرط المقدّر. أي: إذا كان تحقق الإلوهية والربوبية موقوفاً على المألوه والمربوب، فلاعين للإلوهية إلا بالمألوه، ولا للربوبية إلا بالمربوب. وجواب «إلا» محذوف[1] لدلالة قوله: (فلاعين لها إلا به) عليه، ولايجوز أن يكون هو جواباً؛ لفساد المعنى.

(والحقّ من حيث ذاته غني عن العالمين، والربوبيّة ما لها هذا الحكم) إذ لاغنىً لها عن المربوب.

(فبقي الأمر[2] بين ما تطلبه الربوبيّة، وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم).

أي: بقي الشأن بين الغنى الذاتي والافتقار الاسمائي. فيجب أن ينزل كلٌّ منهما على مقامه؛ فنقول: الغنى من حيث الذات؛ لأنّ العالم كان أو لم يكن لم يحصل التغيّر في الذات، بل هي على حالها أزلاً وأبداً عند وجود العالم وعدمه. والافتقار من حيث الربوبيّة والألوهيّة.

ولمّا كانت الربوبية صفة الذات الغنيّة، والصفة عين الموصوف في الأحديّة، قال:

(ولبست الربوبيّة على الحقيقة[3] والاتصاف[4] إلا عين هذه الذات)[5].

فللذات الغنيّ عن العالمين من وجه، وهو وجه الأحديّة المتعالية عن النسب والإضافات، ولها الافتقار إليهم من وجه آخر، وهو وجه الواحديّة الطالبة للنسب ومظاهرها.

---

١. هو ما أشار إليه بقوله: «لايكون شيء منها متحققاً».

٢. «أمره».

٣. «لمّا كانت الربوبية لم تكن أقل من الألوهية، فهي أشعر ضرورة بما تفتقر عليها» (ص).

٤. «أقل الأجناس».

٥. «عند الشيوخ» (ص).

٦. «عند الإلهيين» (ص).

٧. يعني أن الربوبية لكونها ذاتية لم تأت في عينه؛ لأنها لو لم تكن عينه لكانت غيره، من جميع الوجوه، فلم تكن الذات بدونها ربّاً، واحتاجت في ذلك التعيين في كونها ربّاً، والذات غنيّة وربوبيتها نسب غيرها، فهي عينها (جندي).

(فلمّا تعارض الأمر[1] بحكم النّسب[2][3]، ورد في الخبر عمّا وصف الحقّ به نفسه من الشفقة[4] على عباده[5][6].

أي، فلمّا تعارض الأمر الإلهيّ بحكم النّسب والإضافات من الصفات الحقيقيّة والإضافيّة المتقابلة كالقهر والّلطف والرحمة والنقمة، اتّصاف الشفقة على عباده التي نسبه كما ورد: «إنّه رؤف بالعباد»[7].

والشفقة هي الرحمة، فرحم بها عباده وأسماءه التي يطلب العبد بإظهارها وإظهار ما عليه سلطنتها من أعيان العالم؛ لأنّها سبب فيض كمالات الأسماء، والربوبيّة لا تتمّ إلّا بها.

(فأوّل ما نفّس عن الربوبيّة بنفسه المنسوب إلى الرحمن[8] بإيجاده العالم الذي تظلّه الربوبيّة[9] بحقيقتها[10] وجميع الأسماء الإلهيّة).

أي، فأوّل شيء نفّس عنه الحقّ وأزال الكرب، أنّه كان صمد الربوبيّة تمّ عن جميع الأسماء، فلذلك قدّمها وعطف جميع الأسماء الإلهيّة عليها؛ وذلك لأنّ الربوبيّة

---

١. في «ر»: الغالب (حسن).

٢. في «ح»: الحق والغني (ص).

٣. لاتّصافه من حيث الذات الغني ومن حيث النسب الإلهي (ق).

٤. أي نسبة الغنى والإلهي وما يدلّ الذات على سراية الغنى (حسن).

٥. التي هي أمور حقيقيّة وإضافيّة وعائد بالنسبة إلى الذات عينها بتمام الغناء، وبالنسبة إلى الأسماء التي هي عينها بالنقص لا بالربح (ص).

٦. «على» ليست في «ر».

٧. الواقعة، ١٣٠.

٨. كما أنّ عباده تتعلّق بها الشفقة والرحمة، فكذلك يتعلّق بها الشفقة والرحمة التي هي التنفيس عن كرب الأسماء (حسن).

٩. وما كتب على عبده من الرحمة عليهم، وذلك لأنّ الآثار دالّة على المؤثّر وكتابة الرحمة عليها تدلّ على الأمر بها في الإخراج، على ما لا يخفى (ص).

١٠. الزمر (٣٩)، ٦٧.

١١. وإنّ الرحمة هي الوجود، فنسب إليه النفس (ص).

١٢. الشاملة لجميع الأسماء (ق).

١٣. الظلّة لوجود العالم بصوره؛ فلأنّ ما نفّس (مبتدأ خبره قوله: «عن الربوبيّة» أو قوله: «بإيجاده العالم»).

وجميع الأسماء الإلهيّة اقتضت وجود المربوبات ومظاهر الأسماء والصفات وذلك التعيين كان بإيجاد العالم في الخارج لكن بواسطة التعين الرحماني، فأوّل ما وجد وجوده (هو الربوبيّة)، ويجوز أن يكون خبره «بإيجاده العالم»، أي أوّل ما تنفس عن الربوبيّة إنما كان بإيجاد أعيان العالم. ويجوز أن تكون (من) في قوله: (ما تنفس) مصدريّة، فيصير: فأوّل تنفيسه عن الربوبيّة بإيجاد الأعيان، ثمّ باظهرها كما لا يخفى. ثمّ بانزال كلّ منها في مقام يليق بحاله في الآخرة.

(فثبت) وفي بعض النسخ: فثبت (من هذا الوجه أنّ رحمته وسعت كلّ شيء)، فوسعت الخلق، وهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة).

لمّا كان الغرض من قوله: (وأمّا الاشارة بلسان الخصوص) إلى هنا إثبات أنّ الخلق كما هو راجع كذلك هو مرحوم من وجه آخر، صرّح هنا بالمقصود وهو أنّ رحمته وسعت كلّ شيء، فسواء كان ذلك الشيء أو عيناً، وإذا كانت كذلك وسعت الخلق أيضاً؛ لأنّه عين هذه الأسماء والأعيان، فرحمته أوسع من القلب؛ لأنّ الخلق من حيث أنّه والقلب وكلّ ما يطلق عليه اسم الشيئيّة داخل فيها، والقلب لا يسع نفسه وإن وسع غيره من الخلق والأعيان ومظاهرها. ولمّا كان القلب أيضاً يسع نفسه من حيث الاحاطة العلميّة، قال (أو مساوية له في السعة).

(هذا مضى).

واعلم، أنّ الذي يسع كلّ شيء ثلاث العلم والرحمة والقلب. قال الله تعالى ﴿ربّنا وسعت كلّ شيء رحمة وعلماً﴾[1] و﴿أحاط بكلّ شيء علماً﴾[2] ﴿ورحمتي وسعت كلّ شيء﴾[3] وقال: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن»[4].

---

١. سقط من نوحنفا.

٢. ايضاً (جنس).

٣. غافر (٤٠): ٧.

٤. الطلاق (٦٥): ١٢.

٥. الأعراف (٧): ١٥٦.

٦. بحار الأنوار ج٥٨، ص ٣٩؛ إحياء العلوم ج٣، ص ١١.

ولمّا تكلّم في سعة الرحمه وجعلها أوسع أو مساوية للقلب، قال: (هذا مضى).

(ثم لتعلم أنّ الحقّ تعالىٰ كما ثبت في الصحيح[1] يتحوّل في الصور عند التجلي[2]، وأنّ الحقّ تعالىٰ إذا وسعه القلب[3] لايسعه معه غيره من المخلوقات، فكأنّه يملأه[4].

يريد أن يُبيّن اتساع القلب وبوسع ايماء تطبيقاً إلى أصل يستند تقلّب القلب إليه، وهو التحوّل الإلهيّ في صور تجلّياته كما ثبت في الحديث.

ولمّا كان التجلّي بحسب استعداد المتجلّىٰ له، فالقلب الذي يسع الحقّ لايكون إلّا لمن له استعداد جميع التجلّيات الإلهيّة الذاتيّة والأسمائيّة، وإذ وسعه لايسع معه غيره من المخلوقات؛ وذلك إنّ نفسه غير الحقّ عند تجلّيه في نفس المتجلّىٰ له، كما إذا تجلّى بالأحديّة فإن الكثرة تضمحلّ وتفنىٰ عنده، فالمتجلّىٰ له لايشعر لنفسه فضلاً على غيره، ولايرىٰ ذاته أيضاً إلّا عين الحقّ حينئذ، أو لاختفاء الأغيار عند ظهور أنوار الحقّ في نظر المتجلّىٰ له، كاختفاء الكواكب عند طلوع الشمس مع بقاء أعيانها.

ولمّا كانت السعة مقتضية للاثنينيّة، إذ لايقال الشيء يسع نفسه، فسّر بمعنى الثاني.

(ومعنىٰ هذا) أي، معنىٰ قولنا: (إذا وسعه القلب لايسع معه غيره).

(أنّه إذا نظر إلىٰ الحقّ عند تجلّيه له لايمكن معه أن ينظر إلىٰ غيره)[5].

---

١. أي في الحديث الصحيح الذي في صحيح مسلم كما صرّح مسلم الاحق في الجزء الثاني من الشروحات يقول: «ومن هذا التجلّي الإلهي في صور الاعتقادات، وهذا ما يجب الإيمان به» خرّج ـ في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري، وهو حديث طويل» (الفتوحات المكية ج٢، ص ٣١٦؛ صحيح مسلم ج١، ص ١٦٧ ـ ١٧١، كتاب الإيمان، ح ٣٠٢).

٢. أي الصور كلّها، وإنّها الجمع المحلّى، وهو يستغرق الأفراد غير المتناهية كلّها (حق).

٣. أي ولتعلم أنّ الحقّ (جامي).

٤. وغير محلّى به (جامي).

٥. ناحية جمعيّته التي لايمكن أن يكون معه غيره، لاتتّسع أن يكون الخارج عن الغير المتناهي شيئاً (حق).

٦. لانحصاره بالنظر إليه وبقهار الأشياء تحت قهر التجلّي (جامي).

٧. هذا من كمال إحاطة الحقّ بالكلّ، لامن ضيق القلب، كيف وقلب العارف من السعة الخ (حق).

٨. يشير ـ من أنّ أحديّة الحقّ الذي لايقتضي ممكنيّة غيره ـ بأن لايتعلّق النظر القلبي عند التجلّي إلّا به لا غير (جندي).

لاشتغال القلب بكليّته إلىٰ الله تعالىٰ ، واختفاء الأغيار بنور الواحد القهّار .

(وقلب العارف من السعة[1] كما قال أبو يزيد البسطامي : «لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف ألف مرّة في[2] زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به»[3]).

لأنّ القلب تحصل له السعة غير المتناهية عند تجلّي من هو غير متناه ، والعرش وما فيه عدد أي مقدار يُفرض يكون متناهياً ، ولا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي .

(وقال الجنيد في هذا المعنىٰ : «إنّ المحدث[4] إذا قرن[5] بالقديم[6] لم يبق له أثر[7] وقلب يسع القديم كيف يحسّ بالمحدث موجوداً؟»[8]).

هذا تأكيد لقول أبي يزيد ـ قدس سرّه ـ .

أي ، انّ الحقّ إذا تجلّىٰ يفنى ما سواه ، فلا يبقىٰ لغيره وجود فضلاً عن أثره ، وإن قلنا : إنّه باقٍ عنده تجلّي القديم ، فكيف يحسّ بالحادث قلب تجلّى له الحقّ ونوّره بأنواره وشغله لذاته؟!

قوله : (موجوداً) حال من «المحدث» ، أو مفعول ثانٍ لقوله : (يحسّ)

(وإذا كان الحقّ يتنوّع تجلّيه في الصور[9] ، فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب

---

١ ـ و : لإطلاقه .

٢ ـ كما وقع في رواية (جامي) .

٣ ـ وذلك لأنّ كلّ متناهٍ وهو مندرج في أمانة جميع الصور الغير المتناهية ، مندمجٌ فيها ، فلا يحسّ به (سر)

٤ ـ أي السالك (جامي)

٥ ـ في عين العارف ـ (جامي)

٦ ـ وفي نسخة «سر» المتناهي بحذف «ه» (جامي)

٧ ـ وهي صورة الخلق ، وإنما يكون كذلك لمن لم تحدث العوالم من خواطره إلا أن يقال بالنسبة إلى الأكمل ، حتى يقابل به أن يقال : بنية مندمج فيه فلا يحسّ بوجوده أصلاً ، وإن كان في نفسه متناهياً ، وفيه نظر (منه)

٨ ـ أي يدرك ، إلى أن لا يرى وجود نفسه ، بل من وراء الله ولا يعده ، بعده الآنيّة في مقام وحدته (جامي)

٩ ـ حال من الفاعل ، وهو الحق ـ جعل مفعولاً لأنّه بالحقيقة ، لتضمنه معنى الفعل (جامي)

١٠ ـ المختفي بالسعة والعشق (جامي)

الصورة التي يقع فيها التجلّي الإلهيّ[1]، فإنّه لا يتفضّل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلّي، فإنّ القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم لا بفضل، بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفصّ مستديراً، أو من التربيع والتسديس والتثمين[2] وغير ذلك من الأشكال، إن كان الفصّ مربّعاً، أو مسدّساً، أو مثمّناً، أو ما كان من الأشكال فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله. (اعتبر).

ثمّ إذا ظهر الحقّ في صور خلوقه المتنوّعة، وتجلّى تجلّياً ذاتيّاً بذاته في الغيب المطلق، يتنوّع بحسب استعداد القلب، فيتّسع ويضيق بحسب الصورة التي وقع التجلّي فيها، لأنّها تهب للقلب استعداداً بنسبتها، وتحمله بحيث لا يفضل عنها، وهذا القلب المتجلّى له لا يكون إلّا للعارف الكامل، لأنّ قلبه مرآة الذات الإلهيّة وصوَرها جميعها، خلوة عن الأحكام الجزئيّة القيديّة له، فينصبغ انصباغاً تصفيد الصورة المتجلّية له؛ لأنّه حاكمة عليه.

وقلب غيره مرآة الذات من حيثيّة معيّنة وشأن مقيّد، وليس فارغاً من الأحكام الجزئيّة الإسمائيّة؛ فينصبغ التجلّي بصبغته ولا يبقى على ظهارته الأصليّة وإطلاقه.

وملخّصه: أنّ للمرآة حكماً في ظهور الصور بحسبها، وللصورة حكم في المرآة التي تظهر الصورة فيها، ولكلّ منهما أحكام بحسب الظاهر والباطن.

وقد ذكر أنّ القلب لا يتفضّل عن الصورة المتجلّية، شبّه القلب بمحلّ الفصّ والصورة المتجلّية بالفصّ، وهو إذا كان مستديراً يجعل المحلّ مستديراً، وإذا كان مربّعاً أو مسدّساً أو مثمّناً فمحلّه أيضاً كذلك.

وإنّما شبّه المعقول المحسّ بالمحسوس المصرف؛ لأنّ كلاً منهما نسخة من الآخر. إذ الظاهر صورة الباطن، والباطن معنى الظاهر، وفي التشبيه بالمستدير والمربّع والمسدّس

---

١. [illegible] في تلك الصورة مع سعة القلب بحسبها وقدرها، وإن لم يكن فيه يضيق القلب بحسبه وقدره (حامي).

٢. [illegible]

٣. [illegible] إلى الدور المعروف من الأوضاع الهندسيّة، لعدم تميز الأطراف، وعدم التشكل بأشكال، والله أعلم بأسرار كلماته

لطيفة أخرى، وهي أنّ المعنى المتجلّى قد يكون معنى بسيطاً لا تعدّد فيه ولا تكثّر، فصورته أيضاً تكون مستديرة. وقد يكون مركّباً وله جهات متعدّدة بحسب الظهور والخفاء والقرب والبعد، فصورته أيضاً تكون متشكّلة على جهات متعدّدة متفاوتة في القرب والبعد إلى المركز، فإنّ زوايا المربّع والمسدّس وما شابههما أبعد من الوسط عن غيرها من الأضلاع.

(وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أنّ الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد)، وهذا ليس كذلك[1]. فإنّ العبد يظهر للحقّ[2] على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ[3].

ثمّ ذكر حكم الصورة في المرآة وذكر عكسه وهو حكم المرآة في الصورة، كما ذكر الشيخ المحقّق في كتبه[4] من أنّ الحقّ يتجلّى على قلوب العباد بحسب استعداداتهم، وهذان الحكمان يعنيان حكم القبض الأقدس والبسط المقدّس. فإنّ القبض الأقدس يعطي الاستعداد للعين، والبسط المقدّس يعطي ما يترتّب على الاستعداد، كذلك التجلّي العيني من الباطن يعطي القلب استعداداً بحسب الصورة التي يتجلّى فيها، والتجلّي من الظاهر يترتّب على استعداد العين بحسب الباطن، وكلاهما حقّ، لذلك قال:

---

١. [illegible] يتجلّى بحسب الاستعداد (جامي).

٢. في وهذا الذي ذكرنا بحسب ظاهر عكس ما ذكره (جامي).

٣. في كما أشارت إليه الطائفة (جامي).

٤. في قدّس سرّه في مواضع (جامي).

٥. هكذا في النسخ، والأنسب: والتجلّي (جامي).

٦. [illegible] الصورة مستفادة من [illegible] يتجلّى الحقّ في عين (جامي).

٧. [illegible] القلوب هو من الأعيان والصفات المختصّة [illegible] وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ من ظهور الأشياء للأشياء بالأشياء، فإنّ ظهور الشيء بالشيء إنّما يكون إذا كان بينهما مناسبة ومشابهة ما مقيّدة أو مطلقة على حكم أو كيفية على الوجوب، أو كان بينهما مزيد مناسبة بالإمكان، وما ذهب إليه الحقّ المحقّق بخلاف ذلك، وكلّ قوم لا يعلمون (جامي). وفيه نظر بحسب ما يرد (آ. ي).

(وتحرير هذه المسألة: أنّ لله تجلّيين: تجلّي غيب وتجلّي شهادة، فمن تجلّي الغيب يعطي[1] الاستعداد[2] الذي يكون عليه القلب).

أي، تحقيق هذه المسألة أنّ لله بحسب الاسم «الباطن» و«الظاهر» تجلّيين، تجلّي غيب وهو التجلّي الذاتي الذي تظهر هويّة الحقّ به، فتصير عيناً ثابتة مع استعداداتها، وتجلّي شهادة وهو تجلّي الاسم «الظاهر»، وهذا التجلّي يترتّب على التجلّي الأوّل.

(وهو التجلّي الذاتي الذي الغيب حقيقته)

أي، تجلّي الغيب هو التجلّي الذاتي الذي الغيب المطلق نعته

(وهو الهويّة التي يستحقّها بقوله عن نفسه هو).

أي، التجلّي الغيبي هو الهويّة الإلهيّة التي يستحقّ الحقّ تلك الهويّة عن نفسه، بقوله: (هو) فاعل «يستحقّها».

(فلا يزال هو له دائماً أبداً).

أي، فلا تزال هويّة الحقّ له ثابتاً دائماً أبداً في مقام أحديّته وجمعه، وكذلك في مقام معيّته؛ لأنّ لكلّ عين هويّة هي بها هي.

(فإذا حصل له - أعني للقلب - هذا الاستعداد، تجلّى) أي: الحقّ (له التجلّي الشهودي في الشهادة، فرآه) أي: فرأى القلب الحقّ في ذلك التجلّي (فظهر) أي: القلب (بصورة ما تجلّى له كما ذكرنا، فهو تعالى أعطاه الاستعداد) ثمّ أشار إليه (بقوله: ﴿أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى﴾[3] ثمّ رفع) أي: الحقّ (الحجاب بينه وبين عبده، فرآه) أي: رأى العبد الحقّ (في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده).

أي، فالمرئي عين اعتقاد العبد (خير، لأنّه رأى الحقّ من حيث اعتقد خاصّ وحقّ عين اعتقاده، وكما قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي»[4].

---

١. عن، وجد بشرط [وهو الذي يدلّ عليه ما أشار إليه الحاشية وبعده «أشار إليه» الخ (منه)].

٢. [لا توجد كلمات أخرى].

٣. [في الخ ببياض في النسخة].

٤. الخلق

٥. طه (٢٠): ٥٠

(فلا يشهد القلب[1] ولا العين[2] إلا بصورة معتقده في الحق[3]).

أي، فلا يشهد القلب بعين البصيرة الحق ولا العين الحسية إياه إلا على صورة ما يعتقده في الحق، وهذا تعميم للمحكم يشمل الكامل وغيره، فالكامل يشهده في مقامي الاطلاق والتقيد بالتنزيه والتشبيه، وغير الكامل إما منزه فقط، وإما مشبه فقط، وإما جامع بينهما لكن يقيده ببعض الكمالات دون البعض، فيرى الحق بحسب اعتقاده.

(فالحق الذي في المعتقد[4] هو الذي وسع القلب صورته).

أي، فالحق الذي وسعه القلب هو الحق المتجلي في صورة الاعتقادات.

(وهو الذي يتجلى له[5] فيعرفه[6])

---

١. في النسخة المغربية (حامي)

٢. في النسخ المصرية إما في العين والأخرة سواء كان قلب العارف أو قلب صاحب الاعتقادات الخاصة أو غيره (حامي).

٣. هذا التحرير لتحقيق الفرقين، وبينت أن كلا منهما صواب، فحار المحجبون، فإن التجلي الذاتي الغيبي المطلق لا يشهد إلا في ظهور ما في غاية القرب بصور الأعيان وما هو كل واحد من الأعيان من الحق تعالى، وهذا الذي عليه القلب حال الظهور في عالم الشهادة والعين الظاهر والحاجبة لطائفة والهوية المطلقة التي يعبر بها الحق عن نفسه هو هذه تجلت التجلي في صور الأعيان، وكل عين هوية مخصوصة هو فيها هو ولا يبرز الحق بما لا عين له، فإذا ظهرت الأعيان في عالم الشهادة وحصل للعقل هذا الاستعداد التصوري الذي فطر عليه تجلى به في عالم الشهادة التجلي الشهودي في هذه الصورة المستعدة. وهو قول صاحب الصورة:

أن الحق يتجلى حتى في استعداد القلب، وهو الظهور بصورة المتجلى له، وهذا الاستعداد هو الذي يخلق في قلوب العامي: «اعطنا كل شيء خلقه» وأما الهداية في قوله تعالى: ﴿ثم هدى﴾ فهي رفع الحجاب بينه وبين عين ما في صورة معتقده، فالحق عنده عين معتقده، إذ لا يرى القلب ولا العين إلا صورة معتقده في الحق، فما رأى إلا الحق لا نفسه في نفسه فما رأى منه إلا ما يعتقده من هو على الاستعداد الكامل، فاستعداده يقتضي أن يرى الحق في جميع صور استعداد من الشاهد، لأن استعداده أن يكون بصورة ما ورد من ربه ويطلبه إطلاقا من قوله ... فذلك هو المعارف (ف).

٤. (بكسر القاف أصح)

٥. (أي للقلب).

٦. وإذا كان القلب لا يرى إلا صورة المعتقد لأن في نفسه إلا ما وسعه القلب، فلا يرى العين عند تجلي الحق إلا الحق لا الخلق (حامي)

أي، هو الذي يتجلى للقلب بحسب اعتقاده فيعرفه، وإذا تجلى بحسب اعتقاد غيره لا يعرفه وينكره.

(فلا ترى العين في الدنيا والآخرة عند التجلي إلا الحق الاعتقادي) أي: الثابت في الاعتقادات.

(ولا خلاف في نوع الاعتقادات)[1]. (فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى) كأصحاب الاعتقادات الجزئية.

(ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره[2]، وأقر له في كل صورة يتحول فيها) كأصحاب الاعتقادات الكلية والجزئية، كالكمل والعارفين.

(وبعضه من نفسه[3] قدر صورة ما تجلى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها).

أي: بعض تلك الصورة التي تجلى له الحق فيها، وينقاد لأحكامها ويعبد ربه فيها، وغير تلك الصورة من الصور التي تجلى الحق فيها له، أو لغيره من العباد إلى ما لا يتناهى، فلا ينكر الحق في صور جميع تجلياته، ولا ينكر من حصل له ذلك التجلي، فيعظمها ويعظم أصحابها سواء كانوا من أصحاب الظاهر أو الباطن، إذ لا نهاية لتجليات الحق وصورها لتقف عندها.

وفي بعض النسخ: (تقف عنده) أي: تقف أنت عند ذلك التجلي الذي ما بعده

---

١. (بحسب الإطلاق والتقييد الجامع)

٢. (بحسب ما ورد المعتقد في ذلك الاعتقاد الجامع)

٣. (أي أيضا صورة مخصوصة الجامع)

٤. (من التجلي في غير صورة المذهب الجامع).

٥. (في صورة ما قيده به الجامع)

٦. (من الجزئيين والكليين الجامع)

٧. (في صورة من الصور الجامع)

٨. (ما لم يتعصب ولا جهل الجامع)

٩. (أي عند ما قيده وأيقع على حصره، وفي بعض النسخ: (تقف) فضمير الفاعل راجع إلى صاحب التجلي الجامع)

١٠. (الله)

خلق آخر، أو تقف صور التجليات عنده.

(وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارف يقف عندها).

أي: العلم بالله أيضاً ليس له غاية في قلوب العارفين يقف العارف عنده.

(بل هو[1] العارف في كل زمان يطلب[2] الزيادة من العلم به[3]، رب زدني علماً، رب زدني علماً، رب زدني علماً[4]، فالأمر لا يتناهى من الطرفين[5])

أي: الذي هو العارف يطلب الزيادة من العلم في كل زمان من الأزمنة، لما قال نبيه ﷺ: ﴿وقل رب زدني علماً﴾[6] فالأمر الإلهي لا يتناهى من طرف الحق بالتجلي، ومن طرف العبد بالتعلم بالله.

(هذا إذا قلت: حق وخلق) أي: إذا نظرت إلى مقام الجمع والتفصيل وميزت بينهما.

---

١. أي الشأن أن العارف (جامي).

٢. أي يا ليت هو العارف (ص).

٣. أي يشرق من غير زمان ويطلب من تجلّيات جديدة وتجلّيات أخر (ص).

٤. أي بلسان الاستعداد (جامي).

٥. أي يطلب العارف الزيادة فإنه لا يتناهى لا من طرف الخلق ولا من طرف الحق (ق).

٦. أي بحق حالة في كل مرتبة خصص به من العلم ما يليق بها من مرتبة أخرى ومرتبة أخرى ومرتبة فوقها في زمان ما، رب زدني علماً (جامي).

٧. فقال: بسبب هذه العارف يطلب رب زدني علماً، وتارة بسبب وجه الخلق ومرتبته فقال: رب زدني علماً، وتارة بسبب الوجه الجمعي فقال: رب زدني علماً.

ويمكن أن يجعل هذا الكلام إلى تمام البيتين من الشرح والبيتين الداخلين فيه من نصوص الشارح وعين البيتين وحتى البيتين من شارح في القدم حيث يتحقق ورد: يقتضي الخلق طلب الزيادة، لقول الوجه الأول الحق يقتضي في هذا السياق، وهو قوله: «الأمر لا يتناهى من الطرفين» (ص).

٨. هكذا في غير النسخة بحسب اختلاف الاستعدادات.

٩. أي من العلم (جامي).

١٠. أي هذا من الخلق، بعد ما ثبت بالكشف يعني من جانب العبد ولا التجلي من جانب الحق (جامي).

١١. طه (٢٠): ١١٤.

(وإذا نظرت في قوله تعالىٰ[1]: «كنت رجله التي يسعىٰ بها، ويده التي يبطش بها، ولسانه الذي يتكلّم به» إلىٰ غير ذلك من القوىٰ ومحالها التي هي الاعضاء ثم تفرّق) اي: بين المرتبتين (فقلت: الامر حقّ كلّه او خلق كلّه، فهو[2] خلق بنسبة، وهو حقّ بنسبة).

الامر بمعنىٰ المأمور به، اي: الموجود كلّه حقّ بحسب ظهوره في مرايا الاعيان الثابتة وهي علىٰ حالها في عدمها، او خلق كلّه باعتبار ظهور الاعيان في مرآة الوجود الحقّ وهو علىٰ غيبه الذاتي، أو قلت: «خلق بنسبة» وهي من حيث تعيّن الوجود وتقيّده، أو «حقّ بنسبة» وهي باعتبار الوجود[3] بدون التعيّن الموجب للخلقيّة.

(والعين واحدة).

اي، بعتبر هذه الاعتبارات كلّها، والحال أنّ الذات التي عابها نظره هذه الاعتبارات واحدة، لاتعدّد فيها ولاتكثّر.

(فعين صورة ما[4] تجلّى عين صورة ما قبل ذلك التجلي، فهو[5] المتجلي والمتجلّىٰ له).

فعين الصورة المتجلية علىٰ القلب بعينها عين الصورة القلبيّة في الحقيقة[6] وإن اختلفت بالقابليّة والقبوليّة، فالحقّ هو المتجلّي والمتجلّىٰ له.

(فانظر ما اعجب أمر الله[7] من حيث هويّته، ومن حيث نسبته إلىٰ العالم في حقائق الأسماء الحسنىٰ[8]).

---

١. علىٰ نسبته (جامي).

٢. وإذا كان الامر بالمعنيين فهو خلق بنسبة وهو حقّ بنسب (جامي).

٣. اي باعتبار حقيقة الوجود وهو عين ذاته، أو باعتبار مطلق الوجود وهويته التي هو حقّ بمعنى الذات المطلق الذي لايتقيد بالتحقق عن ذاته، وهذا بعد إطلاقه... الخ.

٤. يتجلّى للجهادي أو الشهودي (جامي).

٥. اي الحقّ هو الخلق (جامي).

٦. اي بحسب الذات والحقيقة، لان كلّ منهما وجود الحقّ، نظير وجود ذات إطلاقه.

٧. وشأنه (جامي).

٨. يشير الشيخ برهر إلى أن هذه الأسماء المختلفة الواقعة على هذا العين الواحدة هي الاعتبارات، فهذه عينيّة الذات قلت: حقيقة واحدة ليس غيرها أصلاً وراءها.

أي ، فانظر ما أعجب أمر الله أنه من حيث هويّته واحدة ومن حيث نسبته إلى العالم وحقائق الأسماء الحسنى التي تطلب العالم متكثرة .

(فمن ثَمّ وما ثَمّه وعين ثَمّ هو ثَمّه)

«من» و«ما» للاستفهام ، استفهم بـ«من» لأولي العقل وبـ«ما» لغير أولي العقل ؛ لأنهما واقعان في الوجود ، أي : إذا كان العين واحدة فانظر ما ثمّ؟ ... ومن ثمّ؟ ... وليس في الوجود غيره تعالى وعين ظهرت في صورة هي التي ظهرت في صورة أخرى ؛ وتذكير «هو» العائد إلى العين باعتبار الحقّ أو الشيء والوجود .

(فمن قد عمّه خصّه ومن قد خصّه عمّه)

ضمير «عمّه» و«خصّه» عائد إلى العين الواحدة ، والمراد به الوجود لذلك ذكّره ، أي : الذي قد عمّ الوجود وبسطه على الأعيان هو الذي خصّه أيضاً بجعله وجوداً معيّناً ، ومن خصّص الوجود وجعله ماهيّة معيّنة هو الذي عمّمه بالنسبة إلى أفراد تلك الماهيّة ، أو من قال : بأنّ الوجود عامّ فقد خصّه ؛ لأنّ العموم أيضاً قيد مخصّص ، ومن قال : بأنّ الوجود معنى خاصّ فقد عمّه أيضاً ، لشموله على كلّ ما في الوجود .

(فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه)

أي ، إذا كان عين العامّ عين الخاصّ وبالعكس ، فليس عين سوى عين ، بل عين كلّ

. . . . . . الذي من عينها قلت : حقّ

وإن اعتبرت حقائقها التي هي ذات مطلقة عن كلّ اعتبار

وإن اعتبر تعيّنها في مراتب الظهور قلت : شهادة

وإن اعتبرت لاتعيّنه قلت : غيب حقيقي .

وإذا اعتبرت الظهور في الكثرة قلت : خلق كلّه .

وإن اعتبرت أحدية العين في التعيّن واللاتعيّن قلت : حقّ كلّه لا غير .

وإن اعتبرت [أنّ] ظاهره مجلى باطنه أبداً قلت : هو المتجلّي والمتجلّى له ، ولا عجب أعجب من حقيقة بذاتها تقتضي هذه الاعتبارات كلّها وهي صادقة فيها (جامي) .

١ . أي وعين موجود في الواقع هو عين الواقع ، إذ الواقع عينه ليس غيره (ق) .

٢ . ونطاقه عن القيود المشخّصة والتصورات النوعية ، خصّه بالإطلاق ، ونزّهه بالتنزيه الرسمي (ص) .

٣ . ونطاقه عن الإطلاق المقابل للتقييد ، ونزّهه بالتنزيه الحقيقي (ص) .

واحد عين العين التي للأحرار، فعين النور غير عين الظلمة والعكس، لاتحاد حقيقة الكل، وهي عين الوجود[1].

اعلم، أن النور يطلق ويراد به الضوء المحسوس، وقد يطلق ويراد به الوجود، فإنه ظاهر لنفسه ومظهر لغيره، والظلمة أيضا تطلق على ما يقابل المعنيين، وهو ظل الأرض أو غيره منها والعدم

فقوله: (فنور عينه ظلمة) باعتبار المعنى الأول لهما، فإنهما وجوديان لكونهما محسوسين، فمفهومهما الظلمة عدم النور، وسمي بها إذا أريد به المعنى الأول باعتبار أن الظل يستلزمه، وإذا أريد به المعنى الثاني فحقيقيا.

(فمن يغفل عن هذا ... يجد في قلبه غمة)

بضم الغين وهو الكرب، ويستعمل في الظلمة مجازا، والمراد هنا الحجاب ومنه الغمام أيضا؛ لأنه يستر الشمس، أي: ومن يغفل عن عمى الوحدة يبقى في حجاب الكثرة وظلمتها، لأن الوحدة منبع النور والكثرة منبع الظلمة.

(ولا يعرف ما قلنا ... سوى عبد له همة)

أي، لا يعرف هذا المعنى إلا من له همة قوية، لا يقنع بظواهر العلوم، ولا يقف عند مبلغ علماء الرسوم من العلم، بل يقدر على خرق الحجب الناشئة من كثرة الصور، ينتقل إلى ما لا يصل إليه الفكر.

---

١. فإن ما لا تعاين في حالة تسمى الظلمة، وما تعاين وتجمع وتعرف، فإنا نرى بروزه وإشراقه، والثاني تطلق الفاعل المطلق، وسبحانه يتجلى لعباده بوجوه مختلفة، وهو الشيء بعينه جميع الجهات، وجامع لجميع أوصاف الحق وتعالى العصري (ص ١٤٢).

٢. أي بسبب عدم النور.

٣. أي الظلمة.

٤. أي هذا الذي ذكرناه في معنى الإطلاق (جامي).

٥. لأنه يجهل الأمر على ما هو عليه ويجعل معدوما أبدا (جامي).

٦. يشير بها إلى بقاء أحدية عينه حتى يطير الأمر به في مدارج استعدادات الظهور وسكناته، فلا يسعه في هذه اللجج إلا سكينة (سر).

٧. وهذه إشارة إلى مذهب الاتحادية من قولهم: بعينية الوجود للماهية

(إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) لتقلبه في أنواع الصور والصفات.

ونم يقل: لمن كان له عقل. فإن العقل قيد. فيحصر الأمر في نعت واحد. والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر).

ليس في استناد الذكرى إلى القلب هنا، وفي موضع آخر إلى النفس، كقوله: (إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب).

والقلب هو القلب دون العقل، إن القلب لكونه محلا لتجليات مختلفة من الإلهية والربوبية وتقلبه في صورها، يتذكر ما كان عليه قبل تقلبه في هذه النشأة العنصرية، ويجد هناك ما يصدق كل واحد من تلك التجليات في الأمر.

والعقل في القوة النظرية لا أمر شأنه أن يضبط الأشياء ويقيدها، فيحصر الأمر الإلهي الذي لا ينحصر في نعت فيما يدركه، والحقيقة تأبى وتفر من ذلك

(فما هو إلا ذكرى لمن كان له عقل).

الضمير عائد إلى المشار إليه بذلك وهو القرآن، ليس ذكرى لمن يريد أن يحيط الأشياء بالعقل

---

١. ق (٥٠): ٣٧.

٢. سبق ذكره (ص ٨١٢).

٣. حسب نسخ خوارزمي وعثمان يحيى، وفي نسخ صبحي الصالح: فيما أعلم.

٤. في نسخ (ب) و(ج): الحكمة.

٥. الزمر (٣٩): ٢١.

٦. في النسخ.

٧. نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٠٥، ح ٦٦، خطب، ص ٩٩، ح ٥٨، نهج البلاغة، في ذم من ذكر الدنيا وذم من اغتر بها وافتتن، وفي الشطر الثاني منه:

ولم تكن همتي بطنا فيشبعه ... همي وما يشتهي أمي وهادلي

ميرزا مهدي، ج ١، ص ٣٢٨.

٨. العقل المذموم عند العارف هو العقل الجزئي في العقل النظري.

٩. سبق ذكره.

١٠. في القرآن الكريم.

(وهم أصحاب الاعتقادات[1] الذين يكفّر بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً).

أي: أصحاب الاعتقادات الجزئيّة، وإنّما نسبهم إلى العقل لكون عقولهم أعطت لهم التقيّد بتلك الاعتقادات بحسب درجاتهم، ولو كان مبدأ اعتقاداتهم قلوبهم لما كانوا مقيّدين بها كما لم يتقيّد الفسّاق، فكانوا من العابدين المحقّ في صور سلوكه كلّها.

ولما تقيّد كلّ منهم باعتقاد خاصّ ظنّ أنّ الحقّ هو الذي اعتقده فقط وغيره باطل، فكفّر بعضهم بعضاً، ولعن بعضهم بعضاً.

(وما لهم[2] من ناصرين[3]، فإنّ إله المعتقد ما له حكم في إله المعتقد الآخر).

لمّا كان لكلّ من أرباب العقائد الخاصّة ربّاً خاصّاً يراه في صورة معتقده، لا يمكن لكلّ من أربابها أن ينصر عبد ربّ آخر، إذ ليس له تلك الوجهة التي للآخر من الله، كما قال تعالى: ﴿ولكلّ وجهةٌ هو موليها﴾[4] لكن لكلّ أن ينصر عبده.

فسمّى المراد[5] بالإله هنا الربّ الحاكم على المعتقد، بل المراد منه الإله المجعول الذي اتخذ المعتقد بتصوّره وتعلّمه إلهاً، وهذا الإله لا يقدر أن ينصر معتقده كيف يقدر أن ينصر معتقداً آخر بضادّة وينافيه.

والفرق بين الإله المجعول بحسب الاعتقاد، وبين الأصنام التي عبدت أنّها مجعولة في الخارج، وهو مجعول في الذهن، بل صاحب الاعتقاد ينصر إلهه ويدفع عنه؛ وهو عاجز عن نصرته ودفع المكاره عنه، وإليه أشار بقوله:

(فصاحب الاعتقاد يذبّ عنه، أي: عن الأمر الذي اعتقده في إلهه[6] وينصره وذلك

---

١. جزاه الله خيراً (منه).

٢. على ما هو مقتضى قوّة حكم العقل وسوء أمر الضلال فيه، فإنّهم إلا واحد واحد من خمسة الكسالة، وقليل واحد يصدّه عابه (منه).

٣. أي لأصحاب الاعتقادات الجزئيّة (منه).

٤. في سورة البقرة وغيرها (منه).

٥. البقرة (٢): ١١٨.

٦. الكلام قوله: «فما لهم من ناصرين».

٧. حفاظاً له عن أن يصيبه ما يدفعه أن يزيله عن معتقده من ورود الشبهات والتشكيك وينصره على وثوق ذلك المعتقد، ومحبّته أن ينصر ذلك (منه).

الذي في اعتقاده لا ينصره)[1]

أي، صاحب الاعتقاد يدفع عن إلهه الذي اعتقده ما ينافيه ويخالفه وينصره، وذلك الإله لا ينصر صاحب الاعتقاد، لأنه مخصوص والمخصوص لا يمكن أن يكون أقوى من جماعة ينصره.

(فلهذا[2] لا يكون له أثر[3] في اعتقاد المنازع له[4]، وكذا المنازع[5] ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم[6] من ناصرين[7]).

أي، فلأجل أن إله المعتقد عاجز عن النصرة ليس له أثر في اعتقاد المنازع له، وكذا إله المنازع عاجز عن نصرة معتقده، وليس له أثر فيمن يعاديه وينافيه. فليس لأصحاب الاعتقادات الحوتية من ناصرين.

(فنفى الحق[8] النصرة[9] عن آلهة الاعتقادات على الإطلاق[10] كل معتقد على حدته)[11].

---

١. أي لا ينصره عليه - ضرورة أنه الذي خلقه وعلمه (ص).

٢. أي لعدم نصرة إلهه (جامي).

٣. وحكمًا (جامي).

٤. بنفيه وبطلانه ولا يلزم نصرته، لأنه ليست نصرته لا لذلك (جامي).

٥. أي: وصاحب ذلك المنازع (ص).

٦. أي لأصحاب الاعتقادات الحوتية (جامي).

٧. إذ لا يعتقد مثله مخصوصًا لكنه يكون له حكم في رد المعتقد الآخر، وهو مثله مخصوص آخر ينافيه. وكل منهما مخصوص بالقوة والنصرة. فنصرة كل واحد بالنسبة إلى معتقده، ونصرة ربه معه في بطلان إله معتقد الآخر ومعتقده الذي في اعتقاده (ينصره) به لكن معتقد كل عند الآخر، فلا يكون له قوة ولا أثر في المنازع له؛ لأن إلهه الذي في اعتقاده مصاح إن لم ينصره فكيف ينصر؟ وكذلك المنازع له نصرة من معتقده الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين، فلا ينتفع بعضهم ببعض، ولا يمكن لكل واحد منهم نصرة بعضهم على الباقي (ق).

٨. في قوله: (فما لهم من ناصرين) (جامي).

٩. أي نصرة لمعتقدين (جامي).

١٠. أي على طريقة (جامي).

١١. يعني نصرة إلهه المخصوص في اعتقاده، أي يعني نفسه، لأن إلهه مخصوص من مخصوصيته في اعتقاده (جامي).

١٢. حاصل معنى الآية كما قال: نفت حق تعالى بمعنى ليست إلا إلهة اعتقادات على الإطلاق كل من الآلهة كذا

أي : نفي الحق عند النصرة عمن انفراد كل منهم ، إذ لا يقدر أن ينصر كل منهم الكل بمعتقد على حدته ، فـ«عن» متعلق بـ«نفي» ، و«على» بالنصرة ، فإضافة الانفراد إلى الكل إضافة المصدر إلى مفعوله .

(والمنصور المجموع) ، والناصر (المجموع)[1][2][3] .

وفي بعض النسخ : (فالمنصور) بالفاء ، و«المجموع» في قوله : (والمنصور المجموع) يجوز أن يحمل على مجموع الأئمة ، وفي قوله : (والناصر المجموع) على مجموع المعتقدين لينصر كل منهم إليه الذي يعتقده ، ويجوز أن يحمل على مجموع المعتقد وإليه المجموع في الأول ، وعلى مجموع المعتقد وإليه الحقيقي في الثاني .

ومعناه : والحال أن المنصور مجموع المعتقد وإليه الذي يعتقده ، إذ الرب الحاكم عليه بنصره ، وهو يعتقده ، والناصر أيضاً المجموع وهو الرب الحاكم ، على المعتقد وعلى المعتقد ، فإن نصرة الرب من الباطن لا تظهر في الظاهر إلا بظهوره ، وهو عين العبد .

(فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر) كما قال (رض) في (فتوحاته) : الأمور المعروف هي الأمور الحق .

→

معتقد على حدته ، إذ هو الذي له تسخير كل منهم لما هو معتقده إذ معتقدين حق ولا يصح أن يعتقد

١ ـ ضرورة أنه هو الذي له التصريف (ص)

٢ ـ لأنه يعتقد أن ينصر هو المجموع (ص)

٣ ـ أي فالمنصور مجموع المعتقد ، لأن كل من معتقده ، والناصر مجموع المعتقدين ، لأن كل معتقد منهما لكل واحد من المعتقدين (ص)

٤ ـ يشير رضي الله عنه إلى أن الشرك لما كان إنما نشأ من انفراد كل واحد من أهل الاعتقادات على انفراد عن المجموع ، فإنهم من حيث هم مجموعون ، وكل منهم على نصرة كل واحد معتقده ، لأن كل منهم ينصره كل واحد من المعتقدين معتقده ، وكذلك كل واحد من المعتقد ، لأن كل واحد من المعتقدين من حيث هو مجموع ، هو الأمر الحق (ص) .

٥ ـ النصر المجموع والناصر المجموع ، أي الصفة والموصوف ، لا الجزء والجزء ، وهذا معتمد من على قوله : ضرورة أن على أهل النصرة على الانفراد وعلى المجموع ، وبناء على سبيقها معناه قوله فيما بعد : «فالحق عند العارف» .

٦ ـ على أدب العبودية والتسخير .

أي ، فالحقّ عند العارف هو الذي يظهر في صور تجلّياته ويعرف فيها ولا ينكر ، لأنّه يعرف أن لا غير في الوجود ، فصور الموجودات ظاهراً وباطناً كلّها صوره ، فهو المعروف الذي لا ينكر عند العارف .

(فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة)[2].

أي ، إذا كان الحقّ المعروف لا ينكر فأهل المعروف هم العارفون الذين عرفوا الحقّ في صور تجلّياته ، وصار الحقّ معروفهم في الدنيا ، وهم الذين يتّصفون في الآخرة أيضاً بأنّهم أهل المعروف ، فإنّهم يعرفونه أيضاً في صور يتحوّل فيها ، ولا ينكرونه أبداً .

(فلهذا قال . ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[3] .

أي ، تكون أهل المعروف في الدنيا أهل المعروف في الآخرة ، قال ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[4] ولم يقل : لمن كان له عقل ، لأنّ صاحب القلب يتقلّب في الصور بحسب المعارف الخمسة الكلّية ، ومن تقلّبه فيها يعرف تقلّب الحقّ في الصور ، فيعتقد فيها ولا ينكره في صورة من الصور ، وهذا معنى قوله :

(فعلم تقلّب الحقّ في الصور بتقلّبه في الأشكال[5] ، فمن نفسه عرف ربّه[6]) .

أي ، علم القلب تقلّب الحقّ في الصور المتنوّعة ، وتجلّياته المختلفة بواسطة تقلّباته في صور العوالم الكلّية والحضرات الأصليّة ، وإذا كان كذلك فالقلب العارف

---

١. أي الذين هم أهلية معرفة الحقّ في موطن يتجلّى في صور تجلّياته (جامي) .

٢. أي من له أهلية عرفان الحقّ في موطن الصور حتى تتجلّى فيها ، يعرف (الضمير) وجه معروفيّته من تلك التجلّيات ، فهو الذي له أهلية عرفانه في موطن التجلّي حتى تتجلّى فيها (جامي) .

٣. أي عن الذين يعرفونه في الآخرة يتحوّل فيها ولا ينكرونه أبداً (جامي) .

٤. ق (٥٠) ، ٣٧ .

٥. ق (٥٠) ، ٣٧ .

٦. باطناً في تجلّياته ومتفكّراً ، وظاهراً في أشكاله وأرباعه عند النوّاب والنيّون (جامي) .

٧. لأنّ نفسه ليست غير الحقّ (ق) .

٨. أي غير الحقّ (جامي) .

من نفسه وذاته عرف نفس الحقّ وذاته، كما قال ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1]، أو المعارف من نفسه عرف نفسه، ليكون هو المعارف والمعروف، والأوّل أنسب.

(وليست نفسه بغير لهوية الحقّ[2]، ولاشيء من الكون ممّا هو كائن ويكون بغير لهوية الحقّ، بل هو عين الهوية[3]، فهو العارف والعالم والمقرّ في هذه الصورة، وهو الذي لاعارف ولاعالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخرى).

لمّا تكلّم في مراتب الكثرة بلسانها، شرع يتكلّم في الوحدة ومعناه: أنّ نفس العارف ليست مغايرة لهوية الحقّ، ولاشيء من الموجودات ايضاً مغاير لها؛ لأنّ الهوية الإلهيّة هي التي ظهرت في هذه الصور كلّها، فهو العارف والعالم والمقرّ في صور أهل العلم والعرفان والايمان، وهو الذي لايعرف ولايعلم وينكر في صور المحجوبين والجهلة والكفرة.

(هذا[4] حظّ من عرف الحقّ من التجلّي[5] والشهود في عين الجمع)[6].

أي، هذا العلم الذي حصل للقلب من نفسه، وعرف الحقّ وتقلّباته في الصور من عين تقلّباته في العوالم، حظّ من شاهد مقام الجمع من التجلّي الإلهيّ وعرف الحقّ فيه، لاحظّ أهل النقل وأصحاب الفكر المحجوبين عنه وعن تجلّياته وتقلّباته في الصور.

---

١. بحار الأنوار ج٧٠، ص٣٢، ح٢٢.

٢. النسبة في الكلّ دنيا وأخرة (جامي).

٣. هو الظاهر وهو الباطن (منه).

٤. يعني أنّ الحقّ الواحد الأحد الذي لاموجود على الحقيقة والمشهود في الوجود إلّا هو، مهما تكثّرت وتقلّبت إنّما هي تقلّبات غير لهويّته، ولاتلزم تعدّد الإلهيّة في الحقيقة، وهي واحدة وحدة حقيقيّة، هذا خلف أحدي).

٥. أي هذا السرّ من المعرفة الذي لامطمع لغيره (جامي).

٦. أي على الوجه الذي عرف الحقّ بالحقّ من نفسه التي هي عين هوية الحقّ، حظّ من عرف الحقّ ... (ق).

٧. أي من تجلّيه في الصور وشهوده فيها حال كونه ممتنزاً (جامي).

٨. لاالذكر والرسوم، كما هو طريق العلماء من أصحاب الاعتبارات، وإنّ الجبرعاد لايحظى كونه أحقّ من كلّ شيء من الأشياء المتعادة (ق).

٩. أي في مقام الجمع، بحيث لاتشغله صور التفرقة عن شهوده (جامي).

(فهو[1] قوله تعالى: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ يتنوّع في تقلبه).

أي، هذا الحظّ المذكور من العلم والمعرفة والشهود والتجلّي، هو المعنيّ من قوله: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾

ويؤيّد[2] ما بعده من قوله: هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ أي: المعنيّ من قوله: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ صاحب الشهود، والمعنى بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ المقلّدون للرّسل.

(فهو) مبتدأ، و(قوله) قائم مقام الخبر، و(يتنوّع) صفة للقلب، وضمير قوله: (في تقلبه) يجوز أن يعود[3] إلى الحقّ، أي في تقلب الحقّ إيّاه، ويجوز أن يعود إلى «القلب»، أي في تقليبه نفسه في الصور.

(وأمّا أهل الإيمان[4] وهم المقلّدة الذين قلّدوا الأنبياء والرّسل ﷺ فيما أخبروا به عن الحقّ[5]، لا من قلّد أصحاب الأفكار والمتأوّلين الأخبار الواردة[6] بحملها على أدلتهم العقليّة[7]، فهؤلاء الذين قلّدوا الرّسل صلوات الله عليهم[8] هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ لما وردت[9] به الأخبار الإلهيّة على ألسنة الأنبياء ﷺ).

أي، وأمّا نصيب أهل الإيمان والمقلّدين للأنبياء والأولياء من هذه الآية، قوله تعالى: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، فإنّ إلقاء السّمع أنّما يكون عند القبول لما جاء

---

١. أي ذلك الحظ المحفوظ لمن كان له قلب متنوّع بتنوع التجليات وتقلّب في مواطنه (ق)

٢. أي من يشير إليه قوله تعالى (جامي)

٣. ق (٥٠): ٣٧.

٤. أي يؤيد تقدير قولنا: هو المعنى.

٥. فتكون (أصحاب) بمعنى (فاعل).

٦. وأمّا أهل الإيمان الاعتقادي الذين لم يعرفوا الحقّ من التجلّي والشهود (جامي)

٧. من غير علمٍ ودينٍ عقليٍّ (جامي)

٨. الكائنة عن الحقّ كشفاً منّاً (جامي)

٩. بترتيب الاستدلالات البديعة (جامي)

١٠. الحقّ المقلَّد (جامي)

١١. أي للاستماع ورودٍ (جامي)

به الأنبياء والرسل من غير طلب دليل عقلي.

ولما كان أصحاب الأفكار والتأويلين للأخبار على ما يقتضيه طريق عقولهم، على نهج غير موصل لما هو في نفس الأمر من الحقائق، قال: (الأمر فيه أصحاب الأفكار) لأن المتبوع إذا كان جاهلاً بما هو الأمر عليه فالتابع أولى به.

(وهو يعني: هذا الذي ألقى السمع شهيد).

أي، المؤمن الذي ألقى السمع والأخبار الإلهية شهيد، للشهيد معنيان:

أحدهما: حاضر، أي حاضر مراتب لما يبلغه الأنبياء من الأخبار المائلة عليه.

وثانيهما: شاهد، وللشهود مراتب:

أحدها: الرؤية بالبصر.

وثانيها: الرؤية بالبصيرة في عالم الخيال.

وثالثها: الرؤية بالبصر والبصيرة معاً.

ورابعها: الإدراك الحقيقي للحقائق مجردة عن الصور الحسية.

وكل منها يفيد نفسه أو ربه، والمراد هنا كلا المعنيين الحضور والرؤية في عالم الخيال. أما الحضور فإنه لو لم يكن حاضراً أو مراقباً لاضمحل له الرؤية المثالية، والذي يلقي سمعه يكن منه هذا للأنبياء في حضرة الخيال، يكون مؤمناً بما في باقي الحضرات، لذلك قال:

(ينبه على حضرة الخيال واستعمالها)[1]

أي، الحق ينبه بهذا القول على حضرة الخيال؛ إذ أول ما ينكشف على المؤمن حضرة الخيال وهو المثال المقيد. ثم يسري إلى المثال المطلق الذي هو عالم الأرواح كما مر بيانه.

وكذلك ينبه على الوصول إلى هذا المقام، وهو المراد بقوله: (واستعمالها) أي[2]

---

١. أي هذا القول، أو أحق بهذا القول (مجتبى).

٢. وإنه باستعمال القوة الخيالية بمعنى الصور، وبحضرة وحينئذ يصدق الشهود (ص).

٣. إن أصبت من ذلك إلى ما استقر في كلام الشارح في المقام فطوبى لك وحسن مآب.

واستعمال الحضرة الخيالية، وهي القوة التي فيها تظهر الصور الخيالية، واستعمالها أنها يكون بالتجرد التام، والتوجه الكلي بالقلب إلى العالم العلوي من غير اتباع العقل واستعمال المفكرة، فإنه كلما تحرك ينفتح له طريق الفكر ويسد عليه باب الكشف، بل يتوجه توجها تاما عند تمكين المفكرة عن حركاتها بالذكر.

(وهو قوله ﷺ في الإحسان[1]: «أن تعبد الله كأنك تراه[2]». والله في قبلة المصلي[3]، فلذلك هو شهيد).

يعود عائد إلى «الاستعمال» أو «الشهود»، أي ذلك الاستعمال أو الشهود كقوله في الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه»، أي: بإقامة تامة وتوجه كلي أنك مشاهد للحق. لأن مثل هذه المراقبة تفتح أبواب الغيوب، فتحصل هذه الرؤية العيانية، فيرتفع حكم «كأن» الذي كان يقوم مقام المشاهدة.

قوله: (والله في قبلة المصلي) هذا أحد حديث آخر صحيح، فإن كان المصلي ممن تكشفت عنه حجب الحق وحدث بصره، فيراد برؤية العين، وإلا فينبغي أن يراقب بحضرة باطنة لكون كأنه يراه.

وقوله: (فلذلك هو شهيد) أي: فلكون الحق في قبلة المصلي حال صلاة الحضور والمراقبة، هو شهيد للحق مشاهد لوجهه الكريم في قبلته، ومن يكمل استعداده يتجلى كشفه

---

١ أي شهوده أو استعماله حضرة الخيال. قوله: «كأنك» إن مثل قوله: «أن تعبد الله كأنك تراه» في حديث جبريل وغيره. والله في قبلة المصلي كذلك، لكنك تخص الخيالي هو شهيد، فإذا قيل: الاستعمال الخيالي وقلت: حتى صار الشهود الحسي مشهود الشهود، فالاستعمال قيل مشهود الحضرة جميع الحضرة، والنهاية منه الولاية وهو مشهود الحق له بذاته، ويكون المشاهد غير المشهود (ق).

٢ ورد الحديث في الإحسان في أول الفصل المتصل بين الحديث المشهور وهذا الحديث، وهذا أيضا في الفصل الأول من باب قصة سيدنا جبريل (ص ٥ من طبع الحجر الرابع) (ق). وفي البخاري ٢٦٠ من الجزء الأول من باب الإيمان وشرائعه الإسلام، ص ٥٥ منها في حضرة الإحسان. فراجع.

٣ وإن الحضرة المشبهة بالقبلة في حضرة الحق سبحانه وتعالى (ق).

٤ البخاري (فتح الباري ج ١٢، ص ٣١٣ وج ١٣، ص ٣٥١).

(صحيح مسلم ج ١، ص ٣٧، كتاب الإيمان).

٥ مسند أحمد (ج ١، ص ٢١٦).

يشاهد الحق في جميع الجهات، فإنه فيها كلها كما قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1].

(من قلد صاحب نظر فكري وتقيد به، فليس هو الذي ألقى السمع لابدّ أن يكون شهيداً لما ذكرناه، ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية، فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾[2] والرسل لا يتبرءون من اتباعهم الذين اتبعوهم[3]، فحقّق يا ولي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية).

إنما كان صاحب نظر فكري غير معتبر عند أهل الله؛ لأنّ المفكرة قوة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة والعقل أخرى فهي محلّ ولا بيت والوهم بنازع العقل، والعقل لانغماس الله في المادة الظلمانية لا يقدر على إدراك الشيء إدراكاً تاماً، خصوصاً مع وجود النزع، ولا تسلم مدركاته عن الشبه النظرية، فيبقى صاحبه لا يزال على ظنّ أو خائفاً فيما أدركه، بخلاف أرباب اليقين فإنهم يشاهدون الأشياء بنور ربّهم، لا بتعقّلهم وتفكّرهم.

والقوة الخيالية وإن كانت حسانية لكنّها بمنزلة البصر للقلب، ومدركاتها محسوسة فيحصل بها اليقين، فمن قلّد من لا يكون على يقين فقد خاب وخسر؛ إذ ليس في حقّه السمع ولم يحصل له الشهود، ويدخل فيمن قال الله تعالى في حقّهم: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا﴾ من الذين اتّبعوا أي: المتبوعون من تابعيهم.

---

١. البقرة (٢): ١١٥.

٢. في المقلدين لأصحاب الأنظار (حسن).

٣. لأن المتبوعين دعوا التابعين إلى خلاف الواقع لجهلهم، ورجع بذلك ما ارتكبوه إلى متبوعهم فتبرؤوا منهم (حسن).

٤. البقرة (٢): ١٦٦.

٥. لأنه دعوه إلى الخلل بالصدق في موضعه والتخلص من كل ما عنهم إليه هو يتبرؤوا منهم (حسن).

٦. مشيراً هنا إلى أن نتيجة العقل نفسه حاصرة للإنسان فيما هو حلاله فيه، وإذا تقدم مقامهم وألقى إليهم السمع فكأنه لم يبلغ إلى المنزلة الذي من التقليد وألقى السمع وهو الشهود، لكون الشهود الوجود حلالاً لا حصر في معين مفيد، بل كل الشهود عين كل معين وغير معين، غير متناهٍ، بل عين إطلاقه الذاتي الوجودي، فافهم، فإنه لا يمكن من مقامه شاهد، ولكن الإنسان لا يحب ويوجد طلب الشهود، لولا أمر التدلي والتنزل، أعني أمر الشهود والرؤية الحاصلة من أحدية ذكرناه من اتحاد البصر والبصيرة (حسن).

وإذا كان هذا التنبيه أصلاً عظيماً لأرباب السلوك، وهي بتحقيقه، أي: بجعله حقاً ثابتاً وامعان النظر في حقيقته؛ لئلا يقلدوا أرباب النظر بترك التراتيع، فيقعون في الغوغائية و﴿يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾ كما في زماننا هذا.

(وأما اختصاصها بشعب [1] لما فيها من التشعيب، أي: شعبها[2] لا تنحصر[3]. لأن كل اعتقاد شعبة، فهي شعب كلها، أعني: الاعتقادات)[4].

لما كان شعب مأخوذاً من الشعبة، وكان القلب كثير الشعب بحسب قواه وعقائده القوى الروحانية والجسمانية. ذكر أن اختصاص الحكمة القائمة بهذه الكلمة الشعبية لأجل المناسبة التي بينهما، وإنما بيّن هذا الاختصاص هنا؛ ليبيّن شعب الاعتقادات المختلفة، وأن شعبها لا تنحصر.

(فإذا انكشف الغطاء انكشف [5] لكل أحد بحسب معتقده[6]. وقد ينكشف بخلاف معتقده[7] [8] في الحكم[9]. وهو[10] قوله.)

---

١. بكيف (ب) (ن) (ن١).

٢. الإنسان ما خلا (ن).

٣. كثيرة (جندي).

٤. في عقد معين (جندي).

٥. تفسير لقوله: أعني هي، أن الاعتقادات شعب كلها، وهذا وجه آخر للاختصاص بأن شعبها لا تنحصر لسعة مجالات ما ذكر في أول الفص، وهذا يناسب ما ذكر آخر (جامي).

٦. وإذا كان في أول الفص بحسب ما تعتقد، طريف (ق).

٧. أن الحق سبحانه (جامي).

٨. في نسخة الأصل (ص).

٩. لأنه قد يكون من تعلق الاسم - جمالي لذاته تعود إلى القهر، إذا من باب الرحمة الامتنانية لعامة سبقت في حقه فيريح بريق الرفق، وإذا من أسمائه المضلة من باب الجلالة فحوري بعمله وذلك إلى الرحمة (ق).

١٠. وإنما نفى أنه يشبهه في صور اعتقاده، وإلا كان الخبر [ ] وقعت على غير معتقده فقد ثبت أنه ما لم يكن يحسب (جندي).

١١. ولا ينكشف بخلاف المعتقد إلا في الحكم وإذا في الجنة (جامي).

١٢. عليها بحيث ثبت الأوصاف الأفعال (ص).

١٣. أي الانكشاف بخلاف المعتقد معللاً، يدل عليه قوله: بما أنهم (جندي).

أي، الانكشاف بخلاف المعتقد هو كقوله:

(﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾[1] فأكثرهما في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة، فإذا مات وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب، وجد الله غفوراً رحيماً، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه)[2].

أي، إذا انكشف الغطاء عن البصائر والأبصار انكشف الحق لكل أحد بحسب معتقده، وأما حكم الله فما ينكشف بخلاف معتقده، كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد أن العاصي إذا مات على غير توبة يكون معاقباً، فإذا رأى من مات كذلك ورحمه الحق وعفا عنه للعناية السابقة في حقه، لأنه بأنه لا يعاقب، فقد انكشف له خلاف ما اعتقده في حكم الله، وكذا من اعتقد أنه من الناجين وعاقبه الحق وجعله من الهالكين ما قضى عليه إلا، فقد انكشف له خلاف معتقده، واستشهد بالآية ﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾.

(وأما في البرزخية[3]: فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا. فإذا

---

١. الزمر (٣٩): ٤٧.

٢. ابن برجان (اعتقاد أهل الفرقة الناجية).

٣. ابن القيم الاستطراد: يقول في الحكم الختمية.

٤. العفيف التلمساني.

٥. من أرجعه والنفري (الحاشية).

٦. من هو الحاشية.

٧. عفيف الدين التلمساني.

٨. خلاف المعتقد في البرزخ (الحاشية).

٩. هذا من باب الاعتقاد في حقه والأولى من باب الاعتقاد في حقه، فإذا على الحق المعتقد في صورة معتقده، وكان هذا اعتقاده في الدنيا والحق معتقده، أي عفيف في الدنيا والحق عند كشف الغطاء في الآخرة، فإن الاعتقاد أي اعتقاده للعبد عند كشف الغطاء وجد ملتقاً لاعتقاد هذا، وهذا من باب الترقي بعد الموت إن كان صحيح الاعتقاد والبصيرة، لأن من كمل النظر عند اعتقاد الحق، ولا يبقى للعبد بعد التجلي في صورة معتقده غير الحق لأن صورته عقيدته، بخلاف الاعتقاد في الدنيا، لأنه تجلي لا يتجاوز ويعرف ... هذا أيضاً من الترقي بعد الموت. (ق)

انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق، فاعتقدها وانحلت العقدة، فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر)

أي، كل من اعتقد أن هوية الحق كذا وكذا يراه يوم القيامة معتقده حقاً وفعلاً، لأن الحق يتجلى له بذلك الاعتقاد، فتنحل العقدة التي كانت على قلبه، وهي الحجاب المانع لكل أحد من انكشاف الغيوب ليهم، فزال الاعتقاد الذي كان بالحسب بواسطة الحجاب، وعاد علماً يقيناً لا يحتمل النقيض بمشاهدة الأمر على ما هو عليه.

قوله: (وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر) إشارة إلى بطلان قول من يقول: إن بعد الظهور التام يحصل الخفاء التام، كما يقول بعض الموحدين من التناسخية.

(قيد لبعض العبيد) باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية، خلاف معتقده؛ لأنه لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية ﴿وبدا لهم من الله﴾ في هويته ﴿ما لم يكونوا يحتسبون﴾ فيها قبل كشف الغطاء.

أي، فيقيد لبعض العبيد في تجلي الهوية أيضاً خلاف معتقده في الدنيا؛ لأن الحق يتجلى في صور أمثاله المختلفة عند الرؤية، فبعد أن يتجلى له بصورة معتقده يتجلى أيضاً بصورة أخرى لم يعتقد تجلي الحق فيها؛ لأن التجلي لا يتكرر ليكون "على

---

١. حقاً واحداً بصره (عامي).

٢. أي عقيدة الشر والكفر (عامي).

٣. احتراز من الكفر والشر فإنهما بالتقييد (عامي).

٤. بانحلال عقد الاعتقاد والاعتقاد سوء الظن (أمر).

٥. أي يبدل الاعتقاد بالشهود.

٦. الضمير المستكن في الظهر يرجع للنور، أي نوره الحق له مطلقاً باختلاف التجلي (عامي).

٧. أي التجلي (عامي).

٨. من الأخلاق والحلل التجلي (عامي).

٩. وإنما أمر الإنسان أن يحشر من تحشر، المتقين الذين اتقوا فسدوا مع الخلق، فلهم ترفقات بسبب ارتباط حجيب فيه بعد الموت، ويزال موانعهم بالغفر والتغفر وإجماعهم بأهل الجنة الذين كانوا يشتهونهم ويحبونهم فيه ويحبونهم وأشباههم إلخ من واجبهم في زعيم (ق).

١٠. أي التجلي.

صورة واحدة فقط، فيصدق عليه بحسب الهوية ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ وحديث التحول أيضاً يدلّ على ذلك. وعدم معرفة المجادلين بتجلّيات الحقّ لا يقدح في كونه حقاً.

(وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت[٢] في المعارف الإلهيّة في كتاب «التجلّيات» لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف[٣]. وما لدينا هم في هذه المسألة[٤] مما لم يكن عندهم)

ولمّا كان ظهور الحقّ في صور ما كان يعتقد أن الحقّ يتجلّى بها، ترقّى حصل للعبيد بعد انتقالهم إلى دار الآخرة، أكمل مما وقع له في بعض مكاشفاته من أنّه أفاد أكابر الأولياء، كالجنيد والبسطامي وأبي يزيد وغيرهم (قدّس الله أسرارهم). وحصل لهم الترقي بعد الموت.

وهذا الترقي ليس مختصّاً بطائفة دون طائفة؛ لأنّ العارفين ببعض التجلّيات

---

١. شرح [ابن] العديد، ج ٣، ص ٢٢٦؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ١٦٧؛ كشف الأسرار، ج ٣، ص ٣٠٢؛ الدر المنثور، ج ٤، ص ٢٥٧؛ المستدرك للحاكم، ج ١، ص ٥٣.

٢. راجع إلى كلامه في التكامل الترقي في آخر الفص العزيري حيث يقول: «وأنت فتدبّره» و... وراجع في الكلام هذا الشرح ٦٣٧ من كتابنا هذا و[ما] بعده.

٣. علّة أن التجلّي من حيث استعداد العبد المتجلّى له دائماً في الترقي بما يخصّ الله تعالى من الأمر الاستعدادي الذاتي استعدادات غير متناهية بحسب التجلّيات والأمور الوجودية وأخرى غير وجودية، وحشراً وفي الجنان وكتب الزيادة وغيرها من يشتهي ولا يشتهي وكلّ ما دخل في الوجود وما هو في الوجود، وأعني بالوجود الذات، فلا ينقطع أبداً عدماً، فهو مع الأدب في الترقي. وإنّما ذاك لتنزّل التجلّيات الوجودية الذاتية أبداً لا محالة، فلا يشعر بذلك إلّا كلّ من له أهل الحجاب لمعرفته بربّه، وإنّما هذا في غالب ما نراه في عليه ويزداد كلّ استعداد، لتعلّق تجلّيات أخر سلبية أو شهودية أو حقيقية أو مقامية (منه).

٤. وهي كشف حجب وهمي لمزالّ الأقدام الوهمية وهي الأسرار والمعارف. فليطلب كلّ ذلك من مظانّه منها (جامي).

٥. كذلك الوزير النصير، واجبه رسول بن عبدالله ويوسف بن الحسن والحلاج، قدّس الله تعالى أسرارهم (جامي).

٦. أي مسألة المعبود الإلهية (جامي).

٧. جواب «لمّا».

يحصل لهذا البعض الآخر فيحصل لهم الترقي، وكذلك المحجوبون من المؤمنين والمشركين والكافرين، فإن انكشف الغطاء عنهم ترقّوا، وظهور أحكام أعمالهم ترقّ، وشهود أنواع المحلّيات وإن لم يعرفوا حقيقتها ترقّ. وحضورهم في البرازخ الجهنمية والجنانية أيضاً ترقّ، لوصولهم فيها إلى كمالهم الذاتي. وارتفاع العذاب عنهم بعد انتقاد المنتقم منهم ترقّ، وشفاعة الشافعين لهم ترقّ، ولو لمخالفة التطويل الأوردت مراتب الترقيات في الآخرة مفصّلاً. وللعارف غنية فيما أشرت إليه.

فقوله: ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً﴾[1]

إنما هو العمى عن معرفة الحقّ لا غير، لأنّ الحقّ متجلٍّ دائماً أبداً وهو العمى عنه، فإذا انكشف الغطاء ارتفع العمى بالنسبة إلى دار الآخرة ونعيمها وجحيمها[2] والأحوال التي فيها، لكن لا يرتفع العمى بالنسبة إلى معرفة الحقّ.

وقوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عنه عمله»[3] لا يدلّ على عدم الترقي، لأنه ليس بالعمل، بل بفضل الله ورحمته، والعمل ليس مستقلاً به. ولئن سلّم ذلك فلا يدلّ على أنّ الأشياء التي يتوقّف حصولها على الأعمال، لا تحصل له إلا بالعمل، وما لا يتوقف عليها بالعمل، وما لا يتوقف عليها مما سبقت به العناية الإلهية على حصوله بلا عمل، والاطّلاع بأحوال كثير من السعداء والأشقياء أيضاً من مراتب الترقي. والله أعلم

---

١. الإسراء، ١٧/٧٢.

٢. بالأصل: .

٣. نحو الأموال ج٢، ص٢٣، ح١٠، وانظر فيه بقية قوله: «إلى أحد الأمور الثلاثة» من كتاب «الوقف» والفصل ٥ من كتاب «الوصية».

قد أشار العارف الرومي إلى هذا المعنى بقوله:

هر زمان تو می‌شوی دانه و مه — عاشقانیم از تو نشود نقد یکه
هر زمان تو حبّ بس رو حسان — نی یکی قسمی و صد سلطان
صد هزاران حوری و غلمان ز تو — صد هزاران جنّ و انسان ز تو
نی زیون گردد ز کار و بار خود — چون شکر کار و بار جانی بود
صد بصر افتد عجب در هر بصر — ابن در آن صد آن در این صد در نظر

بالحقائق. ويكون الترقي ليس مخصوصاً بطائفة وموطن معيّن وزمان خاص. قال:

(ومن أعجب الأمور أنّه في الترقي دائماً، ولايشعر بذلك للطافة الحجاب ورقّته وتشابه الصور، مثل قوله: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾)

أي، من أعجب الأحوال أنّ الإنسان دائماً في الترقي من حين ميله من العلم إلى العين، فإنّ عينه الثابتة لاتزال تظهر في صورة كلّ من مراتب النزول والعروج، وفي جميع العوالم الروحانية والجسمانية في الدنيا والآخرة، وكلّ صورة ظهرت فيها كانت بالقوّة فيها، خرجت بالفعل بحسب استعداداتها الكلّية والجزئية من جملة ترقياته. فلا يزال في كلّ آن مترقياً ولايشعر به في كلّ زمان جزئي، وإن كان يشعر به بعد مدّة أو لايشعر به أصلاً. وذلك لتشابه الصور التي تعرضها عليه عينه في كلّ آن إذا كانت من جنس واحد، كما تشابه عليهم صور الأرزاق. قال تعالى: ﴿كلّما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الّذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابهاً﴾.

قوله: (للطافة الحجاب ورقّته) أي: ولايشعر بصورة الترقي للطافتها ورقّتها.

[illegible]

١. [illegible]

٢. البقرة (٢): ٢٥.

٣. أي عينه الثابتة.

٤. مولانا جامي در شرح ... فرموده: [illegible]

الجامي، شرح فصوص الحكم، ص ٢٦٠.

٥. أي من جملة

وإنما جعلها حجاباً لكن صور المراتب كلها حجاباً للذات الأحدية، منها حجاب نورانية ومنها حجاب ظلمانية، كما قال ﷺ: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره»[1].

(وليس هو الواحد عين الآخر)، فإن الشيئين عند العارف من حيث إنهما شيئان غيران[2].

يجوز أن يكون (هو) تأكيداً للضمير المستتر و(الواحد) عطف بيان له، و(عين

---

١. يحيى الأسرار ج٢ ص٣٥ و٥٨، عين ٥٥ النهاية لابن أبي ج٢، عين ١٤٠ الواني ج١ عين ٨٩، ولكن العارف الرومي أشار إليه بقوله

(زلف هفتاد حجاب نور وظلمت پرده راز است چون بگذرد هفتاد هزار ساله راه بحضرت رسد)

مثنوي معنوي ج١، ص ٢٩١.

٢. بعد الزيادة (المشبه أمر).

٣. أي عدد الواحد.

٤. الضمير في ليس يرجع إلى الزيد وهو فصل، و(الواحد) خبر ليس و(عين الآخر) خبر بعد خبر، أي وليس زيد في الآلهة زيداً واحداً حتى يكون هذا عين الآخر، لأن التغاير بين المتضايفين كالعلة والمعلول والخالق والمخلوق والأب والابن يقتضي أن يكون أحدهما غير الآخر مطلقاً أو من وجه مع أنهما متحدان من وجه آخر، فالمتضايفان متغايران وليسا متباينين، ويجوز أن يكون (هو) ضمير الشأن و(عين) مبتدأ و(الآخر) والجملة خبر ليس، والمعنى أن الشأن ليس عند العارف أن زيداً وعمراً شيئان فقط بل هما شيئان غيران، فالغيرية للشيء إنما تكون بالنسبة إلى ذلك الشيء، وهي بعض الشيء عند العارف من حيث إنهما شيئان غيران، وهي عند غيره هو الأول، وهي شيئية واحدة وشيئيات متعددة، غير أن صاحب (المقالات) قال: الأعيان ثابتة في العين الواحدة المتصفة في صور متشابهة غير متناهية[1].

٥. أي الأمران المتباينان عند العارف يجب أن يكون أحدهما المشبه والآخر المشبه به، والأول يجب أن يكون هو الأدنى والثاني هو الأعلى، فليس بين (ليس) و(عين الآخر) خبر آخر، لأنه تأسيس مع معيب مفعول (يعرف)، عطف على مضمر الشيوخ وإن كان خبر[2].

(وإن حضر مسروح) أي حيث إنه شيء[3] (كذا صححه، وذلك كله يخالف من شرح (ص)

٦. إذ لا يمكن أن يكون شيء مشبهاً نفسه (فيزيد) خبر فإن الكلام في التشبيه، خبر (ليس) المتضمنة وهي مع اسمها معمول (يعرف)، وهي بعض الشيوخ من أنهما شيئان، وكأنه إخلاق لن يتضح المعنى عنده والتعويل على ما ذكرنا، لأن الواقع كما في النسخة التي عولت بخصوص الشرح (جامي)

الآخر، خبر ليس.

ويجوز أن يكون «هو» بمعنى ذلك، كما استعمل الشاعر[1]:

منها حظوظ من سواد وبلق ... كأنه في الجلد توليع البهق

أي، كأنّ ذلك والإشارة إلى الخجاب، أي: ليس ذلك الحجاب الواحد عين الحجاب الآخر، يعني: ليس تلك الصورة عين الصورة الأخرى؛ لأنّ الشبيهين غيران، إذ لا يمكن أن يكون الشيء الواحد شبيهاً لنفسه، فهما من حيث إنّهما شبيهان غيران.

فقوله: غيران خبر إنّ ـ بالكسر ـ، والشبيهان خبر أنّ ـ بالفتح ـ، تقديره: فإنّ الشبيهين غيران من حيث إنّهما شبيهان.

(وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهيّة وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنّها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلّي كثرة مشهودة في عين واحدة).

لمّا تكلّم في «الفرق» شرع يتكلّم في «الجمع» بين الفرق والجمع، ومعناه: أنّ المحقّق يرى الكثرة الواقعة في العالم موجودة في الواحد الحقيقيّ، الذي هو الوجود المطلق الظاهر بصور الكثرة، كرؤية القطرات في البحر والثمر في الشجر والشجر في النواة، كما يرى الكثرة الأسمائية مع أنّها مختلفة الحقائق راجعة إلى تلك الذات، فهذه الكثرة الأسمائية معقولة في الذات الواحدة الإلهيّة، فعند التجلّي بصور الأسماء تكون الكثرة الأسمائيّة مشهودة في عين واحدة معقولة. ولأجل هذا المعنى تسرّت النبوّة في صور الموجودات بأظهرها، وفي الخيانة الكبرى تجعل تلك الصور مستورة، ويظهر الحقّ بذاته ويقول: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[2] ثمّ تجلّى بالكثرة المشهودة في

---

١. لم نعثر عليه. وقال الجوهري في الصحاح: «الوبق: استطالة البلق». قال: ورؤبة ربّما خطّأ... في رؤبة في الحجاج له: وإن شعر

٢. رؤية شهود (ص).

٣. الكثرة الأسمائية (ص).

٤. غافر (٤٠)/١٦.

الدار الآخرة أيضاً جلّت قدرته.

(كما أنّ الهيولى تؤخذ في حدّ كلّ صورة[1]، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد، وهو هيولاها)

المراد بالهيولى هنا هي الهيولى الكلّية التي تقبل صور جميع الموجودات الروحانية والجسمانية، وهي الجوهر كما بيّنه في كتابه المسمّى بـ«انشاء الدوائر».

ومعناه: أنّ الكثرة مشهودة في عين واحدة، وتلك العين الواحدة معقولة فيها كما أنّ صور الموجودات كلّها مشهودة في عين الهيولى والهيولى معقولة فيها. لذلك تؤخذ في تعريف كلّ من الموجودات، كما أنك تقول:

العقل: هو جوهر مجرّد مدرك للكلّيات غير متعلّق بجسم.

والنفس الناطقة: جوهر مجرّد مدرك للكلّيات والجزئيات، وله تعلّق التدبير والتصرّف بالجسم.

والجسم: جوهر قابل للأبعاد الثلاثة.

فيؤخذ الجوهر في تعريفاتها، وهو في الحقيقة واحد والصور كثيرة مختلفة. والغرض التنبيه لأرباب النظر؛ لئلا يشمئزّ حنفوتهم عمّا يقوله أهل الله في التوحيد.

---

١. وذلك لأنها داخلة في حدّ كلّ صورة من الصور الجوهرية، فتقول: إنّ الجسم جوهر ذو مقدار، والنفس جسم نام، والحجر جسم جامد غير مغتذٍ ولا نامٍ، والحيوان جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة، والإنسان حيوان ناطق. فإذا أخذت الجوهر في حدّ الجسم، والجسم الذي هو الجوهر في حدّ سائرها، فيرجع الجميع إلى الجسم الواسطة التي هي الجوهر (ق)

٢. من الصور النوعية عقلاً، كما يؤخذ الجوهر والجسم في حدّ الحيوان والنبات والجماد ونحو ذلك. العين الواحدة تسمّى جسماً، كما يؤخذ ذلك أيضاً في حدود أنواع كلّ من الثلاثة والمحاسيب (ص).

٣. في مبدأ تلك الصور، واختلافها يرجع في الحقيقة إلى جوهر واحد وهو الجسم النامي؛ وذلك جوهر هو هيولاها، أي هيولى الصور كلّها، فذلك الجوهر هو واحد العين في العقل، ذو كثرة نسبية وهو ظاهر. وهو العين الواحدة في الخارج أيضاً في ذات كثيرة مشهودة لأنّ الشخص من الجوهر في الخارج وإن كثرت مشهوده فهو لا يخفى. فهما متقابلان. أمور زين (ص)

٤. أي ذلك الجوهر الواحد (جامي)

(فمن عرف نفسه بهذه المعرفة[1]، فقد عرف ربّه).

أي، فمن عرف أنّ حقيقته هي حقيقة الحقّ، وهي التي تفصّلت وتقرّرت بصور الموجودات بحسب مراتبها وصفوفها، كما بيّنّا في المقدّمات، هو الذي عرف ربّه.

(فإنّه على صورته خلقه[2]، بل هو عين حقيقته وهويّته[3]).

أي، فإنّ الإنسان مخلوق على صورة ربّه، كما جاء في الحديث الصحيح: أنّ الله خلق آدم على صورته[4]، وفي رواية: «على صورة الرحمن»[5].

والمراد بالصورة الأسماء والصفات الإلهيّة، أي خلقه موصوفاً بجميع تلك الأسماء والصفات، بل هويّته التي تختصّ وحقيقته التي تتقرّب في الحقيقة الأسماء والصفات فالهويّة الإنسانيّة عين هويّة الحقّ، وحقيقته عين الحقيقة الإلهيّة، وهو سرّه الأعظم الجامع لحقائق الأسماء كلّها.

(ولهذا[6] ما عثر) أي، ما اطّلع (أحد من الحكماء والعلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلّا الإلهيّون من الرسل والأكابر من الصوفيّة[7]. وأمّا أصحاب النظر

---

١. أي معرفة نفسه بأنّ حقيقته هي حقيقة الحقّ، وأنّ الحقيقة واحدة في عين الكثرة، وأنّ الكثرة متحقّقة في عين الوحدة، فإنّه عرف ربّه بذلك (جامي).

٢. والمراد بالصورة هنا الصورة الجامعة لجميع الحقائق الإلهيّة والكونيّة، كما هو المراد به في قوله (جامي).

٣. كما جاء في الحديث الصحيح: «إنّ الله خلق آدم على صورته» (جامي).

٤. التي ذكرناها (جامي).

٥. أي حديث آدم (جامي).

٦. بحار الأنوار، ج ٤، ص ١١، ح ٢٠، عن عدّة الداعي، ص ٢١١، ح ٢٥١.

والأنسب أن يقال: لعدم عثور الرومي بقوله:

حسن مطلق صورت خود نمود خلق ... وصف خود را بر صورت آدمی بست

(المثنوي المعنوي، ج ٣، ص ٣١٩).

٧. الكوثر الحقائق، ص ١٥٤.

٨. أي المراد بالصورة الهوية الحقّ.

٩. أي لكون معرفة النفس صادقة، وهي لا تحصل إلّا بالكشف والذوق (جامي).

١٠. إذ لا يحصل عليه السلك إلّا بطريق الكشف (جامي).

١١. لعلّ أنّ حقيقة الشيء هي كنهه من الأمر الواحد الذي هو نفس الحقّ، وإنّما صيرورة الكون، فإنّها هي ←

وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبدا[1].

لذلك من الله جسمانيا متحيزا في المظلمات عاجزا عن رفع الوهم والشبهات.

(فمن طلب العلم بها[2]) أي: ماهية النفس وحقيقتها (من طريق النظر الفكري، فقد استمسك داورم ونفخ في غير ضرم[3]) الضرم: ما به توقد النار.

(الآجرم أنهم من[4] الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا[5]) فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بحقيقته).

كلمة نفسية.

(وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس: «في خلق جديد» في عين واحدة، فقال في حق الخالق[6]، بل أكثر العالم[7]: «بل هم في لبس من خلق جديد»[8] فلا يعرفون تجدد الأمر[9] مع الأنفاس).

→ وهذه هي نفس الإنسان التي بها من الأمور الجسمانية المظلمة، وإن كانت هي النفس بحقيقتها فليس تصورها من هذه النفس الكاملة، بل هذه نفس جاهلة مظلمة، وهذه صورة، وهذه مادة، وإن كانت النفس كاملة من الحس للإنسان الكامل فليس غير نفس أخرى، فليعرف في مرتبة جاهلة ما يعرفه على نحو من التصور (ا منه).

١. من الشك (ا منه).

٢. أي الأمر من حقيقته المتصور بها (ا منه).

٣. الضرم: الحجر يقدح به النار (ا منه).

٤. أي لنظر الفكر (ا منه).

٥. أي بمعرفة النفس وحقيقتها (ا منه).

٦. الكهف (١٨): ١٠٤.

٧. وهم أهل العلم (ا منه).

٨. وقوله مجهول في ذلك لتشابه الأمر، بل هم في لبس (ا منه).

٩. ق (٥٠): ١٥.

١٠. فإنك بدوام التجلي للعالم في ملابس الخلقية وظهوره في صور الآثار والفعل مستجدة حسب تجدد الأنفاس والأنفاس، إذ كل خلق جديد، فالفعل إلى الفعل حتى لا يخفى على أهله (ا منه).

١١. أي أمر وجود العالم (ا منه).

لمّا كان كلامه رضي في الحكمة القلبيّة وبيان تقلّبات القلب في عوالمه، وكان العالم أيضاً لا يزال منقلباً في الصور، ذكر أنّه في كلّ آن ونفس تتبدّل صوره على النفس الواحدة التي هي الجوهر[1]، واستشهد بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

ولمّا كان هذا التبديل نوعاً من أنواع القيامة كما مرّ بيانه في المقدّمات، وأهل النظر لم يشعروا بها، جعلهم بمثابة المنكرين بقوله: (فقال في حقّ طائفة) وهم أهل النظر، ثمّ عمّم بقوله: (بل أكثر العالم)، أي: قال في حقّ أكثر العالم، وهم المحجوبون كلّهم، وما التبس عليهم ذلك إلّا بمشابهة الصور.

(لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات، وهي الأعراض).

لأنّهم ذهبوا إلى أنّ العرض لا يبقى زمانين.

(وعثرت عليه الحسابيّة في العالم كلّه، وجهلهم أهل النظر بأجمعهم).

الحسابيّة: هم المسمّون عند أهل النظر بالسوفسطائيّة.

(ولكن أخطأ الفريقان. أمّا خطأ الحسابيّة فبكونهم ما عثروا[2] مع قولهم: بالتبدّل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر المتبدّل، الذي قبل هذه الصور[3]، ولا يوجد[4] إلّا بها)[5].

---

١. وهو الوجود النفسي.

٢. قال في مصباح الهدى: النفس الرحماني إذا وجد في الخارج وتحصّل به النفس بسائر الجواهر.

٣. أي ما شعروا من ذلك لجهلهم [بأنّ] ما عندهم التبدّلات والإبدال والتحلّلات والإمثال عقيبة حقّ لا يتبدّل عن مقتضى ذاته، لكن من شأنه الظهور بهذه الصور عند التجلّي والتعيّن وله عين الوجود الحقّ (استدي).

٤. أي صور العالم (جامي).

٥. والحقيقة مع التعيّن الأوّل بحار ولعلمه نكته في حرم المحفوظ التي قبل هذه الصور المتبدّلة دائماً، وهو التعيّن الأوّل، وإنّما لكثف وهو روح العالم فلا يوجد العالم إلّا به، فالنفس الرحماني وشكوه في أنّها واحدة بمقتضى التعيّن وحرم الحقيقة (ق).

٦. أي ذلك الجوهر (جامي).

٧. أي بهذه الصور في الخيال الباطن، وهو عالم المثال المطلق والمقيّد الخيال الظاهر، أي عالم شهادة المدرك بحسب الخيال الظاهر، وليس أنّ ذلك الجوهر بدون تلك الصور غير موجود في نفسه بل هو موجود في العقل فقط (جامي).

اي ، ولايوجد ذلك الجوهر في الخارج إلا بتلك الصور

(كما لاتتحقق إلا به) اي ، كما لاتحقق تلك الصور ، إلا بالجوهر ، يعني : كما لاتحقق كلّ واحد من الموجودات عند التعريف إلا بالجواهر .

(فلو قالوا بذلك) .

اي ، بأنّ الجوهر شيء واحد نظراً عليه صور العالم كلّه ، فتصير الموجودات مسمّيات متكثرة ، وذلك الجوهر هو عين الحقّ الذي بتجلّيه حصل العالم .

(فازوا بدرجة التحقيق في الامر) لأنّهم حينئذ كانوا عارفين بالامر عنىٰ ما هو عليه .

(وامّا الاشاعرة فما علموا أنّ العالم كلّه مجموع اعراض [1] [2] . فهو يتبدّل في

---

١ ضرورة افتتاح قسم بصور بذواتها تتصور بذواتها لا بدونها ، وفي غيابه مانعة خلوّ فيه أنّ كلّ بصور على الشيء بالتصوّر لا يقال له الخطأ في تعرف ، لأنّ خطأ من يجيز تركّب ، وهو بديهي ، فلا يمنع أن إطلاق الخطأ في الحسيّة باعتبار عدم التعرّف هنا حيث يقيم حيثم ما هو أصلاً لأنّ بديهي التصوّر والتصوّر البيّن لا يجوز قربه بشأن العالم في التصوّر وذهابهم إليه ، مع لزومه البيّن بالتصوّر الأوّل مع عدم التعرّف فيه لزومه بيّن وذلك هو الجهل المركّب عن التحقيق ، لأنّه يتصوّر عدم التصوّر مع اعتقاد عدمه بالأمر .

٢ يقرأ بهذا وبعد بكلّ (المترجم)

٣ في العالم كلّ ، ومجموع ، ويظنّ به ذلك كلّ في الأعراض الثمانية (المترجم)

٤ أن يكون كلّ واحد منهم أمر من عوارض العالم لايخلو من أن يكون جوهراً أو عرضاً أو مجموع جواهر أو أعراض ، أو لايكون واحداً منهما ، لأنّ يقول لاحائز أن لايكون شيئاً منهما وإلا لم يكن شيء ولا وجود له وانحصار الأمر في هذا التقسيم ، لانحصار الأمر بين الوجود والعدم

لأنّ يقول لا يجوز أن يكون جوهر لأنّ في فيه العدم وجود جوهر بلا عرض وحده تحقق هيولى بلا صورة ، ولا يكون مجموع أعراض لأنّ كلّ جوهر لم يقم به عرض لأنّ موجود لأنّ موجود لأنّ موصوف بأن موجود لأنّ موصوف ، فإذا عدم أن يكون جوهر ، لأنّ لا قيام له ولا وجود له من ذاته ، بل قيامه بموجود مستمد من أجل نفس العالم ، لأنّ شيء من العالم بجوهر ينفرد به ، فيظنّ أن يكون جوهر ، لا أعراض

ولا يجوز بعضاً أن يكون مجموع أعراض وجواهر بأن كان بعضه جوهراً لأنّ موصوف أعراض لوجود الخلو ، لأنّ الجوهر بنفسه خالية عن الصور والأعراض ، وهو يتخيّل أن يكون جوهر بعضه ، وبعضه مجموع أعراض ، لأنّ يكون مجموع أعراض .

←

كلّ زمان، إذ العرض لا يبقى زمانين).

أي، وخطأ الأشاعرة أنهم ما علموا أنّ العالم كله عبارة عن أعراض مجتمعة، ظهرت في الذات الأحدية، مبنيّة في كلّ آن فلو حكموا على أنّ الجبال الموجودات أيضاً تتبدّل كأعراضها، فلا تبقى زمانين على حالة واحدة، لقالوا أيضاً بالتحقيق، لكنّهم عقلوا عن وحدة الجوهر وكثرته عين الخلق، القائم بنفسه المقوّم لغيره، واتبعوا جواهر غير الذات الأحدية الظاهرة بالصورة الجوهرية، فحجبوا وحرموا عن حقيقة التوحيد.

(ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدّوا الشيء تبيّن في حدّهم تلك الأعراض)

وفي نسخة: (كونه الاعراض) أي: كون ذلك الشيء عين الأعراض، ويتبيّن أيضاً:

(أنّ هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه).

(القائم بنفسه) مجرور على أنه صفة الجوهر، أي: ويظهر أنّ العالم كلّه أعراض في حدودهم للأشياء، فإنهم إذا حدّوا الإنسان: بالحيوان الناطق، والحيوان: بالجسم الحسّاس المتحرك بالإرادة، والجسم: بأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، تبيّن أنّ الجوهر هو الذي مع كلّ واحد من الأعراض، يصير موجوداً معيّناً مسمّى بالجوهر قائماً بنفسه،

وبقاء الزمان لكون الوجود في كلّ حدّ واجب لذاته من غير حدّ ذات وانقطع امتنع وجوده بالاستحالة، فلزم أن يكون بقاء الذات واجباً، لا يجوز أن يكون واجباً لذاته فيما تحلّ، فيلزم أن كلّ واحد من هذه الذات، حصلت إذن واجب بذاته لنفسه، وإذا لم تكن فلا وجود له إلا من مرجّح ولا مرجّح له إلا الوجود لنفسه، فلا مرجّح فيه، فلا يكون شيء موجوداً من معدوم غير محدود إذ لا مرجّح فيه لوجوده دون عدمه الأصلي فيبقى، ولكن لوجوده المرجّح بوجوده، وهو ليس يوجد الوجود لنفسه على ما مرّ من الآيات، فتبيّنت الصور والأعراض من الذات على حقيقة الحال سلمك، وهو الوجود، وعلمت أنّ الباقي المعيّن بهذه الأعراض والصور، والآخذ من الوجود القدر الذي، ولا يتميّز من الخلق إلا بالمعنى، وهذا لا يقتضي أن يوجد هذه الأعراض والصور أحسن.

١ ـ أي: دون العالم مجموع الأعراض (حسن).

٢ ـ يشير إلى أنّ حقيقة الجوهر ـ وذلك لأنّ المذكور في حدود الأشياء ذاتيها وعرضياتها ـ ذات الجوهر ومقوّماته، وهذه في وجود (حسن).

وذلك لأن مفهوم الناطق ذو نطق، والنطق عرض. وذو أيضاً عرض لأنه نسبة رابطة.

والحيوان الجسم حساس[1]، والحساس ذو حس، والحس عرض لأنه الإدراك

والمتحرك بالإرادة أيضاً كذلك، فإن الحركة عرض والإرادة عرض وكذلك الجسم، فإن المتحيز هو مالك التحيز، والتحيز عرض، والقابل للأبعاد الثلاثة التي هي الأعراض عبارة عن القبول والقبول عرض، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الجوهر، والجوهر موجود لا في موضوع، والموجود هو ذو وجود

أي: كون ذو نسبة وهو عرض والكون أيضاً كذلك، فبقي الوجود الحقيقي الذي يدل عليه الذو وهو عين الحق، كما مر بيانه في المقدمات.

فتبين أن مجموع الجسم من حيث إنه عالم أعراض كلية قائمة بالذات الإلهية. وإنما قال: «وإن هذه الأعراض ... عين هذا الجوهر» لأنها كلها صفات للحي في القرآن. فهي عينه بحسب الوجود، وغيره بحسب العقل.

(فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه) وهي الأعراض (من يقوم بنفسه)[2] وهو الجوهر (كالمتحيز[3] في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي[4]).

مثل للعرض الذي يلحق الجوهر فيجعله جسماً

أي: كالتحيز الذي هو عرض ذاتي ملحوظ في حد الجوهر القائم بنفسه وهو الجسم، والمراد به الذاتي: جزء الماهية، فإن التحيز والقابل للأبعاد يصلان للجسم

(وقبوله[5] للأعراض حداً له ذاتي)

---

١. العالم جوهر واحد هو مجموع أعراض توحدت فتجوهرت جوهراً واحداً تتزين به دون الاتصاف بذاته، فيشهد النور من حيث إنه تتراءى به وتزال الأغطية بها بعضها، بل يجد حقيقة ذاته، فهي أعراض جمعت في جوهر جوهرها صفات جوهر واحد الجوهر جوهر واحد لاحتمله في الحقيقة (لاهيجي)

٢. أي بحسب الظاهر والحس

٣. أي وإنما عبر بالمتكلم في الجسم بالمتحيز (لاهيجي)

٤. الذاتي هنا المتحيز، والمراد به جزء الماهية، وإن الجسم جنس مشترك بين الأعراض الثلاثة، والمتحيز له ذاتي الجسم.

٥. أي قبول الجوهر للمتحيز الذي أبعاده الثلاثة أعراض. أي (الجوهر) الجسم (لاهيجي)

٦. أي الجوهر الجسم (لاهيجي).

أي . وقبول الجسم للأعراض الثلاثة ابتداءً حدٌّ للجسم ذاتي ، والمراد بالحدّ : التعريف[1] ، فإنّك إذا عرّفت الجسم بأنّه القابل للأبعاد الثلاثة ، يكون صحيحاً .

ويجوز أن يكون المراد بأخذ جزء الحدّ ، فإنّ كلاً من الأجزاء الذاتيّة يحدّد المحدود ويعيّنه[2] .

(ولاشكّ أنّ القبول عرض ، إذ لايكون إلاّ في قابل ، لأنّه لايقوم بنفسه[3] ، وهو) أي : القابل (ذاتي للجوهر) الذي هو الجسم (و) التحيّز عرض ، ولايكون إلاّ في متحيّز فلايقوم بنفسه ، وليس التحيّز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود) أي : بحسب الوجود .

(لأن الحدود الذاتيّة)[4] .

أي ، الأجزاء الذاتيّة ، وإنّما سمّاها حدوداً ، لأنّ الحدود تعريفات . وبالأجزاء تحصل التعريفات .

(هي عين المحدود هويّته) .

بحسب الخارج ، وإنّما جعل التحيّز والقبول حدوداً ذاتيّة ، لأنّ التحيّز والقابل ذاتيان للجسم ، والتحيّز ذاتي للمتحيّز والقبول للقابل ، وجزء الجزء جزء .

---

١ . لأحد الحقين .

٢ . فالملاك أخذ عليه سمحيّ

٣ . بل القابل (حامي)

٤ . أي الحدود (حامي) .

٥ . أي وكذلك (حامي)

٦ . بحسب الحدّ (حامي) .

٧ . الحقّ أنّه يمكن أن يكون أحد هذه الأمور محصولاً من غير أن يلزم أن يعتبر فيه لحاظ عدم القدرة على التعبير عن حقائقه ، بحيث لو قدر على غيره لما عبّر إلاّ به ، فتدبّر جيّداً (حامي)

٨ . قوله : الحدود ، قد يكون الشيء ، لأنّ الحدّ يرجع الحدود المشتقّة إلى الوجود ، ومراد الشيخ أنّ الحدّ

(فقد صار ما لايبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة)[1].

أي، بحسب الظاهر والحسّ، كما يزعم المحجوب

(وعاد ماالايقوم بنفسه يقوم بنفسه).

أي، بحسب ما يشاهد في الحسّ ويزعم المحجوب، لأنه في الحقيقة قائم بالله، لابنفسه.

(ولايشعرون) أي، المحجوبون (لما هم عليه)[2] من التبدّل، لأنّ أعيانهم أعراض متبدّلة في كلّ آن، والحقّ سبحانه يخلقهم خلقاً جديداً في كلّ زمان.

(وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد، وأمّا أهل الكشف فإنّهم يرون أنّ الله تعالىٰ يتجلّى في كلّ نَفَس، ولايكرّر التجلّي)[3].

فإنّ ما يوجب البقاء غير ما يوجب الفناء، وفي كلّ آن يحصل الفناء والبقاء، فالتجلّي غير متكرّر.

(ويرون أيضاً شهوداً أنّ كلّ مجلّ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق. فالذهاب هو

---

1. هذا هو معنى أنّ جوهر غير الحقّ تعالى محشوّ بالأعراض، والأعراض لاتبقى زمانين، فقد صار ما لايبقى زمانين وهو مجموع الأعراض يبقى بزمانين وأزمنة بالتجدّد، وعاد ما لايقوم بنفسه وهو مجموع الأعراض يقوم بنفسه كذلك (منه).
2. في أنفسهم من التبدّل الواقع فيهم بخلق الجديد (منه).
3. وإن قلت: هذه الآية لاتكرار في كلّ نفس لما ذكرت، لكن لا يمكن أن لايتكرّر بحسب الاستعداد، وإن لم يتكرّر في نفس يتكرّر لنظيره، وكذا التجلّي الموجب لذلك.
قلت: هذا هو في نفس رفيع وجود آخر وبقاء جديد آخر لاتكرار (منه).
4. أي لايعيد حين التجلّي الأوّل، فرأى حقيقة التكرار بالنسبة إلى مطلق التجلّي من حيث هو، من حيث الاسماء متحققة، ولكن التكرار بالنسبة إلى كلّ تجلّي معيّن بوحدة عقلاً وكشفاً، فإن اعتبر حقيقة التجلّي الواحد الذاتي الاتصالي وهو يتكرر أصلاً وإن أمكن تجلّ واحد لا يتكرر، ولكن مهما تجلّى بحسب حقيقة التجلّي ومراتب الأسماء وحضرات الغيب والظهور والتجلّي في كلّ آن ويتجدد ويتصفّى، لاتكرار فيه، فإن التكرار لازم لما بالزمان، فالتجدد التجددي يحسب تبدّل الشؤون والتعيّنات (منه).
5. هذا ما في نسخ، عندي منه هو الصحيح فقط (منه).

الفناء عند التجلي).

أي، عند التجلي الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر، هو التجلي الموجب لبقاء الخلق الجديد.

(فافهم) تكن من أرباب الشهود للقيامة، وتلحق بالعالمين للآخرة.

وإنما قال: (ويرون أيضاً شهوداً) لئلا يزعم المحجوبون أنه يحكم بهذا الخلق الجديد بسبب النص الوارد فيه. وهذا النص مستند فقط.

وإن كان هذا الخلق من جنس ما كان أولاً التبس عليهم وقد يشعرون بالحدة وذهاب ما كان حاصلاً بالفناء في الخلق، لأن كل قابل يعطي خلفاً جديداً، يعني في الوجود خلفي ما كان حاصلاً، ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة، فإنه في كل آن يدخل منبعث شيء في تلك النارية، وتتصف بالصفة النورية، ثم تذهب تلك الصورة بتسرورتها هواء، وهكذا شأن العالم بأسره، فإنه يستمد دائماً من الخزائن الإلهية، فيفيض منه ويرجع إليه، والله أعلم بالخلائق.

---

١ يشير بهذا إلى أن الأنبياء لهم حق آخر في ظهور هذه الصور مع الأمم، وهذا في عوالمهم بما تعين فيه، ومع جميع الخلق عن هذه الاعتبارات كلها، وهذا لا غاية ولا انتهاء ولا انقضاء ولا انقراض أبداً.

فصّ حكمة
ملكيّة في كلمة لوطيّة

قصّ حكمة ملكيّة في كلمة لوطيّة

المَلَك: بفتح اللام وسكون اللام- هو الشدّة، والمليك: الشديد، قال صاحب الصحاح: «ملكت العجين أملكه ملكاً -بالفتح- إذا شددت عجنه».

وإنما نسب هذه الحكمة إلى كلمة لوط عليه السلام؛ لأنّه كان ضعيفاً في قومه وهم أقوياء شديدوا الحجاب، ما كانوا يقبلون منه ما أتى به من الله العليم، وكانوا منهمكين في الأرض بالاشتغال بالشهوة البهيميّة، والانهماك في الأمور الطبيعيّة، حتى قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[1] فالتجأ إلى الله من حيث إنّه القوي الشديد، حتى استأصلهم بشدّة العذاب.

(المَلَك): الشدّة، والمليك: الشديد، يقال: ملكت العجين[2] إذا شددت عجنه[3]، قال قيس بن الخطيم[4] يصف طعنة:

---

١. وجه اختصاص الكلمة هنا: بحكمتها أو وجه تسميته بها: مقتضى إتيانها على لغة قومه، أو أنها من اللغة وتفسيرها لنا.

٢. هود: ٨٠.

٣. ملك: فتح، حسن: سحب، ذكر قولين.

٤. ملكت العجين أمثله (من باب ضرب) ملكاً: بفتح إذا شددت عجنه (الصحاح).

٥. المَلْك: بالفتح والكسر، والفعل من باب نصر ومن باب سمع (الرازي).

٦. قيس بن الخطيم: أبو يزيد الأنصاري الأوسي، والخطيم: لقب له، وقيل: لقب أبيه: خطيمة: حسن: ٤٠.

ملكت بها كفي فانهرت فتقها يرى قسام من دونها ما وراءها

أي: شددت بها كفي يعني الطعنة).

معنى البيت: أي شددت بالطعنة كفي، أي: مسكت برمح قوياً فطعنت به العدو، فاتسعت الطعنة حتى يرى القائم ما وراء تلك الطعنة من جانب آخر، فجعل موضع الطعنة مثل شباك يرى منه ما وراءه.

(فهو) أي قول الله تعالى عن لوط عليه السلام: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ فقال رسول الله ﷺ: يرحم الله أخي لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد.

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. [illegible] (الجامع)

٥. [illegible]

٦. [illegible] (الجامع)

٧. [illegible] (الجامع)

٨. تفسير الطبري، سورة هود، آية ٨٠، ج ١٢، ص ٥٦٠-٥٦١.

فقد [illegible] أنه كان مع الله من كونه شديداً[1]

أي: [illegible] بالشدة مستمدة من قوله تعالى في لسان لوط: «لو أن لي بكم قوة» والمراد بالقوة البنية القوية في الناموس؛ لأن القوة قد تكون حسية وقد تكون روحانية وهي البنية، والروحانية أقوى أثراً؛ لأنها قد تؤثر في نفس الفاعل أو غيره، بخلاف الجسمانية «أو آوي» أي: التجأ «إلى ركن شديد» أي: قبيلة قوية غالبة على خصمها، هذا بحسب الظاهر.

وأما بحسب الباطن فلو أنه التجأ إلى الله من حيث إنه ركن شديد، كما أنه عصمه رسول الله[2]

(الذي قصده لوط [illegible] القبيلة بالركن الشديد والمقاومة، بقوله: «لو أن لي بكم قوة» وهي البنية هنا من البشر خاصة).

«لو أن لي بكم قوة» معروفة على أنها خبر المبتدأ، والرابطة محذوفة، أي: الذي قصده لوط من التبيلة، أو المقاومة، عطف على القبيلة، والمراد بركن شديد لوط إن القبيلة ركن شديد، وإنما يعلم أن أفعال الله تعالى لا تظهر في الخارج إلا على أيدي الظاهر، فتوجه بسره إلى الله وتقلب منه أن يجعل له نصيراً يستريح به على أعدائه، وقوة وعصمة مؤثرة من نفسه لتقويه بها الأعداء.

(فقال رسول الله[3]: «فمن ذلك الوقت» يعني من الزمن الذي قال فيه لوط: «لو أن

---

١. [illegible] مع الله من سورة هود الآية، وتكمل من كونه شديد. [illegible] من هذا الجزء (ص)

٢. [illegible] لتوجه إلى الله [illegible] رسول الله [illegible] عند [illegible] لأنبيه ويعصمه، فإن العصمة من [illegible] وجوده (أنس وجهه هذا ص)

٣. [illegible] عليه السلام (جامي)

٤. [illegible] أن لي بكم قوة أو آوي [illegible] (جامي)

٥. [illegible] (جامي)

٦. [illegible] في قوله: «لو أن لي بكم قوة» (حاشية)

٧. [illegible] عن [illegible]

٨. [illegible] أن [illegible] في الكلمة الوطنية داعياً إلى الانحراف في ملك الله [illegible] فاعرفه جيداً. [illegible] فقال رسول الله [illegible] (ص)

﴿أو آوي إلى ركن شديد﴾ «ما بعث نبيّ بعد ذلك إلا في منعة من قومه» أي، ما بعث نبيّ إلا بين منعة يمنعون شرّ الأعداء عنه.

(فكان نجيب قبيلته كأبي طالب مع رسول الله ﷺ. فقوله.) أي. قول لوط عليه السلام ﴿لو أنّ لي بكم قوة﴾ لكنه عليه السلام سمع الله يقول: ﴿الله الذي خلقكم من ضعف﴾[٣] بالأصالة[٥].

أي، هذا القول أنسا وقع لكن لوط عليه السلام أدرك بالنور الإلهيّ معنى قول الله تعالى: ﴿الذي خلقكم من ضعف﴾، وعلم أنّ الله خلق الخلق من العدم. ومعنى الآية[٦] أيضاً يرجع إليه. إذ الضعف عدم القوّة. والعدم أصل كلّ متعيّن، وإليه ترجع الصفات الكونيّة كلّها، وعرف أنّ القوّة لله جميعاً بالأصالة ولغيره بالتبعيّة كما قال تعالى.

(﴿ثم جعل من بعد ضعف قوة﴾ فعرضت القوّة بالجعل) أي، بالإيجاد بالخلق الجديد (فهي قوة عرضيّة ﴿ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة﴾ فالجعل تعلّق بالشيبة)[٧] لأنها خلق جديد.

---

١. هو في عزوته هذه مخطئ، ولم يكن نبي بعده من بعثه من عشيرته (القاساني).

٢. وأمّا معنى قوله: «من لوط عليه السلام يقول الله: ﴿الذي خلقكم من ضعف﴾، الله سبحانه يسمع روحه روح هذا، لأنه من روح محمد ﷺ في عالم الأرواح، حين بعثه إلى الأرواح نبيّاً. وكان لوط من الله بالمكان، فسمع الآية روح لوط كذلك (جندي).

٣. ضرورة أنّ ما هو خلق ناقص لا يحتاج فيه إلى جعل آخر.

٤. الروم (٣٠): ٥٤.

٥. من مبتدأ خلقك من ضعف، أي عدم القوّة هو الأصل فيك (جامي).

٦. أي خلقك من ضعف.

٧. لأنها أمر وجوديّ (جامي).

٨. إنّما قال: فالجعل تعلّق بالشيبة، لأنّ الضعف سبقها طبعاً، وبما وصف الضعف بالرجوع إلى أصل خلقه. فإن قيل: إنّ الرجوع إنّما هو بنسبة الشيب الحاصل تابع الحاصل سابقاً مسبوق عدمه نازلة إلى ما خلقه منه؛ لاستحالة الردّ والإعادات في معنى الجعل، والمقصود أنّ القوة تحلق عارضي. ولهذا ذكر: ثم لا الاستعانة إشارة منه إلى محض الرجوع وأن لا حول ولا قوة إلا بالله (ق).

(وأمّا الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه[1]، وهو قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾[2] وهو العدم؛ لأنّه عبارة عن عدم القوّة.

(فردّه لما خلقه منه) اللام بمعنى إلى (كما قال تعالى[3]: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[4] فذكر أنّه ردّ إلى الضعف الأوّل[5]، فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف[6].

(لكلّ قاهر) والقصد أنّ القوّة للخلق من حيث إنّه غير وسوى عن ربّه. ولهذا قال: «لا حول ولا قوّة إلا بالله» والضعف والعجز ذاتي له؛ لأنّه من العدم.

(وما بعث نبيّ إلا بعد تمام الأربعين، وهو زمان آخذه[7] في النقص والضعف[8]. فلهذا قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي[9] بِكُمْ قُوَّةً﴾ مع كون ذلك[10] يطلب همّة مؤثّرة)[11][12].

---

١. «وهو أصل خلقه» ساقط من (ب).

٢. أي أصل خلقه، يدلّ عليه قوله: «خلقكم من ضعف» (جامي).

٣. الحج (٢٢): ٥.

٤. في (ب) زيادة بقوله: «فيردّ إلى أرذل العمر فهو ردّه إلى الضعف» (جامي).

٥. الذي خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل (جامي).

٦. «الجامي: غير أنّ الشيخ مردود إليه بعد القوّة والنقص لا يتوى بعده» (جامي).

٧. في شروحه (جامي).

٨. في الأصل: «خذه في النقص والضعف» (جامي).

٩. في (ب) (جامي).

١٠. في الأصل: «الأحد» (جامي).

١١. «لوطية حسنية» (جامي).

١٢. «مع ذلك يطلب القوة الحسنية، بل إنّما تطلب همّة مؤثرة في الوجود عند وثبة فاعله إلى رتبة وقعة» (ب).

١٣. «ثمّ وهنت القوى الطبيعية وظهر ضعف جنود الجسد، لأنّ القوى متناهية انتهت بنفسه القوة النظرية وظهر سلطان نور الإلهي، فغلب اليأس بحكم العكس على سواد الناس، وحان وقت بلوغ البهمة القوة الإلهية وخرجوا عن حيّز الخلقية إلى الضعف الأصلي الذي هو أصل خلقته الإلهية والنور الذي هو حيّة من الضعف ورجوعه إلى الخير الأسفل، فيتمثل في الأمة عزيمة بالنسبة إليه، لأنّ القوة لا تأتي، فإن أتى وتمّ الأربعون واستقرت ليتمثل الدال على جناب البهمة المؤثرة، فالقوة ليست له من حيث إنه حيّ بل من حيث ضعف الخلقة ونقصانها عنه، لا غير، وهي له من حيث إنه حيّ» (ب).

معناه ظاهر، وإنما كانت المدة بعد تمام الأربعين؛ لأن أحكام النشأة العنصرية غالبة على أحكام النشأة الروحانية في تلك المدة، والقوى الطبيعية مستعلية على القوى الروحانية، بحيث لا يظهر أثرها إلا أحياناً، ولذلك يغلب السواد أيضاً في تلك المدة على الشعر، والحكمة في هذه الغلبة وانحطاط القوى الروحانية تكميل النشأتين وتحصيل السعادتين؛ لأن الربح كما يرتب الظاهر في ذلك الزمان يرتب الباطن أيضاً.

ولما كانت النشأة الثانية مقتضية متناهية تتوجه تلك القوة إلى الضعف إلى أن تفنى، ولكون الآخرة دائمة أبدية تزداد القوى الروحانية إلى أن تنتهي إلى الكمال المقدر له. [كذا، انتهى. ف]

قوله تعالى: «ولكيلا يعلم من بعد علم شيئاً» أشار إلى فناء قابلية الآلة التي بها يظهر العلم في الخارج، لا أن النفس تطرأ عليها الجهل بعد العلم، وإلا لما كان يبقى العلم بعد المفارقة.

فإن قلت: فما يمنعه من البهيمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الأتباع والرسل أولى بها

قلت: صدقت، ولكن تفصك علم آخر، وذلك أن معرفة الأنبياء للبهيمة تصرفاً، فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالبهيمة، وذلك لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية، ونظراً إلى أصل خلقه الطبيعي[٦].

وإن لم يظهره بمقام العبودية، وهي تقتضي الانقياد لأوامر الله، والتصرف فيما يكون عن المفهوم بالربوبية؛ لأن لله تعالى أن يتصرف في ملكه لا لعبده، ولغيره

---

١. [غير واضح].

٢. [غير واضح].

٣. [غير واضح].

٤. [غير واضح].

٥. [غير واضح].

٦. [غير واضح].

٧. [غير واضح].

٨. [غير واضح].

إلى أصل خلقه الطبيعي[1]، وهو الضعف والعجز كما قال تعالى ﴿وَاللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾[2].

(والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه[3]، فلا يرى على من يرسل حمته[4] فيمنعه ذلك)

والوجه الآخر أن العارف يعرف أن المتصرف، والمتصرف فيه في الحقيقة واحد وإن كانت الصور مختلفة. فلا يرى أحداً غيره ليرسل حمته عليه فيهلكه، فيمنع المتصرف[5] ذلك العرفان عن تصرفه[6]. فالرؤية رؤية البصر وامن[7] مفعوله. وعلى[8] متعلق بقوله: (يرسل).

ويجوز أن تكون الرؤية بمعنى العلم وامن[9] استفهامية، أي فلا يعلم على أي موجود يرسل حمته على سبيل القهر والغضب فيهلكه، وليس في الوجود غيره.

وأيضاً التصرف إنما يكون باجتهاد التربية فالتصرف إن قال[10] ﴿إِنِّي رَبُّكُمْ﴾ فليس للعبد

---

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

[4] [illegible]

[5] [illegible]

[6] [illegible]

[7] [illegible]

[8] [illegible]

[9] [illegible]

[10] [illegible]

فيه شيء، وهو المالك يفعل في ملكه ما يشاء.

وإن قلنا: «إنّه عبد» فلا يخلو من أنّه يتصرّف بأمر المالك، أو لا.

فإن كان بالأمر على التعيين فالتصرّف أيضاً للمالك على يد العبد، وهو آلة فقط.

وإن كان بالأمر على الإجمال، كقول المالك: «تصرّف فيما شئت به شئت»، فهو الخليفة. وهو أيضاً مظهر الربّ لا يفعل شيئاً لنفسه. فإن لم يفعل بأمر المالك يعلم أنّ المتصرّف فيه هو الحقّ الظاهر بتلك الصورة، أو لا؟

فإن علم فهو ممّن أساء الأدب مع الله فلا يكون تامّ المعرفة، وإن لم يعلم فهو الجاهل بأنّه المتصرّف فيه، بوجهه يرسل همّته عليه بالإعلان.

والحاصل: أنّ المعرفة تمنع العارف من التصرّف، ومن تصرّف من الأنبياء والأولياء إنّما تصرّف بالأمر الإلهيّ لتكميل المتصرّف فيه والشفقة عليه. وإن كانت الصورة صورة الإهلاك.

(وفي هذا المشهد، يرى أنّ المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه[1]، وحال عدمه[2]، فما ظهر في الوجود إلّا ما كان له في حال العدم في الثبوت[3]، فما تعدّى حقيقته، ولا اخلّ بطريقته)

المشهد مقام الشهود، أي. وفي هذا المقام من المعرفة وهو مقام شهود الأحدية. يعلم العارف أنّ من ينازعه وينازع الأنبياء والأولياء ما عدل عن اقتضاء حقيقته التي هي

---

١. وصفه.

٢. باطنه.

٣. أي ما عدل عن ما تقتضيه (جامي).

٤. أي ما أخلّ في العالم (جامي).

٥. أخرجني من العين (جامي).

٦. ليس منه صورة الخلقة (جامي).

٧. أخرجني (جامي).

٨. أي في مرتبة الثبوت العلمي (جامي).

٩. باطنه.

١٠. أي ما نازع حقيقته فيما جرى عليه من الحالات (جامي).

العين الثابتة ، فإنها كانت عين المنازعة مع حقائق الأشياء والأمر ، حال كونها ثابتة في العدم ، لأن حقائقهم اقتضت الهداية والرشاد وطاعة أمر الله

وحقيقة المنازع منهم اقتضت الضلالة والغواية ، والإباء عما جاء به النبي ، فكل على طريقته الخاصة به ، وكل عند ربه مرضي ، كما مر بيانه .

لما ظهر في الوجود العيني شيء - إلا على صفة ما كان عليه في الوجود العلمي . فما تعلق المنازع عن حقيقته ، ولا اختلف شيء في طريقه

(فتسمية ذلك "نزاعا") أي . بالنزع (إنما هو أمر عرضي أظهره الحجاب الذي على أعين الناس ، كما قال الله تعالى فيهم " ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [٢] ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ [٣] .

(فصار "النزاع" عائدا إلى تسميته ، ذكره بعنوان القول أو تخييلا للمخبر ، وبعده تسمية عن عينه المنازع من الغرض الخاص به ، فإنما هو أمر عرضي حصل للمحجوبين بواسطة الحجاب الذي على أعينهم من سر القدر ، فإنهم ينوعون في جميع أحكام الأشياء والرشد لما جاء به الأنبياء (ع) .

وما يعلمون أن كل عين لا تنطق إلا بما يطلبه الاسم الخاص عليها من الله ، وكل موافق لطريقه ، ولو كانوا يعلمون ذلك ما كانوا يسمونه منازعا مطلقا ، بل موافقا ، لذلك قال تعالى في حقهم . ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ أي سر القدر ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ أي : يعلمون ما ظهر لهم من النشأة الدنيوية ، وهم عن النشأة الأخروية - التي عندها يظهر سر القدر - غافلون .

واعلم . أن ما زعم محجوب ليس أحق واقع ، فإن للأسماء مقتضيات متوافقة ومتخالفة ؛

---

١ . أي ذلك الأمر المظهر على المنازع من الطريقة المسمى نزاعا هو أمر عرضي (جامي)

٢ . الروم (٣٠) : ٦ .

٣ . الروم (٣٠) : ٧ .

٤ . أي ما ظهر لهم في النشأة الدنيوية (جامي) .

٥ . الروم (٣٠) : ٧ .

٦ . أي وهم عن النشأة الأخروية التي عندها يظهر سر القدر غافلون (جامي)

الأول: «كان حيوان» و«الكريم».

والثاني: «كان حيوانا» و«المتقدم».

فإذا اعتبر مقتضى كل اسم بحسبه، أو بحسب الاسم المرافق له، كانت عينه موافقة لطريقها، كما مرّ من أنّ كلّ واحد من الأعيان على طريق مستقيم، وهو عند ربّه مرضيّ.

وإذا اعتبر بحسب اسم آخر مخالف له كانت عينه مخالفة، فالتحالف والتضادّ بين الأسماء والأعيان واقع، والأنبياء⁽¹⁾ مأمورون بالدعوة عمموا مرّ أعذر أو لم يعمموا، بفاصد⁽²⁾.

أحدها: قرّ أهل الدارين.

وثانيها: إيصال كلّ إلى كمال يقتضي حقيقته.

وثالثها: الحجة لهم وعليهم، إذ الأنبياء فقط حجج الله على خلقه، كما قال تعالى: ﴿وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا﴾.

فنسبة الحجوب «أو النبيّ» والولي «الكاشف لسرّ القدر» ذلك زائد، إنّما هو بالنسبة إلى عدم قبوله الأمر الإلهيّ التكليفي، ومنازعته ما تعطيه حقيقته من الضلال، تعطيه حقيقة النبيّ من الهداية، فوقع النزاع.

وإنّما كان عرضيّا لأنّه بالنظر إلى الغير، لا إلى ذاته.

(وهو من المقلوب، فإنّه من قولهم: ﴿قلوبنا غلف﴾[3] أي: في غلاف).

---

١. في الأصل: «الأنبياء».

٢. الإسراء (١٧): ١٥.

٣. قال الشيخ في شرح فص حكمي [illegible] أن الله تعالى يخبر عن الكفار بأنهم قالوا: قلوبنا غلف، أي: عليها أغطية تمنعها عن فهم ما يقال لها، وهذا يدل على أن الكفر ليس من الله تعالى، بل من العبد، لأن الله تعالى أخبر أنهم قالوا ذلك، فلو كان الله تعالى هو الذي خلق فيهم الكفر، لكان هو الذي خلق فيهم هذا القول، فكان هو القائل بذلك، لا هم، وحيث أخبر الله تعالى أنهم قالوا ذلك، علمنا أن الله تعالى ما خلق فيهم الكفر، وإنما خلقوا هم أنفسهم.

شرح الفصوص، ص ٢٢١.

٤. أن الزمن، حتى ما تسمّيه من المقلوب، عنده وفق في الحقيقة، وهو قادر أن يعطيك الذي يبدو من ذات المقلوب فإنه من قولهم: ﴿قلوبنا غلف﴾ البقرة (٢): ٨٨، أي: غفل، غلف، غلاف (ص).

٥. النور (٢٤): ٦٣.

ومن الجائز أن يكون عائداً إلى النزاع المذكور، أي: النزاع المذكور مضروب بالقلب المعنوي. قلبه أهل الحجاب لتكون قلوبهم في أكنة. فإنه وفق في نفس الأمر، ولا يعلم الحق منه إلا كذلك. وما يعطيه ربه الحاكم عليه إلا ذلك. كما يعطي رب الحجب بين الوفاق نزاعاً، هذا وجه.

والأولى منه أن يكون الضمير عائداً إلى قوله: (غافلون) أي: الغافل مقلوب من الغالف... فإنه من (غفل) القلوب عن (غلف) ويؤكده قوله: (فإنه من قولهم قلوبنا غلف... الخ) أي: مأخوذ من الغلف.

وهذا أيضاً تفسير سبب سمستهم بالوفاق نزاعاً. قال تعالى حاكياً عن الكفار: ﴿وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون﴾ أي: قلوبنا في غلاف، أي: في حجب.

إذ لا شك أن الغافل إنما يغفل عن الشيء بواسطة الحجب الذي يقع على قلبه، فالغافلون عن الآخرة هم الذين قلوبهم في غلاف وحجاب.

(وهو الكن الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه).

وهو - أي: الغلاف - هو الكن المذكور في قوله تعالى: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً﴾ فهو الذي ستر القلب وحجبه عن إدراك الحقائق على ما هي عليه.

وأما كان قوله: (وهو من المقلوب... الخ) اعتراض وقع في أثناء تقرير أن المعرفة تمنع العارف من التصرف، قال:

(فهذا) أي: هذا الذي ذكرناه (وأمثاله) يمنع العارف من التصرف[1] في العالم،

---

١. الإسراء (١٧): ٤٦.

٢. الذي ذكر من أن سبب الوفاق (منه).

٣. الفرق بين التصرف والتصرف أن التصرف هو كسب الموجب لأن يقف عن التصرف وهو أن يقصد بالتصرف أن التصرف من حيث هو وفق كان عليه إلا للحق. فهو عارف بالحق بالحق من حيث التصرف فيه بكل ما تصرف في الأكوان لله من ذلك التصرف إلا للحق ومن حق، والحق يحب فيه أن يكون خليفة العبد كل ما خلقه فيه من التصرف والتأثير... وإن ظهر بعارف من هذا العبد الكامل فليس ذلك بمستطاع لبيئة، بل لخلل من بين الخلائق من غير إحلال بمقام الصورة. وعلى الجملة أي

←

قال الشيخ أبو عبدالله بن قائد للشيخ أبي السعود ابن الشبل: «لم لا تتصرّف؟» فقال أبو السعود: «تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء» يريد قوله تعالى آمراً: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ «فالوكيل» هو المتصرّف، لاسيما وقد سمع (أي: سمع أبو السعود ﴿أَنِ اللَّهَ يَتَوَلَّى﴾ ﴿وَاتَّقُوا مَا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ فعلم أبو السعود والعارفون أنّ الأمر الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه

ثمّ قال له الحقّ: هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملّكتك إيّاه، اجعلني واتخذني فيه وكيلاً، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه وكيلاً، فكيف تبقى لمن شهد مثل هذا الأمر همّة يتصرّف بها؟!

والهمّة لا تفعل إلا بالجمعيّة التي لا تتسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه، وهذه المعرفة تفرّقه عن هذه الجمعيّة، فيظهر العارف التامّ المعرفة بغاية العجز والضعف.

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق [...] لتلميذه أبي مدين بعد السلام عليه يا

→

١. [illegible] في حالات [illegible] ... من [illegible] في التصرف [illegible] مريد [illegible] وتسليمه [illegible] من [illegible] مستغرق بكليته [illegible] ويعود من حسن إقبال [illegible] حتى يتأدب [illegible] لمن [illegible] سيده [illegible] خطاب [illegible] من [illegible] خرق [illegible] يتم له [illegible] وسمع [illegible] (التحرير)

٢. [illegible] عبد الله [illegible] الشيخ عبد القادر بكلاني [illegible] سنة ٥٧٢ [illegible] ترجمته [illegible] ج ٢، ص ٤٤٧) [illegible] الجمعي [illegible] محمد الأزدي [illegible] بن [illegible] المحمدي (ابن [illegible] ٥٢٦ [illegible] سنة ٥٢٩ [illegible] ذكره [illegible] في [illegible] ج ٢، ص ٩).

٣. [illegible] بن [illegible] الشيخ [illegible] بن [illegible] بكلاني [illegible] سنة [illegible] ١٥٧٢ [illegible] ترجمته [illegible] ج ٧، ص ٢٢٦) [illegible] صحيح [illegible] المحدث [illegible] ابن [illegible] ٥٢٦ [illegible] ابن [illegible] ٥٣٠ [illegible] بن [illegible] في [illegible] ج ٢، ص ١٨).

٤. [illegible] ١٩٠٩).

٥. [illegible] (ولكن [illegible] راغباً [illegible] الجمهور [illegible] الجنيد)

٦. [illegible] (٢٥٧:٧).

٧. [illegible] ولا [illegible] أو [illegible] أو [illegible] أو [illegible] بعده [illegible] (ابن).

٨. [illegible] (لا [illegible] أن [illegible] لتعرف [illegible] أن [illegible] من [illegible] عبد [illegible] فيها [illegible] (ابن)

٩. [illegible] (لا [illegible] أن [illegible] همة [illegible] والوقوف [illegible] تلك [illegible] المعرفة [illegible] عن [illegible] الجمعية [illegible] (ابن).

١٠. [illegible] من [illegible] الجمعي [illegible] في [illegible] حالة [illegible] تقيد [illegible] عبد [illegible] ... [illegible] بدلاً [illegible] من [illegible] همة [illegible] وحال ... [illegible] الفرق [illegible] يقصر [illegible] عن [illegible] وصف [illegible] ويدرك [illegible] حسبما [illegible] على [illegible] من [illegible] ... [illegible] بحيث [illegible] لا [illegible] يعرف [illegible] أحد [illegible] أن [illegible] يتعدى [illegible] وذلك [illegible] معنى [illegible] السكر [illegible] لا [illegible] غير [illegible] وهذه [illegible] من [illegible] ألفاظ [illegible] إلا [illegible] أنها [illegible] من [illegible] اصطلاحات [illegible] الصوفية [illegible] عبد [illegible] القصير [illegible] ص ٥٦).

(يا مدين، لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص[1] عليك الأشياء، ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا[2]؟ وكذلك كان).

هذا كلام الشيخ رضي الله عنه، أي: كذلك كان ابن مدين تعتاص عليه الأشياء، وكان يرغب غيره في مقامه، وهو لا يرغب في مقام غيره.

(مع كون أبي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام) أي: مقام البدلاء (وغيره. ونحن نتزه في مقام العجز والضعف منه) أي: من أبي مدين (ومع هذا[3] قال له هذا البدل ما قال[4]. وهذا[5] أي: وعنده التصرف والظهور بمقتضى الضعف والعجز من ذلك القبيل[6] أيضا[7]).

أي: ومن قبيل ما يمنع من التصرف، وهو المعرفة بمقام العبودية.

(قال[8]: في هذا المقام عن أمر الله له بذلك[9]: «إنما أدري ما يلهمني ربي ولا يمكنني أن أتبع إلا ما يوحى إلي[10]» فالرسول بحكم ما يوحى إليه به ما[11] عنده غير ذلك).

أي: ليس عنده إلا الظهور بالعجز، وعدم العلم بما في الغيب من الأحوال والخفائن.

(فإن أوحي إليه بالتصرف فيه بجزم تصرف[12]، وإن منع امتنع[13]، وإن خير اختار

---

١. في المستخرج: (تعتاص عليه الأمر في الشيء) (ص).

٢. أي في المقام، وإن كان حاصلا (جامي).

٣. أي مع كونه في مقام من يحيث كان عنده بدلا ونحوه (جامي).

٤. عنده ظهور تصرفه (جامي).

٥. أي بحق به (جامي).

٦. أي قبيل التحقق عنده بالعجز والضعف (جامي).

٧. أي من كمال المعرفة والمحبة (ص).

٨. أي كما كان يقوله ابن مدين لذلك (جامي).

٩. أي بمقتضى القول (جامي).

١٠. الأحقاف: (٩) ٩.

١١. ما فيه.

١٢. أي تصرف امتثالا لأمره.

١٣. امتثالا لتخييره (جامي).

ترك التصرف[1].

وظهر مقام عبوديته وترك التصرف لربّه، تأدباً بآداب العبوديّة، وملازمة لما تقتضيه ذاته من الضعف والعجز[2].

(إلا أن يكون) أي: الخير (ناقص المعرفة)[3].

فإنّه يتصرف لجهله بمقام التصرف فيه، وظهور نفسه بمقام الربوبيّة الذي هو بالنسبة إلى الكمّل، وعدم علمه بما هو ذاتيّ له من الضعف والفقر والمسكنة والعجز، ولعدم علمه بأنّ التخيير قد يكون ابتلاء من الله، ولعدم التأدب بين يدي الله.

(قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به: إنّ الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة، وتركناه تطرفاً[4] على لسان ادلال[5].

أي، هذا الذي ذكره أبو السعود لسان من تدلّل على ربّه، وهو نوع من سوء الأدب بالنسبة إلى الحضرة الإلهيّة.

(وأمّا نحن فما تركناه تطرفاً، وهو تركه ايثاراً)[6].

أي، التصرف عبرة عن ترك التصرف على سبيل الايثار.

---

١. [illegible] ترك التصرف على الكمّل من أهل الله، وتبعه أتباعه بترك التصرف، وهو الذي يقتضيه ذاته من الضعف والعجز (ص).

٢. [illegible] (ص).

٣. أي: الأصحاب المؤمنين.

٤. [illegible] أبو السعود [illegible] وتركناه [illegible] تطرفاً [illegible] ج٢، ص ٢١٩، باب ٦٥، ف ٢٥٥.

وفي نفحات الأنس: كان الشيخ أبو السعود بن الشيخ عبد الله البندادي [illegible] وكان يقول: إنّ الله أعطاني التصرف في الكون خمسة عشر سنة ثم تركته تطرفاً.

أي في بعض الأوقات، كما أنّ الأولياء قد يتركون التصرف في كلّ شيء من تصرف في ربّه، فقد يتركون التصرف في بعض الأوقات، وقد يتصرفون في بعض الأوقات، وهذا هو الأكمل.

٥. أي: دلال وتدلّل.

٦. أي: اختيارنا ترك التصرف اختياراً.

(وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإنّ المعرفة لا تقتضيه) أي: لا تقتضي التصرّف.

(بحكم الاختيار[1]). فمتى تصرّف العارف بالهمّة في العالم فعن أمر إلهيّ وجبر، لا بالاختيار. ولا شكّ أنّ مقام الرسالة يطلب التصرّف. لقبول الرسالة[2] التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدّقه عند أمّته وقومه) من المعجزات وخوارق العادات.

(ليظهر دين الله، والوليّ[3] ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلب الرسول في الظاهر).

أي، ومع أنّ الرسول يحتاج في إظهار دين الله إلى التصرّف وخرق العادة، فلا يطلب التصرّف في الظاهر.

(لأنّ للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في إظهار[4] الحجّة عليهم. فإنّ في ذلك هلاكهم[5]، فيبقي عليهم[6]).

من الإبقاء، أي: يبقي عليهم صورة الحجاب تعطّفاً ورحمة منه عليهم.

(وقد علم الرسول أيضاً[7]، أنّ الأمر المعجز إذا ظهر للحماعة، فمنهم من يؤمن عند ذلك، ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلوّاً وحسداً، ومنهم من يلحق ذلك[8] بالسحر والإبهام[9]).

أي، الشعبذة.

(فلمّا رأت الرسل ذلك، وأنّه لا يؤمن إلّا من أنار الله قلبه بنور الإيمان[10]، ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمّى إيماناً، فلا ينفع في حقّه الأمر

---

١. [illegible] (جامي)

٢. [illegible] (جامي)

٣. أي الوليّ لا يحصل حلاف ذلك لمن كشف (جامي)

٤. في [illegible]

٥. لأنه [illegible] (جامي)

٦. أي يرحمهم (جامي)

٧. كما من كلام (جامي)

٨. أي الأمر المعجز (جامي)

٩. [illegible] (جامي)

١٠. بحسب [illegible] (جامي)

انعجز، فقصرت الهمم).

أي، همم الأنبياء

(عن طلب الامور المعجزة) أي: من الله.

(لما لم يعلموا أثرها في الناطرين)[1].

لعدم اعتقادهم حقانيتهم وأعيانهم الثابتة فيه.

(ولا في قلوبهم)[2]، كما قال في حقّ أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال: «إنّك لا تهدي مَنْ أحببت ولكنّ الله يهدي مَنْ يشاء»[3] «ولو كان للهمّة أثر ولا بدّ»[4]، لم يكن أحد أكمل من رسول الله=[5] ولا أعلى وأقوى همّة منه، وما أثرت في إسلام أبي طالب عمّه. وفيه نزلت الآية التي ذكرناها. ولذلك قال في الرسول: إنّه ما عليه إلا البلاغ[6]. وقال: «ليس عليك هداهم ولكنّ الله يهدي مَنْ يشاء»[7].

كلّ هذا غنيّ عن الشرح.

(وزاد في سورة القصص «وهو أعلم بالمهتدين»[8] أي: بالذين أعطوه) أي، أعطوا حقّ (العلم بهداينهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت[9] أنّ العلم تابع للمعلوم[10]. فمن

---

١. ظهر بالآيات (الحاشي).

٢. لم يعلموا أثرها في قلوبهم (حاشية على فصوص الحكم للقيصري).

٣. القصص (٢٨): ٥٦.

٤. حتى يوجد به (يجد) مصداقه، حتى يعلم أن عدم تأثير الهمم المعجزة غير مفيد (ص).

٥. القصص (٢٨): ٥٦.

٦. إنما عليك البلاغ (الحاشي).

٧. يعني يؤيد الآية الأخيرة ما ورد في أسباب نزول الآية الأولى من بعض الأخبار من أن عدم [ما] (ص).

٨. القصص (٢٨): ٥٦.

٩. ج٢: ٢٧٢.

١٠. القصص (٢٨): ٥٦.

١١. فهداه الله (الحاشي).

١٢. قال سيد الأتقياء في حاشيته على الفصوص: اعلم أن بعض المحقّقين من أهل النظر [لما] لم يكن العلم عندهم إلا نفس المعلوم هو كون العلم والعلوم متحدين على وجه، [لما تصوّر] هذا المعنى حكم بأنّ الأصل في هذه النظائر هو ما عليه المعلوم وكلّ منهما تابع له، وما عليه المعلوم في نفسه ثابت في حقيقة [الحقائق] الوجودية. ص ٢٢٢.

كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون[١]، فلذلك قال: ﴿وهو أعلم بالمهتدين﴾[٢].

(فلمّا قال مثل هذا[٣]، قال أيضاً: ﴿ما يبدّل القول لديّ﴾[٤] لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي[٥]، ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ أي: ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم[٦]، ثمّ ظلمتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به[٧]، بل ما عاملناهم[٨] إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطوا من نفوسهم ممّا هم عليه، فإن كان ﴿ظلماً فهم الظالمون﴾[٩]، ولذلك قال: ﴿ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[١٠] ﴿فما ظلمهم الله، كذلك﴾[١١] ما قلنا لهم[١٢] إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم[١٣]، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول: كذا، ولا نقول: كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أنّا نقول، فلك القول منّا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم[١٤].

---

١. أي في حال ثبوت عينه (جامي).
٢. فأوجد عليه (ب).
٣. فهذا تنبيه على العلم بالشيء الممكن مع أنه الموجب له أعلم بمعلوماته فافهم (ب).
٤. أي ظهر الأمر على ما هو عليه (ب).
٥. ق (٥٠): ٢٩.
٦. فهو صورته (ب).
٧. حتى أكون ظالماً (جامي).
٨. حتى يكون ظلمه لهم كما يزعمه الجهمي.
٩. في إعطائهم الوجود (جامي).
١٠. أي في الواقع (جامي).
١١. فإنهم طلبوا من خواص الملائكة وجوده، وهذا ممتنع عليهم من المحال (جامي).
١٢. الذاريات (٥١): ٢٩.
١٣. بيّن وذلك.
١٤. أي ما أمرناهم بقولنا: كن (جامي).
١٥. أن يأمرهم بهذا القول.
١٦. بكلمة كن.
١٧. أي مع وقوع سماع قولنا منهم (جامي).

ألفاظه ظاهرة، والمقصود بيان سر القدر، وقد مرّ في المقدّمات أن الله بعلم ذاته وأسمائه وصفاته بذاته، وبعلم الأعيان التي هي صور الأسماء بعين ما تعلم ذاته، فكما لا يعلم من ذاته وأسمائه وصفاته إلا ما تعطيه الذات والأسماء والصفات مما هي عليها كذلك لا يعلم من الأعيان إلا ما تعطيه الأعيان واستعداداتها مما هي عليها.

فعلمه تابع للمعلوم من هذا الوجه، وإن كان المعلوم تابعاً للعلم من وجه آخر.[1] فمن كانت عينه مؤمنة حال ثبوتها وحال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة إلى الخارج، فهو يظهر مؤمناً عند سماع أمر الله بقوله: «كن»، ومن كان كافراً أو عاصياً أو منافقاً، فهو يظهر في الوجود العيني بتلك الصفة.

فالحق ما حكم منهم إلا بما تقتضي أعيانهم باستعداداتها وقبولها، إن خيراً فخيراً، وإن شراً فشر، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد دون ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[2].

وإنما تكلّم من طرف الخلق تكلّم من طرف الحق بقوله: «كذلك ما قلناهم ... الخ»، أي: ما أمرناهم إلا ما تقتضيه ذاتك وأسماؤك. فمنّا القول والأمر ومنهم السمع والامتثال.

ولمّا كان الأمر من الله على قسمين:

١ـ قسم لا يمكن أن لا يمتثل به شيء من الأعيان.

٢ـ وقسم يمكن أن لا يمتثل به بعض الأعيان، قال: «أولهم الامتثال وعنه الامتثال مع السماع منهم».

أما الأول: فهو الأمر الذي به توجد الأعيان، وهو قوله: «كن»، إذ عنده الامتثال قهراً ضرورة، لأنّ أعيان الممكنات كلّها طالبة للوجود العيني من الحضرة الإلهيّة، فلا يمكن أن لا يمتثل لها شيء منها.

وأما الثاني: فهو الأمر بالإيمان والهداية وتوابعهما، فإنّ من الأعيان عند قابلة له إذ

---

١ ـ أي من هذا الحيثيّة.

٢ ـ أي من حيث المعلوميّة وما سواه.

٣ ـ النحل (١٦): ٣٣.

لوازمه لا يمكن أن ينفك عنه.

(فالكل[1] منا[2] ومنهم[3] والأخذ عنا وعنهم[4])

أي، فكلنا يحصل من التجليات والأحوال العارضة على الموجودات، منا بحسب الفاعلية، ومنهم بحسب القابلية، وتلك التجليات والأحوال بحسب أخذ العلم عن ذاتنا مما هي من الأسماء والصفات، وعن ذواتهم، لأن ذواتهم حالة كونها في العلم منتقشة بجميع ما يطرأ عليها من الأزل إلى الأبد.

فالأخذ عنا بالإيجاد والإظهار، والأخذ عنهم بالاتصاف والقبول. أو فالكل منا[5] بحسب القابلية، وعطاء أعياننا لنحقق ما يفيض علينا من التجليات والأحوال. و"منهم" أي: ومن الأسماء الإلهية بحسب الفاعلية. و"الأخذ عنا" أي: يأخذ الحق عنا ما تعطيه ذواتنا واعيانها، أي: يأخذ عن أسمائه ما تعطيه الأسماء من الإيجاد والتأثير وغير ذلك. وهذا سبب البيت الثاني، وهو قوله:

(إن لا يكونون منا[6] فنحن لا شك منهم)

---

1. [illegible]
2. [illegible]
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]
6. [illegible]

[illegible]

أي، إن كانت الأسماء بحيث لا يكون من موجوداتها لا شك حاصل منهم، أي: من تلك الأسماء، سواء كان الوجود ذهنياً أو عينياً، فكان مع اسمها مقدّره بعد (إن)، كقولهم: إن خيراً فخيراً.

فمعنى المعنى الأوّل من البيت الأوّل، معناه: إن لا يكن وجود الأعيان من الأسماء فوجود الأسماء لا شك منهم، أي: من الأعيان، فلزم انقلاب الرب مربوباً والمربوب رباً.

وكون الأعيان موجودة بأنفسها علماً وعيناً، ولأنها إذا كانت علّة الأسماء كانت متقدّمة عليها بالذات، والذات الإلهيّة من حيث هي هي، غنيّة عن العالمين، فلم تزل توجد الأعيان بأنفسها من غير طلب الأسماء إيّاها، ويلزم انخرام قواعد التوحيد.

(فتحقّق يا ولدي، هذه الحكمة الملكيّة من الكلمة النوحيّة، فإنها لباب المعرفة)

إنما جعل هذه الحكمة لباب المعرفة؛ لأنّ مشتملة على بيان الضعف الإمكاني الذي هو للخلق ذاتيّ، وعلى بيان أنّ كمال المعرفة يمنع صاحبها عن التصرّف في العالم، وأهل العالم بزعمون خلافه، على بيان أسرار القدر لا يعلمها إلا أكابر الأولياء، ولذلك قال نظماً:

(فقد بان لك السرّ ... وقد اتضح الأمر)

أي: ظهر لك سرّ القدر، واتضح أمر الوجود على ما هو عليه، أو الأمر الذي اشتبه على علماء الظاهر كلّهم، حيث ذهب بعضهم إلى إجبار المحض نسبة الفعل إلى الحقّ فقط، وبعضهم إلى القدر المحض نسبة الفعل إلى العبد فقط، فاتضح أنّ الفعل يحصل منهما، كما مرّ وسيجيء بيانه في الفصل التالي لهذا الفصل.

(وقد ادرج في الشفع[1] ... الذي قد يصل[2] هو الوتر)

---

١. أي في حديث «الشافع والشفيع الذي لم يشفع أحد أشفع منه يوم القيامة» هو محمد ﷺ، وهو الوتر الذي هو الأحد (حامي).

٢. «يصل» أي: فإنّ أثر الوجود يتكامل في الشفع وجود الشفيع، وهو محمد ﷺ، وجوديته الذي فيض من الوتر، بأنّ الكلام مطلق على الكلّ على ما ذكر (حسن).

٣. أي: محمد الشفيع الذي هو الوتر مدرج في الشفع الذي هو الزوج، وإنما كان محمد الشفيع الذي هو الوتر مدرجاً في الشفع الثاني، فلأنه يحقق الثاني شفع ويلاقي وتراً (حسن).

أي، الواحد الحقيقي الذي يوصف بالوتر اندرج في الشفع، وهو أعيان العالم؛ لأنها وقعت في المرتبة الثانية، وبهذا الاندراج حصلت الاثنينية. إذ الواحد هو الذي يتكرر، يحصل منه الشفع، وبزيادة الواحد عليه يحصل الفرد.

فقوله: (الذي قبل: هو الوتر) مفعول أقيم مقام الفاعل لفعل المبني للمفعول، وهو «اندرج».

ولا ينبغي أن يتوهم: أنه صفة للشفع، فإنه قسيم للوتر؛ إذ الوتر هو الفرد. ومن توهم فقد غلط.

ولابد أن يعلم، أن الوتر والفرد قد يطلق ويراد به ما يقابل الشفع، وبهذا الاعتبار اطلاقه على الحق يكون حسب مقام جمعه الإلهي، كما قال: (إن لله تسعة وتسعين اسماً).

وقد يطلق ويراد به الواحد الذي ليس من العدد، وهو أصله، وبهذا الاعتبار يكون اطلاقه على الحق حسب مقام «جمع الجمع» الذي هو الهوية المطلقة المسماة بالأحدية. والله أعلم.

---

١. ويكون بوتر من العدد

فصّ حكمة
قدريّة في كلمة عُزيريّة

فصّ حكمة قدرية في كلمة عُزيرية[1]

المراد بالحكمة القدريّة سرّ القدر، وهو الأعيان الثابتة والنقوش التي فيها، لا النفس القدر الذي هو بعد القضاء المعبّر عنه بتوقيت الأشياء في عينها، فإنّ هذا القضاء والقدر مرتّب على الأعيان الثابتة ونقوشها الغيبيّة.

وإنّما اختصّت الكلمة العزيرية بهذه الحكمة القدرية؛ لأنّ عينه[2] كانت مستعدادها الأصلي طالبة لمعرفة سرّ القدر وشهود الأحياء، ولذلك قال مستعداً عند مروره بالقرية الخربة: ﴿أنّى يحيي هذه الله بعد موتها﴾[3] فشهده الله في نفسه وحماره، ذلك[4] ماتتهما وإحيائهما، كما قال: ﴿فأماته الله مائة عام ثم بعثه﴾ إظهاراً للقدرة على الإعادة.

---

١. وجه اختصاص الكلمة هذه بحكمتها قد مرّ في أصل حياتها وتاريخها من النبوة الموقوفة على تلك الحكمة وإحاطة المعرفة بحق حقيقتها واستعدادها (ص).

٢. [illegible]: عائدة إلى الكلمة العزيرية؛ لأجل كونها قريبة بالإضافة المعنوية تعلق القدرة بالمقدور، وهو سرّ القدر، ولذلك في قوله: ﴿أنى يحيي موتى﴾ ضمير الإناثة المنفية عن الاستبعاد لا إعطاء [illegible] يحيي الأرض بعد موتها، وليس في [illegible] في قبول الإحياء وبين ذلك كذلك، إذ الحقيقة على خلاف ذلك، والاستبعاد من حيث النظر العقلي من حيث الإمكان الخاص والاستبعاد من شأن الله بالنسبة إلى العوالم، ولكن مراد هذا العقل المكبّ تعلّق القدرة الإلهية بالمقدور، حتى [illegible]

٣. التي غير لائقة بالذكر.

٤. البقرة (٢): ٢٥٩.

٥. أي الإحياء.

وبما كان القضاء حكمًا كليًا في الأشياء على ما تقتضيه استعداداتها والقدر جعله جزئيًا معينًا بمقدار معين بأزمنة مختلفة، فلهذا قفى القضاء على القدر، فقال:

(اعلم، أن القضاء حكم الله في الأشياء).

وراعى فيه معناه اللغوي، إذ القضاء لغة الحكم، يقال: قضى القاضي، أي: حكم أحاكم من جهة الشرع، وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في الأعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد.

(وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها).

إذ الحكم يستدعي العلم بالمحكوم به، وعليه، وما فيهما من الأحوال والاستعدادات.

(وعلمه في الأشياء على ما أعطته المعلومات عما هي عليه في نفسها).

قد مر في المقدمات أن العلم في الرتبة الأحدية عين الذات مطلقًا، فالعالم والمعلوم والعلم شيء واحد لا مغايرة فيه، وفي الرتبة الواحدية وهي الإلهية لأن العلم إما صفة حقيقية أو نسبة إضافية إن كان يستدعي معلومًا يتعلق العلم به، والمعلوم

---

١ - والنسبة حينئذ.

٢ - أي على حدّ علمه.

٣ - في أنفسها أعلم.

٤ - معطوف على أحوال بتقدير الأعيان الثابتات المحكوم عليها بأن لها أحوالًا كذا وكذا أو على الأعيان بتقدير المضاف أي وأحوال الأعيان الواقعة فيه أزلًا وأبدًا منه.

٥ - بما أشار إليه بقوله على ما هي عليه.

٦ - أما الإشارة إلى بعض منها فظاهر.

٧ - أن الاقتضاء أعلم.

٨ - أن تلك الأشياء من حيث استعداداتها أعلم.

٩ - بما اقتضاه ذاتي من الحكم فهو أن من لوازم ذاته.

١٠ - الإلهية.

١١ - اعلم أن الكون مقدورًا من الموجود غير معقول لأن الموجود إما أن يكون موجودًا حين وجوده أو قبله بزمان أو بعده بزمان فهي حالة واحدة لا تكون إلا موجودة ولا يصح أن يكون مقدورًا، وإما أن يكون مقدورًا وهو معدوم حين وجوده لا يعقل تعلق القدرة به كالقدرة على

الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها والأعيان.

فالعلم الإلهي من حيث متعلقه بالذات من وجه، تابع لما تعطيه الذات من نفسها من الأسماء والصفات، وما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها إياها[1].

(والقدر توقيت ما عليه الأشياء في عينها).

أي، القدر هو تفصيل ذلك الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها، التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية. فتعيين كل حال من أحوال الأعيان من معين ومبين معين، عبارة عن القدر.

قوله: (من غير مزيد)[2].

تأكيد، ورفع توهم من يتوهم أن الحق من حيث اسمائه يحكم على الأعيان بمقتضى ما كانت مستعدة أو غير مستعدة، كما يقول المحجوب[3] أنه تعالى حرمك في ملكه بحكم ما يشاء، فتمّ على الكافر الكفر وعلى العاصي المعصية مع عدم الرضى، اعيانهم ذلك. ويكتسب عنده بما لا يطلق حكمة يعلمها

(فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها).

أي، إذا كان حكم الله على حد عنده بالأشياء وعلمه تابع لها، فما حكم الحق على

---

١ متعلق بقوله: كانت.

٢ [illegible] من [illegible]

٣ [illegible] على [illegible]

٤ [illegible]

٥ [illegible]

٦ [illegible]

٧ [illegible]

٨ [illegible]

الأشياء إلا باقتضائها من الحضرة الإلهيّة ذلك الحكم، أي: اقتضت أن يحكم الحقّ عليها بما هي مستعدّة له وقابلة، فأطلق القضاء وأراد القاضي على المجاز.

(وهذا هو عين سرّ القدر، الذي يظهر ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[1] أو ألقى السّمع وهو شهيد﴾[2]).

هذا إشارة إلى قوله: (فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها) أي: هذا المعنى هو سرّ القدر الذي ظهر ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ ينقلب في أطوار عوالم الملك والملكوت ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ بنور الإيمان الصحيح ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ بشاهد النور الحقّ في بعض عوالمه المحسّة المثالية.

(﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[3]).

أي، فلله الحجّة التامّة القويّة على خلقه فيما يعطيهم من الإيمان والكفر والانقياد والعصيان، لا للخلق عليه، إذ لا يعطيهم إلا ما طلبوا منه باستعداداتهم، فما قدّر عليهم الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم ذلك وطلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافراً أو عاصياً، كما طلب عين الحمار صورته، وعين الكلب صورته والحكم عليه بالنجاسة العينيّة أيضاً مقتضى ذاته.

[ولذا أمعن النظر في غير الإنسان من الجمادات والحيوانات يحصل له ما فيه شفاء ورحمة - هكذا في بعض النسخ]

فإن قلت: الأعيان واستعداداتها الناقصة من الحقّ تعالى، فهو جعلها كذلك.

---

١. أي حكم اقتضاء عين الإنسان وما هو عليه (جامي).

٢. أي عين حقيقة سرّ القدر الظهور لمن ينقلب عليه القلب (جامي).

٣. ينقلب في العلوم والمدارك (جامي).

٤. إلى من له قلب (جامي).

٥. ق: ٥٠/ ٣٧.

٦. الأنعام (٦): ١٤٩.

٧. إذ لا استعداد لها تتعين به قبائل الأحوال والشئون في العالم الإلهي، فلا يمكن قولها على خلاف ما هو عليه في ذلك المحل، لأنها غير معيّنة الدلالة، فله حجة البالغة (ق).

٨. في ق: كذا أعطى.

قلت: الأعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل كما مرّ في المقدّمات، بل هي صور علمية للأسماء الإلهيّة التي لا تأخّر لها عن الحقّ إلّا بالذات لا بالزمان، فهي أزليّة وأبديّة. والمعنيّ بالإفاضة التأخّر بحسب الذات لا غير.

(فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها[1] بما تقتضيه ذاتها[2])

لمّا ثبت أنّ الحكم بحسب القابليّة التي للأعيان، وهي أعيان الموجودات، وكلّ حال من الأحوال أيضاً يقتضي بقابليته حكماً خاصّاً، عمّم القول بقوله لعين المسألة، بدلالة اللام[3] للاستغراق.

أي: فالحاكم في حكمه في الحقيقة تابع للأعيان وأحوالها، التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلّا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها.

(فالمحكوم عليه بما هو فيه[4] حاكم[5] بقابليته، (على الحاكم أن يحكم عليه بذلك[6]).

ولمّا كان الأمر في نفسه كما قرّره وليس مختصّاً ببعض الحاكمين دون البعض، عمّم الحكم بقوله:

١. يعني أن الحاكم ليس له أن يحكم كيف شاء على المحكوم عليه بمقتضى حكمه المحكوم عليه، ولا يقدر أن يزيد على ما وجده ويقتضيه من غير زيادة ولا نقصان، ولا يتعلّق القدرة الإلهيّة بخلاف ما يقتضيه ذات المحكوم عليه لا غير، فالحاكم محكوم حكمه على المحكوم عليه بما يقتضيه وتقتضيه ذاته، فحكمه تابع لمقتضى ذات المحكوم عليه بما يقتضيه ذاته لا غير، وهذا معنى قوله: فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها لا غير، وهذا شيء توضيح، وتشبيه توضيحه فهو عبد طبيب له وملك من غير موضعه، فلم يعثر على أسباب مرضه، وليس فوق هذا البيان في سرّ القدر بيان، لا مطلقاً كما يعني (حسن).

٢. أي الحاكم بحاكم بمقتضى الأمر الذي تابع في حكمه لمسألة ما اقتضته ذاته حكمه عليه بقابليته، فالمحكوم عليه حاكم على الحاكم بأن يحكم عليه على وفق قابليته، فكلّ منهما تابع لصاحبه من وجه، فالمحكوم عليه بحكمه على الحاكم بأن يحكم عليه بمقتضى ذاته (حسن).

٣. أي قوله: لعين المسألة، بدل من قوله: فيها (حسن).

٤. أي بالذات في قوله: لعين المسألة.

٥. أي الأحكام الحاصلة (حسن).

٦. بمقتضى استعداده (حسن).

٧. أي تقاضيه (حسن).

(فكلّ حاكم محكوم عليه بما حكم به[1] وفيه. كان الحاكم من كان)[2].

اي. سواء كان الحاكم حاكما حقيقيّاً، وهو في الباطن كالحقّ سبحانه وتعالى، والمجرّدات المدبّرات لامر العالم تعلّقهم بما في نفس الامر، او في الظاهر كالانبياء والمرسلين لاطّلاعهم على ما في نفس الامر من الاستعدادات بالكشف او الوحي، او مجازيّا كالملك وارباب الدول الظاهرة لكونهم آلة وحجّة في صدور الحكم من الحاكم الحقيقيّ، فالكثير احكامهم وان كان ظاهرا ممّا ينسب الى الخطاء، لكن في الباطن تلك صادرة من الله بحسب ضبائع القوم واستعداداتهم. وبذا كان كلّ حاكم من وجه محكوما عليه، كان الجواز بين معاني الجمع والتفصيل واقعة

(فتحقّق هذه المسألة فإنّ القدر ما جُهِل إلّا لشدّة ظهوره، فلم يعرف، وكثر فيه الطلب والالحاح).

اي. تحقّق مسألة سرّ القدر، وإنّما قال. (لشدّة ظهوره) لانّ كلّ ذي بصر وبصيرة يشاهد في وجود الاشياء صادرا من الله في كلّ آن بحسب القوابل، كاتّصاف الصورة الانسانيّة على النطفة الانسانيّة، والصورة الفرسيّة على النطفة الفرسيّة، وهذا اظهر شيء في الوجود.

وانّما تترتّب افاضة الصور على الاشياء بالاستعداد والقابليّة، كذلك يترتّب افاضة لوازمها على قابليّة تلك الصور، وهذا ايضا امر بيّن عند العقل، وكثير من الاشياء المتعلّقة في الظهور فيه يختفي اختفاء لايكاد يبين، كالوجود والعدم والزمان وانواع الوجدانيّات والبديهيّات ايضا كذلك.

والطلب والالحاح على معرفة سرّ القدر من الانبياء، لانّ انّما كان للاحتجاب، فإنّ النبيّ ﷺ إذا اطّلع عليه لايقدر على الدعوة واجراء احكام الشريعة على الامّة، بل يعذر كلاّ منهم فيما هو عليه، لاعفائه عن ذلك.

---

١. من الاحكام (جامي).

٢. اي. ان كان الحاكم حاكما حقيقيّا من الاعيان او الحاكم بمعنى الحاكم في حكمه (جامي).

٣. حقيقيّا، مجازيّا، صوريّا او معنويّا (جامي).

(واعلم، أن الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل - لا من حيث هم أولياء وعارفون - على مراتب ما هي عليه أممهم[1]، فما عندهم[2] من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول، لا زائد ولا ناقص)

أي، الرسل من حيث إنهم رسل ما أعطي لهم العلم إلا قدر ما تطلب استعدادات أمته، لا يمكن أن يكون زائداً عنه ولا ناقصاً منه، لأن الرسول إنما هو مبلغ لما أنزل إليه، كقوله تعالى: ﴿بلغ ما أنزل إليك﴾[3] وقوله: ﴿عليك إلا البلاغ﴾[4] وإن أنت إلا نذير﴾[5] مبين لأحكام أفعالهم، لإصلاح معاشهم ومعادهم.

والتبليغ والتبيين لا يكونان إلا بحسب استعدادات المبلغ إليهم وأفعالهم، لا زائداً ولا ناقصاً.

وأما من حيث إنهم أولياء فمأمون في حقهم أو أنبياء عارفون، فليس كذلك لأن هذين القسمين بحسب استعداداتهم في أنفسهم، لا بمحل لاستعدادات الأمة فيهما.

قوله: (وعارفون) أي، ولا من حيث إنهم أنبياء، فنبه بهذا الاطلاع على كون النبوة تعطي العلم والمعرفة بالله وبالمراتب، وعلى أن العارفين لهم نصيب من النبوة العامة، لا الخاصة التشريعية

---

١. هي: أي مراتب هم، يعني: الفهم: أي على مراتب ما أفهم عليه من الاستعدادات والقابليات (منه).

٢. أي إدراك الدقائق والتمكن في الحقائق والمضائق، وذلك لما مهد لهم من أن الرسالة بحكم وعلوم، وقد تكون بحكم، والمقصود أن الرسول من حيث هو رسول لا يعلم إلا ما يحتاج إليه في منتهى أمته في زمانه وما قاربه من زمانه، وأما من حيث إنه ولي وعارف فلا يحتجب (منه).

٣. أي جعل كل رسول منهم (منه).

٤. المقصود من قوله: ... أن الله تعالى ... إلا أن يبلغ ... المقصود أن الرسول مبلغ لما أنزل إليه وليس له إلا ذلك ... من إطلاق البلاغ

٥. أي رسول كل واحد منهم بحسب أمته (منه).

٦. الرعد (١٣): ٤٠.

٧. الشورى (٤٢): ٤٨.

٨. فاطر (٣٥): ٢٣.

وقوله: (على مراتب ما هي عليه أنفسهم) بإضافة المراتب إلى «ما» خبر «أنّ»، وهي ضمير مبهم مفسّره «أنفسهم»، تقديره: أنّ الرّسل من حيث هم رسل عالون على قدر مراتب أنفسهم على ما هي عليه.

(والأمم متفاضلة، يزيد بعضها على بعض[1]، فيتفاضل الرّسل[2] في علم الإرسال[3] بتفاضل أممها، وهو قوله: ﴿تلك الرُّسُلُ فضّلنا بعضهم على بعض﴾[4][5].

معناه ظاهر، و«هو» بمعنى ذلك، أي: وذلك التفاضل ثابت بقوله: ﴿تلك الرُّسُلُ فضّلنا بعضهم على بعض﴾.

(كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم[6] من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم[7]، وهو).

---

١. في النسخة.

٢. للرسل ـ بمقتضى الله عليهم أجمعين ـ جهات ثلاثة:

جهة الرسالة، وهي تحمل الأحكام والأنباء المتعلقة بالعالم الأعلى، لتوجيه إصلاح معاشهم ومعادهم، وهذه في كافة أنبياء الله يتساوون إلا ما فضلوا

وجهة النبوة: وهي العلم بالله بقدر ما قدر لهم من كمالات خاصة بالنبوة

وجهة الفيوض: وهي الأخذ عن الله بقدر ما... لهم من مقدرات. فعلوم كل واحد منهم من حيث الرسالة لكنه إلا بقدر ما تحتاج إليه أمته ليرسل إليهم لا أزيد ولا أنقص، لأنه إنما أرسل لتبليغ استعدادهم. ولا يكشف له ما يكشف لغيره، فتتفاضل بتفاضل استعداداتهم. ورتبة الرسالة أعلى من رتبة النبوة، ورتبة النبوة أعلى من رتبة الفيوض. وقد يطرأ على بعض النبوة إلى الاحتجاب عن بعض ما في الرسالة وبالعكس ظاهراً، كما للعالم من الصدر، فإنه يرى من فيه النبوة في الرسالة عن طلبه ما هو من خصوص (ق)

٣. أي في علم يكتسبه إرسال جبريل إلى مجموع (جامي).

٤. البقرة: ٢٥٣.

٥. في علوم الرسالة الدالة الرسل عليه (جامي)

٦. أي في رسالته وعلومه المختصة بها (ص).

٧. البقرة (٢): ٢٥٣.

٨. من حيث إليها أنبياء (جامي).

٩. وما مثل معنى ذلك قوله تعالى: ﴿ورفع بعضهم﴾ (جامي)

أي: ذلك التفاضل هو المشار إليه.

(في قوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1]).

أي: الرسل متفاضلون متفاضل أممهم كما يتفاضلون فيما يرجع إلى ذواتهم من العلوم والمعارف والأحكام الإلهية. ففي الكلام تقديم[2] وتأخير، تقديره: كما هم متفاضلون فيما يرجع إلى ذواتهم.

(وقال تعالى[3] في حق الخلق[4]: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾[5] والرزق منه ما هو روحاني كالعلوم، وحسي كالأغذية، وما ينزله[6] الحق إلا بقدر معلوم[7]).

أي: بقدر علمه الحق من استعداد عين العبد في كل حين.

(وهو الاستحقاق الذي يطلبه[8] الخلق[9]).

أي: ذلك القدر المعلوم هو ما استحق الخلق، وطلبه من الحضرة الإلهية.

(فإن الله أعطى كل شيء خلقه[10])

أي: أعطى كل شيء مقتضى خلقه وعينه دفعة واحدة في الأزل، ثم جعله ودبعة في خزائن السماوات والأرض. بل في نفس كل شيء إلى أن يظهر في الحس، وإليه أشار بقوله:

---

١. البقرة (٢): ٢٥٣.

٢. أي بتقديم الأمم على الرسل.

٣. (لسان العرب مايا): على ذلك (ص).

٤. خلقاً (جامي).

٥. النحل (١٦): ٧١.

٦. أي الرزق (جامي).

٧. أي مبلغ معين في كل زمن (ص).

٨. أي يقتضيه (جامي).

٩. من كل شيء (ص).

١٠. أي: من المادة التي أعطاها الله خلقها، فالخلق بمعنى المخلوق (جامي).

(فيقدّر بقدر ما يشاء) أي، في كل حين (وما يشاء إلا ما علم) فيحكم به، (وما علم) كما قلناه إلا بما أعطاه المعلوم من نفسه)

أي، ما تتعلّق المشيئة الذاتية إلا بما علم الله من الأعيان، فيحكم بما علم من أحوالها، وما علمه إلا ما أعطى الأعيان من نفسه بحسب استعداداتها.

(فالتوقيت في الأصل للمعلوم) القضاء والعلم والإرادة المتعلقة تبع للقدر)[1].

أي، تعيين كلّ حال من أحوال الأعيان بوقت معين وزمان حاضر أنما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان، فإنها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت. والعلم الإلهي تابع للمعلوم، فالقضاء والقدر الذي هو التوقيت والإرادة المتعلقة كلّها تابعة للقدر، أي، المقدور، إذ القدر بمعنى التوقيت تابع للمقدور كما مرّ آنفاً. فما هو المشهور من أن الإرادة بخصّصة أو المشيئة أو العناية الإلهيّة مقتضية أمراً ما مخصّص بالمشيئة [على المشهور] والإرادة الذاتية[2] لا الإسمائية[3].

(فسرّ القدر[4] من أجلّ العلوم[5]، وما يفهّمه الله إلا لمن اختصّه بالمعرفة

---

١. منه.

٢. أي نفس استحقاقه (جامي)

٣. أي ما يريد من الأرزاق (جامي)

٤. أي المتعلق (جامي)

٥. وذلك لحكم وأسرار (جامي)

٦. متعلقه (جامي)

٧. أي هو القدر (جامي)

٨. وهو أنت (ص).

٩. والقدر أي المعلوم والمقدور (جامي).

١٠. كما بيّن وحقّق في مدارك في كلّ باب ما ذكرت فيه من الأحكام الآلية التي من الفرض الأقدس (ص)

١١. في الوجود

١٢. بواسطة

١٣. أي المعلّمة (جامي).

١٤. لأنه من الخصائص الذاتية (ص).

التامة) ظاهر.

(فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به، ويعطي العذاب الاليم للعالم به أيضا، فهو يعطي النقيضين[1]).

أي، العلم بسر القدر يعطي لصاحبه الراحة الكلية؛ لأن العلم بأن الحق ما حكم عليه في القضاء السابق إلا بمقتضى ذاته، ومقتضى الذات لا يمكن أن تتخلف عنها بسبب أنه يحصل الاطمئنان، على أن كل كمال تقتضيه حقيقته ولكل ورق صوري ومعنوي تقتضيه عينه، لابد أن يصل إليه كما قال ﷺ: «إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها. ألا فاجملوا في الطلب»[2].

فيستريح عن تعب الطلب، وإن طلب احمل في الطلب، ولا يخاف من الفوات، ولا ينتظر لعلمه بأن الله في كل حين يعطيه من خزائنه ما يناسب وقته، فهو واحد واثنان من مقصوده شيئا فشيئا، وما لا يحصل له لا يراه من الخير، فتحصل له الراحة العظيمة.

وكذلك يعطي العذاب الأليم؛ لأن صاحبه قد يكون مقتضى ذاته أمورا لا تلائم نفسه، كالفقر وسوء المزاج وقلة الاستعداد، ويرى غيره في الغنى والصحة والاستعداد التام، ولا يرى سببا للخلاص؛ إذ مقتضى الذات لا يزول فيتألم بالعذاب الأليم.

فالعلم بسر القدر يعطي النقيضين الراحة وعدمها والألم وعدمه، وإطلاق النقيضين هنا مجاز؛ لأن الراحة والألم ضدان، وهما ليسا نقيضين؛ ولما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر أطلق اسم النقيضين عليه، كأنه قال: الراحة وعدمها والألم وعدمه.

---

١ الذي للأولياء حسبما وعدهم الله في الحديث القدسي الذي رواه عن صحيفة الأصل: ويعطي الأعداء ذلي.

٢ كذا هو مقتضى الهوية لطفه، وهو راحة الكلية والعذاب الأليم (حاشية).

٣ غير مائل.

٤ بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ١٨٢، ح ٣١.

وموضوعيهما أيضاً غير متحد.

(وبه وصف الحقّ نفسه بالغضب والرضا[1]؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهيّة)[2]

أي، وبسبب العلم بسرّ القدر وصف الحقّ نفسه بالغضب والرضا؛ لأنّه يعلم ذاته بذاته، ويعلم ما تعطيه ذاته من النسب والكمالات المعبّر عنها بالأسماء والصفات، ومن جملة نسبه الرضا والغضب، فالعلم بذاته اعطاء الرضا والغضب.

ولهذين السببين انقسمت الأسماء إلى الجمال والجلال، ومن هذا الانقسام حصل الدارات الجنّة والنار، فصحّ أيضاً أنّ العلم بالذات من حيث الرضا والغضب هو سبب تقابل الأسماء الإلهيّة، هذا من جهة الذات واسمائها.

وأمّا من جهة الاعيان: فالمنعم بها بمقتضى الحقّ الرضا والغضب؛ لأنّ العين المؤمنة المطيعة لأمر الله تطلب من الله تعالى أن يتجلّى عليها بالرضا واللطف، والعين الآبية الكافرة تطلب من الله أن يتجلّى عليها بالغضب والقهر؛ فظهرت الاعيان أحكام نسبتي الرضا والغضب ووجودهما بالفعل، فتقابلت الأسماء الإلهيّة وانقسمت بالجمال والجلال؛ لأنّ كلّ ما يتعلّق بالرضا واللطف فهو الجمال، وما يتعلّق بالقهر والغضب فهو الجلال.

---

١. أي موضوع هذه الراحة والألم الحاصلين من «العلم بسرّ القدر».

٢. راجع الفقرة الأولى من الفص في اتصاف الحقّ بالرضا والغضب وتقسيم الأسماء إلى الجمال والجلال.

٣. أنّ سبب الرضا والغضب الإلهيّين هو حكم القدر. فلأنّ الرضا تابع الاستعداد، وكما اقتضى قبول الذات الرحمة والرأفة، للموافقة للأعيان الجميلة والأخلاق الفاضلة والكمالات العلمية والعملية والأحوال الوجيهة بسعادة الدارين، كما قيل: «عنايته الأزلية كفايته الأبدية».

وأنّ الغضب فهو بترتب على نقصان الاستعداد، وعدم القابلية للخير والكمال والسعادة والصلاحية لقرب ربّه تعالى وجنّته المعبّر عنهما بالنعيم والعمل النافع (ق).

٤. أي سرّ القدر (بمن) الأعيان الثابتة (حامي).

٥. يعني أنّ جميعية الأسماء التي هي من خصائص الهوية المطلقة، قد يلزم سرّ القدر، وتقتضي به دلالة على سعادة قوم، وهي الإحاطة التامة التي لا يخرج عنها شيء في الوجود أصلاً (ص).

(فحقيقته تحكم في الوجود المطلق والوجود المقيد، لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم، لعموم حكمها التعدي وغير المتعدي)

أي: فحقيقة العلم بسر القدر أو حقيقة سر القدر تحكم في الوجود المطلق، وفي بعض النسخ: (في الوجود المطلق) أي: في الخلق بالذات الرضا والغضب له والاتصاف بالأسماء الجمالية والجلالية. وتحكم أيضا أن توجد كل عين بما يقتضي استعدادها وقبول ذاتها، وتحكم في الوجود المقيد بالسعادة والشقاوة، وكونه مرضيا عند ربه أو مغضوبا عليه، وأن يوجد بمقتضى عينه في الأخلاق والأفعال وجميع كمالاته

---

١. أثر: فحقيقة سر القدر تحكم في الوجود المطلق، وفي بعض النسخ: في الوجود المطلق، وهو الحق المطلق، المتضايف بالأسماء الحسنى والصفات العليا، المستحق على كل غير غيره، المتجاوز عن كل ما سواه، المتعالي بكماله عن كل نقص، وذلك بحكم ما لكل أحد في نفسه وبحسبه من الاستعداد الذاتي، ولا يمكن أن ينشأ الا بحسبه (الشيخ ٢: ٢٦٦) وتحكم في الوجود المقيد أن تكون أخلاق الكائنات على مقتضى استعداداتها، لا يمكن أن يصير من الأعيان الثابتة المتغايرة في الوجود إلا ما هي عليه في حقائقها الثابتة في العدم.

وإذا سرّ هذا السر أن قدره الخلق والأعيان غير معصومة أصلا، ومعلوم أنه ليست له إرادة على ما هو من الخلق لأنه في علمه بما هم صائرون إليه وشؤونه الذاتية التي هي أعيانهم، فما اختارت من حيث تعينها إلا ما كانت مستحقة وتلزمه، وإن اختارت غاية ما اختارته بما كانت مستحقة لا الإله الذات، فاختيار كل تعين بحسبه وفي حدوده التي حدت له التي لا تتخلى ولا تتبدل، وأنها حقائق ذاتية للحق، والمدبرات من صفات الخلق، لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والزيادة والنقص، وإذا عرفت أنها من تجليه الذاتي، فلا وجود لها إلا في العلم وحكمه التعدي، لزم أنها عند الوجود والظهور في العين، وبحسب عقيبه إلى بعض بالمثل والانتقال والصعب والسهل والغلبة والعداوة وغير ذلك.

وغير المتعدي ما اختص بها من كمالاتها وحسن أخلاقها وحميد ما اتصفت به من نفسه واشكاله وتعقيبه وقبول كل ما لا يتعلق بالغير (ق)

٢. المستدرج ما هي عليه في حضرته العلمية (ص)

٣. تجوزه على مقتضاه في سابق العلم الإلهية عند ربه وكماله (ص)

٤. حميده (جامي)

٥. ذاتها (جامي)

٦. قدرة الحاسي)

٧. لا تتغير الإرادة وأنها حاكمة على الخلق (ص)

٨. [illegible] الأعيان التي هي ثابتة على ما هي عليه (ص).

فلا يمكن ان يكون شيء أتمّ من حقيقة سر القدر، لان حكمها عام يحكم في الحق وأسمائه وصفاته كلّها من حيث إنّها تابعة للاعيان وتحكم في جميع الموجودات.

والمراد بالحكم التعدّي الاحكام والتاثيرات التي تنتج من الاعيان في مظاهرها، وبالتعدّي منها الى غيرها بالعمل والانفعال، وغير التعدّي ما يقع في مظاهرها فقط كالكمالات النفسانيّة من العلم والحكمة وغيرها.

(ولمّا كانت الأنبياء (صلوات الله عليهم) لا تأخذ علومهم إلا من الوحي الخاصّ الإلهيّ، فتلويهم ساذجة من النظر العقلي؛ لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه، والاخبار أيضاً بقصر عن إدراك ما لا يتنال إلا بالذوق، فلم يتمّ العلم الكامل إلا في التجلّي الإلهيّ، و«ما يكشف الحقّ عن أعين البصائر والابصار من الاغطية». فتدرك الأمور قديمها وحديثها، عدمها ووجودها، ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها).

١. الذي هو الاخبار عن امور محسوسة او منقولة بواسطة او بغير واسطة (منه).
٢. اي من النظر العقلي (منه).
٣. بدون ذوقه الذاتي (منه).
٤. اي بعد سير الفكر والادلة (منه).
٥. اي الاخبار المعين بالنقل الصحيح.
٦. من طريق النقل والاستدلال (منه).
٧. وان كان وحيا من غير واسطة نبي (منه).
٨. الذين سبق ذكرهم، اي بشرط ان يحققوا بالسمع والذوق للاخر الذوق (منه).
٩. بشرط ان يكون علمه من اصل وعلومه الفيض مجردا من الاستدلال، وقد لا يخص (منه).
١٠. راجع الى علم الاذواق.
١١. اشارة الى المعلومات الكلية (منه).
١٢. وكيف ما كان فهذه وقفة (منه).
١٣. وهي الحسن الاخلاقية المتبادرة، وبشرط ان تكون الحسنة المتبادرة ناشئة من السير والعبرة عما حكاه من مرتبة الاذن فقط، فان من لا عبرة له أصلا يبدل كل ما في محضرة موسى ليست إلا على التحاكي (منه).

أي: لما كانت علوم الأنبياء عليهم السلام مأخوذة من الوحي، كانت قلوبهم مستعدة لما يعلق بالنظر العقلي؛ لأنه طريق الانتقاش بالتعلم والكسب، والأمر كما هو لا يتجلى إلا في القلب المجلو الفارغ عن النقوش، والأخبار لا يمكن إلا عما يمكن التعبير عنه وتسع العبارة.

أما ما لا يمكن تأدية جزئيات والمدركات بالذوق فيقصر الأخبار أيضا عن إيضاحه، فلا يحصل العلم التام به كما لا يحصل بطريق النظر العقلي. فلم يبق إلا بدرك الحقائق علماً ما هي عليها إلا في التجلي الإلهي، ليشاهد تارة في العالم الثاني المقيد، وأخرى في المطلق، وأعلى منهما في عالم المجردات، وأعلى من ذلك أيضاً في عالم الأعيان.

فيحصل الاطلاع بحقائق الأمور قديمها وحديثها، وعددها ووجودها، ومحاسنها وواجبها، على ما هي عليه في حقائقها وأعدادها.

فجواب لما قوله: (قلوبهم)، وأما في أوما يكتشف (مصدرية)، أي: علم يبق العلم التام إلا في التجلي وكشف الحق. وأما في قوله: (من الأغطية) للبيان، والبين مقدر وهو ناظر على أعين البصائر والأبصار فمنعها عن شهود الحقائق والأسرار.

ويجوز أن يكون أما بمعنى الذي، و(من الأغطية) بيانا له، فمعناه: فلم يبق العلم التام إلا في التجلي، وقسما يكشف الحق، أي: يرفعه الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية، وهذا أنسب.

وإنما قال: (عن أعين البصائر والأبصار) لأن الأغطية إذا ارتفعت يتحد النوران: نور البصيرة ونور البصر، فيدرك كل منهما ما يدرك بالآخر، وكذلك يدرك بالسمع ما يدرك بالبصر وبالعكس، هذا أيضاً من خصوصيات الكشف التام الذي هو فوق طور العقل[1].

---

١. وإلى هنا حسب المقالات.

٢. وإلى هنا قول عزيزي، وما بعده كله من بيانات أحد أتباعه

(فلمّا كان مطلب العزيز[1] على الطريقة الخاصّة كذلك[2] وقع العتب عليه، كما ورد في الخبر. ولو طلب الكشف الذي ذكرناه[3] ربّما كان لا يقع عليه عتب[4] في ذلك).

أي: إذا كان طريقة الخاصّة طريق الذوق وهو الاتصاف بصفة القدرة على الاحياء ذوقاً، وإنّما وقع العتب عليه لأنّه من الخصائص الإلهيّة، ويدلّ عليه ما ذكره من بعد: (وطلب ان يكون له قدرة تتعلّق بالمقدور).

ويجوز أن يكون المراد به طريق الوحي، لكنّ الأول أولى إذ لا عتب على ما طلبه نبيّ بالوحي إلا أن يقال: العتب مترتّب على الطلب على سبيل التعجب والاستغراب بالنسبة إلى القدرة العظيمة الإلهيّة، وذلك عين سوء الأدب مع الله.

أي: لمّا كان طلب العزيز الاطلاع على سرّ القدر ذوقاً اتصافاً بالقدرة، أو بطريق الوحي، إذ هو الطريقة الخاصّة بالأنبياء، لكونهم يحترزون عن النظر بالعقل في الأمور الإلهيّة، خصوصاً في مثل هذا المقام مع الاستغراب والتعجب، وقع العتب عليه، كما ورد في الخبر من أن قيل له: اكتب يا عزير لا محو لك من ديوان النبوّة[5].

لأنّ مثل هذا السؤال لا يليق بمن تحقّق بالحقائق الإلهيّة وعلم طريقها، وكان الواجب أن يستحقر كلّ عظيم بالنسبة إلى قدرته تعالى، فمن مداناة قلبه مثل ما سأل على الطريقة الخاصّة حتّى وقع في معرض العتب، ولو كان على طريق الكشف لخصوص الاطمئنان، لا على طريق التعجب والاستغراب، لم يقع عليه العتب، كما لا يقع على

---

[1] أي عزير.

* أي سلوك طريق الذوق على الطريقة الخاصّة، يعني الإخبار بصفة الوجود (منه).

[2] مشيرة وشرع شريعته المنصوص من مشكاتها على الوحي خاصّة والاخبار عن الله (منه).

[3] أي طلب القدرة المذكورة بهذا الطريق وهو الكشف (منه).

[4] لأنّه هو الذي يريد الله لا امور تستبعد وتستغرب (منه).

[5] من طريق خصوص الكشف عن أمر إيجاد والإبصار لا بطريقة الخاصّة نبيّ الله هي الإخبار عن الله بصفة (منه).

إبراهيم عليه السلام: ﴿إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال... ﴾ الآية. وهذا المعنى بلسان أهل الظاهر، لذلك قال فيما بعد: (وأما عندنا ... الخ).

(والدليل على سداجة قلبه قوله في بعض الوجوه: ﴿أني يحيي هذه الله بعد موتها﴾[٥])

أي: والدليل على سذاجة قلبه قوله: ﴿أني يحيي هذه الله بعد موتها﴾ وإنما قال: (في بعض الوجوه) لأن أصحاب التفسير اختلفوا في أن الآية على القراءة الثانية بهذا الكلام، من كان؟

فمنهم من قال إنه عزير عليه السلام وهو قول قتادة، وقال وهب: هو رميا، وقال: الخضر. وقال الحسن: كان نبياً كافراً من أهل قرية، وكان على حمار، ومعه سلة تين، وقيل: تين وعنب، والله أعلم.

فمعناه: الدليل على سذاجة قلبه هذا القول في بعض الوجوه المذكورة.

(وأما عندنا: فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾ ويقتضي ذلك الجواب بالفعل الذي أظهره الحق

---

١. النمل (٢٧): ٢٦٠.

٢. لأن الجواب بالقول لا يحتمل به بخلاف الجواب بالفعل (ز).

٣. من النظر العقلي (حسن).

٤. هو جواب عن سؤال مقدر، كأنه قيل: وهل ورد النهي عن ذلك؟ فقال: نعم هو مستفاد من قرينة الأمر والنهي عن صيغة الاستعداد والاستعطاء في مقام عتب يشعر بأنه إنما عتب، وهو النسبة لكل أحد مثلاً مستفاد، فإنه ثبت قيد الله وبالنسبة إلى نفس الشارة من عتب، فيؤخذ من عتبه عن النظر من قصة تعلق القدرة بالمقدور من قوله: ﴿أني يحيي هذه بعد موتها﴾ النمل (٢٧): ٢٦٠ من طريقه الوحي والإلهام المشعرة عند سائل قد علمه من ترجمة الذي لا يعتني، فلا يجزم به، فجواب على صورة الحث الوارد عند من لا يعتني بمحتمل الخاطر من الإلهام (جندي).

٥. النمل (٢٧): ٢٦٠.

٦. عنع: بالكسر، أكثر عجمي له هيج دين بد رد. (منتهى الأرب) الرجل من كبر وعجب. القاموس (١٤٤٤).

٧. فإن: فصل من الشهور بين آذار وكوبيه بعد الدين (ص).

٨. أي السؤال على هذا الوجه (جندي).

٩. لا يناسب ذلك الفعل هو النص الذي أظهره الحق (جندي).

فيه في قوله تعالى: ﴿فأماته الله مائة عام ثم بعثه﴾[1] فقال له[2]: ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً﴾[3] معاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية[4].

أي، وأما عند أهل الكشف فبصورة قوله ﷺ من حيث المعنى كصورة قول إبراهيم ﷺ: ﴿ربِّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن﴾ أي: ليس قوله ﴿أنى يحيي هذه الله بعد موتها﴾ بمعنى الاستبعاد والتعجب، فإن المتحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت أن يعيد الأموات ويوجدهم مرة أخرى، بل المؤمن بالأنبياء الكامل في إيمانه لا يستبعد ذلك، فإنه يقدح في إيمانه، فكيف يتصور من النبي ﷺ؟ وإنما هو طلبان العجز بين بالمشاهدة عن القدرة الإلهية، بل بمعنى كيف؛ فإنه ﷺ يطلب أن يريه أخص كيفية إحياء الموتى، ليكون هو في ذلك صاحب شهود، ويقتضي ذلك أي: السؤال الجواب بالفعل، بإحاته بأدلته وإعادته ثانياً، فيشاهد كيف نبت الأجسام شهوداً محققاً.

وفي قوله (كيف تنبت) إشارة إلى ما ذكره في (الفتوحات) في الباب الرابع والستين[5] من: أن أجسام الأمراب تنبت من عجب الذنب[6]، الظاهر أن المراد به الأجزاء الأصلية التي لم تتفتت.

(فسأل[7] عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال نبوتها في عدمها،

---

١. [البقرة (٢): ٢٥٩].

٢. [البقرة (٢): ٢٥٩].

٣. هذا ما أثبتناه من (ب) والمثبت في (ط) و(ن): قال له.

٤. [البقرة (٢): ٢٥٩].

٥. أي كعجب ذنب الدابة، في ذلك صاحب شهود لا صاحب نظر واستدلال. (لاهيجي).

٦. [ط] و[ن]: العجوز.

٧. أي الشارح، يعني كيف.

٨. الفتوحات المكية.

٩. عجب بالفتح ثم السكون: أصل الذنب. (الزبيدي).

١٠. المراد بالسائل هو جبرئيل عليه السلام، وبالمسؤول منه رسول الله ﷺ، يعني سأل جبرئيل عليه السلام رسول الله ﷺ عن القدر الذي يدرك بالكشف للأشياء في حال نبوتها في عدمها، أي في حال كونها معدومة ولم توجد بعد، فسأل عن القدر الذي عند ذلك الشهود، وعند ذلك الفعل. وبين أن هذا السؤال لم يترتب على إرادة تلك الكيفية المعينة،

فما اعطي ذلك ، فإنّ ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي)[1].

(قال) ليس عطفاً على قوله: (فأراه) إذ الزوال لم يكن بعد الإراءة بل قبلها، فهو استئناف.

وبعده: أنّه سأل الله أن يطلعه على سرّ القدر الذي هو العلم بالأعيان حال ثبوتها في عدمها، بكيفية تعلّق القدرة بالمقدور. فما اعطي ذلك فإنّه مخصوص بالله ومن أراد أن يطلعه، كما قال: (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)[2]، بل أراه كيفية الأحياء في نفسه، وما أراه الأعيان لأعيان نفسه ولا أعيان غيره من أهل القدرة.

وما أطلعه على كيفية تعلّق القدرة بالمقدر اطلاعاً على سبيل الذوق؛ لأنّه لا يكون إلا لصاحب القدرة بالإيجاد، فهو من خصائص الاطلاع الإلهي. ولا يلزم من شهود كيفية الأعيان الاطلاع بعين نفسه التي هي الثابتة في علم الله تعالى، ولا الاطلاع بكيفية تعلّق القدرة بالمقدور على سبيل الذوق، وما يذكر بعد يدلّ على ما ذكرناه.

(فمن المحال أن يعلمه إلا هو. فـ)ـولهذا[3] أي: الأعيان (المفاتح الأول، أعني: مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا هو).

كما قال تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾[4].

واعلم، أنّ الأعيان هي المفاتح الأول بالنسبة إلى الشهادة لا مطلقاً، فإنّ الأسماء الذاتية المقتضية للأعيان هي المفاتح الأول مطلقاً؛ لأنّها مفاتح الأعيان وأربابها أيضاً.

(وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الأمور من ذلك).

كما قال: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[5]. وقال: ﴿عالم الغيب فلا يظهر

→

يكون معطوفاً على «أراه» وليس تعلّق (منه)

١. كذا بظهر وجهه فتدبر (جامي)

٢. البقرة (٢): ٢٥٥.

٣. أي الأشياء في حين تبوتها في عدمها (جامي)

٤. الضمير عائد إلى القدر وتأنيثه باعتبار الخبر (منه)

٥. من حيث إنها مدلول ذاته ذوقاً ووجداناً (جامي)

٦. الأنعام (٦): ٥٩.

٧. ص ٨٦ من هذه الفوائد في المفاتيح

على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً»[٢].

(واعلم)، أنه لا تسمّى مفاتح[٣] إلا في حال الفتح[٤]، وحال الفتح هو حال تعلّق التكوين[٥] بالأشياء[٦].

أي: الأعيان لا تسمّى بالمفاتح إلا في حال الفتح، وهو عند تعلّق الإرادة بتكوين الأشياء، ولمّا كان دليل التعلّق غير منفكة عن تعلّق القدرة بهما، وأن تعلّق الإرادة بالتكوين هو بعينه أن تعلّق القدرة بالمقدور[٧]، قال:

(أو قل إن شئت: حال تعلّق القدرة بالمقدور)[٨].

وإنما قال: (ولا فرق لغير الله في ذلك)[٩] لأن كلّ ما وقع عليه اسم الغيريّة محصور مقيّد، وكلّ ما هو مقيّد موصوف بالعجز والقصور لا بالقدرة.

فليس لأحد من العباد قدرة على الإيجاد، كما قال: «لن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يخلقوا ذبابًا لم يقدروا عليه»[١٠].

(فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشف، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصّة)[١١]، إذ له الوجود المطلق

---

١. الجن (٧٢): ٢٦، ٢٧.

٢. فلا أدري صحته.

٣. فإن تعدد الأسماء إنما كان بحسب اختلاف الاعتبارات، فذاته تعالى لا تسمى حين تعلق ذلك الاعتبار، بل هي هي كالطريق، وإنما تسمى (المفتاح) و(الفاتح) (ق).

٤. أي اتصافه أن الأشياء حال تواجدها في العلم (حامي).

٥. بالخلق (حامي).

٦. حال صحيح، هو حال ظهور ما في الخزانة الحسية التي هي لعين المذكورة، ولا تكون مفاتيح إلا حال كون الأعيان، وهي بعينها حال تعلق القدرة بالمقدور (ق).

٧. أي حال أن له تكوين الأشياء.

٨. فإنه لا اختلاف يتصور إلا بحسب الاعتبار (حامي).

٩. وهذا صريح أن الذات كما أنها الغيرية الأولى هذا هو الواقع (حامي).

١٠. التكوين وتعلق القدرة (حامي).

١١. لعله عبر بهذا حذرًا (إلا فلانًا) في القرآن مثلًا: ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له﴾ الخ (الحج: ٧٣).

١٢. لأن ما سواه ممكن، وكل ممكن فمن، فلا فعل له ولا تأثير (ق).

الذي لا يتقيّد[1].

أي، فإذا لم يكن لغير الله ذوق في القدرة على الإيجاد لا يتجلّى الحقّ للعباد من حيث القدرة، ولا يكشف لهم هذا الحال، إذ القدرة على الإيجاد لا تتقرر، لتضمّنها ما تتعلق به القدرة.

(فالمتصف الكمّل بالقدرة على الإيجاد هو الله في بعض الأعيان، وبالنسبة إلى بعض الأعيان كلّه هو مقرّ عند الفاعلة، إنما هو من حيث عدم القدرة فيه، وبين الحقّ، فناء جهة العبودية في جهة الربوبية، أو من جهة الخلافة والاتصاف، كما قال الله تعالى عن لسان نبيّه عيسى عليه السلام: ﴿وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله﴾[2] فلا يرد

(فلما رأينا عجز الحقّ له تعالى في سؤاله في القدر، علمنا أنه طلب هذا الإطلاع)[3]

أي، الإطلاع على كيفية تعلق القدرة بالمقدور على سبيل الذوق.

(فطلب أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور، وما يقتضي ذلك إلا من له الوجود المطلق)

فالحقّ تعالى هو من ذاق وجوده وإنيته في الخلق من العباد.

(فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً، فإن الكيفيات[4] لا تدرك

---

1. وإنما كان عجز القادر عن إدراك هذا الحال، لأن إدراك القادر للمقدور هو تعلقه به (حسن).
2. آل عمران (٣) ٤٩.
3. أي فيجوز أن يتعلق القدرة بالمقدور ذوقاً (حسن).
4. ليتعلق هذا التعلق ذوقاً، لأن ذوق تعلق القدرة لا يكون إلا بتعلق القادر بالمقدور (جندي).
5. أي ذات الله وجوده (حسن).
6. أي لأن الإطلاع يوجب إشراف الإنسان على المطلوب من طريق الكشف والتجلي، فيصير المطلوب لا محالة تحت إطلاعه وإحاطته، فلا يتصور أن يطلع على المطلق فلا يكون المطلق من حيث هو مطلق أبدًا، والحق ليس بمحصور عن نفسه ولا محجوب عنها، إذ لا يتصور له من إنيته وهويته شيء، فإذا استهلك فيه العبد يطلع على الحق بالحق من حيث هو حقه، وذلك أنما يكون لصاحب الاستعداد الكامل الأكمل كما قال ﷺ: «أوتيت الرحمة مفاتيح خزائن الأرض وأنت عبدها» (ق).
7. من حيث هو خلق (حسن).
8. (بهجة).
9. (وجداني).

إلا بالأذواق)[1].

كما لا يمكن للعين إدراك لذة الوقاع على سبيل السماع، وجميع الوجدانيات بهذه المرتبة، فمن ليس له قوة الوجدان لا يمكن له حصول المعرفة.

(وأما ما رويناه مما أوحى الله به إليه: «الذي لم تنله لامحون اسمك من ديوان النبوة» أي: ارفع عنك طريق الخبر وأعطك الأمور على التجلي[2]، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك.

فتنظر في هذا الأمر الذي طلبت، فلما لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه، وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية.

فقد علمت أن الله «أعطى كل شيء خلقه»[3] فإن لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك[4]، ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه «أعطى كل شيء خلقه»، فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهي إلهي، وهذا عناية من الله بالعزيز[5]، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله).

جواب «أما» قوله (أي: ارفع) تقديره: وأما ما رويناه من قوله تعالى: «الذي لم تنله لامحون اسمك من ديوان النبوة» فمعناه: ارفع عنك طريق الخبر وأعطك

---

١. وبه تعلم أن الشيخ ذكر هذا بطريق الكشف لا من حيث إنه حق (ص).

٢. الكشفي (ص).

٣. إشارة إلى أن التجلي مع عدم الاستعداد هو عديم الإدراك الذوقي، فلا حاجة لك أن تنظر في هذا الأمر الذي طلبت (ص).

٤. وفي بعض النسخ: «فما لك» أي ليس لك في ذلك التجلي أعطك الأمر بحسبه (حسن).

٥. أي الأمر الذي طلبته (حسن).

٦. طه: ٢٠/ ٥٠.

٧. أي استعداد الذي يحتاج إلى الله في حصوله (جندي).

٨. أي هذا الاستعداد (حسن).

الأمور على التجلي.

ولما كانت النبوة مأخوذة من النبأ وهو الخبر، فسر محو الاسم من ديوان النبوة برفع طريق الخبر، أي: الوحي، وانقطاع طريق الكشف؛ لأن النبي ولي. ومن شأن الأولياء الكشف، فإذا ارتفع الحجاب وتكشف حقائق الأمور، علم أن الحق ما يعطي لأحد شيئاً إلا بحسب الاستعداد.

فإذا نظر ولم يجد في عينه استعداداً يطلبه ينهى عن الطلب، ويتأدب بين يدي الله، ولا يطلب ما ليس في وسعه واستعداده، ويعلم أن مطلوبه مخصوص بالحق، ليس لغيره فيه ذوق ولا كشف.

ويعلم أن الله ﴿أعطى كل شيء خلقه﴾، أي: الاستعداد الذي يحلق في الشيء بحسبه عند تميز الماهيات وقبضها أزلاً، فمن أعطى له حق هذا الاستعداد الخاص، وجعله خليفة يصدر منه ذلك كالأحياء من عيسى بإذن الله وسؤ القدر من نبينا ﷺ، والتصرفات التي تتعلق بالقدرة، ومن لم يعط له ذلك لم يمكن صدورها منه سواء طلب ذلك أو لم يطلب.

ولما كان ظاهر الخبر سبب النبوة عنه وابتعاده من حضرته، وهذا لا يليق بمراتب الأنبياء (صلوات الله عليهم) لأنهم المصطفون من العباد، وأعباؤهم مقتضية لها لا يمكن سلبها عنهم، صرح بأن هذا العتب عناية من الله في حقه وتأديب، كما قال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»[٣]. عدم هذا المعنى من علم من أهل التكشف والعرفان، وجهله من جهل من أهل الحجاب والطغيان.

أو لما كان الخبر في الباطن واختبقة وعداً لا وعيداً، والوعد عناية من الله في حقه، قال: (علم ذلك) أي ذلك الوعد (من علمه وجهله من جهله).

---

١. في نسخة

٢. بحار الأنوار، ج ١٦، ص ١٠، وج ٧١، ص ٣٨٢

٣. في الحث والتأديب

(واعلم، أنّ الولاية[1] هي الفلك المحيط العام[2]، ولهذا لم تنقطع[3]، وليست[4] الأنبياء العام[5]، وأمّا نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة[6]، وفي محمّد ﷺ قد انقطعت، فلا نبيّ بعده مشرّعاً[7] أو مشرّعاله، ولا رسول، وهو[8] المشرّع).

لمّا فسّر الغيب بما يعلّق بالولاية نقل الكلام إليها، وإنّما أطلق اسم الفلك عليها؛ لأنّها حقيقة محيطة لكلّ من يتصف بالنبوّة والرسالة والولاية، كإحاطة الأفلاك بما تحتها من الأجسام، وتكون الولاية عدّة شاملة على الأنبياء والأولياء لم تنقطع، إلى أن ما دامت الدنيا باقية، وعند انقطاعها ينتقل الأمر إلى الآخرة كما مرّ في الفصل الأوّل والثاني.

وللولاية الأنبياء العصمة؛ لأنّ الوليّ هو الذي فنى في الحقّ، وعند هذا الفناء يطّلع على الحقائق والمعارف الإلهيّة فيتبيّن عنها عند بقائه ثانياً.

وكذلك النبيّ؛ لأنّه من حيث ولايته يطّلع على المعارف والحقائق فيتبيّن منها، لكنّ الوليّ لا يسمّى نبيّاً ولا يسمّى الأنباء العامّ بالنبوّة.

وأمّا نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي نبيّنا ﷺ قد انقطعت، لذلك قال: «لا نبيّ

---

١. الولاية هو القرب من الله، والله هو المحبّ والوليّ، والنبيّ هو المحبوب، إلّا أنّ المحبّ يشترط إحاطته بالكلّ وعدم انقطاع ولايته؛ لأنّ الكلّ به موجود بعضه من بعض، والنبيّ هو المحبوب الذي أحبّ لكون هذا الوجود إلى أن يستكمل القابل على قدر استعداده المختصّ به، فيتجلّى له الحبيب تجلّياً ذاتيّاً، وهذا لا يكون مشرّعاً لشرع، وقد لا يكون كأنبياء بني إسرائيل، كما قال: يشارع في التشريعات في الفصل الثاني عشر.

٢. ولايته لأنّه من عامّة حكمه بالطور والأحوال الذاتيّة هي ممكنات غيبه بسبب ما في الظاهر من الصور (ص).

٣. بسبب نسبتها إلى الكلّ، بخلاف نسبة الخيط إلى محاطه، وهذا لم ينقطع (ص).

٤. ضرورة أنّ دوران الأفلاك وسير الكواكب الدوريّة لا ينقطع انقطاع الحركة المستقيمة التي تنحفظ (ص).

٥. أي للولاية (ص).

٦. إلى ذلك تميل أرباب الأحوال، وإلى الفارقين من ذوي الإشارة، فصور، وأنا نسبة إحاطته على الكلّ سرّ (ص).

٧. الذي يستقلّ مع شرعه وبرسالته؛ لأنّ الوليّ هو الذي فنى في الحقّ المحبّ، وعند هذا الفناء يطّلع على المعارف والحقائق فيتبيّن عنها عند بقائه ثانياً (ص).

٨. أي أفلاكيّاً ليست لها الإحاطة (ص).

٩. أي الأنبياء عليهم من غير تبعيّة لنبيّ آخر (ص).

١٠. أي الرسول (ص).

معنى[1] يعني: نبياً مشرّعاً على صيغة اسم الفاعل، كموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام أو نبياً مشرّعاً له، أي: نبياً داخلاً في شريعة مشرّع كأنبياء بني إسرائيل إذ كانوا كلّهم على شريعة موسى عليه السلام.

(وهذا الحديث[2] قصم ظهور أولياء الله[3] لأنه يتضمّن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامّة[4]، فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها[5]، فإنّ العبد يريد أن لا يشارك سيّده، وهو الله[6] في اسم[7]، والله لم يتسمّ بنبيّ ولا رسول وتسمّى بالوليّ، واتصف بهذا الاسم[8] فقال: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[9]، وقال: ﴿فَهُوَ

---

١. يحرر الأولياء، ج ٢، ص ٢٢٦ و ج ٤، ص ١٠.

٢. إن هذه الآية التي هي حقّ ليصون الأعداء لا يختصّ بها نبيّ، بل هي دائمة لكلّ مؤمن عارف بالله، وإنما نبيّة ما كانت لحكم تصرّف فيه في نبيّ بالغيب، وهي درجة عالية وقدر سريّ إلى أرفع ما يكون من مراتب الولاية. وبهذا قال: وهذا حديث قصم... (ص).

٣. الناس عن الخضوع لسواه بعد نبيّنا ﷺ (جامي).

٤. جميع عبيده.

٥. المقصورين في هذه الآية (جامي).

٦. يشير بهذا إلى أن الرجال الكمّل من عباد الله لا يتصوّرون بما تصوّر به موسى لهم من الربوبية والسلطنة والعظمة ولا يصيرون بها وإن يصيرون بالذات وهي العبودية، وينتفي عنهم التخلّق بالصورة التي لا يتأتّى لغيرهم التخلّق بها في أسمى مراتبهم ولو يشاؤوا لما يخطر ببالهم من حدّ العبودية، فما هذا والله إلا الأدب الرسمي الذي لا يتجاوزه أحد قطّ لأنه لو تجاوزه لم يبق لهم مهما يشاؤون به ويتصفون بصفته إلا الجور ذلك وهذا أمر عزيز المنال لم يعثر عليه قبله ومن بعده فاز بثمرته (جندي).

٧. وهذا ما خصّ به (جامي).

٨. التي لا يشوبها ربوبية فإنه لا يكون عبد الله إلا في مقام العبودية وبمقتضاها يتصف (جامي).

٩. آل عمران ٦٨.

١٠. في الصورة.

١١. غير المطلق على الله سبحانه (جامي).

١٢. في هذا المقام (جامي).

١٣. ويكون هذا محمّداً (جامي).

١٤. في مرتبة جميع (جامي).

١٥. فيشاركه به فلا يكون من الأسماء الخاصّة به (جامي).

١٦. البقرة (٢) ٢٥٧.

الولي الحميد﴾[1]، وهذا الاسم باقٍ جارٍ على عباد الله دنيا وآخرة[2]، فلم يبقَ اسم مختصٌ به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة[3].

أي، قوله ﷺ: «لا نبيَّ بعدي»: قصم ظهور أولياء الله؛ لأن الكاملين المحققين بالنظر التام والعبادة الخاصة التامة، لا يختارون المشاركة في اسم من أسماء الله، لعلمهم بأن الاتصاف بالأسماء الإلهية ليس مقتضى ذواتهم، لكونه بالنسبة إليهم عرضياً يحصل لهم عند فنائهم في الحق، بل يريدون أن يظهروا بمقتضى ذواتهم وهو العبادة، كما قال الشيخ (رض):

لا تدعني إلا بيا عبدها ... فإنه أشرف أسمائي

والنبي والرسول مختصان بالعباد؛ لأن الله تعالى لم يسمِّ بهما، ولا يجوز إطلاق هذين الاسمين عليه بخلاف اسم «الولي» فإنه اسم من أسماء الله، كما قال: ﴿إن وليي الله الذي نزل الكتاب﴾[4] وقال: ﴿هو الولي الحميد﴾[5].

وهذا الاسم - أي: الولي - باقٍ وجارٍ، أي: مطلق، على عباد الله تعالى دنيا وآخرة، وفي قوله: (وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله) وتعبيره بانقصاع ذوق العبودية الخاصة[6] سرٌّ يطلع عليه من أمعن بالنظر فيه، وتذكر قوله ﷺ: «أنا والساعة كهاتين»[7] وتحقق بأسرار القيامة[8] وظهور الحق بفناء الخلق وعبوديتهم.

---

١. في ان سعده بالاصله وكسر الاسد وهو خطأ وتحقق (تصحيح جامي).

٢. الشورى (٤٢): ٢٨.

٣. هو مشترك بين الحق سبحانه وبين عبده (جامي).

٤. أي نفسي (جامي).

٥. حيث ورد في الكتابة بحسب ظاهر اللفظ (جامي).

٦. وتعبيره بانقطاع ذوق العبودية بالنسبة إلى الرسول، فلا يخفى أنه غير خالٍ عن مسامحة (جامي).

٧. البقرة (٢): ٢٥٧.

٨. الشورى (٤٢): ٢٨.

٩. فإن انقطاع العبودية من لوازم مقام الأحدية والنسبة الأولى والتعين الأول للذات عين العبودية.

١٠. بحار الأنوار، ج ٦، ص ٣٢٣.

١١. انظر أنوار الجامي، ص ٦٦٥ بتعليقات

(إلا أنّ الله لطف بعباده فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها، وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، وأبقى لهم الوراثة في التشريع، فقال: «العلماء ورثة الأنبياء» وما ثمة ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرّعوه)

تقدم الكلام: وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة إلا النبوة العامة التي هي الأنباء عن المعارف والحقائق الإلهية من غير تشريع - فإنها غير منقطعة أبدًا، لله لطف بعباده وعناية ورحمة في حقهم، وأبقى لهم من التشريع أيضًا شيئًا، لكن بحسب اجتهادهم لا أخذًا من الله بلا واسطة أو بواسطة الملك، فإنّ مختص بالأنبياء، لأنّ المسائل اجتهادية، والأحكام القضية نوع من التشريع، مأخوذ من المجتهدين فيه.

وجعلهم من الورثة للأنبياء كما قال ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء»، ولم يجعل لهم ميراث من أموال الميت كما قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نرث ولا نورث» فصيّر إليهم الأموال الأخروية.

فالأولياء العارفون والورثون للأنبياء في المعارف والحقائق، والعلماء المجتهدون وارثون للأنبياء في التشريع بالاجتهاد، فالأولياء ورثة بواطنهم، والعلماء ورثة ظواهرهم، والأولياء العلماء ورثة جمعهم.

ولا تجتمع هذه النبوة العامة والتشريع الموروث في شخص واحد، لذلك ما اجتهد

---

١. ج: لطف.
٢. أبو هو الأب من لفظ الإلهية (حمي).
٣. أي لفظه (حمي).
٤. ورثة (حمي).
٥. على لفظ النبوة (حمي).
٦. الكافي، ج ١، ص ٣٢، باب صفة العلم وفضله، ح ١، وفيه: «إن العلماء ورثة الأنبياء».
٧. التشريع (حمي).
٨. بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٣٥٣، ح ٦٠.

ولي[1] من الأولياء في حكم من أحكام الشرع حتى خاتم الأولياء[2] أيضا يتبع الشريعة في الظاهر.

وجعلها[3] المذاهب مذهبا واحدا ليس تشريعا منه، لأنه يحكم على ما يشاهد في نفس الأمر، سابقا ما حكم به خاتم الأنبياء، والأئمة الأربعة أولياء بالولاية العامة الشاملة حتى للمعصومين لا الخاصة[4]، فلا يرد.

(فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع[5]، فمن حيث هو ولي وعارف).

وذلك كقوله: «لو دليتم بحبل لهبط على الله»[6]، وكقول الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل»[7] ... الخ.

والأحاديث المشتملة[8] للمشاهدات والمظهرية لأحوال الآخرة والدار جاب وغير ذلك مما يتعلق بكشف الحقائق والأسرار الإلهية فهو من مقام عرفانه وولايته، لا من مقام نبوته ورسالته.

---

١. أي الولي الخاص.

٢. وهو عيسى عليه السلام.

٣. أي المحمدي.

٤. أي المحمدي.

٥. أي الرسول أيضا وليا بالولاية العامة.

٦. تقدم تخريجه في «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» الآية ٧١ من التوبة (٩).

٧. وهو ما يعبر الاجتهاد.

٨. المعرفة الإلهية.

٩. من الأدلة الحكمية والحقائق القرآنية وبيان مقامات النبوة ومراتب الرسالة وغيرها، وهو المشهد من الكتاب الناطق بحقائقها، وذلك لأنه من حيث هو ولي عارف (ش).

١٠. ضرورة أن النبي مهما تكمل بحسب حاصل بتكمل بالولاية وبمرتبتها، وهي وظيفة نبيه إلى الخلق من حيث ظهوره، لكن بحصل نبوة التشريعية وهي وظيفة نبيه إلى الخلق من حيث ظهوره (ش).

١١. بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ١٥٥، ح ٢٥. وكان المناسب الرمز إليه أشار بقوله:

روى [illegible] ... الرسول

مثنوي معنوي، ج ١، ص ١١١

١٢. من الأدلة

(ولهذا[1] مقامه[2] من حيث هو عالم وولي[3] أتم وأكمل[4] من حيث هو رسول، أو ذو تشريع وشرع).

أي، ولأجل أن الولاية غير منقطعة والنبوة منقطعة، صار مقام النبي ﷺ من حيث إنه عالم بالله وآياته وصفاته وولي، بأن تفنى عبوديته[5] في ربوبيته، أتم وأكمل[6] من مقام نبوته ورسالته، لأن الولاية جهة حقانية فهي أبدية، والنبوة جهة خلقية فهي منقطعة غير أبدية.

(فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه).

من أن ولايته أعلى من نبوته، لا أن ولاية الولي أعلى من نبوة النبي، وذلك كما يقول فيمن يكون عالماً تاجراً خياطاً، هو من حيث إنه عالم أعلى مرتبة من حيث إنه تاجر أو خياط، أو من حيث إنه تاجر أعلى من حيث إنه خياط.

(أو يقول: إن الولي فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك[7] في شخص واحد، وهو[8] أن الرسول من حيث إنه ولي أتم منه من حيث هو نبي ورسول؛ لأن الولي التابع له[9] أي: للرسول (أعلى منه[10]، فإن التابع[11] لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه: إذ لو أدركه لم يكن تابعاً، فافهم).

---

١. أي لأجل كون ولايته جهة حقانية ونبوته جهة خلقية (جامي).
٢. أي مقام نبوته (جامي).
٣. من مقامه (جامي).
٤. ص: من عبوديته.
٥. حر الصواب.
٦. بين نقول: «ما ذكرناه».
٧. تفوق الولي على النبي (جامي).
٨. أي ما يعنيه ذلك القائل (جامي).
٩. تفسير الضمير «له».
١٠. أي من الرسول (جامي).
١١. ولا يصل إلى مرتبته (جامي).

فظاهر أن مراده قوله: (إذ لو اتركها أي: بالتوفيق والوجدان. كما يدرك النبوة ذلك لم يكن نبياً، لأنه مسلوب في مرتبته حينئذ.

(فيرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم).

أي، إذ علمت أن الرسول والنبي لا يشرع لأمته الأحكام، ولا يبين عن الحقائق إلا من حيث إنه ولي وعالم بالله، فيرجعهما إلى الولاية والعلم بالله، فليس المراد بالعلم العلم الكسبي، بل اللدني الذي هو من الشهود والذاتي وما يتبعه.

(ألا ترى أن الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لأمر غيره[1]، فقال له آمراً: «قل رب زدني علماً»[2])

ألا ترى أن الله تعالى أمره بطلب زيادة العلم بقوله: «وقل رب زدني علماً» وما أمر بطلب زيادة النبوة والرسالة، لأن تحققهما بالنشأة الدنيوية، والولاية متعلقة بالنشأة الأخروية، فأمر بالطلب لأنه كلما يتوجه إلى الله يحصل له الترقي في مراتب الولاية، ويطلع بحسب كل مرتبة على علوم يختص بها، فالأمر بطلب العلم أمر بالترقي في مراتب الولاية، وهذا الأمر بتحصيل اللازم للشيء أمر بتحصيل ملزومه.

(وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة، أو نهي عن أعمال مخصوصة، ومحلها هذه الدار[3] فهي[4] منقطعة. والولاية ليست كذلك[5]، إذ لو

---

١. (أمره بطلب الزيادة من العلم لأمر غيره (ص).

٢. (طه: ١١٤).

٣. (أن الرسول والنبي المشرع).

٤. (أن تعلق بالدار والتشريع (ص).

٥. (وهو يشير إلى ما ذكر من أن الرسالة والنبوة تنقطعان بانقطاع النشأة الدنيوية، وأما الولاية فتكميل حقيقة الإنسان (ص).

٦. (أي الولاية).

٧. (أي الولاية المحمدية (ص).

٨. (أي محل تلك الأعمال المخصوصة (ص).

٩. (المنقطعة (ص).

١٠. (أي محل تلك الأعمال المخصوصة (ص).

١١. (هي منقطعة (ص).

انقطعت لانقطعت من حيث هي. كما انقطعت الرسالة من حيث هي، وإن انقطعت الولاية من حيث هي لم يبق لها اسم، والولي اسم باقٍ لله).

كما قال: إنّ الله هو الولي الحميد، وقال عن لسان يوسف: أنت وليي في الدنيا والآخرة.

(فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً).

أي، فالاسم الولي ثابت لعبيده تخلقاً بحسب تخلقهم بالأخلاق الإلهية، وهو إشارة إلى الفناء في الأفعال والصفات، وتحققاً بحسب تحققهم بالذات الإلهية المسماة بالولي، وهو إشارة إلى الفناء في الذات، لأن ذواتهم إنما تتحقق بهذا الاسم إذا فنيت في الحق. وتعلقاً لتعلقهم الثابت أزلاً بالاتصاف بصفة الولاية، وطلبهم إياها من الله بحسب ذاتهم، أو بتعلقهم بالحق بعد الفناء.

---

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. [illegible]

٤. الشورى (٤٢): ٢٨.

٥. يوسف (١٢): ١٠١.

٦. [illegible]

فالوليّ اسم لمن فنيَ عن صفاته وأخلاقه وتخلّق بأخلاق الله، ولمن فنيت ذاته فيه وتستّرت في العين الأحديّة وتحقّقت بها، ولمن رجع إلى البقاء ونوّحه ثانياً وتعلّق بعالم الخلق والقضاء.

(فقوله للعزيز: «لئن لم تنته عن السؤال عن ماهيّة القدر» لامحون اسمك من ديوان النبوّة[1]، فسيأتيك الأمر على الكشف بالسجلّي. ويزول عنك اسم النبيّ والرسول وتبقى له ولايته[2]).

(فقوله) مبتدأ وخبره أحد الأمرين المذكورين من الوعيد والوعد، أي: هذا العود وعيد عند قوم ووعد عند آخرين، حذفه لدلالة الكلام الآتي عليه.

وقوله: (وتبقى له ولايته) أي: تبقى لله ولايته؛ لأنّ «الوليّ» اسم لله بالأصالة واسم للعبد بالسببيّة، ويجوز أن يكون ضمير «له» عائداً إلى «النبيّ» الذي هو العزير، أي: ويزول عنك اسم النبيّ وتبقى للعزير ولايته؛ إذ لا يلزم من انتفاء النبوّة والرسالة انتفاء الولاية.

وإنّما التزم بضمير الغائب بعد الخطاب؛ لأنّه كان على سبيل الحكاية عن الله، وبعد تمامها قال: (وتبقى للعزير ولايته) الباقي ظاهر ممّا مرّ.

(إلا أنّه لمّا دلّت قرينة الحال[3] أنّ هذا الخطاب[4] جرى مجرى الوعيد، علم من

---

١. وإذا عرفت أنّ النون منقطعة دون تالية فقوله تعالى خطاباً للعزير (حامي).

٢. أي معاملاً باعتبار أحد معنيي «لامحون» وإبقاء (حامي).

٣. أي مقال التجلّي (حامي).

٤. يمكن أن يرجع ضمير «له» إلى العزير، ويكون هذه الجملة غير البتة أو قريبة فتأمّل. والأول أولى، فإنّ الأكابر لا يلتفتون إلى ما سوى الله ولذا لم يسمّ الله تعالى في كلامه الشريف أحداً من أنبيائه ورسله إلا نادراً بعنوان النبوّة والرسالة وتنبيهاً على ما ذكر.

وحاصل ذلك أنّ قوله للعزير: «لامحون اسمك من ديوان النبوّة» نفى له ولايته وبيّنه على الكشف بالتجلّي، فيكون من قبيل الوعد (ص).

٥. أي حال تقرير إلا وهي مرورة على القرينة الخارجة وسوقه للظاهر في الإسم ولا يسمح به من كيفية إجرائها (حامي).

٦. يعني الخطاب بنحو لامحون اسمه من ديوان النبوّة إن لم يرجع من السؤال (حامي).

اقترنت عنده هذه الحالة[1] مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة[2] في الولاية[3] على بعض ما تحوي[4] عليه الولاية[5] من المراتب)

قوله: (إلا) بمعنى غير، وضمير (أنه) للشأن، وجواب (لما) محذوف، أي: غير أنه لما دلت قرينة الحال، وهي حال السؤال[6]، أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد؛ لأن الخطاب وقع في صورة العتاب، علم من جعل حالة السؤال مقترنة مع الخطاب أن هذا الكلام وعيد، وذلك لأن الولاية أعم من النبوة، وهي أعم من الرسالة، فالنبوة هي الولاية مع خصوصية أخرى، والرسالة هي النبوة مع خصوصية أخرى زائدة عليها.

وهاتان الخصوصيتان متعلقتان بدار الدنيا، ولا يعطيهما إلا الاسم «الظاهر» كما لا يعطي الولاية إلا الاسم «الباطن»، فإذا انقطعتا تزول فضيلتهما وشرفهما اللذان اعطاهما الاسم «الظاهر»، وبقي محرد الولاية، فيكون هذا الكلام وعيداً من هذه الحيثية.

وقوله: (على بعض ما تحوي) متعلق بمحذوف[7] هو صفة رتبة، أي: إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة مندرجة في الولاية، مشتملة على بعض ما تحتوي عليها الولاية من المراتب، وفيه إيماء إلى أن رتبة النبوة والرسالة من جملة خصوصيات رتب الولاية

---

١. أي حالة السؤال والسؤال الظاهر في الاستغراب (ج ص ا).

٢. بأنهما صورة الظاهرة المتطورة منها فلابد من اختلافهما (ص).

٣. أي رتبة محتوية على بعض (حاشي).

٤. الولاية أعم من النبوة والرسالة؛ لأن كل رسول نبي، كل نبي ولي، وليس كل ولي نبياً، فإذا النبوة والرسالة ترتبتا خاصتان في الولاية، وزاد اختصاص النبوة اختصاص الرسالة؛ لأن النبوة والرسالة هي النبوة مع قيد الولاية والنبوة مع قيد العامة يستفاد بالتتبع (ق).

٥. متعلق بمحذوف صفة لرتبة، أي محتوية على بعض ما يحتوي عليه الولاية من المراتب (ق).

٦. والأمر الذي صدر منه، لأنك قد عرفت أن الرسالة أخص من النبوة من حيث الولاية ومقام احكامها، فالرسول الذي هو أولوالعزم خاتماً في العين الثابتة ومرها على خاتم الخ).

٧. الذي يجيء هذا بعده الآية

٨. وهو مشتملة

باطناً، وإن كان ظهور محمد متوقفاً على الاسم الظاهر الكلي.

وتظهر حقيقة هذا المعنى عند من يعلم أن كل ما في الخاص يتفعل من الخصوصية فهو في العام بالقوة، والعام مشتمل عليه باطناً وإن لم تكن الخصوصية فيه ظاهرة.

(فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة).

أي، إذا كانت النبوة والرسالة خصوصيتين زائدتين على الولاية، فيعلم أن النبي أعلى من الولي الذي ليس عنده نبوة تشريع ولا عنده رسالة. وكذلك ترسل على من النبي ما فيه خصوصية أخرى زائدة على النبوة التشريعية.

(ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة، يثبت عنده أن هذا وعد لا يخلف، وأن سؤاله يقع مقبولاً، إذ النبي هو الولي الخاص).

الحالة التي تقتضيها مرتبة النبوة هي أن النبي لكونه نبياً ورسولاً عارفاً بحضائر الإلهية، مستغرقاً في الشهود الحق في جميع مراتبه، لا يمكن أن يسأل عنه ما لم يمكن حصوله، فإذا سأل لا بد أن يجاب دعوته ويقبل سؤاله.

واعلم، أن قسوس النصارى ليس عندهم أن الله تعالى أعطى نبياً سأل من الاطلاع على سر القدر، لأنه قال لا: (فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء حال ثبوتها في عدمها، فما أعطي ذلك) بل معناه، أنه أراد كيفية الإحياء عياناً، والوعد محمول على الأحرى، ليكشف فيها عن سر القدر بانشهاد الأعيان أنفسها في حال عدمها.

---

١. ج ... حقيقة.

٢. من قوله: يقطع نبوة (ج ص).

٣. في (ص) (ج ص).

٤. في (ص) (ج ص).

٥. من قوله: خاصة (ص).

٦. يحل الشرف (ص).

٧. يجاب (ص).

٨. الكشف في (ص) (ج ص) غير مذكور في (ص).

٩. الذي (ص) على أن سؤاله تعلق به ولا يسأل إلا فيما يعلم أنه يجاب (ص).

١٠. يزل (ص).

(ويعرف بقريحة: خال أن النبي من حيث ما له في الولاية هذا الاختصاص، محال أن يقدم على ما يعلم أن الله يكرهه منه[1]، أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال[2].

أي: يعرف الذي اقترنت عنده حالة أخرى أن النبي من حيث إنه ولي عارف بحقائق أسمائه وصفاته، محال أن يقدمه على طلب ما يكرهه الحق، أو يقدم على طلب ما يعلم أن حصوله محال.

(فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده، وتقررت أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله: «لا تحزن نسمك من ديوان البهوة[3] مخرج الوعد» فصار[4]:

أي: هذا الخطاب الإلهي:

(خبراً يدل على علو مرتبة باقية[5]، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة[6]، التي ليست بمحل للتشريع يكون عليه)

أي: على ذلك التشريع

(أحد من خلق الله[7] في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما[8])

---

١. أي الاسم الله لا يستجيب له.

٢. وهو الاطلاع على قضاء الله وقدره المقضي في الحق الخلق.

٣. بيان: بهوه

٤. لا توجد في الخ

٥. بعد محل تنبيه في هذه الدار الباقي

٦. بيان: التشريع بحقيقته يقتضي الانتفاع، فإن التشريع بالأمر والنهي والحث والتحريض لا يتم إلا بعد الموت، وبعد دخول الجنة والنار، والانتفاع بالأمر والنهي والحث والتحريض يتصور في الدار الآخرة، فإنه يتضاعف ثواب الأعمال الصالحة أو صاحبها أو يزول عنه عقاب، وتنتفي عنه مفاسد من حسد والكبر والعجب والرياء والغفلة والقسوة وغلظة القلب، وتزداد من الشرائع لظهور الأشياء في الدار الآخرة على ما هي عليه من الأحوال والمقامات والمعرفة والمكاشفة والمشاهدة (الخ).

٧. أي حال تقرر ذلك التشريع عليه أحد من خلق الله ليست بدار الأمر والتكليف (الخ).

٨. فقد أشار في تقرير هذه المسألة من فص الحكمة الإلهية في كلمة إسحاقية من ديوان البهوة حيث قال: من سبق إلى السعادة في حكم الإلهي من الأزل، وهو من الكائنات المستعدة والمتحققة في العلم الإلهي، فإنه يتصف الله بصفته الله ويتخلق عليه الحق عند ذلك الوصف ومتحققه والإطلاق عن التشريع وما يحكمه (الخ).

تلك المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل إنّما هي الولاية لا غير، فإنّ النبوّة التشريعيّة والرسالة منقطعة في دار الدنيا، وعند خرابها يرتفع التكليف، فلا يبقى لهم إلا الولاية.

(وإنّما قيّدناه بالدخول في الدارين ـ الجنّة والنار ـ لما شرّح يوم القيامة لأصحاب المشئمة[1] والأطفال الصّغار[2] والمجانين[3]، فيحشر هؤلاء[4] في صعيد واحد لإقامة العدل، والمؤاخذة بالجريمة[5]، و الثواب العملي في[6] أصحاب الجنّة[7]، فإذا حشروا في صعيد واحد[8] يتعرّل عن الناس، يبعث فيهم نبي من أفضليهم، وتمثل لهم[9] نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم[10]، فيقول لهم: أنا رسول الله إليكم، فيقع عندهم[11] التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم[12]، ويقول لهم: اقتحموا[13] هذه النار

١. الذين لم تبعث فيهم نبوّة عامّة و لم يرتكبوا ذنبا يوجب لهم العذاب (جامي)
٢. الذين ماتوا قبل بلوغهم سن التكليف (جامي)
٣. الذين لم يكن لهم صلاح التكليف (جامي)
٤. الثلاثة (جامي)
٥. في أصحاب الجحيم (ص).
٦. أي ولا محالة (جامي)
٧. في قول أصحاب الجنّة (جامي)
٨. وإنّما يحشرون بأصحاب الجحيم لما عليه ثلثة من أهل الجحيم واستصحابهم أمر موهوم فلم يوجب حقّ عين تعذيب المحشورين فظهر أمر تعذيب بعض أهل الجنّة (ص).
٩. يحتمل أن يكون الضمير راجعا إلى موضع مرتفع عن هذه يعرف عن الناس
١٠. أي يوم ظهور نار (جامي)
١١. أي قالت لهم هي نار تكليف التي تعرفون في دار التكليف (ق).
١٢. أي بعض العقل بدون هذا التكليف والتنبيه بصور مثالية نارية يأتي بها النبي المبعوث في ذلك اليوم
١٣. وذلك لأنّ لكلّ نار نورية يتميّز بها الشر والحرق يستتبع تعريف المحشورين بما هو لهم وعليهم وفي العقل التمييز بين الأمرين على إدراكه (ص).
١٤. أي عند بعضهم (جامي)
١٥. على وجه يتضمن أمر النسبة من ظهور حكم التكليف (ص)
١٦. أي الجحيم (جامي)

بأنفسكم[1]، فمن أطاعني نجى[2] ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار، فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً، ومن عصاه[3] استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف[4]، ليقوم العدل من الله في عباده).

أي، إنما قيدنا بالدخول في الجنة والنار؛ لأن يوم القصل قبل الدخول في المقامين، يكلف بعض الناس فيه كأصحاب الفترات، وهم أهل زمان ما بعث فيهم نبي مشرع لهم، ولم تدرس شريعة من كان قبلهم، وكالأطفال الذين توفوا قبل البلوغ الذي هو أوان التكليف وشروطه وكالمجانين، لعروض مزاج ينافي وجود التكليف معه في الدنيا.

وإنما كلفوا لاقتضاء الحكم العدل ذلك، فإن الثواب والعقاب يترتب كل منهما على أسباب توصل إليه، والنار التي يأتي نبيهم بها هي النور الإلهي الذي تناسبه النفوس النورانية أزلاً. فكانت نورية منجذبة فيهم لعوارض النشأة الدنيوية، فإذا زالت ظهرت النورية. فمالت إلى جنسها، فدخلوا فيها فنجوا.

والنفوس التي كانت ظلمانية تنفروا منها، فعصوا أمر نبيهم فحق عليهم القول، وقوله: (اقتحموا هذه النار بأنفسكم) أي: ادخلوا أنفسكم في هذه النار، داعاه لتسمية.

(وكذلك[5] قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[6]، أي: عن أمر عظيم[7] من أمور الآخرة[8]، ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ فهذا[9] تكليف وتشريع فيهم، فمنهم من

---

١. من حيث يتحقق نفوسهم (حمص).

٢. أي يحصل لي نفسه مهلكها؛ إذ الاقتحام هو الدخول في المهالك (ص).

٣. فيه أمر يحس الاقتحام (حمص).

٤. من النار (حمص).

٥. أي يقتحم النار (حمص).

٦. سقط من (ب) و(ص).

٧. بعده في هامش (ب) و(ص): في الآخرة.

٨. بدل ما بين القوسين (حمص).

٩. بعده في هامش (ب) و(ص): من الاعتناء (ص).

١٠. في (ب) و(ص): الشخص (ب).

١١. في الدعوة إلى السجود (حمص).

يستطيع [١] ومنهم من لايستطيع، وهم الذين قال الله تعالى فيهم ﴿ويُدْعَوْنَ إلى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [٢]، كما لايستطيع في الدنيا استقبال القبلة بعض العباد كالمبتلى بجهل وغيره. فهذا [٣] قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار والجنة، فليعد [٤] لهذا، والحمد لله رب العالمين).

(إنما يدعون إلى السجود يوم يكشف عن ساق الأمر الإلهي، وإلى الانقياد له مع عدم الامكان فمن لم يسجد له في الدنيا ولم ينقد لأمر رب السماوات العلى، ألزمناه نحن وحجة عليهم وتذكير لهم أنهم ما قدروا أن يسجدوا في الدنيا، كما لم يستطيعوا أن يسجدوا في الحقيقة فلا يستحقون الجنة، ومن سجد في الدنيا وتقاه يسجد في الآخرة وانقاد فاستحق الجنة، وانخلص من النار ونجى من عذاب الجحيم والدمار) [٥].

اللهم اجعلنا من المفلحين يا محسن، والناجين من عذابك، والحمد لله وحده والصلاة على خير خلقه محمد.

---

١. في نسخة (استطاع أن يسجد).

٢. (القلم ٦٨/٤٣).

٣. (الكلام والاعتراض على كشف هذا الأمر على وضوح، وذكر أمر عظيم من أمور الآخرة، وكشف سنة كبير، كالكشف الكشف، ويمكن أن يجعل مثل هذا الكلام: هذا كشف وتشريع أمر).

٤. (قال مصنفه في الأصل: في الفصل الفلاني حقاً من أي دين كان لا يسجد للسجود المجهول، ومن سجد لله تاخر عن قدمه، وهذا السجود يرجع نوعاً من السجود الأمر الذي لا أنها سجود الكشف والبيان، لأن ذل التكليف في الدنيا أمر، وفي الآخرة سجدة ذلية صدرت عن نظر ومن غير رؤية وهو أمر، وهذا سجود الرجعة، فيرجع إلى ما في الفاتر على نظره بذلك ومن لم يسجد الدنيا من غير نظر أن من سجد آخر، والنظر من حيث هو الأمر سبب الاستحقاق فيه).

٥. (من سجود (حامي).

٦. (القلم ٦٨/٤٢-٤٣).

٧. (الذي ذكرناه من الصور بين ٤ و ٥).

٨. (هذا السجود الذي هو إذعان بالعجز والعبودية لله تعالى وتعظيم له، وهو سجود لا يقبل الإسلام ولا ينفع، وإنما ينفع السجود الذي هو عبادة في الدنيا).

٩. (من أن خلقت الخلق التي تعبد بها الله، وأمرهم النهايات منهم (ص).

فصّ حكمة
نبويّة في كلمة عيسويّة

فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

إنما نسب الحكمة النبوية إلى الكلمة العيسوية لأنه عليه السلام نبي بالنبوة العامة[1] أزلاً وأبداً، وبالنبوة الخاصة[2] حين البعثة، تذلك أنبأ عن نبوته في المهد بقوله: ﴿وآتاني الكتاب وجعلني نبياً﴾[3].

وأنبأ في بطن أمه عن سيادته الأزلية بقوله: ﴿ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً﴾[4] أي: سيداً على القوم، ولذلك غلب عليه الإنباء عن أحوال الروحانيين، وكانت دعوته إلى الباطن أغلب.

وقيل: إنها من أنبأ ينبؤ[5] غير مهموز، بمعنى ارتفع لارتفاعه إلى السماء، كما قال تعالى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾[6].

---

١. إنما انتسب الكلمة العيسوية بالحكمة النبوية وإن كان جميع هذه الحكم نبوية؛ لأن لها مزية خاصة على حال وقد نبأ عن ذلك في بطن أمه بقوله: «والآخرة» (ز).

٢. في الأصل: من المعرف.

٣. في الشريفية.

٤. مريم (١٩): ٣٠.

٥. مريم (١٩): ٢٤.

٦. فقد نبأ نبوة ناقص، وإلى سديد الدين

٧. النساء (٤): ١٥٨.

وليس المراد بالنبوة النبوة التشريعية التي هي مشتركة بين الأنبياء وأولادهم فيها، بل المراد بها النبوة العامة الأولية، والاشتراك لا حد من الأنبياء والأولياء فيها لأن النبوة العامة مشتركة بين الآباء والأنبياء والأولياء لا يحدون ولاية إلا من مشكاتها[1]، وهو صاحب هذا المقام إلا وإنما حاتميته[2]، كما مر في الفص الشعيبي، فله النبوة العامة الأولية بالإضافة، وغيره لا يتصف بالولاية والأبوة إلا عند فصال شر تعالى.

---

١. قال ابن العربي: سألني بعض من يشتغل بالعلم عن قول شيخنا في فصوصه: وهو أن الولاية أعم من النبوة، فإن كل نبي ولي، وليس كل ولي نبيا، وكان السبب في سؤاله أن الولاية عنده أعلى من النبوة، لأن الولي يأخذ عن الله تعالى بلا واسطة، والنبي يأخذ عن الله بواسطة الملك، فقلت له: إن الولاية للنبي والرسول أتم منها لغيرهما، لأن الولاية للنبي من حيث النبوة والرسالة، ومن حيث الولاية، فله مرتبتان، وليست الولاية لغير النبي إلا من حيث النبوة العامة، فله مرتبة واحدة، فالنبي أكمل وأعلى. (ص ٢٠٩)

٢. قال الشيخ في الفص الشعيبي: وهو حسنة من حسنات محمد ﷺ، كما أن الشيخ في الفص الحاتمي: أي فتوحاته هي عين ما ذكر من أن محمدا ﷺ حسنة من حسنات الحق تعالى، وبعض من بعض.

٣. حاصل كلام الشارح: أنه مر في الفص الشعيبي، وهو المشار إليه في هذا الفص، أن الأنبياء والأولياء كلهم مظاهر لاسم الله الجامع، ومظهر به في الفص، ويختلف هذا الجميع من الكشف بأن المشرع المحمدي مظهر من مظاهره تعالى، والمشرع الموسوي مظهر آخر، والمشرع العيسوي مظهر آخر، وكذا المشرع كل نبي من الأنبياء، وكل مظهر من هذه المظاهر من الجمع والكمال بقدر استعداده وقبوله، وهي الأسرار الإلهية التي هي حقيقة الولاية المحمدية وعلم الولاية المحمدية التي هي حسنة الله ...

وأما أن الولاية تنسب إلى الخلفاء والملوك، أن الخلافة والملك، وإن كانا من حيث هي هي من حيث إنهما يملك ومن حيث استنادهما إلى الأبوة والأبوة مغايرة، ولكنهما متحدان في المفهوم، والمفهوم متحد في المصداق، فالولاية الأبوية والولاية الخلافية والملكية، كلها أنواع الولاية، وبالنسبة المطلقة، فإذا عدمت تلك، فلا تعتبر الأمة ولا النسبة بين ولاية الشفقة المختصة، ولا الشفقة المختصة بالولاية تستلزم الولاية المطلقة، فقد تعدم الولاية المطلقة وتوجد الشفقة. (ص ٢١٣)

٤. قال القيصري في الفص الشعيبي: اعلم أن الرسالة ... تتحلى عن جامع حضرة من حضرات الأحدية والواحدية والتعين ... فتحدث الرسالة عن تلك الحضرة الجامعة، ولا يخفى أن مرتبة الولاية أعم من مرتبة النبوة، فلا يلزم من انقطاع النبوة انقطاع الولاية، ولذلك عبر بالانقطاع دون الارتفاع، لأن الانقطاع يقتضي أن من شأنها الوجود ثم انقطعت بعد أن لم يكن من شأنها الوجود، وأما الارتفاع فلا يقتضي ذلك. (ص ٢١٩)

٥. أي بحسب الولاية الإلهية، والخلافة المطلقة مختلف بحسب الأسماء.

٦. عبارة الشارح الأصل في هذا الحكم هكذا: والولاية العامة التي لا يوجد محمد ولي ليس عيسى ولا ...

كما أن نبيا لا ينبئ إلا بالنبوة المشرعية، وغيره من الناس لا يكون نبيا إلا عند الله، ولهذا السر جعل هذه الحكمة بعد الحكمة القدرية، لأن بين أن لا نبي فيها وجعل فيها النبوة العامة. وتكلم عليها على ما قدر الله، فاردفها ليتكلم على بعض خواصها في الكلمة العيسوية، والله أعلم. نظم.

(عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين ... في صورة البشر الموجود من طين)

(تكون الروح في ذات مقدسة ... من القبيضة نادعوها بسجين)

استفهام على سبيل التقرير، تقديره: أعن ماء مريم أو عن نفخ جبريل أو عنهما معا تكون هذا الروح، فالواو بمعنى أو، والجبرين لغة في جبريل كالجبرين، أي تكون روح الله عن ماء مريم ونفخ جبريل إياها معا، حال كونه متمثلا في صورة البشر الذي خلق من طين، كما قال تعالى: ﴿فتمثل لها بشرا سويا﴾[1]

فجسمانيته من ماء مريم، وروحانيته من نفخ جبريل. فإنه انتقاه من الله بحيث وصلة وألقاها إلى مريم.

---

١. يريد الله الذين جبروه وشكل قبوله وأفعاله هذه الآية، ويصح أن تكون صلته وشبهه بآدم من جهة أن كلا منهما مخلوق لله، إلا أن الشبه بآدم في قاعدة الخلق.

ثم أعاد ضمير مريم جمع مؤنث قال بعضهم: لعل أن نفخ جبريل بصورة الفعلة تدعى بذلك جبرين أو جبرون (ص).

٢. هو لفظ أبي جبريل، وهذا الكلام يحتمل أن يكون جوابا لكن، ويحتمل أن يكون استفهاما على التقدير السابق (ص).

٣. حذف من جبرين (ص).

٤. كذا وقع بصيغة في صورة التثنية لتوسيع وجبرين ... ويحتمل أن هذا الظرف كان قبل قوله: تكون روح في ذات مقدسة (ص).

٥. أي القطعة الدموية بصورة الشخصية الخارجية (ص).

٦. من أن ذات الصورة والعلقة إلى آخره (ص).

٧. أي أن تكون ذات مقدسة وانتقل بها إلى السفل بعد أن كانت في السماء بسجين الحصر والتضييق (ص).

٨. مريم (١٩): ١٧.

٩. أي عيسى عليه السلام.

وإنّما قال: (في صورة البشر) لأنّه ملك ظاهر في الصورة البشريّة وليس ببشر، والذات المطهّرة يجوز أن تكون مريم عليها السلام التي تطهّرت من غلبة أحكام الطبيعة المطلقة عليها[1]، أو من الطبيعة المسمّاة بـ«السجين».

فالمراد الطبيعة الخاصّة التي هي في المرتبة السفلى وهو عالم الكون والفساد. لا مطلق الطبيعة؛ لذلك سمّيت بـ«السجين»؛ إذ الأملاك السماويّة والسماوات كلّها عنده طبيعة عنصريّة، وما فوقها طبيعة غير عنصريّة كما سيذكره في هذا الفصّ، وتطهّرها منها خروجها عن أحكام عالم التضاد لغلبة النورية عليها.

ويجوز أن تكون الذات العيسويّة[2] التي تعلّقت به الروح العيسوي فالتكوّن تعمّ الظهور لا الحدوث، ويؤيّد الثاني قوله: (لأجل ذلك قد طالت اقامته) وإن كان الأوّل أسبق إلى الذهن.

«وتدعوها»[3] صفة «الطبيعة»؛ أي من الطبيعة المدعوّة بـ«السجين»، وتاؤه للخطاب إلى العارف المحقّق، أي تسمّيها. أو بالياء المنقوطة من تحت، أي يدعوها الله في كلامه بـ«السجين»، وفيه إشارة إلى أنّ عالم الكون والفساد عين الجحيم، كما قال عليه السلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر»[4]، أو مآله إلى الجحيم عند قيام الساعة.

و«من الطبيعة»[5] متعلّق بمطهّرة، و«السجين» مأخوذ من السجن، وإنّما جعل عالم الكون والفساد سجناً؛ لأنّ كلّ من هو فيها مسجون محبوس مقيّد بالتعلّقات الجسمانيّة والقيود الظلمانيّة، محجوب عن الأنوار الروحانيّة، إلا العارفون الذين قطعوا تعلّقاتهم

---

١. مفعلة كانت أو حرية.

٢. وهو ابن عيسى عليه السلام.

٣. أي قوله: وتدعوها.

٤. بحار الأنوار، ج٦، ص١٥٤؛ جامع صغير، ج٢، ص١٦. وكأنّه إليه أشار العارف الرومي بقوله:

اين جهان زندان و ما زندانيان ... حفره كن زندان و خود را وارهان

مثنوي معنوي ج٦، ص٦٦.

٥. أي قوله: «من الطبيعة».

الجسمانية، وخلصوا عن القيود الظلمانية، ورفعوا الحجب ونورت بواطنهم بأنوار الروح فخرجوا إلى فضاء عالم القدس، فهم الذين فازوا بالنعيم بعد ورودهم إلى الجحيم، كما قال الصادق عليه السلام حين قرئ عنده ﴿وإن منكم إلا واردها﴾[1]: «جزناها وهي خامدة».

(لاجل ذلك قد طالت[2] اقامته[3] فيها[4] فزاد[5] على الف بتسعين)

أي، لاجل أن الذات انتفوخ فيها الجسم العنصري - وهي مريم عليها السلام - كانت مطهرة عن غلبة أحكام الطبيعة عليها، طالت اقامته في السماء، فإن طهارة بدن الوالدين مما يوجب النقص توجب طهارة بدن الولد أيضاً منه، هذا على الأول[6].

وأما على الثاني: فمعناه، ولأجل أن الذات انتفوخ فيها الروح العيسى - وهو بالذات كانت مطهرة من أدناس الطبيعة وأرجاسها، ومن أحكامها المنضادة المقتضية للامكان وخراب البدن سريعاً طالت اقامته فيها، أي اقامة الروح في تلك الذات حتى زاد ألف سنة، فإنه بعث قبل نبينا صلوات الله عليهما بخمسمائة وخمس وخمسين سنة. وهذا مبني على أنه بدنه في السماء، ومن ولادة نبينا صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا سبعمائة وواحد وثمانون سنة، فالمجموع ألف وثلاثمائة وست وثلاثون سنة.

وتحقيقه: أن البدن الحاصل من الجسم الكثيف الظلماني مشارك في الحقيقة والجوهرية مع الجسم اللطيف النوراني الذي منه اجسام الأملاك. بل لا يمكن أن يتعلق

---

١. مريم (١٩): ٧١.

٢. الروح (سر).

٣. في الذات الطاهرة (سر).

٤. يخرج عن ظاهره في سير وسير إذا معللاً بطهارته وبراءته من الطبيعة وإذا بطهارة أمه. وجوه في صورة الأمر بتأخير الأجل على القبول وعدم الطبيعة (ن).

٥. أي في صورة البشر (حامي).

٦. عود إلى قوله (حامي).

٧. متعلق بقوله «طهارة».

٨. أي على أن تكون الذات المطهرة هي مريم عليها السلام.

الروح المجرّد بهذا الجسم الكثيف ايضاً إلا بواسطة ذلك الجسم اللطيف، ولذلك يتعلق أوّلاً بالروح الحيواني، الذي هو الجسم اللطيف البخاري الحاصل من امتزاج لطائف الأركان[1] الأربعة بعضها مع بعض، ثم بواسطته يتعلق بالقلب[2]، ثم الكبد، ثم الدماغ على ما هو مقرّر عند الحكماء.

وفي قرن هذا الجسم الكثيف أن يبدّل بذلك الجسم اللطيف وبالعكس عند تعلق القدرة[3] الإلهيّة بذلك، إذ الكثافة واللطافة من عوارض حقيقة الجسم، خصوصاً اذا تنوّرت الجسم بالنور الربّي فنورت بدنها، كما قال: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربّها﴾[4].

وحينئذ يشارك صاحب الملائكة ويرتفع إلى مقامهم، فارتفاع عيسى عليه السلام إلى السماء من هذا القبيل، وسيجيء بيانه أكثر من هذا، كما سنذكره في الفصّ الإلياسي، والسماء عند أهل الحقيقة عنصري قابل للخرق والالتئام كما سنذكره.

وقوله[5] تعالى على لسانه: ﴿فلمّا توفّيتني كنت أنت الرقيب عليهم﴾[6] يكون حينئذ مجازاً على أنّ التوفّي عبارة عن رفعه إلى السماء، لا على المفارقة بين الروح وبدنه.

قيل: إنّ حقيقة عيسى عليه السلام ظهرت بالصورة المثاليّة المتجسّدة في هذا العالم، كما صرّح هذا القائل بقوله: فإنّه روح متجسّدة في بدن مثالي روحاني، لذلك بقي مدّة مديدة.

وفيه نظر؛ لأنّ الصورة المتجسّدة لا تحتاج إلى الأكل والشرب في دار الدنيا، وقد قال الله فيه وفي أمّه ﴿كانا يأكلان الطعام﴾[7].

---

١. أي الأخلاط.
٢. أي الروح المجرد.
٣. في ب: الإرادة.
٤. الزمر (٣٩): ٦٩.
٥. في بخ: قوله.
٦. المائدة (٥): ١١٧.
٧. المائدة (٥): ٧٥.

وأيضاً إنما تتجسد الأرواح بالصور الحسية بأمر الله تعالى لمقاصد تتعلق بالعباد، فإذا انقضت رجعوا إلى ما كانوا عليه. وذلك مدة يسيرة عند العباد الذين في دار الدنيا، لا مدة ألف سنة وفي السماء.

والظهور ذاتيا لا يحتاج إلى بقاء الصور المتجسدة مدة طويلة؛ لأن لها قوة الظهور والتجسد في كل آن.

(روح من الله لا من غيره فلذا ... أحيا الموات وأنشأ الطير من طين)

واعلم، أن الأرواح المهيمنة التي منها العقل الأول والأرواح الأفراد والكمل كلها صف واحد حصل من الله، ليس بعضها بواسطة بعض، وإن كانت الصفوف العالية من الأرواح بواسطة الأفضل الأول، فإنه واسطة التدوين والتسطير للكلمات المرحومية.

والروح العيسوي من الصف الأول، لذلك قال: (روح من الله لا من غيره) أي: الروح العيسوي فائض من الحضرة الإلهية بمقام الجمع بلا واسطة اسم من الأسماء وروح من الأرواح كما قال تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[1] أي: من الله، لذلك أحيا الأموات، وخلق الطير من الطين وهو الخفاش، قال تعالى حاكياً عنه: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[2].

فهو مظهر للاسم الجامع الإلهي كنبينا ﷺ، لذلك كمل نسبته إلى الله ﷻ في كونه صاحب الاسم الأعظم، وغرب ظهوره من طهوره، ويرى من السماء سراً أخرى، ويدعو الخلق بنبي نبيّ ﷺ.

---

١. رابع الحسن حسن من الله عيون مصدر الناس ومرجعها مرجع الجميع في شرح العين.

٢. أي بلا واسطة الطينة. كما هو مذهب الوجيه والأفراد الكاملين منا.

٣. زيادة (عند الله).

٤. إشارة إلى خلق طينته والعينة أخرى.

٥. النساء (٤): ١١٦.

٦. آل عمران (٣): ٤٩.

احـــــفظ يصح له من ربه نسب به يؤثر في العـــالي وفي الدون

النسب بفتح النون وبالكسر، وهم[1]، أي أخيي الأموات وخلق الطير ليصح [2] ونسبته إلى الله بكونه صادراً منه مظهراً للاسم الجامع الإلهي[3]، لا بأنه ابنه كما يقول الظالمون تعالى عنه علواً كبيراً.

به يؤثر، أي: بذلك النسب يؤثر في العـــالي، أي: في من له العلو الرتبي كالإنسان، وفي من له السفل الرتبي وهو الدون كالطير، بإحيائه وخلق الطير، أو يؤثر ويتصرف في العالم العلوي السماوي، والسفلي الأرضي كله.

الله طيّـره جســـماً ونزّهه روحاً وصيّره مثلاً للتكوين[4]

وفي بعض النسخ «التكوين».

أي: الله طيّر جسمه وبدنه من الأدناس الطبيعية التي بواسطتها يتصرف الشيطان في الإنسان، كما شقّ جبريل صدر رسول الله ﷺ وطيّره وزيّه روحه عن موجب النقائص والذمائم، وحلاه بجميع الكمالات والمحامد.

«وصيّره مثلاً» أي: مثالاً لمن في إحياء الأموات وخلق الطير تكوينه لكونه مخلوقاً على صورته، وإطلاق المثلية هنا مجاز إذ لا مثل له ولا نظير لكون الكل منه، أو صيّره

---

١. من أخوه من النسب (ص)

٢. من أن يكون للمتنبي (ص)

٣. إن النسب مع الإضافة وعدوره بالبنوة والأبوة للقابلين القابل هي المعنى والمعنى عند ذلك وإن كانت النسبة لا تتصور بحسب أن يقال في ربه نسب ويجب بهذا أن يقال به يؤثر

٤. من نسخ مطبعة (حجري)

٥. من نسخ ترجمة والنسخات تركية (حجري)

٦. وفسر بعض شراحه الأثر بالعلو وهذا وجه حسنه بحمل، وهو الظهور والإيجاد، والإعدام إعلاء وتطهير وتنزيه ذاك سفلة، وفي الأمر سر يبحث في الحكمة البوية على ما عرفت أنت من تطهير أمر الخلاء والتخلف عن أصل، ذاك الذي في أحد وجهيه ما هو في الصورة، وبيان أن ذلك قد يكون أمراً على غير المنهج المعتاد من أن الله تعالى الطبيعي، بل بسبب من الأسباب الروحية أو بلا سبب كما، وإن كان ذلك نادراً في العادة [عادتنا] ... (ص)

مثالاً لآدم في كونه تكوّن من غير أب، كما تكوّن آدم من غير أب، قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾.

وتقدس اسم الله يفيد التعظيم كما يقال: السلطان أمر بهذا الحكم، والخصر على أنه ظهر جسمه من غير واسطة لا غير، كما أوجد روحه من غير واسطة.

(اعلم، أن من خصائص الأرواح أنها لا تطمئن شيئاً إلا حبي ذلك الشيء وسرت الحياة فيه. ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل وهو الروح، وكان السامري عالماً بهذا الأمر. فلما

١. آل عمران (٣) ٥٩.

٢. في الخصر المستفاد من الآية أنه لا أب في البين، بعده على أن الله سبحانه ظهر جسد عيسى من غير واسطة لا غير، فتدبر.

٣. أي آدم.

٤. أي لا أب له فتدبر.

٥. أي لا تقع على أرض من أرضي القوابل وبعلم إلا حبي ذلك الشيء وتقوم فيها (ص).

٦. أي صور عالم وسرت فيها الحياة (عامر).

٧. يعني أن الطمأنينة إنما تكون بالمحبة على اختلاف صفاتها (ص).

٨. قد مضى فيما تقدم أن الروح أمر إلهي وجودي، فاعلم أيضاً أن الروح بالنظر إلى ذاته أمر بسيط من الأجسام، فهو سر الجسد وبه يتم أمر الجسد، والجسد ليس له إلا الأمر الذي يفيد الحركة والحس لأجل ذلك يحتاج إلى المدد من جانب الروح

فإذا الروح إن كان قابلاً يظهر بالجسد بحسب قابليته وحينئذ عن الروح الأمر، وينطبع على محل قابليته، وبالطبع وبمقتضاه مدد الجسم، وإنما كان هذا رأي الفلاسفة أن العقل الفعال يعين روح ذلك القمر، فيكون روح مدبر ذلك القمر هو إسماعيل، وليس باسماعيل النبي، بل هو ملك موكل على حال الكون والفساد، وهو من أتباع جبرئيل، وليس لإسماعيل حكم فيما فوق القمر ولا جبرئيل فيما فوق السدرة.

٩. أي وبهذا السر والتعريف اجمعي.

١٠. وتلك قد عرفت في المقدمة أن العقل إذا أضيف بحسب مراتب الاعتبارات الثلاثة وظهر سلطانها عليه، فإنه باعتبار التدبير والتسطير يسمى بالقلم، وباعتبار التصرف والتصريف يسمى بالروح، وباعتبار بسيطة واحتمالها الأشياء وارتفاق الوجودية يسمى بالعقل، هذا ما أسسوه في مرتبته، لكنا نتوقف في صواب الحكم فيه بعد، ونحن في ريب من أصول الصور الكلامية على الإنسان الكامل ←

عرف أنه جبرئيل، عرف أنّ الحياة قد سرت فيما وطئ عليه، فقبض ﴿قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾[1] بالضاد أو بالصاد، أي تناوله أو أطراف أصابعه فنبذها في العجل فحار العجل، إذ صوت البقر إنّما هو خوار، ولو أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة، كالرغاء للإبل، والنواح للكباش، واليُعار[2] للشاة، والصوت للإنسان[3] أو النطق[4] أو الكلام[5].

اعلم، أنّ الأرواح مظاهر اسم الربّ فإنّ الحيّ بها ربّ مظاهره، والحياة بحسب الوجود أوّل صفة يلزمها[6] وهي أمّ جميع الصفات الوجودية، لذلك جعل الاسم الحيّ رئيساً الأئمة السبعة، فإنّ العلم والقدرة والإرادة غير بدّ من الاتصاف لا بتصوّر وجود إلا بعد الحياة.

وكلّ شيء روح بحسبه فانفخ عنه من ربّه، فله حياة خاصّة تناسبه تظهر فيه هي روح شبحها من سواريها كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها، بحسب مزاج ذلك الشيء[7]

---

١. [illegible] الأمر [illegible] الفعل [illegible] وسمه [illegible] إحداث الصور [illegible] وبسطها يسمّى [illegible] إسماعيل [illegible] أن جبرئيل عند عروجه هو ما يختص أمر صفته [illegible] وجوده فهو غير عند من [illegible] ولذا لم يصرح في كتاب حقائق السطور: [illegible] الذي هو [illegible] عند [illegible] حين [illegible] وخلعت [illegible] وفي هذا [illegible] جبريل [illegible] وهي عند [illegible] (ص).

٢. [illegible] (ص).

٣. [illegible] ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ [illegible] (ص).

٤. [illegible] (ص).

٥. [illegible] (ص).

٦. [illegible] (ص).

٧. [illegible] (ص).

٨. [illegible] الإدراك والنظر في الأمور العقلية (ص).

٩. [illegible] الكمال الإنساني (ص).

١٠. [illegible].

فإن مزاجه إن كان قريباً من الاعتدال كالانسان يظهر فيه جميع خواصه أو اكثرها، وإن كان بعيداً منه يختفي بعض الخواص فيه وجميع لوازمه، كما في الجماد والمعدن.

وجبريل عليه السلام هو المتصرف في السموات التسع العناصر وما يتركب منها، إذ هو رؤساؤها ومقدمه السدرة كما قال تعالى: ﴿ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى﴾[1]

فإن تجسد بصورة مثالية أو حسية. وروحنا أرضاً من الأرضي يهب إلى ذلك القدر حياة زائدة على حياة سائر بطا بخصوصيته منه، وجميع الأرواح العالية بهذه المثابة، فيما عرف لسامري هذا المعنى، وعرف جبريل حين تجسده بنور باطنه وقوة استعداده فقبض قبضة من أثره، فنالها عيسى صورة المحل المتجسد من حلي النقود فحيي بخوار، ولو كان صورة أخرى لكان صوته بحسب تلك الصورة[2].

(فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمّى لاهوتاً)[3]

لأن الحياة صفة إلهية، والحي اسم من أسمائه وإمداد الأنبياء السبعة.

(والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح)

أي، لذلك هو المسمّى بالناسوت كما تسمّى الروح المجرّدة باللاهوت

(فيسمّى الناسوت روحاً بما قام به).

والمراد بالروح هنا الروح المنفخ[4] في البدن، إذ الروح قد تكون مجرّدة وقد تكون

---

١. [illegible] سدرة المنتهى (النجم: ١٤).

٢. [illegible] الروح المجرد [illegible] الأرواح من بين أن تحل بالبدن سواء كان في جسم أرضي أو غير عنصري كالملائكة إلا وهب له خاصة الجسم وإن من أن تدبر بحسب ذلك الجسم، فإن كان الجسم عنصرياً كبدن الإنسان فهو نفس ناطقة، وإن كان سماوياً كالكواكب فهو نفس فلكية، وإن لم يكن فلكياً فهو نفس خاصة بحسب صورته كالحوار عليه السلام.

٣. اللاهوت مشتق من لاه يليه [illegible] والناسوت من ناس يئوس [illegible] وغير ذلك من الأسماء.

٤. يعني أن كانت حياة من حيث هي إلهية فإن الذي سرت فيه الحياة أي نوع كان من أنواع الحيوانية فتلك الحيوانية هي الاسم الثالث الذي سري فيه يسمّى لاهوتاً. (حاشية)

٦. أي نفيه الروح به وتطهير المحل منه بالتأثير والتصوب فذلك هو النفخ.

٧. في نسخة [illegible] وقوله: المحل القائم من ذلك الروح

مطيعة. وتسمّى بالنفس المطمئنة، وقد يسمّى البدن باشتماله على الروح روحاً مجازاً، كما يقال لبائع الخبز «الخبز». فالباء في «اقتداء» للسببية، ويجوز أن تكون تعني «مع» أي: البدن مع ما قام به من الروح يسمّى روحاً، لذلك سمّى الله تعالى عيسى روحاً بقوله: ﴿وروحٌ منه﴾.

(فلمّا تمثّل الروح الأمين الذي هو جبرئيل عليه السلام لمريم بشراً سويّاً[1]، تخيّلت أنّه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية[2] منها[3])

أي: بجميع همتها وقواها الروحانية.

(ليخلّصها الله منه، لما تعلم أنّ ذلك ممّا لا يجوز[4]، فحصل لها حضور تامّ مع الله وهو الروح المعنوي)

أي: ذلك الحضور التامّ هو الروح المعنوي، لذلك يجعل الحضور في الصلاة عند الروح لها، والصلاة مع عدم الحضور كالبدن الذي لا روح فيه. وفي بعض النسخ: «فحصل لها حضور» تامّاً من التحصيل، أي: حصّل جبرئيل عليه السلام الحضور التامّ لمثله عندما في الصورة البشرية مريداً مواقعتها.

(فلو نفخ فيها[5] في ذلك الوقت[6] على هذه الحالة، خرج عيسى عليه السلام لا بطبيعة[7]

١. في «ب»: «سوياً».
٢. في «ب»: «بجملة» وفي «ج»: «بجملية».
٣. أي: بما فيها (جامي).
٤. أي: من مريم عليها السلام (جامي).
٥. ضمير «فيها» يعود على الصورة البشرية التي تخيّلتها مريم عليها السلام (ص).
٦. أي: بكلّيّة وجودها وجوامع قواها بحيث صارت متخلية عن جميع الجهات إلى الله (ق).
٧. أي: من مريم عليها السلام (جامي).
٨. أي: بل كانت مريم عليها السلام (جامي).
٩. أي: لا يجوز في الأداب (جامي).
١٠. أي: في بعض النسخ تكون لفظة «الحضور» منصوبة.
١١. أي: في عدم علمها (جامي).
١٢. أي: وقت استعاذتها (جامي).
١٣. أي: يحبل (يطفه) (جامي).

أحد لشكاسة خلقه كحال أمه).

لأن الولد أنما يتكون بحسب ما غلب على الوالدين من الصفات والهيئات النفسانية والأعراض الجسمانية، وشكاسة الخلق: رداءته.

(فلما قال لها: وإنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا) انبسطت عن ذلك القبض[٤] وانشرح صدرها[٥]، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى (ع).

وإنما انشرح صدرها انبساطا من فحوى هذا الخطاب لأن الله تعالى كان بشّرها بعيسى كما قال: (وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين)[٦]، فتذكرت ذلك وزال انقباضها، فخرج عيسى (ع) منبسطا منشرح الصدر.

(وكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم. كما ينقل الرسول كلام المرسل لأمته).

أي، أخذ الكلمة العيسوية جبرئيل من الله فنقلها إلى مريم من غير تصرف فيها، كما ينقل الرسول كلام الله لأمته من غير تغيّر وتبديل، وفي هذا التشبيه إيماء إلى تشبيه الكلمة الإلهية الروحانية بالكلمة اللفظية الانسانية، لأن كلا منهما إنما يحصل بواسطة التعبّر اللاحق عن النفس في مراتبها التي يعبر النفس عنها.

---

١. أي جزء من عنده (جامي).

٢. مريم (١٩): ١٩.

٣. مريم (١٩) (جامي).

٤. وهو حجب نوحية، وسمّه بعضا بسد الفتق، وخطاب ما دون من رتبته بحسبه إليها، فاشار إلى ما يناسب إلهامها من حضرتها (س).

٥. لما حرمت أنه مرسل إليها من حضرتها (جامي).

٦. بشارة على ذلك الغلام، لأنه قد بشرت في هذا به، علما أن الأمر متعلق لشيء ما (س).

٧. أي تذكرت بشارة ربها إياها بعيسى (ع) إذ قالت: «يا مريم...» (جامي).

٨. آل عمران (٣): ٤٥.

٩. إذ كان جبريل لم يلابس مشافهة بالروح المعنوي، فحاصل من مضمونه من الله فكان جبريل ناقلا (س).

١٠. يظهر من هذا الكلام أن عيسى (ع) من حيث صورته الوجودية المتأثر عن ظاهره بالكلمة، وعن باطنها خارج من الله، وجبرئيل من حيث صورته الوجودية ناقل له فقط (س).

والفرق: أن هذه الكلمة تعيّنها يعرض على النفس الإنساني، والكلمة الروحانية تعيّنها يعرض على النفس الرحماني، وبهذا الاعتبار تسمّى الأرواح من الموجودات كلّها «كلمات الله»، كما مرّ بيانه في صدر الكتاب.

(وهو قوله: ﴿وكلمتُهُ ألقاها إلى مريمَ وروحٌ منه﴾).

الضمير عائد إلى كلام الله، أي: ذلك الكلام المكون هي قوله تعالى: ﴿وكلمتُهُ ألقاها إلى مريم وروحٌ منه﴾.

وإنما أتى بالآية متعلّقة لكونها دالّة على ما هو في صدد بيانه، أو ذلك الكلمة المقدرة هو الذي قال تعالى عنها: ﴿وكلمتُهُ ألقاها إلى مريم﴾.

وتذكير الضمير باعتبار المعنى وهو عيسى عليه السلام، أو يكون عائداً إلى النفث الذي يتضمّنه قوله: (فانفثا) أي: وذلك النفث هو قوله تعالى: ﴿وكلمتُهُ ألقاها إلى مريم وروحٌ منه﴾ وهذا أنسب.

(فسرت الشهوة[1] في مريم[2]، وخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم،

---

١. في «ط».

٢. أي وإنما يدلّ على أن النفث جرى من جبريل عليه السلام في مريم هو قوله تعالى: ﴿وكلمتُهُ ألقاها﴾ (حاشية).

٣. النساء (٤): ١٧١.

٤. هذا هو الذي اختاره الشارح في معنى الآية، وحاصله: أن الله تعالى أمر جبريل عليه السلام أن ينفث في مريم، وهي الصدفة الخالية من الرذائل الموجودة للملكية، أو الأعم منها ومن الجهة البهيمية، فتولّد منه في مريم، وهي الصدفة الخالية من الرذائل الموجودة للملكية، وهذه الجهة هي المقابلة للجهة البهيمية، فالنفث والنفخ واحد، وإنما اختلفت العبارة فسرت الشهوة (ص).

٥. هذا إذا كان هيجان الشهوة في النساء وقت الطمث من الخبيث وكان الولد منه خالصاً من الرذائل، وإلا فينقطع المدد الملكي وقت هيجان الشهوة ويقع جبريل عليه السلام في حيرة من أمره، وهذا من أسرار القرآن الذي لا يعلمه إلا الراسخون في العلم، وتحقيقه أن الله تعالى أمر جبريل عليه السلام بالنفخ في جيب درع مريم عليها السلام، فلما نفخ الملك من فمه الشهوة وهي ما يثير الطبيعة ويرغبها في مباشرة الذكر، تحركت الشهوة كما في الأحلام، فاختلطت الجهة البهيمية مع النفخ إلى الرحم النفخ الظاهر فحملت، وخلق من ماء محقق من مريم وهو ما تخلّق منه الرحم من النفخ حين نفخ، لأن النفخ من الخبر يرطب ويلين الصفيحة المدورة المعدة لقبول الولد مع أخواتها المستديرة المسمى بالرحم، فالمحقق والمتكون من ضمهما من مادة النفخ يكون جسد عيسى عليه السلام (ش).

٦. بذلك النفخ الخاص من الصورة الإلهية المنزهة عن الشوائب البشرية عليه السلام (ش).

ومن ماء متوهّم من جبرئيل سرى في رطوبة ذلك النفخ من الجسم. لأنّ النفخ من الجسم الحيواني رطب لما قبله من ركن الماء).

اعلم، أنّ للشهوة روحاً معنوياً وهي الهمة الذاتية التي كانت سبباً لوجود العالم كما قال: «فأحببت أن أُعرف» الخ، فلمّا تعلّق إرادة الله بإيجاد عيسى تكلّما من مريم، تحرّكت الشهوة الكامنة فيها بأمر الله، ونفخ الروح الأمين - حين تمثّله بالصورة البشرية - فيها ماء يشبه البخار، فورد في النفس أجزاء مبخّراً مائية محتفظة بالأجزاء الهوائية، فتخلّق جسد عيسى من ماء محقّق من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل.

وإنّما جعله متوهّماً؛ لأنّ النافخ روح متمثل والمنفوخ أيضاً معنىً جزئي. تمثّل بصورة البخار الحسّي في العالم المثالي.

ومن شأن الوهم إدراك المعاني الجزئية، فكان متوهّماً لا محسوساً محققاً، ولا معقولاً صرفاً.

وأيضاً أنّ مريم لمّا شافهت عرفاً أنّ الإنسان لا يتولّد إلا من ماءي الرجل والمرأة، توهّمت أنّ لهذا التمثل ماء كماء الرجل المتولّد للمولد، فأثرت تأثراً تاماً بوهمها فحصل جسد عيسى.

فعلى الأول: تكوّن جسده منهما.

وعلى الثاني: تكوّن من الماء المحقّق، والماء المتوهّم كالشرط لذلك التكوّن، وأطلق التكوّن منهما مجازاً.

فإن قلت: كيف يمكن حصول المولد من ماء الأنثى وحده، وليس لها حرارة تامّة صالحة للتوليد[1]، وهي من شروط التكوين؟!

---

١ - أي في النافخ الذي هو جبرئيل لتكوّن عيسى في الماء الذي في رطوبة، والرطوبة تكون فاعلاً وقابلاً في ذلك بملاحظتين مرتبتين، فوجد الماء من هذا التوهّم في مريم كما يحصل منها من المائين أو أنّ المراد أنه يكفي حضور ماء محضور ومن نفخ الذي يتوهّم أنه ماء لزم منه المعية.

٢ - جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص ١٠٢، ١٥٩، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ص ١٥.

٣ - قال الشيخ الرئيس ابن علي سينا رحمه الله في «الشفاء»: «ليس للمرأة في الحقيقة منيّ يولد منه الولد، بل المنيّ الذي فيها قوة ما يحدث منه الولد». ا هـ

الشفاء ج ١ ص ٣٣٦، فصل ٣ منه ٩

وأيضاً مني الرجل كالبذر الذي به يتولّد الولد، فعند عدمه لا يمكن حصول الولد!.

قلت: لم لا يجوز أن يفيض عليها عند ظهور الروح الأمين عندهم من الله تلك الحرارة الغريزية الصالحة للتوليد، خصوصاً عند إرادة الحقّ تعالى منها ذلك، وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بعبد خيراً هيّأ أسبابه»، بل في قدرة القادر المطلق أن يوجد من غير وجود الوالدين كآدم وعيسى، ومن غير وجود المرأة كإيجاد حوّاء من آدم.

وكون مني الرجل كالبذر لا ينافي أن يكون مني المرأة أيضاً ذلك البذر، ولا دليل لأحد على عدمه، بل الدليل قائم على وجوده، هو أنّ لكلّ نفس كلّ منهما قوّة ما يولّد المثل، فالمني الذي حصل منها إن لم يكن صالحاً لتوليد المثل لا يكون فيه تلك القوة. غاية ما في الباب أنّ تلك القوّة في نفس الرجل أقوى.

وقد تكون نفس امرأة أقوى تأثيراً من نفوس كثيرة من الرجال، خصوصاً إذا صارت مرآة لتجلّيات الإلهيّة، فإذا أرادت النفس التي هذا شأنها حصول النتيجة أثّرت في بدنها، فحصلت الحرارة الغريزية الصالحة للتوليد، كما مرّ أنّ العارف بهمّته يخلق ما يشاء لكونه متّصفاً بالصفات الإلهيّة.

والعادة التي هي السنّة الإلهيّة لا تمنع القدرة الخارقة لها، فولادة عيسى من غير أب ثبتت بالأقسام الأربعة التي للولادة وهي حصول الولد من غير أبوين[1]، وحصوله بهما، وبالذكر وحده[2]، وبالأنثى وحدها[3]، فسبحان الذي هو على كلّ شيء قدير.

(فتكوّن جسم عيسى[4] من ماء متوهّم وماء محقّق).

---

١. بين [ت].
٢. دم [ظ].
٣. حوّاء [ظ].
٤. كعيسى [ظ].
٥. إن قيل: إنما يكون الماء منوعاً إذا لم يكن له صورة في العين، وحيث إنّ المنيّ من لحم الرجل الخواني مشتمل على ركن الماء بالفعل كيف يكون منوعاً؟

قلنا: إنّ الماء وإن كان له وجود عيني وصورة شخصية في المنيّ المذكور، ولكن من حيث إنّه ممزوج بـ

قوله: (وخرج على صورة البشر) من اجل أمّه، ومن اجل تمثّل جبرئيل في صورة البشر، حتّى لايقع التكوين في هذا النّوع الانساني إلا على احكم المعتاد).

جواب سؤال مقدّر، وهو قول القائل: لمّا كان النافخ جبرئيل والولد سرّ أبيه، كان الواجب ان يظهر عيسى على صورة الروحانيين، فقال: إنّما كان على صورة البشر؛ لانّ الماء المخلّق كان من أمّه وهي بشر، ولاجل تمثّل جبرئيل عند النفخ بالصورة البشرية، والصور التي تشهدها المرأة وتتخيّلها حال الواقعة لها تاثير عظيم في صورة الولد، حتى قيل: إنّ امرأة ولدت ولداً صورته صورة البشر وجسمه جسم الحيّة، ولمّا سُئلت عنها اخبرت بانّها حين الواقعة رات حيّة.

ثمّ علّل الشيخ تمثّل جبرئيل بصورة البشر بقوله: (حتّى لايقع التكوين) اي: الايجاد في هذا النّوع إلا على السّنة المعتادة.

وايضاً الصورة الانسانية هي أشرف الصور، وايضاً لو كان على صورة غيرها لما حصلت المناسبة بينه وبين العباد المبعوث اليهم، لكنّه واجب ان يخلق عليها لقوله، كما قال: ﴿ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾[1].

فخرج عيسى[2] يحيي الموتى لانّه روح إلهي[3]، وكان الاحياء له والنفخ

→

يكون سبباً لتكوّن جسم إنساني، هو معنى حبرتي أنّما يدركه الوهم، بل الوهم هو الذي حصّل لتلك الذكور ذلك المعنى، على ما لا يخفى.

فهذا الوهم من حيث قام الامر حبرتي، كما توهّمه البعض بانّه سلطان العناصر، لانّه لو كان كذلك حصل بالفعل ذلك الامر بمحض الاتوجد، ولا يطلق على ذلك التوهّم الا بضرب من المسامحة (س).

١. دون ذلك (حجري).

٢. اي الذي مرّت به العادة غالباً، وهو توالده من شخصين إنسانيين (حجري).

٣. اي وإنّما كان على صورة البشر لانّه لم يكن على صورة ...

٤. الانعام (٦): ٩.

٥. بحيث كان يحيي الموتى (حجري).

٦. ومن خصائص الروح (لاحظ اجنبي).

٧. كما سيأتي بيانه من أنّ معرفة كلّ نفس بروحها انّما تحصل من الحضور الذي يحصل لها بالقوة مع الله بحسب ما دامت عند رؤيتها الصورة البشرية في أنّه انتزعها من القوة بكمالها الشرعي، وهو الذي أتاه ...
←

لعيسى، كما كان النفخ لجبرئيل. والكلمة لما كان وجود عيسى عليه السلام بالنفخ الجبرئيلي بلا واسطة أب بشري، وروحه أيضاً من الحضرة الإلهية بلا واسطة روح من الأرواح، اسم من الأسماء، حصل في الوجود الخارجي متصفاً بالصفة الإلهية، وهو إحياء الموتى، لغلبة لاهوته على ناسوته وروحانيته على جسمانيته، حتى قيل فيه: إنه روح الله، ولذلك ارتفع إلى السماء، مقام الملائكة.

وإنما أضاف الإحياء إلى الله والنفخ لعيسى، وإن كان في الظاهر لا يحصل إلا منه، لأن الصفات الكمالية بالأصالة لله وبالتبعية لغيره، لذلك أضاف النفخ إلى جبرئيل، وأضاف الكلمة إلى الله.

(وكان إحياء عيسى عليه السلام للأموات إحياءً محققاً من حيث ما ظهر عن نفخه، كما ظهر هو عن صورة أمه، كان إحياؤه أيضاً منوهماً أنه منه، وإنما كان لله، فجمع بين حقيقته التي خلق عليها، كما قلناه: «إنه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق» ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه، وبطريق التوهم من وجه)[1].

← من الحيض، وإلا فهو ماء متوهم، وليس فيه شيء من أجزاء الرحم، وهو هنا في مكان يشرف فيه على الفناء (فصلي و آشتياني).

ثم إن هذا التوهم والتحقق الحاصل في أصل خلقة الكلمة العيسوية، ليست محصورة في مادة جسمه، وكذلك كان إحياء الأموات بالنفخ لعيسى عليه السلام (حسن).

١. الذي من حيث ظهوره وخلقه (حسن).

٢. مقدرة.

٣. وتزينه عليه (حسن).

٤. الإحياء الخلق والتوفية (حسن).

٥. التي لا يزول حقيقته (حسن).

٦. لكنه كان التحقق والتوهم يحصل في حقيقته فكانت مما يحصل في الإحياء (حسن).

٧. وهو ظهوره عن نفخه (حسن).

٨. وهو أن الناس يخيلون أنه هو الله سبحانه فإنه بسبب الخلقة من عيسى (الشريف) (حسن).

٩. وقد يستدل على أن الإحياء من جملة الأسباب والعلل التي لا تسري فيه أثر من آثار القيد في قضيته (حسن).

أي، الاحياء تارة ينسب إلى عيسى ﷺ من حيث إنه يظهر من نفخه، خصص من مظهره، وكان هو السبب القريب فيه على سبيل الحقيقة، فمن هذه الحيثية يكون احياؤه إحياءً محققاً كما كان في أصل خلقته ماء محقق، وهو ماء مريم؛ لأنه منها ظهر بحسب الصورة الحسية.

وأخرى نسب إلى الله على الحقيقة؛ لأنّ الفاعل الحقيقي وصاحب الصفات الكمالية هو الله لا غيره، فاحياؤه احياء متوهّم كما كان في أصل خلقته ماء متوهّم، فجمع عيسى بما في حقيقته التي خلق عليها من الماء المحقّق والماء المتوهّم هذين الوجهين، فيما حصل منه من الاحياء وخلق الطير، فينسب إليه الاحياء تارة على سبيل الحقيقة، وأخرى على سبيل المجاز.

(فقبل فيه من طريق التحقيق: ﴿وأحيي الموتى﴾، وقيل فيه من طريق التوهم: فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله. فالعامل في المجرور «فيكون» لا «أنفخ»، ويحتمل أن يكون العامل فيه «أنفخ فيكون طيراً».

أي، قال تعالى في حقه: ﴿وأحيي الموتى﴾ ونسب الاحياء إليه وأضافه بطريق التحقيق، وإن كان من حيث إنه آلة، والفاعل الحقيقي والمخترع للامورات هو الله، نسبه الاحياء إليه بطريق التوهم، وخلق الطير ينسب إليه بطريق التحقيق وبطريق التوهم، كما قال أيضاً في حقه: ﴿فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله﴾.

ومتعلق «باذن الله» والعامل فيه يجوز أن يكون «فيكون»، ويجوز أن يكون «انفخ».

---

١. أي من حيثية أخرى.
٢. أي هو عيسى ﷺ (جامي).
٣. نظر إلى ترتيب الآية على نسقها (جامي).
٤. عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، عن ابن عباس وبكثير من رفعة أبي... .
٥. فأسند الاحياء إليه لأنه سببه (جامي).
٦. على هذا الذي قبله «يكون» لا قوله «ينفخ» (جامي).
٧. أي باذن الله.
٨. أي هو «فيكون».
٩. آل عمران (٣): ٤٩.

وعلى الأول: فيكون النفخ من عيسى والكون من الطير بإذن الله وأمره، كما مرّ في الفص الأدمي: أنّ الأمر من الله والتكوّن من نفس الشيء المأمور بكن، أو من أمر الله، على التقديرين لايكون من عيسى إلا النفخ فقط.

وعلى الثاني: يكون الخلق منه حين كونه مأذوناً به، فاجتمع فيه صادر منه من الأجزاء وألحق جهتا التحقّق والتوهّم، كما اجتمع فيما خلق منه.

وقوله: (من حيث صورته الجسميّة).

قيل: معناه: أنه يكون من حيث صورته طيراً ولايكون طيراً بالحقيقة.

وفيه نظر؛ لأنّ الخالق الطير بالحقيقة وهو الخيال، لا صورة الطير، وليس جعل صورة الطير مجرّداً عن روحه وما بعد من المجرّدات، بل معناه: فيكون طائراً محقّقاً، صادراً من عيسى من حيث صورته المحقّقة في الحسّ؛ لأنّ كلامه[٤] حينئذ في إثبات كونه محقّقاً كما قال هذا القائل[٥].

وإن جعلت العامل «النفخ» كان الوجب لكونه طيراً هو نفخ عيسى بإذن الله، وإذن الله لعباده في الإتيان بخوارق العادات قسمان: ذاتي قديم، وعرضي حادث.

أمّا الأوّل: فهو جعل الحقّ عين العبد مستعدّاً، قابلاً للتصرّف في الوجود العيني على سبيل الخرق عند تجلّيه بفيضه الأقدس، الموجب لتعيّن الأعيان في العلم إلا أنّ

وأمّا الثاني: فهو تمكين العبد من التصرّف مع إلهام قلبي أو وحي نازل لذلك التصرّف، حين حصول الوقت المقدّر بجميع شرائطه بفيضه المقدّس.

---

١. والضمير هو المؤنث عائد إلى حيث قال: «وكان طيراً من حيث إنّ صورته الحسّية صورة طير لا أنه طير بالحقيقة» (شرح كمال الدين عبدالرزاق على فصوص الحكم، ص ٢٠٢) أقول: مراده أنّ هذا الطير لايكون من جميع هذه الصور الكائنة من البدء، بل تكون حقيقة روحية حقيقية تزاولت وتجسّدت وصارت طيراً بإذن الله تعالى.

٢. أي بمعنى كون النفخ.

٣. أي بحسب الصورة المخلوقة في الحسّ يكون الطير من عيسى لا.

٤. أي كلام الشيخ.

٥. هو مولانا عبدالرزاق.

٦. هذا هو كلام القائل.

فلا ينبغي أن يتصور أن الأمر هو الأمر بالتصرف سواء كان مستعداً له أو لا. فإن روح ذلك الأمر هو الاستعداد الذاتي الذي يستدعي بلسان الحال من الله إظهار كماله.

(وكذلك «أبرئ الأكمه والأبرص» وجميع ما ينسب إليه «وإذ» «إذن الله»).

وكذلك جميع ما ينسب إلى عيسى من خوارق العادات، من إبراء الأبرص والأكمه وغيرهما، يشتمل على الجهتين المذكورتين، أي: جهة التحقق وجهة التوهم. لذلك جاء في الكل «بإذن الله» أو «بإذني»، كما قال: «وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني» وهو المراد بقوله.

(أو إذن الكناية) في مثل قوله تعالى: «بإذني» و «بإذن الله». فإذا تعلق المجرور بـ«تنفخ» فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ، (ويكون) أي: يحصل (الطائر عن النافخ بإذن الله).

هذا إشارة إلى الجهة المحققة كما مر بيانها.

(وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن، فيكون التكوين للطائر).

أي: يكون عين الطائر نفسه في الخارج. كما مرت الإشارة إليه من أن الأمر من الله والتكوين من نفس الشيء المكوّن.

---

١. يشتمل على جهتي التحقق والتوهم. إبراء الأكمه والأبرص المنسوب إلى عيسى ﷺ، خلافاً في قوله تعالى: «وتبرئ الأكمه» (جامي).

٢. تارة (جامي).

٣. أي: إلى عيسى ﷺ من الأعمال الخارقة للعادات (جامي).

٤. وتارة إلى الإذن المضاف إلى الله (جامي).

٥. أن يتعلق بالخلق والوجود (ص).

٦. المائدة (٥): ١١٠.

٧. «إذني» إلى الإذن المضاف إلى ضمير هو كناية عن الله في مثل قوله: «وإذني» (جامي).

٨. وذلك لما عرفت أن بالحق الوجود والحكم (ص).

٩. أي: التكوّن (جامي).

١٠. ح ن: طائراً.

(فيكون العالم عند ذلك «فيكون»[1]، فلولا إنّ في الأمر[2] توقفاً وتحقّقاً[3] قبلَ هذه الصورة[4] لهذين الوجهين[5]).

أي، لولا إنّ في أصل الخلقة العيسويّة - وهو المراد بالأمر - وجهاً إلى التوقف والتحقق، قبل صورة عيسى لهذين الوجهين.

(بل لها[6] هذان الوجهان، لأنّ الشأة العيسويّة تعطي ذلك)

ظاهر بيّن.

(وخرج عيسى من التواضع[7] إلى أن شرّع[8] لأمّته أن لا يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون[9]، وأنّ أحدهم إذا لطم في خدّه وضع الخدّ الآخر لمن يلطمه، ولا يرتفع عليه، ولا يطلب القصاص منه. هذا له من جهة أمّته؛ إذ امرأة لها السفل فليها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً[10] وحسّاً[11]).

أنّا قال: (شرّع لأمّته) على صيغة الماضي، و(لم يشرّع لها رسول الله ﷺ) لأنه حين نزوله من السماء، لا بدّ له بقبول من الجزية، كما شرّع عليهم رسول الله ﷺ، فهو

---

١. في المصر: في غير. (جامي)

٢. نسبة التوقف إلى عيسى عليه السلام وإرادته ذلك بالنظر إلى وجه توقف (جامي).

٣. أي من عيسى عليه السلام أصل خلقه توقفاً وتحقق (جامي).

٤. كذا في النسخ الثلاث.

٥. كذا في (ابن) (ص).

٦. الكلمة التي وقعت في بياض مجهولة (جامي)

٧. أي وجهي التحقق والتوقف (جامي).

٨. أي صيرورة ما من شأنه

٩. أي بتلك الصورة الكلمة التي وقعت في بياض مجهولة (جامي)

١٠. إنّ كان مراده أن المخاطب على أحواله حسابه الخصال، فالمرأة وإن كانت في الآخرة من السفل (ق).

١١. يمكن أن يقرأ قوله: «شرّع» على بناء المفعول، ويقدّر: وضع الجزية على أمته على هذا الوجه في شريعته. أفاده مير مقتبيات نزهته (جامي).

١٢. التوبة (٩) ٢٩

١٣. أي كون هذه في الأحكام الشرعية وغيرها (جامي)

تعني الفراغ ومثله قوله تعالى: ﴿ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار﴾ اي: ينادي في الآخرة.

وذلك لانّه ما كانت في علم الله ان يكون ظهر بمنزلة ما كان وخلق، وهو سر آخر يظهر في غرف احوال الكمّل ودرجاتهم.

والمراد انّه ما كان عيسى ﷺ من ماء مريم، وهي الجهة المتحققة في اصل خلقته، خرج في عالم الشواهد إلى ان يشرع لأمته، اي: يقرر حكم الشريعة المحمدية لأمته عند نزوله، ان ﴿يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ وتواضعون، حاعلون لانفسهم حقير، منقاد، كما قرر لأمته انه إذا لطم احدهم في خده يدير الخد الآخر لملطمه ولا يطلب الارتفاع على الملاطم، ولا القصاص منه.

لانّ القوة تحت الرجل حكما كما قال تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ ﴿وللرجال عليهن درجة﴾، ﴿وللذكر مثل حظ الانثيين﴾، وحتى كما يتصرّف الرجل فيها تصرّف الملاك في املاكهم، فسرت احكامها في بنيتها وانّما

(وما كان فيه من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبريل ﷺ في صورة البشر، فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر).

اي: قوة الاحياء والابراء التي كانت في عيسى ﷺ هي مستفاد من نفخ جبريل

---

١. الاعراف (٧): ٤٤.
٢. من ان الروح الخالق في الحقيقة هو عيسى ﷺ نفخ الاله.
٣. النساء (٤): ٣٤.
٤. البقرة (٢): ٢٢٨.
٥. النساء (٤): ١١.
٦. مريم ﷺ.
٧. عيسى ﷺ.
٨. مريم.
٩. اي في عيسى ﷺ.
١٠. الحر.
١١. حتى كونه متمثلاً بالجنس.

في مريم عليها السلام، حين تمثّل في صورة البشر، كما استفاد التواضع من مريم، فإنّ النهيئات الغالبة على نفوس الوالدين حال اجتماعهما مؤثرة في نفس الولد وسارية فيها فلذلك ظهر عيسى بحيث يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص بإذن الله، كما ظهر من جهة أمّه متواضعاً.

(ولو لم يأت جبرئيل[1] في صورة البشر، وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصريّة من حيوان أو نبات أو جماد، لكان عيسى عليه السلام لايحيي الموتى إلا حين يتلبّس بتلك الصورة[2]، ويظهر فيها).

أي، ولو أتى جبرئيل على صورة غير الصورة الانسانيّة لكان عيسى يظهر بتلك الصورة، إذ الولد أكثر مشابهة للوالد من غيره، أو حين الاحياء كان يظهر بتلك الصور ليؤثر ويتصرّف في غيره، لأنّ للصورة أيضاً مدخلاً في العلّة، لذلك يخلق من نطفة الانسان من هو على صورته، ومن نطفة الحمار ما هو على صورته، فيتحفّظ صور الأنواع بمراعاة الصور.

(ولو أتى جبرئيل بصورته النوريّة الخارجة عن العناصر والأركان، إذ لايخرج عن طبيعته، لكان عيسى لايحيي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة، لا العنصريّة).

أي، لو ظهر جبرئيل بصورته النوريّة التي له في السدرة الخارجة عن طبيعة السماوات والعناصر، فإنّ كلّها عنصريّة، لكان عيسى لايحيي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة، لا العنصريّة، لأنّ تلك الصورة أيضاً جزء العلّة وهي له[3] طبيعيّة، والشيء لايخرج عن طبيعته بمجرّد تنزّله إلى مرتبة ما هو تحته.

ففي الكلام تقديم وتأخير[4] هذا على أنّ «إذ» للتعليل، ويجوز أن تكون بمعنى

---

١. حين النفخ في مريم (جامي).

٢. أي تمثّل بتلك الصورة التي أتى فيها جبرئيل (جامي).

٣. أي لجبرئيل.

٤. فإنّ قوله: «إذ لايخرج ...» مؤخّر في المعنى عن قوله: لكان عيسى لكذا.

«حين» فتكون «إذا لايخرج» في موضعه، ومعناه حينئذ[1]. أو أتى جبريل بصورة النورية حين لايخرج عن طبيعته النورية ولايتمثل بالصور العنصرية، لكان عيسى لايحيي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة، والله اعلم.

(مع الصورة البشرية[2] من جهة أمّه[3]، فكان يقال فيه عند احيائه الموتى[4]: هو لاهو).

أي، كان يظهر عيسى حين الاحياء في الصورة الطبيعية النورية مع الصورة البشرية المستفادة من جهة أمّه، فكان يقال فيه حينئذ: إنّه بشر وليس ببشر، كما قال الناظرات في يوسف عليه السلام: ﴿ما هذا بشراً إنْ هذا إلا ملكٌ كريمٌ[5]﴾ لغلبة النورية عليه.

(وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري، إذ رأى شخصاً بشرياً[6] من البشر يحيي الموتى، وهو من الخصائص الإلهية احياء الخلق[7] لا احياء الحيوان، بقي الناظر حائراً[8]، إذ يرى الصورة بشراً بالاثر الإلهي).

---

١. اي تعيين حين.

٢. اي ظهور أمر خارقاً مع الصورة البشرية (جامي).

٣. اي لايعتبر بالاحياء في الصورة العنصرية التي مع الصورة البشرية، من جهة أمّه التي هي من عوالم الخلق (س).

٤. يوسف (١٢): ٣١.

٥. اي على صورة البشر (جامي).

٦. منصوب على أنه مفعول ثان لقوله: «يحيي الموتى» أو مرفوع على أنّه بيان وتفسير للضمير المرفوع. والمراد بوجه الخلق، إنّ الاحياء الذي يوجد بخلق الجسم الميت أو الذي يحصل بخلق الحي وبعثه وقوله «الخلق» مضاف الى فاعله (جامي).

٧. اي إحياء الخلق من الحيوان لا إحياء حيوان آخر، على ما هو المتبادر إلى الاذهان من احياء الموتى، لأنّه ليس من الخصائص الإلهية في شيء، إذ قد ورد الاستفتاءات وإيراده على حقيقة الموتى لابدّ من حصول الحيوة بعد موتها فيها (س).

٨. يعني مرة فمرة كان يحيي بالنفخ بعنوان أنه حق أو باذنه، أو بدون ذلك، أو بعد ذلك، فيحصل الوسوسة بالنفخ والدعاء فيجيء فيما كان يحيي بالنفخ، لاحياء الحيوان الذي يفنى حتماً مرة على ما نقل في قصته أنه احيى بنفخه خاتم من نوح بلا فاصلة سنة ثم رجع إلى حاله. (جندي).

٩. مضمون مطلق لقوله «يحيي الموتى».

١٠. لو كان عيسى عليه السلام مستلزماً في الصورة النورية الغيبية مع الصورة البشرية التي في منحه لكان متحولاً من الطبيعة البشرية إلى الجوهر النوري، وكان يقال فيه: إنّه عيسى لا بحسب نشأة البشرية، ليس

الباء في قوله: (بالأثر) هنا للملابسة، أي: مطلبًا بالأثر الإلهي. ومعناه: أنه لو كان كذلك لوقع الناظر إليه في الحيرة، كما تحيَّر أرباب العقل عند النظر الفكري في حدوثه، لأنهم رأوا شخصًا بشرًا بالصورة أحيى الموتى بقوله: «قم بإذن الله» أو «قم باسم الله».

(وحيي) المنطق: أي: أحيا الميت النادر مع نطقه، فقام الميت ناطقًا (بحيث لا تعلم) أي: لا أحيا الحيوان: أي: لا أحيا، كإحياء الحيوان حتى يتحرك الميت في قبره، أو يقوم منه ويمشي بحيث يعلم أنه حي مجرد عن النطق، إذ لو كان كذلك لنسبوه إلى المسميا من النيرنجات والمخدرات وغيرها.

فما قام ولا نطق. كما جاء في قصته أنه أحيا سامًا بن نوح، فقام ونطق بنبوته، ثم رجع على ما كان تحيَّروا في إحيائه، لأنه من خصائص الإلهية.

(فأدى) بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيى به من الموتى، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي أحيى الموتى بصورة بشرية (عيسى).

أي: فأدى نظر بعضهم فيه إلى القول بالحلول، فقالوا: إن الله حلَّ في صورة عيسى فأحيى الموتى. وقال بعضهم: إن المسيح هو الله. وإنما ستروا الله بالصورة العيسوية المفيدة فقد نسبوا إلى الكفر.

(فقال الله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ فجمعوا

ليس هذا بحسب جوهر الدرس، وقع فيه الخيرة من الناظر إليه، وإنه يتحقق فائدة الإعجاز إذ.

١ - في (ق): الناظر (حاشية).

٢ - في (ب): الحسي الشرعي الحسي المعنوي (حاشية).

٣ - في حاشية (ق): في صورة عيسوية (حاشية).

٤ - في (ق): قال بأنه هو الله (حاشية).

٥ - أصل: وحلول وأنه هو الله من حيث حل به (حاشية).

٦ - والكلام مقحم هنا، والمقصود منه: الخبر بالناظر (حاشية).

٧ - مائدة: ٧٢.

٨ - المائدة (٥): ١٧.

بين الخطأ والكفر في تمام الكلم كله).

أي: جمعوا بين الكفر وهو ستر الحق بصورة العبودية، وبين الخطأ وهو حصر هوية الله في الكلمة المسيحية، وأراد بقوله: (في تمام الكلام) أي: مجموع قولهم: «إن الله هو المسيح بن مريم» جمعوا بين الكفر والخطأ.

(لا بقولهم: «هو الله»، ولا بقولهم: «ابن مريم»)

لأن قولهم: «هو الله» أو «الله هو» صادق من حيث إن هوية الحق هي التي تعينت وتجلت بالصورة العبودية، كما ظهرت بصورة العالم كله.

وقولهم: «المسيح بن مريم» أيضاً صادق، لأنه ابن مريم بلاشك، لكن تمام الكلام ومجموعه غير صحيح؛ لأنه يفيد حصر الحق في صورة عيسى وهو باطل، لأن العالم كله غيب وشهادة صورته، لا عيسى فقط.

(فعدلوا بالتضمين[1] من الله من حيث أحيى الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية[2] بقولهم: «ابن مريم» وهو ابن مريم بلاشك[3]).

«من الله» متعلق بقوله: (فعدلوا)، و«الباء» في قوله: (بالتضمين) بمعنى «مع»، أي: فعدلوا من الله إلى الصورة البشرية مع تضمينه فيها من حيث إنه أحيى الموتى، فقولهم: «المسيح بن مريم» وهو ابن مريم بلاشك كما قالوا، لكن جعلوا الله في ضمن صورته وهو الذي دخلوا.

(فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة، وجعلوها عين الصورة، وما فعلوا، بل

---

١ أي بين الخطأ بحصر وبين ستر الحق بصورة بشرية عيسى عليه السلام.

٢ لأنه إن كان المحصور عليه في الآية لا تقولوا: «هو الله»، أي المسيح؛ لأن مؤدى قولهم أن المسيح من حيث هو إله، وفي عبارة «هو الله» وإن كان في صدقه والإشكال في قولهم: «ابن مريم»، لأن المسيح من حيث صورة ابن مريم بلاشك، بل وجميع شهادة الله به ورسوله إنما هو بصورة البشرية عيسى عليه السلام.

٣ استدراك من الخطأ وهو ضمير «هو».

٤ في نسخة «حصر الحق في ضمن نسبي» خلاف ما في الأصل.

٥ التسجيل بالفهم منه أن الله من حيث إنه أحيى الموتى هو بصورة المسيح، وتلك حالات مختصة به فهو حصر فاسد، ولكن ذلك من كلامهما لا مني.

جعلوا الهويّة الإلهيّة ابتداءً في صورة بشريّة هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم[1]

أي: تخيّل السامع أنّ الذين قالوا بالحلول نسبوا الألوهيّة إلى الصورة العيسويّة، وجعلوا الألوهيّة عين تلك الصورة، وليس كذلك، بل جعلوا الهويّة الإلهيّة ابتداء حالّة في الصورة البشريّة التي لعيسى، وتلك الصورة هي ابن مريم.

فالقائلون بالحلول فصلوا أوّلاً بين الصورة وبين الإلهيّة[2] في الحكم، أي: بين الحكم عليها بأنّها إله، أو بين الحكم، أي: بين المحكوم عليه[3] وهو الهويّة الإلهيّة، فالحكم مستعمل بمعنى المحكوم عليه، كما يستعمل بمعنى المحكوم به.

(إلّا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم[4]).

أي: فصلوا بين الصورة وبين الهويّة الإلهيّة ابتداء، إلّا أنّهم جعلوا الصورة في ثاني الحال عين تلك الهويّة في الحكم، بقولهم: إنّ الله هو المسيح بن مريم، لأنّ الحمول على الموضوع في الحمل بالمواطاة، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهيّة إلى الصورة العيسويّة، فحصروها في تلك الصورة وهو الخطأ.

---

١. وهو نسبة الإلهية فصل الخبر عن الخبر (ص).

٢. يعني بين ما تقيد قولهم: إنّ الله هو المسيح بن مريم، ففصلوا بين الصورة المسيحية الناسوتية وبين ما تقيد بالهوية وإلّا لم يقولوا: إنّ الله المسيح بن مريم، تخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهية المقيدة بالله إلى الصورة المسيحية، وما دروا أنّ من فصلوا الهوية بين الصورة العيسوية وبين الحكم بحمل اللاهوت على الهوية، فانحصرت حصر الإلهية في ابن مريم (قيصري).

٣. رأيت في نسخة مصححة بخط المؤلف: «بين الصورة وبين الحكم، أي المحكوم عليه».

٤. يفسر بمعنى: بين الإلهية.

٥. ليعلم أنّ صيرورة الإله، أي: أنّه هو، محكوم عليه بالمسيح هو المحكوم به (ق).

٦. يعني بما هو المفهوم من كلامهم والمقصود من حديثهم، وهو أنّ الصورة المشبهة من الحكم المعنوي التشبيهي، وإلّا فمن المعلوم أنّ الحكم ليس هو نسبة الألوهية إلى المحكوم عليه والإتيان بالحمل، والفصل بين الصورة والإله هو عين الفصل، فإنّه من المستحيلات البيّنة أن لا يتركب بين شيئين، ثمّ يتركب بالضرورة، والمقصود وهو التعبير عن حالتهم المقصودة بين يديه، لا الحصر الذي ذكره من الحصر، فإنّه من الحصر والخطأ، إذ حصر الحلّ في صورة بشرية عيسى عليه السلام هو بشره الخاص، والحلّ وإن كان حقاً بعض ذلك حتّى يصح أن يقال: إنّ دلالتهم جميع ذلك (ص).

وقوله: (عين الحكم) أي: جعلوا الصورة عين ما وقع الحكم عليه[1].

(كما كان جبريل في صورة البشر[2] ولا نفخ[3]، ثم نفخ ففصل بين الصورة[4] والنفخ، وكان[5] النفخ من الصورة، فقد كانت[6] ولا نفخ).

أي، كانت الهوية الإلهية وما كانت الصورة العيسوية موجودة، وكانت الصورة العيسوية وما كان الأحياء، كما كان جبريل متمثلاً في صورة البشر وما كان النفخ حاصلاً، ثم نفخ فحصل الفصل بين الصورة والنفخ، بأن كانت الصورة موجودة ولا نفخ، وإن كان النفخ حاصلاً من الصورة.

(فما هو النفخ من حدّها الذاتي[7]).

«ما» تعجبية ليس، والضمير للفصل، أي فليس النفخ من الحدود الذاتية للصورة وأجزائها، لتحقق الصورة قبل وجود النفخ، كذلك الصورة العيسوية ليست من الحدود الذاتية للهوية الإلهية، لتحقق الهوية قبل تلك الصورة. وليس الأحياء أيضاً من ذاتيات الصورة العيسوية لتحققها مع عدم الأحياء.

(فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى، ما هو؟! فمن ناظر فيه من حيث صورته[8] الإنسانية البشرية. فيقول: «هو ابن مريم[9]»، ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية[10] فينسبه لجبريل، ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى[11]

---

١. أي عين المحكوم عليه.

٢. لزكريا (جامي).

٣. منه في مريم كما (جامي).

٤. أي بين صورة البشرية والنفخ حيث تحقق النفخ منها (جامي).

٥. وإنما كان النفخ صادراً من الصورة أحياناً (جامي).

٦. الصورة ولا نفخ منها (جامي).

٧. حتى لم يحتمل منها ولا أن منها خارجي كذلك (جامي).

٨. الإنسية.

٩. المسيح لأنه لم يعلم له (جامي).

١٠. التي تمثل بها جبريل حين النفخ (جامي).

١١. الذي هو من الخاص الإلهية (جامي).

فينسبه إلى الله تعالى بالروحيّة، فيقول: «روح الله» أي: به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه.

فتارة يكون الحقّ فيه متوهّماً اسم مفعول[1]، وتارة يكون الملك فيه متوهّماً[2]، وتارة تكون البشريّة الانسانيّة[3] فيه متوهّمة، فيكون عند كلّ ناظر بحسب ما يغلب[4] عليه. فهو «كلمة الله»[5] وهو «روح الله» وهو «عبدالله».

كلّه ظاهر.

(وليس ذلك في الصورة الحسيّة لغيره[6]، بل كلّ شخص منسوب إلى أبيه الصوري، لا إلى النافخ روحه في الصورة البشريّة).

أي: وليس ذلك بخلاف وتوهّمات لغير عيسى في صورهم الحسيّة، وإن كان النافخ لا يواجههم إلّا الله تعالى، أو الملك، بل كلّ شخص منسوب إلى أبيه الصوري، لا إلى من نفخ أرواحهم في صورهم، وإن كان وقع الاحياء وغيره من خوارق العادات على أيدي عدادهم من الأولياء والأنبياء أحياناً.

ثمّ وليس مثل ذلك النفخ نفخ عيسى ليقع فيه الخلاف، كما وقع في عيسى. وتعليله بقوله: (فإنّ الله) يدلّ على الثاني.

قوله: (وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله[7]) تصريح[8] بأنّ المراد هو الثاني.

(فإنّ الله إذا سوّى الجسم الانساني كما قال: ﴿فإذا سوّيته﴾ نفخ فيه هو تعالى

---

١. من حيث تصدر عنه الصفات الإلهيّة من الإحياء والإماتة وغيرهما (جامي).

٢. حين تتشاهد فيه الصفات الروحانيّة والملكات الملكيّة (جامي).

٣. الحصّة الإنسانيّة (جامي).

٤. الصورة الملكيّة (جامي).

٥. في اعتقاده حين مشاهدته حيّاً كان أو ميّتاً (جامي).

٦. عند أهل الحقّ (جامي).

٧. بل يمتنع حصوله من نفخ غيره (جامي).

٨. لمّا كان نفخ غير عيسى عليه السلام ممّا لم يقع في صورة بشريّة إنسيّة مشهورة (جامي).

٩. حتّى كان يلتبس نفخه بنفخه في الصورة (جامي).

١٠. كما في مثل المعجزة.

١١. أي قوله: «فروحنا».

من روحه[1].

تفسير الكلام: فإن الله إذا سوّى الجسم الإنساني نفخ فيه، كما قال: ﴿فإذا سويته﴾[2] الآية.

فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى[3][4]، وعيسى ليس كذلك[5]، فإنه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي[6]، وغيره[7] كما ذكرناه[8] لم يكن مثله[9].

تعليل لقوله[10]: (وليس ذلك في الصورة الخسيسة لغيره)؛ لأن الله إذا سوّى جسم آدم نفخ فيه الروح، كما قال: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ فنسب الروح الذي هي كونه ـ أي وجوده وعينه ـ إلى الله تعالى، وجميع أولاد آدم أيضا كذلك، فإن تسوية أبدانهم قبل نفخ أرواحهم، وتسوية جسم عيسى وصورته البشرية

---

١. بقيته: لأن الروح جزء من الله تعالى.

٢. الحجر (١٥): ٢٩.

٣. حذف قوله: ﴿ونفخت فيه﴾ وصله حين أضاف إلى نفسه بقوله: ﴿من روحي﴾ (ص).

٤. نسب الصورة ـ أي روحانيته ـ عند تعلقها بالنطفة الثانية المتسببة إلى نفخ جبريل عليه السلام (لأن الله تعالى إذا سوّى له جسم الجنين يرسل إليه روحه بعد تسوية جسده، فنسب الروح في قوله: ﴿نفخت فيه من روحي﴾ إلى الله بخلاف عيسى، فإنه نفخ في أمه مع تسوية جسده وصورته البشرية بعد النفخ فصار الروح والجزء جزءه أي).

٥. أي في وجوده حيث قال: ﴿ونفخت فيه﴾ إذ نفخ الروح هو نفخ فيه نفسه (ص).

٦. لعله: الروح وجوده بعد... فليس لأحد التصرف عليه فيه من (ص).

٧. (أي من الأمور فيه) (ص).

٨. قوله: (كما ذكرناه من أن نفخ جبريل...) إلخ (ص).

٩. أي جبريل عليه السلام (ص).

١٠. من علة النسبة بين النفخ وبين النافخ في عيسى وغيره (ص).

١١. (أي بين قوله: (إلى أن صوره عيسى عليه السلام نفخ فيه الروح الأمين) وبين قوله: (ونسبه روح منه) فإن في الأول نسبة النفخ إلى الروح الذي هو جبريل عليه السلام، وفي الثاني نسبة الروح إلى الله تعالى، وهذا يدل على أن النفخ غير الروح، وأن الروح غير جبريل عليه السلام، فكيف يصح ما ذكرتم؟ فأجاب بقوله: (لا تنافي بين الكلامين، فإن النفخ قد يضاف إلى النافخ وقد يضاف إلى الروح المنفوخ فيه، لأن النفخ سبب الروح) (ص).

١٢. أي في قوله: (من الله إلا أن...).

ليست كذلك، فإنها كانت مندرجة في النفخ الروحي بحيث لم يتميّز بين أجزاء جسمه وهو الماء المحقّق من ماء مريم والماء المتوهّم من جبرئيل، والروح المنفوخ في تلك الصورة العيسوية، ولم يتقدّم حصول جسمه على روحه، فما كانت نسبة جسمه قبل النفخ كما كانت لغيره، فحصل الفرق

وليس في هذا الكلام إشارة إلى أنّ بدن عيسى بدن مثالي كما ذهب بعضهم[1]، ولو كان اندراج الأجزاء المثاليّة الروحانيّة في الأجزاء الجسمانيّة موجباً لصيرورة البدن بدناً مثالياً، لكانت أبداننا أيضاً أبداناً مثاليّة، إذ لا يمكن أن يوجد منها جزء مجرّد عن الأجزاء الروحانيّة التي هي من جنس الجوهر المثالي، وهي الروح الساري في أجزاء البدن.

(فالموجودات[2] كلّها[3] كلمات الله التي لا تنفد[4]، فإنها عن «كن»، وهو كلمة الله).

لمّا كان كلامه (ره) في عيسى وأنّه كلمة من كلماته تعالى الصادرة بقول «كن»، عقّب بأنّ الموجودات كلّها كلمات الله التي لا نهاية لها[5]، فإنها كلّها صادرة عن قول: «كن»[6] كما قال: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[7].

و«كن» أيضاً[8] كلمته إلا أنّه أصل للتكوين غيرها من الكلمات، والفرق بينه وبين

---

١. عبدالرزاق.

٢. وإن اعتبر الكلام إلى أن حكم على عيسى بأنّه كلمة الله أراد أن يبيّنه هنا ... حكم هنا بأنّ موجودات كلّها ... عيسى بأنّه كلمة الله كما ... بعض تركيبات الناظرين أن ... الموجودات كلّها ... (جامي).

٣. أي ما يوجد من حيث إنّه ظهور ما من بطنة الغيب إلى مراتب الخارج ... نفس الرحمن التي تتعلّق به «كن» نبي صور موجوداته (قمي).

٤. روحانية أو مثالية أو جسمانية (جامي).

٥. ﴿لا تنفد﴾ (جامي).

٦. هذا معنى قوله: «لا تنفد».

٧. لم نجد في جميع النسخ والمتن كلمة «هو» على الكلمة الثانية، ولم يحتمل عدم وجودها ... نفس الرحمن، ولعلّ ... لأنّ ... في قوله تعالى: ﴿قول ...

٨. يس (٣٦): ٨٢.

٩. كالموجودات

غيره من الكلمات أنه كلمة قولية صادرة من الاسم «المتكلم»، وغيره كلمة وجودية.

وإطلاق الكلمات عليها مجاز من قبيل إطلاق اسم «السبب» على «المسبب» بهذا الاعتبار، وإن كان باعتبار آخر «على الحقيقة»؛ وعن أن كلاً من الكلمات القولية والوجودية عبارة عن تعيّنات واقعة على النفس: إذ القولية واقعة على النفس الإنسانية، والوجودية على النفس الرحماني، كما مرّ في صدر الكتاب وسيأتي في هذا الفص.

(فهل تنسب الكلمة[1] إليه بحسب ما هو عليه[2] فلا تُعلم[3] ماهيّتها[4]؟ أو ينزل هو تعالى إلى صورة مَن يقول: «كن»، فيكون قول «كن» حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها؟!).

اللام في الكلمة للعهد والمعهود كلمة «كن»، وضمير «إليه» عائد إلى الحقّ، وقوله: (فلاتعلم) وقوله: (فيكون) جواب للشرط المقدّر، معناه: هل تنسب كلمة «كن» إلى الله تعالى بحسب ما هو عليه في مرتبة إلهيّته؟! أو تنسب إليه بحسب تنزّله تعالى إلى مرتبة الأكوان؟!.

فإن كان بحسب ما عليه الحقّ في مقام الهيّته فلاتعلم ماهيّة كلمة «كن»، لأنّ كلامه عين ذاته[5] وماهيّة الذات غير معلومة لبشر.

---

١. وهو «كن» الذي هو كلمة قوله.

٢. أي الموجودات.

٣. أي إطلاقها على الموجودات.

٤. أي كلمة «كن» التي صدرت عن عيسى عليه السلام فأحيى الأموات وخلق الطير، فهذه الكلمة إذا اعتبرت من حيث الوجود لاتعلم حقيقتها؛ لأنّ حقيقتها الوجود، والوجود لايُعلم. وإن اعتبرت من حيث التعيّن والماهية فهي معلومة.

٥. في مقام الجمع من غير أن يكون كلامه من مقولة الصوت والحروف (جامي).

٦. حينئذ (جامي).

٧. التي يتكلّم بها عيسى عليه السلام حين إحياء الأموات وإبراء الطير.

٨. أي ليس منيّة للذات. ولو أريد بالذات الوجود المطلق المقدس المفهوم وهو الحقّ باصطلاح الصوفية، ولكن هذا الحقّ ليس هو الحقّ باصطلاح اصطلحناه، بل المرتبة الأحدية بحسب اصطلاح الصوفية التي هي أعلى مراتب الوجود، هو الحقّ عند الحكماء.

وإن كان بحسب تنزله إلى مرتبة الأكوان إلى صورة من يقول «كن»، فكون قول «كن» حقيقة، أي حقيقة تابعة لتلك الصورة القائلة به «كن» التي بها خلق إليها وظهر فيها، وتكلم بـ«كن» فأحيى الأموات وخلق الطير، لأن الهوية الإلهية هي التي ظهرت في تلك الصورة، وتجلت بعض مدلولاتها الخاصة بمقام الإلهية، لا لغيرها.

(وبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد).

وهو أن الله هو المتكلم بـ«كن» وهو المحيي والخالق، لا غيره.

(وبعضهم إلى الطرف الآخر)

هو أن المتكلم بـ«كن» والمحيي والخالق هو العبد دون الله.

(وبعضهم يحار في الأمر ولا يدري).

كالحرف الذي لا يميّز بين المراتب، ويعلم حقيقة الطرفين فيحار في النسبة، لأنه يعلم أن الأحياء من حيث نفس الله، ويشاهد صدوره من العبد وهو مؤمن به، فلا يقدر أن ينسبه إلى الله تعالى ولا إلى العبد، إذ لا طريق للحائر منه.

(وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً، كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت[2]، فعلم عند ذلك[3] بمن ينفخ[4]، فنفخ فكان عيسوي المشهد[5])

إنما كانت المسألة لا تعرف إلا بالذوق، لأن المدرك لا يدرك شيئاً ما[6] كان إلا بما هو فيه[7]، ومن لا يكون عنده من قوة الأحياء الخلق لا يقدر على إدراكه ذوقاً. فإن التعريفات

---

١. وهو عيسى ﷺ.

٢. يعني صيرورة الأحياء وكيفية نسبته إلى الحق في صورة عبده أو إلى النافخ به لا تعرف إلا بالذوق، فمن لم يحيي ولم يحيى كما فعل أبو يزيد سيتضح له ذلك شهوداً محققاً، فيعرفه إدراكاً ذوقياً (ق).

٣. أي النملة.

٤. النفخ الحاس.

٥. أي علم النافخ.

٦. فعلم أن الأحياء من محققاً بعيسى ﷺ (ص).

٧. أي أي شيء كان.

٨. راجع النكتة ٢ من كلنا فقراء ولله الحمد، إن المدرك لا يدرك شيئاً ما كان إلا بما هو فيه

لا تنتج إلا الصور، وهو غير كاف في إدراك الحقائق وروحانيتها، خصوصاً في الكيف، لأنها لا تحصل إلا بالذوق والوجدان. كما لا يمكن معرفة لذة الوقاع إلا بالذوق.

وإذا حصل إدراكه فإنه لا أحد يحسه ذوق من النافع حيث أدركه، وفي قوله: (فكان عيسوي الشهود) إشارة إلى أن كل من حصل له هذا المقام من الأولياء يكون ذلك له بسمة روحانية عيسى (ع).

(وأما الإحياء المعنوي) بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة العلية النورية، التي قال الله فيها: «أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس»[٢]. فكل من يحيي نفساً ميتة بحياة علمية في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله[٣]، فقد أحياه بها، وكانت له نوراً يمشي به في الناس. (أي، بيّن أشكاله في الصورة)

إنما جعل الإحياء متصلة بالعلم حياة إلهية دائمة؛ لأن حقيقة العلم[٤] عين الذات، وكذلك حقيقة الحياة أيضاً. فالعلم والحياة في المرتبة الأحدية شيء واحد.

ولما كان العلم أشرف الصفات الإلهية، إذ به يظهر الخفاء الإلهية والكونية، وصفه بالعلو، ومن حيث إنه يظهر الأشياء وصفه بالنورية، إذ النور هو ما يظهر لنفسه ويُظهر لغيره، ووصفه (رضي) إياها بالصفات الكمالية إشارة إلى أن الحياة العلمية أشرف من الحياة الحسية؛ لأنها حياة الروح والحياة الحسية حياة الجسد، والروح أشرف من الجسد فحياته أيضاً كذلك، لكن الحسية أوقع في النفوس من العلمية؛ لأنها مرتبة على القدرة التامة التي هي أيضاً من الخصائص الإلهية، لذلك صار أعز وجوداً وأعظم وقعاً.

ولما كان للعلم مراتب وأعظمها العلم بالله وأسمائه وصفاته خصه بالذكر، وإن كان بحسب كل منها تحصل حياة مناسبة لها.

وقد أعطى الله أولياءه الكمّل نصيباً تاماً من الحياة العلمية ليفيضوا على النفوس المستعدّين المؤمنين بهم منها، فيحيّونهم بالنور الإلهي يمشون به في الناس، كما قال:

---

١. أي ما ذكر من الإحياء فهو أحد صوري بحياة كونية عرضية دنيئة ظلمانية (جامي).

٢. الأنعام (٦) ١٢٢.

٣. في ذاته وصفته وأفعاله، وتمامه أيضاً به لأن العلم بما عدا ذلك هو والجهل سواء (جامي).

٤. أي أصل العلم وإن ستر العلم، فإن حقيقة العلم حق (جامي).

﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا﴾ أي: بموت الجهل، ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ أي: بالحياة العلمية، ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا﴾ وهو العلم، ﴿يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ فيدرك ما في بواطنهم من استعداداتهم وخواطرهم ونيّاتهم، وما في ظواهرهم من أعمالهم المخفيّة من الناس بذلك النور.

وقوله (أي: بين اشكاله في الصورة) المراد بالشكل ما له التشكّل وهو البدن، أي ذلك النور يسري بين أبدان الناس فيدرك ما فيها من النفوس ولوازمها واستعداداتها، التي لا يطلع عليها إلا من شاء الله من الكمّل.

ويجوز أن يكون المراد منها الهيئات[1] والأوضاع التي للبدن الظاهرة في الصورة الانسانيّة، إذ المتفرّسون يدركون منها ما في نفوسها وقواها، وما هي عليه من الاعمال والافعال.

ولمّا ذكر أن الاحياء الحسيّ والمعنوي إنّما من الله بواسطة الصورة الانسانيّة، وإنّما من العبد باذن الله وأمره، اعقب بقوله: نظمٌ

(فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا)

أي، فلولا الحقّ الذي هو منبع القوى والقدرة ومعدن الكمالات الظاهرة في البشر المتفيض بأسمائه وصفاته، الانوار في العالم، ولولا الأعيان الكامنة في العدم لما حصل في الوجود ما حصل ولا ظهر في الكون ما ظهر، والمراد بقوله. (ولولانا) ليس الانسان فقط بل أعيان العالم كلّه.

(فإنّا أعبدٌ حقًّا[2] ... وإنّ الله مولانا)

---

١. أي من الاشكال.

٢. أعبد جمع عبد كأقلس جمع ملس

٣. أي إنّ عبد بالحقيقة، لأنّا نعبده بالعبادة الذاتية أي الاحدية الجمعية الإلهية. وأنّ الله يجمع الاسماء ويولّيها ويولي ويدبّر أمورنا بخلاف سائر الموجودات: فإنّهم عبد بمعض الوجود. والله مولاهم بمعض الاسماء. وأنا الإنسان الكامل فإنّه عين الحقّ لظهوره في صورته بالاحدية الجمعية بخلاف سائر الاشياء، فإنّها وإن كانت الحقّ عين كلّ واحد منها فليست عينه؛ لأنّها مظاهر بعض أسمائه فلا يتجلّى الحقّ فيها على صورته الذاتية. وأمّا إذا قلت. إنسانٌ كاملٌ في الإنسانيّة فهو الذي يتجلّى الحقّ على صورته الذاتية فهو حينئذ (ق).

لانا نعبده لقبول ما يفيض علينا وإظهار صفاته الغيبيّة فينا، والعبودية تطلب الربوبيّة، فربّنا ومولانا المفيض علينا الصفات الكماليّة هو الله لا سواه.

وإنّما جاء بالاسم «الله» دون غيره من الأسماء؛ لأنّه هو الاسم الجامع للأسماء كلّها، والعالم بأسره مظاهره.

(وإنّا عينه فاعلم إذا ما قلت: إنسانا)[1]

أي، انا وأعيان العالم عين الله لأنّها أسماؤه والأسماء من وجه عين المسمّى، وهو من وجه الأحدية كما مرّ في المقدّمات.

ومعنى: «إذا ما قلت: إنسانا» أي: إذا جعلت العالم من حيث أحديّة جمعه مسمّى بالانسان الكبير، أو انا عين الله إذا ما قلت: إنّه هو الّذي ظهر بصورة الانسان الكامل، فيسمّى باسم الانسان، كما قال:

سبحان من أظهر ناسوته ... سرّ لاهوته الثاقب

لم يبد إلّا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

لانا مشتركون[2] في الحقيقة الانسانية مع الكامل، فقوله: «إنّا» يكون عن لسان افراد الانسان، لا العالم.

(فلا تحجب بانسان فقد أعطاك برهانا)

على صيغة المبني للمجهول، أي فلا تحجبك أحد بأنك مسمّى بالانسان والحقّ مسمّى بالله، او على صيغة المبني للفاعل، أي فلا تحجب نفسك بأن تجعلها مسمّى بالانسان وتجعل الحقّ مسمّى بالله، فقد أعطاك البرهان الكشفي أنّك عينه باعتبار حقيقته، وغيره باعتبار التعيّن والتقيّد، وأعطاك البرهان النقلي أنّك عينه كما قال:

---

١. لعلّ المراد أنّه وعلم إذا قلت: نوجد وإنساناً من معناه وما حققته أنّ الإنسان عين الحقّ، لكونه مظهراً لجميع الصفات الكمالية، فلا يعمل عن الإنسان ومرتبته. ويؤيّد هذا المعنى قوله بعد: «فلا تحجب بإنسان».

٢. أي انسانيّة وكون الإنسان الكامل عين الله لكونه عين الله الذي مفاده قوله «إنّا عينه» سبب اشتراك مع الإنسان الكامل في الإنسانيّة.

«كنت سمعه وبصره ...» الحديث. قال: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] وغير ذلك من الأخبار الواردة فيه.

(فكن حقاً وكن خلقاً ... تكن بالله رحماناً)

أي: فكن حقاً باعتبار روحك وخلقاً باعتبار جسدك، أو فكن حقاً باعتبار حقيقتك الجامعة للحقائق كلها الإلهية والكونية، وكن خلقاً باعتبار تعينك وتقيدك وكونك مظهراً لتصفات الإلهية، تكن بالله عالماً الرحمة على العالم، إذ بواسطتك يحصل له ما فيه من كمالاته ذاتاً وأخرة علماً وعيناً، فتكون عين اسم «الرحمن» المشتمل على الأسماء.

(وغذاً خلقه منه ... تكن روحاً وريحاناً)

فلما مر أن الحق غذاء الخلق من حيث وجودهم وبقائهم وجميع كمالاتهم، إذ الحق هو الذي يحتمي في صورة الخلق اختصاص الغذاء في المعتذي، وبقاء الخلق بالحق كبقاء المعتذي بالغذاء، والخلق غذاء الحق من حيث إظهار أحكام أسمائه وصفاته، إذ بالخلق تظهر الأحكام الأسمائية، وبهم يقوى، ولولا الخلق ما كان له أسماء وصفات.

فضمير «خلقه» و«منه» عائد إلى الله تعالى، أي: غذاء العالم من وجود الحق بأسمائه وصفاته، لأنك خليفة في ملكه تكن ذا روح وراحة؛ لأنك حينئذ تكون رحمة للعالمين، فتستريح من أنفاسك الأرواح، وتشم من نفحات عطرك الأشباح، فتكون ريحاناً للعالم بروحك، وراحة للأكوان بعينك، وأمناً للخلق بوجودك، فإن الأدب لا تخرب ما داد كونك فيه قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ

---

١. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٠٢ - ١٥٩؛ أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص ٤٥.
وقد اختار الشارح الرومي قوله:

غير مبصر الحق من خلق جسمه ... ما عنده كفيح حاشيه جفان
كالعين ليست مبصرة نفسها ... بجوهر غيرها كما تبصر الإنسان

مشارق الدراري ج ١، ص ٤٥٧.

٢. الحديد (٥٧): ٣.

٣. في «ن» زيادة: (ب)

الله فحذّبهم وهم يستغفرون﴾[1] والخطاب للنبي ﷺ والمؤمنين نصيب منه.

(فأعطينا كما بدا منه قبلنا وأعطانا)

أي فأعطانا الحق ما يظهر بوجوده فينا من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات الكمالية، فأعطيناه إيّاه برجوعنا إليه وعاينّا فيه ذاتاً وصفة وفعلاً، كما قال: ﴿إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها﴾[2].

وأعطانا ما علم وظهر له من أعياننا من الإمكان والحادثات والفقر والعجز، وفي الجملة ما طلبت استعداداتنا من صفات الكمال والنقصان، بإيجادها وإظهارها في الوجود الخارجي.

(فصار الأمر مقسوماً بإيّاه وإيّانا)

أي، فصار الأمر الوجودي مقسماً بما أعطيناه إيّاه من أحوالنا التي كنّا عليها حال كوننا معدومين، وبما أعطاه إيّانا من الوجود والكمالات اللازمة له مع مقتضى أعياننا.

(فأحياء الذي يدري بقلبي حين أحيانا)

---

١. الأنفال (٨): ٣٣.

٢. النساء (٤): ٥٨.

٣. من الوجود وكمالاته (جامي).

٤. أي بحسب استعداداتنا (جامي).

٥. أي بحسب حقائقنا وما تقتضيه (جامي).

٦. وقيل بحذف المضاف، أي: فيه عند نفاذ فيه (جامي).

٧. النساء (٤): ٥٨.

٨. فصار الأمر الوجودي وهو الحق بسببنا وبسبب إيّاه الذي هو مقسماً بحسب ما قلنا إلى العين والأثر. فسمّاه مقسماً بما هو مقسم، وقد وقع القسم المنسوب المنفصل موقع المفعول المطلق، وأن المراد بالمنفصل أي بما يباين المعطي، كأنه قال: بأن أعطينا الظهور بنا وأعطى الوجود بإيّاه (ق).

٩. حمداً لنعمة هي أشرف أنواعها كما سبق

فلئن قيل: إنما يصح ذلك لو لم تكن تلك الحمدلة إلا لله، وهذه التي تصدر إلا عن عبده وخلقه لا يتصوّر إلا جهة واحدة.

قلنا: إنّ العموم والتعدد فيها قسمان، على ما صرّح به الشيخ في أكثر تصانيفه. منها ما يكون قد من الله ←

أي : احيى قلبي بالحياة العلميّة الذي هو عالم به واستعداده الحاصل له في الأزل ، حين أحيى أرواحنا وقلوبنا بالحياة الذاتيّة الحسّيّة ، تقدير : الذي يدري بقلبي أحياه حين احيانا .

(فكنّا في غيب الحقّ وفي علمه أعياناً ثابته ، وفي عالم الأرواح أكواناً موجودة مبدعة ، وكنّا عند نزولنا إلى غيوب السماوات والأرض ومروراً بهذه المنازل وغيرها من منازل المعادن ، والنباتات ، والحيوانات ، إلى حين الوصول إلى هذه الصورة الانسانيّة أزماناً وأدهاراً في الغيب حتى ظهرنا في هذه الدار .

ولمّا ذكر كونه في علم الحقّ ومراتب عيونه وشهاداته دائماً ، ذكر ما يتعلّق بطرف الحقّ أيضاً بقوله :

← ذاته تعالى . ومنها ما يكون حدوثاً متجدّداً متجدّد الكامل من اشخاص الإنسان ، وهو وجود القلب الذي هو الغاية لايجاد الخلق ، وإليه قوله : الذي يدري بقلبي ، إشعاراً بخصوصيّة القسم الأخير ، فعلم الذي يعلم ويدري متقلّب إحياؤه تعالى في هذا المظهر والمنشأ (ص) .

١ . على سبيل الاستمرار التجدّدي (جامي)

٢ . أي في مرتبة وجود أعيان ثابتة (جامي)

٣ . أي مكوّنين مبدعين في مرتبة الأرواح (جامي)

٤ . أي وتارة أزماناً . أي تارة يزداد في الرشدات (جامي)

٥ . وتارة أدهاراً كما في مرتبة العقل (جامي) .

٦ . أي أكواناً متحوّلة وأعياناً ثابتة وأزماناً بها تتحوّل وتتغيّر ، فإنّ الأمور الكونيّة محصورة في هذه الأقسام ، وفيه إشارة إلى قرب الفرائض ، فإنّ العبد بحسب حواسّه وقواه في هذه الحضرة متحدة معها بالعمل ، فلا تعرف من «كنّا» أنّ ذلك كان في الأزل ، كما توهّمه البعض ، فإنّ «كنّا» في أمثال هذا المواضع تفيد استمرار الأزليّة كما في قوله تعالى : «كان الله ولم يكن معه شيء» ، أي الآن كما كان ، لا الحاجة إلى ذلك ، لأنّ ذلك من هذه الثلّة لا يليق بالمقام ورفع الاحتمال .

وبيّن أنّ كون العبد أزليّاً وتحقّقه في الوجود والشهود ، كما هو في قرب الفرائض ، أمر ذاتي للعبد ، لهو من خصوصيّاته التي لايحتاج فيها في تعيين وقت وحين ، دون غيره ، وعن كون حقّاً للعبد . وهو المعبّر عندهم بقرب النوافل ، فإنّه أمر عرضيّ إنّما يتحقّق في بعض الأحيان ، ولذلك أشار إلى ذلك في صورة حيّة بقوله : «وليس بدائم لها» (ص) .

(و ليس[1] بدائم[2] فـــــــــــنا ولكن ذاك[3] احـــــــــــيانا[4])

أي، وليس الحقّ بحسب ظهوره وتجلّيه بدائم فينا ولكن ذلك أحياناً، بحصول تقلوت استعداد ذلك التجلّي الذي به يحصل الشهود والعلم الحقيقيّ الموجب للحياة الروحانية، وبه يصير الحقّ سمع العبد وبصره وجوارحه، والعبد سمع الحقّ وبصره وباقي صفاته.

(و ممّا يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني[5] مع صورة البشر العنصري، هو أنّ الحقّ وصف نفسه بالنفس الرحماني. ولا بدّ لكلّ موصوف بصفة أن يتبع الصفة[6] جميعَ ما تستلزمه[7] تلك الصفة، وقد عرفت أنّ النفس في التنفّس[8] ما يستلزمه. فلذلك قبل النفس الإلهيّ صور العالم، فهو[9] لها[10] كالجوهر الهيولاني، وليس[11] إلا عين الطبيعة)[12]

يريد أن يؤكد ما قرّره أولاً من أنّ الروح الأمين نفخ الروح العيسوي مع صورة البشر العنصري، لا أنّها كانت مسوّاة قبل النفخ، فنفخ كما لغيره من آدم وأولاده. وقد مرّ

---

١. أي وليس الحقّ بدائم. أي بذلك التجلّي الشهودي وإن كان ذلك التجلّي بالتجلّي الوجودي العامّي (جامي).

٢. أي بحقيقة الأمر وعليه من حيث إنّ جامعون بين الحقّ والخلق والتعيّن والإطلاق. (جامي).

٣. أي التجلّي الشهودي بكونه أحياناً بحسب الاستعدادات التي تحصل للنفوس (جامي).

٤. إشارة إلى قرب التواصل، لا إلى قرب الحلول، كما توهّمه بعضهم. بل الحقّ في العبد هو بأن يكون سمعه وبصره على ما ذكرنا، فهو تعريض في ذلك القرب (ص).

٥. تمامه مع صورة (جامي).

٦. ذلك الموصوف (جامي).

٧. التي اتّصفت بها (جامي).

٨. تلك الصفة، فلا بدّ للحقّ الموصوف بالنفس أن يتبع النفس الذي هو من صفاته جميع ما يستلزمه التنفّس (جامي).

٩. حقّ كان أو خلقاً (جامي).

١٠. أي النفس الإلهي (جامي).

١١. أي الصور العالم (جامي).

١٢. أي ذلك الجوهر الهيولاني (ص).

١٣. تعطّل عن مدد منها الطريق إلى الكون ومنها ذات الشيء (ص).

مراراً أنّ النفس الرحماني[1] هو التجلّي الوجودي، الذي يتعيّن ويصير أعياناً موجودة، أرواحاً كانت أو أجساماً، هو العين الجوهر القابل للصور الروحانيّة والجسمانيّة، ولابدّ لكلّ ملزوم إذا استلزم شيئاً أن يستلزم توابع ذلك الشيء أيضاً، لعدم انفكاك اللازم عن ملزومه.

وقد علمت أنّ النفس في المتنفس، أي: الإنسان، مما يستلزمه أي: أيّ شيء يستلزمه.

أي، علمت أنّه يستلزم زالة الكرب ووجدان الراحة وظهور الكمالات والكمالات النطقيّة وغيرها، فوصف الحقّ نفسه بالنفس، وصف منه نفسه بجميع توابع النفس، وليس ذلك النفس الذي أصل تلك التوابع إلا عين الطبيعة في الحقيقة، إذ بها يحصل الفعل والانفعال في الفواعل والقوابل وما يترتّب عليهما، وهي كالصور النوعيّة للنفس.

فهي أوّل تعيّن عرض عامّ النفس ثمّ بواسطتها تتعيّن الحروف والكلمات الوجوديّة، كما يعرض أوّلاً على النفس الإنسانيّة الصوت ثمّ تتعيّن الحروف والكلمات بمرور النفس مع الصوت على مراتب تظهر فيها الحروف وهي المخارج.

فالطبيعة عبارة عندهم عن معنى روحاني سار في جميع الموجودات، عقولاً كانت أو نفوساً، مجرّدةً وغير مجرّدة، أو أجساماً، وإن كانت عند أهل النظر عبارة عن القوّة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. فما عند أهل النظر نوع من تلك الطبيعة الكلّيّة.

---

١. راجع صفحة ٨٤ [٣٣٠ ـ ١٥٠ من تعليقنا] في الصدر الأوّل، أي ذلك التجلّي الوجودي والنفس الكلّيّة كالتنفس الساري، وفرق النشور، والبرزخ، والنشأة، والحياة الحادثة، والنفس الرحماني، ومدد الوجودات، والرحمة العامّة، والرحمة الخاصّة، والامتنانيّة، وسوء العمل.

٢. أي ذلك التجلّي.

٣. أي عند التنفس.

٤. عطف على قوله: «موجودة».

و في التحقيق نسبة الطبيعة الكلّية إلى النفس الرحماني[1] بعينها نسبة الصورة النوعيّة للجسم الكلّي إلى الجسم، فإنّه نوع من أنواع الجوهر، فلا بدّ له من الصورة النوعيّة والروحانيّة المقوّمة له، والامتداد المطلق الذي هو الصورة الجسمية مستفاد منها، فلذلك (أي: فلذلك الاستناد) للطبيعة الكلّية قبل النفس الإلهيّ صور الموجودات الروحانيّة والجسمانيّة، كما قبل النفس صور الحروف والكلمات بواسطة الصوت.

(فهو لها) أي: للنفس لصور العالم كالجوهر الهيولاني الذي للجسم؛ لأنّها قابضة عليه متعلّقة به، فليس ما يستلزم النفس الرحماني إلا عين الطبيعة الكلّية. والصور قابضة عينيا فالعناصر أيضاً صورة من صور الطبيعة كما يذكر. وكان لمّح روح الأمين نفسه منضماً مع الصورة العنصريّة. وهو المطلوب.

(فالعناصر صورة من صور الطبيعة، وما فوق العناصر[2] وما تولّد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة).

أي، الصور النوعيّة التي للعناصر روحانيّة كانت أو جسمانيّة هي من جملة الصور القابضة على الطبيعة الكلّية، والصور التي فوق العناصر الأربعة -

---

١. الطبيعة الكلّية هي النفس الرحماني، وسيأتي في الفص المحمّدي[3] النفس الرحماني والطبيعة شيء واحد بحسب الجملة والتفصيل وبالعكس.

٢. هذا النفس الرحماني والطبيعة شيء واحد بحسب الجملة والتفصيل وبالعكس، فهو الوجود الفعلي من حيث إنه منبسط من الواحد النفس الرحماني، ومن حيث إنه مبدأ الفعل يسمّى بالطبيعة، والانفعال الذي عليه بها طبيعة كذلك، فهذا الحدّ الذي كرره مبدأ الفعل والانفعال وإن تعلّق بالكثير الرحماني فروعه متأخّرة.

٣. أي عالم النفس.

٤. أي في النفس.

٥. التي هي أصول لمركبات العنصرية فوقها مرتبة (جامي).

٦. أي العرش والكرسي وما تعلّقا بهما. والعقول والنفوس المجرّدة أي التي خارجة عن عالم العناصر. وقوله فيما بعد: وفي الأرواح المعنوية مؤيّد لهذا، وإلا لم يكن لقوله «هي» مرجع مستعدّ في العبارة.

٧. أي ما تولّد من العناصر كالمولّدات الثلاثة، أي ما فوق العناصر وما تحت العناصر كلّه صور طبيعية.

٨. أي ما فوق العناصر وما هو مقوّم من العناصر (جامي).

كصور السماوات السبع وما تولّد منها من صور الملائكة السماوية ـ أيضاً من صور الطبيعة.

فضمير «عنها» راجع إلى ما، أشار باعتبار الكثرة التي في معناها، وهي[1] صور السماوات وصور الملائكة المتولّدة من السماوات، ويجوز أن يكون راجعاً إلى العناصر.

و معناه: والصور التي فوق العناصر التي هي السماوات. وفوق ما تولّد من العناصر بعد وجود السماوات وهي صور الملائكة السماوية، فهي أيضاً من صور الطبيعة

و لمّا كانت السماوات وما تولّد منها عنصريّة، وما فوقها من صور العرش والكرسي والملائكة التي فيها طبيعة غير عنصريّة، قال:

(و هي الأرواح العلويّة التي فوق السماوات السبع)[2][3]

فالضمير عائد إلى الصور التي هي فوق العناصر والسماوات المعبّر عنها بقوله: (و ما فوق العناصر وما تولّد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة).

أي: الصور التي فوق السماوات هي صور الأرواح، أي: الملائكة العلويّة التي للعرش والكرسي وما فوقهما من العقول والنفوس المجرّدة.

و إنّما جعل السماوات داخلة في العناصر لتولّدها منها، كما جاء في الحديث «أنّها خلقت من دخان العناصر» وقد تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[4] لذلك قال.

(و أمّا أرواح السماوات السبع وأعيانها فهي عنصريّة، فإنّها من دخان العناصر المتولّد عنها)

---

١. أي الصور التي فوق العناصر.

٢. وهي الملائكة المقرّبون للعرش وما فوقهما (حسن).

٣. هكذا مذهب الصوفية وأهل الشرع وكثيرٌ من العلماء [ع ن: الحكماء]. الإسكندر والمدينة الأشرفيّة (ق).

٤. سورة فصّلت (٤١)، الآية ١١.

وإليه ذهب الحكماء الإسلاميون، والمحققون أصحاب الذوق والشهود، وكثير من الحكماء الإشراقيين، وأرواح السماوات نفوسها المنطبعة المدبّرة لها، لا عقولها ونفوسها المجرّدة، فإنّها من صور الطبيعة النوريّة، لا العنصريّة.

(وما تكوّن عن كلّ سماء من الملائكة فهو منها).

(تكوّن) صار التكوّن، أو بالبناء من الكون، أي: وما تكوّن عن جنس كلّ سماء ومادّتها من الملائكة فهو من العناصر.

ولا ينبغي أن يتوهّم أن المراد بالملائكة هنا نفوسها المنطبعة فقط. فإنّ لكلّ سماء نفساً منطبعة وملائكة خلقها الله من مادّة كلّ منها بحيث كادت لا تتناهى.

قال (رضي الله عنه) في الباب الثالث عشر من (فتوحاته): «ثمّ خلق جوف الكرسي أفلاكاً، فلكاً من جوف فلك، وخلق في كلّ فلك عالماً ممّا يعلمونه، سمّاهم ملائكة» يعني رسلاً.

(فهم عنصريّون، ومن فوقهم طبيعيّون).

أي الملائكة السماويه عنصريّون، ومن فوقهم من ملائكة العرش والكرسي ونفوسهما الناطقة والمنطبعة والعقول المجرّدة كلّها طبيعيّون.

قال (رضي الله عنه) في الباب الثالث عشر من (فتوحاته): «إنّ أوّل جسم خلقه الله أجسمه أرواح الملائكة المهيّمة في جلال الله، ومنهم[2] العقل الأوّل، والنفس الكلّية وإليها انتهت الأجسام النوريّة المخلوقة من نور الجلال، وما ثمّ ملك من هؤلاء الملائكة[3] من وحد بواسطة غيره[4] إلّا النفس التي دون العقل، وكلّ ملك خلق بعد هؤلاء،

---

١. في بعض النسخ: المنطبعة (ق).

٢. من العقول المجرّدة بشأن الشريعة بالملائكة المهيّمون طبيعيّون (ص).

٣. أي من الملائكة المهيّمة.

٤. أي العقول، وإنّما كان عند المحققين ـ والشيخ ـ رضي الله عنهم ـ أنّ حالة العقل عالمٌ واحد وإن كان ذا مراتب بالشدّة والضعف والظهور والخفاء، يصحّ أن يقال: إنّ صدوره من الحقّ بلا توسّط أي هذا العالم بمراتبه وجملته وجد بلا توسّط الغير، وإنّما لو وجدت مراتبه فبعض مراتبه وجد بتوسّط بعض آخر.

٥. هذه العبارة تدلّ على أنّه مجوّز صدور الكثير من الواحد بخلاف المختار.

فـداخرون تحت حكم الطبيعة، فهم من جسم أفلاكهم التي خلقوا منها، وهم عمّارها[١].

و المراد هنا بالطبيعة: الطبيعة العنصرية، لذلك قال: «فهم من جسم أفلاكهم، وبالجسم النوري، الجسم الطبيعي الغير العنصري.

(و لهذا وصفهم الله بالاختصام) أعني[٢]: الملأ الأعلى، لأنّ الطبيعة متقابلة)

أي: ولأجل أنّ الملائكة التي فوق السموات - وهم الملأ الأعلى - طبيعتهم وصفهم الله بالاختصام، لأنّ الطبيعة متقابلة بذلك لأنها محلّ ولاية الأسماء ومظهر أحكامها. والأسماء الإلهيّة متقابلة، فإنّ «الرحيم» يقابل «المنتقم» و«القهّار» و«المعزّ» يقابل «الذلّ»، وكذلك جميع الأسماء.

و لمّا كانت الصفات المتقابلة التي في المرتبة الإلهيّة لا تظهر تقابلها إلّا في مظاهر الموجودة في الخارج، ومادّة الوجود الخارجي التي منها تتعيّن الموجودات هو النفس الرحماني، قال:

(و التقابل الذي في الأسماء الإلهيّة[٣] - التي هي النسب - إنّما أعطاه النفس[٤])

أي: أظهره النفس بقابليته، لأنّ التقابل غير حاصل في الأسماء، ثمّ يحصل منه، بأنّ التعيّنات الاسمائيه في الحضرة الإلهيّة والعلميّة تقتضي ذلك التقابل، ولو لم يكن تقابلها في الباطن لم يكن أيضاً في الظاهر، إذ الظاهر صورة الباطن. والوجود الخارجي مخرج ما في الباطن إلى الظاهر.

و كون أعيان السواد والبياض والحرارة والبرودة في الذهن مجتمعة لا يمنع تقابلها،

١. قال أيضاً في شرح المقدمة: «فكما أنك أصل لكل ما خلق فيه من عمار، كذلك هم أصل لكل ما خلق فيها من عمّارها».

٢. والاختصام بين الملأ الأعلى أشار إلى اختلافهم بقابلهم، لأنّ الاختلاف بين بعضهم ظهر وعلى بعض في المحبة، تختلف مقتضيات تقابلهم فيخصمون (ش)

٣. يعني بالصفة المتقابلة في وصفهم الله (جامي)

٤. التي هي نسب ملاحقة للذات الإلهية باعتبار توجّهها إلى حدّه ظهور (جامي).

٥. فعلم من هذا أنّ التقابل وما يستتبعه من الاختصام إنّما هو أولاً وبالذات من الأسماء والمظاهر والمعارف من الأسماء، فلا يحتمل اختصام الملأ الأعلى بتقابل الأسماء، فإنّ النفس هو محلّ التقابل وآلته (ش)

كما لا يمنع التقابل الذي بين النقيضين المجتمعين في العقل دون الخارج.

فلا يقال: الأسماء لا تقابل إلا في صورها التي تتحقق بها حقائق تلك النسب، ولولا وجوداتها بظهوراتها في الصور لم تتقابل.

(ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم)[1]

أي، عن حكم التقابل، وهي الذات من حيث المرتبة الأحدية.

(كيف جاء فيها الغنى عن العالمين)[2].

وقد مر لي في أول الكتاب: أن الذات الإلهية من حيث أحديتها موصوفة بالغنى عن العالمين، ومن حيث الهيتها وأسمائيتها موصوفة بالافتقار، حيث قال: (فالكل مفتقر، ما الكل مستغن)، وهذا أيضاً دليل على أن التقابل في الحضرة الأسمائية حاصل.

(فلهذا[3] خرج العالم على صورة من أوجدهم[4][5]، وليس[6] إلا النفس الإلهي)[7][8].

أي، فلهذا خرج العالم بتقابل بعضه ببعض كما تتقابل الأسماء بعضها ببعض، فهو موجود على صورة من أوجدهم، وليس ذلك الموجد إلا النفس.

وضمير المفعول في «أوجدهم» عائد إلى «العالم»، جمعه باعتبار الأعيان.

---

١. أي حكم الغنى.

٢. وهو في سقط من نسخة الشارح عبد الغني النابلسي.

٣. أي لهذا، أي لغناه عن العالمين (جامي).

٤. أي لأن الذات له غنى (جامي).

٥. من الإله، أي الحضرة الواحدية الأسمائية (جامي).

٦. فإنها مستغنية عن سائر الأكوان (جامي).

٧. أورد ضمير (هو) للعلم تغليباً، أو بناء على أن الكل (هو) العلم في نظر أهل الكشف (جامي).

٨. أي ليس من أوجد الخلق لغناه إلا النفس الإلهي (ق). أقول: يمكن أن يرجع الضمير المستتر في (ليس) إلى العالم.

٩. أي أوجد (ق). و(جامي).

١٠. جملة من هذا القول من نفس الحق المتصفة بالنفس وبين ذاته (جامي).

واعلم، أنّ ظاهر هذا الكلام أنّ النفس الرحماني عين المرتبة الإلهيّة، وفي الحقيقة هو التجلّي الوجودي الظاهر عن المرتبة الإلهيّة وصورتها الحاملة لأحكام الأسماء، ولهذا نسب إلى «الرحمن» الذي هو الاسم الجامع

ولمّا كان حاملاً لما في المرتبة الإلهيّة من الأسماء وأحكامها وصورة كلّيّة لها، جعل النفس عين من أوجدهم، كما يقال لنبيّنا ﷺ: «الاسم الأعظم» وهو صاحبه؛ لكونه مظهر الاسم» انتهى.

(فبما فيه من الحرارة علا[1]، وبما فيه من الرطوبة واليبوسة[2] سفل، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل، فالرسوب[3] للبرودة والرطوبة[4]. ألا ترى الطبيب إذا أراد سقي دواء لأحد ينظر في قارورة ماله، فإذا رآه[5] رسّب علم أنّ النضج[6][7][8] قد كمل، فيسقيه الدواء ليسرع في النجح، وإنّما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعيّة).

ضمير «فيه» عائد إلى النفس، أي: فيما هذه الكيفيّات المتقابلة المتضادّة علا بعض الأعيان، لاقتضاء الاسم الحاكم عليه العنصر كالنار والهواء والملائكة التي فيه، وسفل بعضها لكون ربّه طالباً للتمركز في الوجود كالتراب.

وإنّما يحصل الرسوب في الماء المستشهد[9] لأنّه مشتمل على الأركان الأربعة،

---

١. في الصورة الأسطقس الرياحي (ق).

٢. في الصورة الخيالية من إحراز العالم (ق).

٣. في نسخة الكبير (جامي).

٤. كذلك فيما يماثله من نسخ العنصر، وهو الإنسان... الأدوي... إلى آخره (جامي).

٥. تذكير الضمير و الفعل لأجل التذكير الثابت في القارورة.

٦. أي استعداد النضج و انحلال المزاج للصلاح بتصرّف الطبيب فيه (جامي).

٧. و هو إصلاح أخلاط المزاج و تهيئ مواده للصلاح بما يمثل بتصرّف الطبيب فيه (ص).

٨. النضج عند الأطبّاء هو تهيّؤ المادّة للانهضام، ولا يحصل الانهضام إلا بانكسار الحارّ الذي هو المرارة و الدمّ و البارد الذي هو البلغم و السوداء... و المقصود أنّ العنصر الذي هو الوجود الواحد يقتضي التضاد لما يستلزمه من احتياج المختلفين في الأمر الواحد، و هو المنظمة المقتضية للأمور المتضادّة (ق).

٩. أي ماء القارورة.

فالاجزاء الصغار الأرضيّة إذا رسبت علم الطبيب أنّ الاخلاط البدنيّة استعدّت أن ينفصل بعضها عن بعض، وصارت قابلة للاندفاع[1] وهو الزاد بالنضج، فبالرطوبة يحصل السيلان وبالبرودة النزول، إذ البرودة تكثفها فتدفع الطبيعة حينئذ ما زاد على الحاجة، وتُمسك ما يحتاج إليها.

واعلم، أنّ كلّ من علم هذه المباحث النفسيّة النفسيه ظهر له كونه الخلاء محالاً كما هو مقرّر عند الحكماء أيضاً[2]، إذ لو خلا النفس الرحماني عن الصورة لانذكت الجبال وانشقت السماء، لتحلّي الحقّ بارتفاع تلك الصورة الحجابيّة، وظهر له[3] وجود التهيولى الكلّي، وعروض الصور الروحانيّة والجسمانيّة عليه.

وكون الصور السماويّة قابلة للتبديل والتغيّر بتجلّيه واظهاره ايّاها صورة أخرى، وكون الأبعاد غير متناهية، إذ النفس الإلهيّ غير متناه كما قال ﴿ألم تر إلى ربّك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً﴾[4] أي: منقطعاً لكنّه ما شاء انقطاعه فما انقطع.

وإنّ فوق الأطلس المسمّى بالعرش الكريم أجسام نوريّة كالعرش المجيد وكرسيّه والعرش العظيم، كما صرّح في «الفتوحات»[5] به، ومنتهاها من هذا الطرف فلك الثوابت ومن الطرف الآخر هو الوجود البحت الحقّ والنور المطلق، فسبحان ربّك ربّ العزة عمّا يصفون، وتعالى الله عمّا يقول الظالمون المحجوبون علوّاً كبيراً.

---

١. أي الانفتاح ليرشح عن هذا التحصن

٢. محالية خلاء

٣. أي وظهر له أيضاً

٤. الفرقان (٢٥)، ٤٥.

٥. قال الشيخ في الفتوحات في الباب الثامن والسبعين وماتة، في معرفة المسمّى عالم بسيط المعروف، المعروف الأجسام من حيث الإحاطة، فهو العرش العظيم جرماً وقدراً، وبحركته اعطى ما في قوته لمن هو تحت إحاطته وعلمه، فهو العرش الكريم لتلك الزيادة التي يحيط به غيره من الأجسام فإنّ له بالعرف فهو العرش المجيد. (الفتوحات المكيّة ج٢، ص٤٣٦).

(ثم إنّ هذا الشخص الانساني[1] عجن طينته بيديه[2]، وهما متقابلتان[3]. ولو كانت كلتا يديه يمينا[4]، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان[5]. ولو لم يكن إلا كونهما اثنين، أعني: يدين[6]).

إذا ذكر الطبيعة والاسماء الإلهيّة متقابلة، وكان عجن طينه آدم بيديه وهما متقابلتان، نقل الكلام إليه

وإنما كانت يداه متقابلتان لأنهما عبارة عن الصفات الجمالية والجلالية، كالرحمة والغضب، والتلطف والقهر.

وكونهما يمينا، أي، مباركا رحمانيا موصلا إلى الكمال، ومتساويا في القدر والقوة والتأثير، والفرقان بينهما بالاقتضاء، كلّ منهما صفة تقتضي مقتضى الآخر، وفي مراتب الفرقان بينهما كون عين أحدهما مغايرا لعين الآخر، ولذلك صارا اثنين، أي: يدين، ثم قال:

(لأنه لا يؤثّر في الطبيعة[7] إلا ما يناسبها[8]، وهي متقابلة، فجاء باليدين).

١. أن تخصص آدم (جامي).
٢. بيدي لإفاضة الجلالة والجمالية (حسن).
٣. لأنهما عبارة عن الأسماء المتقابلة، كالخير والشرّ واللطف والقهر، الرحمة والغضب (حسن).
٤. يشير في ذلك إلى أن الفضل في الأمر الواحد من حيثين مختلفين، موجود ومشهود، لأن الطبيعة التي لها التصاف، تقابل دائما الحكم في التصور بالتحيز والتوسط، ولا تأبى عنه حتى يوجد كل ذلك، لأن مبدأ هذه الأمور لما كان واحدا، وإن في قسمه الذي جعل بين المتقابلات بوجه خاص هي إحدى اليدين المتقابلتين، وهما العمل والانفعال اللذين في حقيقتي الربّ والمربوب، والإله والعبد في نعت الجلال والجمال أو القهر واللطف (حسن).
٥. أي التمييز في القوة.
٦. فإن مدار الإحسان الفرقان والتفرقة، فلا أمن للخلق.
٧. مدار الفرقان.
٨. أي لم يتم بكل من عملهما إلا لوجود أمر الكثرة في تقابلهما، فعلم من أنّ متصفتين باليدين (ق).
٩. وإن الأولية بسبة فاعلي اعتباري كلّ منهما غير الآخر في الآخر، وذلك مرتان (حسن).
١٠. بعين الطبيعة المنسبة على المتقابلين (قيصري).
١١. أي المتقابلة (حسن).

تنبيها على أن المناسبة ثابتة بين العلة ومعلولها، علماً كان المعلول مقتضياً للتماثل بقابليته كانت العلة أيضاً مقتضية له بفاعليتها.

(ولما أوجده باليدين سماه بشراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه).

أي، سماه بشراً في قوله: ﴿إني خالقٌ بشراً من طين﴾ لما باشره بيديه في خلقه، وفيه إشارة إلى أن البشر مأخوذ من المباشرة، كما يقال: يسمّى الخمر خمراً لتخميره العقل.

ولا يخفى أن المحجوب يتوهّم من اليدين العضو الخاص، ومن المباشرة المباشرة الحسيّة، ردّ بقوله: (للمباشرة اللائقة) بجنابه وباليدين الممكنة اضافتهما إلى حضرته.

والمباشرة اللائقة بجنابه اقتضاء عنايته الذاتية ومشيته الأصلية ومحبته الأزلية إظهار موجود جامع لصفات الجلال، ومحل لائق لتجلي اسمه المتعالي، كما أشار إليه في صدر الكتاب.

(وجعل ذلك من عنايته بهذا النوع الانساني، فقال لمن أبى عن السجود له: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت﴾ علي من هو مثلك يعني عنصرياً ﴿أم كنت من العالين﴾ عن العنصر وتست كذلك، ونعني بالعالين من علا بدانه عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً. وإن كان طبيعياً).

المراد بالعالين الملائكة المهيّمون في أنوار جمال الذات المتجلية بالتجلي الجمالي، وهم الكروبيّون والملائكة المقرّبون كجبرائيل وميكائيل وغيرهم من ذي طبقتهم، لذلك وصفهم بأنهم نوريون طبيعيون، لا عنصريون.

---

١. ص (٣٨): ٧٦.

٢. هو (لسان).

٣. ص (٣٨): ٧٥.

٤. ج: الحسي.

(فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين، فهو افضل نوع من كلّ ما خلق من العناصر من غير مباشرة).

اي، فما فضل الانسان غيره من الموجودات إلا بما باشر الحقّ بيديه في خلقه، ليجمع بين الصفات المتضادة، وباشر غيره بيد واحدة، ليظهر بصفة واحدة بلا واسطة كالصفّ الاوّل، او بواسطة كالصفوف التي بعده.

(فالانسان[1] في الرتبة[2] فوق الملائكة الارضيّة والسماويّة، والملائكة العالون[3] خير[4] من هذا النوع الانساني[5] بالنصّ الإلهي[6]).

النصّ الالهي قوله تعالى: ﴿أم كنت من العالمين﴾، وقال في (الفتوحات): «إني رأيت رسول الله ﷺ فسألته أن الانسان أفضل أم الملائكة؟! فقال ﷺ: أما سمعت بأنّ الله يقول: من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ

---

١. يعني من كونه بشراً الله خلقه بيده، وهو حقيقة الجمع من المقابلات والمتخالفات. (جندي)

٢. اي الإنس الذي هو الحيوان (ق)

٣. اي بتلك الفضيلة والكمال، بل في شرف الجن ايضاً (جامي).

٤. اي الذين هم وان في الوجود، بل ظهور عوالم الإمكان كما تسمع به النظم الذي:

موطئ كانت حتفاً لسودد وهو:

الجسم دليلٌ فتنبي بوجوده ... تغيره بوجوده وعالم الجسم حدث

والعنصر الاعلى الذي بوجوده ... شهدت ذرات عنصر ثم الإمكان

٥. يعني (رض) ان الملائكة العالين وهم المهيمة في سبحات الجلال لفناء ذاتهم في حقيقتهم والسهلا فيهم من التسبيح وعن سوى الحق في الحق خيراً من نوع (انسان الخليفة في الانسان الكامل) لكون هذا النوع حقيقتهم مستهلكة في حقيقتهم وبرزخيتهم في قابليتهم. (عبد الملائكة العالين (جندي)

٦. في شرف الجن في الجملة والكمال (جامي).

٧. ويمكن ان يعلل ان الخليفة بهذه العلة احكام الوجود اعني الوجوب وما يتبعه وذلك هو الشرف والفضل والكمال، دون الكمال الذي هو جمعية الوجود لمكانية كمالات وجودية

ويعلل ان الخليفة بهذه العلة ليست بحسب عموم الافراد مطلقاً، وان الانسان بين حيوانية بعض الملا لاعلى على الإطلاق، وبين ما له منقصة من الكمال الجمعي (الحاصل) الذي به استحق خلافة الحق (ص).

خير منهم فقد حبت بذلك فاضلاً الذي خيرٌ منهم هو العالمون[1].

وهذه الخيرية أنما هي بحسب عموم أفراد[2] لا بحسب الخصوص.

و لطيفة أنك قد علمت أن لكلّ موجود من الموجودات وجهاً خاصاً[3] تربة لا يشاركه فيه غيره، والانسان جامع لجميع تلك الوجوه؛ لأنه جامع لجميع الحقائق الكونية والالهية كما هو مقرّر عند جميع المحققين.

فالانسان من حيث حقيقته خير من جميع الموجودات، لذلك صار خليفة عليها، ومن حيث خلقيته أيضاً، الانسان الكامل والأقطاب والافراد خير من جميعها لظهور الحقّ فيهم بجميع كمالاته وصفاته دون غيره، وغيرهم من الاناسي لا يخلو إما أنه وقع في النصف الأعلى من دائرة حقيقة الانسان، أي وقع في الطرف الكمالي، أو في النصف الأسفل، أي الطرف النقصاني.

الأول خير من الملائكة الارضية والسماوية جميعاً، لتسبيحهم للحقّ وتقديسهم له بالسنة أكثرهم، بل كلهم كالمتوسطين في الكمال المتوجهين إلى حضرة ذي الجلال.

و النصف الثاني أدنى مرتبة من الملائكة السماوية دون الارضية، إلا من وقع في أسفل سافلين من الانسان، فإنه شرّ من كلّ حيوان، وأدنى مرتبة من كلّ شيطان، وهذا مجمل شأناً فعليك تفصيله بياناً، والله أعلم بالمراتب.

(فمن أراد أن يعرف النفس الإلهيّ فليعرف العالم).

لأنّ العالم صورته، فإذا عرفت العالم بحقيقته عرفت النفس الإلهيّ ونفسك أيضاً.

(فإنه: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»).

لأنّ نفسه صورة ربّه ومظهره، فمن عرف نفسه معرفة تامّة عرف ربّه الذي

---

١. الحشر/سورة الحجّ، ج٢، ص٢٦٠، الباب ٨٣، السؤال ٢٩ من الامالي النجفية.

٢. أي أفراد الانسان.

٣. وهو كونه مظهراً لاسم مخصوص من أسماء ربّه لا مختص به.

٤. الذي هو العالم الصغير (منه).

ظهر فيه صورة.

(الذي ظهر فيه) أي العالم ظهر في النفس الرحماني الذي نفّس الله تعالىٰ به عن الأسماء الإلهيّة ـ ما تجده[1] من عدم ظهور آثارها ـ بظهور آثارها، فنفّس على[2] نفسه بما أوجده في نفسه[3].

قوله: (الذي ظهر فيه) صفة «للعالم»، وإن كان صالحاً أن يكون صفة «الكرب»، لذلك فسّر بقوله: (أي العالم ظهر في النفس الرحماني)، فالحديث عن الذي بين الصفة والموصوف، ودليل للحكم[4].

والمقصود أنّ أعيان العالم هي التي ظهرت على النفس الرحماني، وبظهورها نفّس الله تعالىٰ عن الكرب الذي كان يجده في نفسه؛ لأنّ الأسماء التي هي النسب كانت طالبة لظهورها وأحكامها، والأعيان الثابتة كانت طالبة لكمالاتها، فكانت كرب الرحمن، فبظهورها وظهور آثارها زال ذلك الكرب، فنفّس الله نفسه على نفسه بما أظهره في نفسه من[5] صور أعيان الموجودات.

ولمّا كان التنفيس للحقّ من حيث الأسماء لا من حيث الذات العلية عن العالمين، قال: (نفّس الله) من الأسماء، وأما في «ما تجده» بمعنى الذي، وضمير الفاعل عائد إلى الأسماء.

---

١. في ن: «في نفس الرحمن».
٢. أي الكرب الذي كان الله ـ من عدم ظهور آثارها (ج ـ م).
٣. «في نفسه» وضع في غير موضعه، والصواب وضعه بعد «نفّس» (ق).
٤. وذلك التنفيس الذي يكون بظهور آثارها (ج ـ م).
٥. يعني الله، حين أزال كربه وكرب أسمائه عنها أو وجدها (ج ـ م).
٦. يعني عن أسمائه وشؤونه الذاتية، فالتنفيس عنه لا يحتاج لدليل عليه (ج ـ م).
٧. من صور أسمائه؛ لأنّ الأسماء التي دلّت عليها ظهور آثارها أعانت على نفسه بنفسه تعالى (ق).
٨. يشير بذلك إلى صور أعيان الموجودات التي في مصاقع الأسماء وآثارها (ج ـ م).
٩. وهو قوله: «الذي ظهر فيه».
١٠. في ن: «فيه».

(فأوّل أثر كان للنفس الرحماني[1] أنما كان في ذلك الجناب[2]. ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس الغموم إلى آخر ما وجد)

أي: فأوّل أثر حصل من النفس الرحماني كان في الجناب الإلهيّ[3]، أي أوّل ما تنفّس من الاسم «الله»: إنّما من باقي الأسماء الكلّية كالرحمن والرحيم، ثم من الأسماء الدالة لها إلى أن تنفّس من الأسماء الجزئية التي تقتضي أعيان الموجودات الشخصية وتوابعها من الجزئيات المضافة إليها والتابعة لها. وفيه إشارة إلى ما مرّ في المقدمات من أنّ أوّل ما تعيّن من الأعيان والماهيّات في العلم عين الإنسان الكامل، التي هي المظهر للاسم «الله»، ولكونها جامعاً للأسماء كلّه اقتضى الترتيب: فيجب أن يكون أوّل التنفيس من جنابه، ثم من غيره من الحضرات.

(فـــالكلّ[4] في عـــين النفس[5] كـــالقلـــوب في ذات القلس[6][7])

١ أي: من النفس عن الكرب. (جامي)

٢ الظاهر: أنّ المراد بهذا النفس هو النفس الذي يظهر به الأسماء والصفات في الكون، وهذا من إطلاق النفس.

٣ أي: الجناب الإلهي. (جامي)

٤ المظهر لكلّ الأسماء الإلهية بأعيانها الثابتة. (ش)

٥ أي: الخلق كلّهم. (جامي)

٦ القلب. (جامي)

٧ أي: مظهر كلّ الخلق الكلّية في عين النفس الرحماني، كالمظهر للقلوب في عضو التنفس، فإنّ المظهر عند التحقيق للأسماء المظهرة للأكوان الإلهية الكثيرة في مقتضاها الواحدة لاختلاف الاستعدادات هو النفس، هو قلنسوة الخلق الليل، وهذا أولى من قول الشارح: كذا أنّ العلم بالمظهر هو ذلك لأنه إنّما يتحقق في اللطيفة الإنسانية التي هي آخر حدود الكون ونهاية مراتب ظهوره، متدلياً من حضرة الجمع الأول ومنتهياً ومنعرجاً بذلك، فلا عين للوجود إلا وهذا المظهر لابدّ له فيه، وإن اختلف عليه الأسماء الإلهية، كما ترى عند ترجيعه إلى مبتدئها الحضرة بالنفس، وإن كان على ذلك النفس الجامع يتكثر في مراتب أسمائه عند تعلّق العقل لتفاوت استعداداتها، وبهذا يظهر قوله: «في القلوب» إلخ.)

٨ فإنّ القلوب يظهر بها الخلق فكذلك تظهر الأسماء والصفات، أي: صورها دون النفس، فإنّ النفس ما هو إلا مظهر هذه الأشياء. (ق)

٩ يشير بهذا إلى أنّ صور الأسماء الإلهيّة والخلق الوجوديّة هي صور الممكنات في الحقائق الكونية الموجودة في عين النفس الرحماني، فالنفس هو الذات المتصلة بالنور، فالنور يصور جميع الحقائق الكونية الخلقية في مرآة ...

النفس: ظلمة آخر الليل، إنما شبّه حصول جميع الاعيان الموجودة والاكوان الظاهرة والآثار الصادرة منها في عين النفس الرحماني بالضوء الحاصل في ظلمة الليل، إشارة إلى قول رسول الله ﷺ: «إنّ الله خلق الخلق في ظلمة، ثمّ رشّ عليهم من نوره، فمن اصابه من ذلك النور اهتدى، ومن اخطأ ضلّ وغوى»[1].

و في هذا التشبيه ايماء أيضاً إلى كون العالم بأسره اعراضاً، عدا الضوء عرض والنفس عرض، لأنه عبارة عن انبساط التجلّي الوجودي و امتداده وظهوره، ومعروضه حقيقة الوجود الحقيقيّ الذي هو الحقّ المطلق.

(والعلم بالبرهان في ... سلخ النهار لمن تمسى)

التمسي: التمام، سلخ النهار: آخره، أي إدراك هذه المعاني انّما هو بالكشف العياني لا بالدليل البرهاني. فمن وجده كشفاً وعياناً فقد أصاب لأنّه ادرك الأمر على ما هو عليه، ومن حصّله بالنظر والبرهان من وراء ستور الحجب مع انّ الشمس الحقيقة طالعة، وبوم الكشف الإلهيّ قد لاح صباحه بوجود العين المحمّدي في هذه الأمّة المتباوية، فهي على حجابه إلى سلخ هذا اليوم الذي مقداره الف سنة، فهو باعس في ورطة الغفلة، كما قال رسول الله ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»[2].

(فبصري الذي قد خلته ... رؤيا تدلّ على التنفس)

أي، الباعس المحجوب يرى ما قرّرته واشرت إليه من النفس الرحماني وآثاره بنظر عقله، كما يرى النائم رؤيا تعبيره وجود النفس المذكور.

→ في عالم الانفس، و ظهور كذلك تصور جميع الحقائق الحقيقية منها في سماء النفس من هذا النفس (جندي).

١. فصار الرحمن من امهات صور النفس الرحماني، فإنه يترتب عليه الايقاظ المقدر له من دوام تقلبه و التقلب في الحالات المختلفة كما قال «فمن اصابه ...» (ص).

٢. بحار الانوار ج ٢ ص ١٢ و ج ٥٠ ص ١٣٤. و كأنه إلى ذلك اشار بعض الرومي بقوله

این جهان خواب است تن هر مایست ... کز رود در خواب خوابی دستی بالا بیست

مثنوي معنوي ج ٢ ص ٩٩.

٣. كذا العبد الفقير من وراء حجاب ما رؤيا التي تدلّ على التنفس الرحماني المنكشف (ق).

وإنما شبّهه بالرؤيا التي يجب التعبير عنها : لأنّ الرائي صورة ما في نومه تدرك نفسه معنىً ما من وراء حجابيّة تلك الصورة المتجسّدة .

وقد يعلم حقيقة ما يراه وقد لا يعلم ، وكذلك صاحب النظر يحكم بعقله على ما يجد من وراء الحجاب ، وقد يكون على يقين من ربّه في ذلك وقد لا يكون .

(فيريحه من كلّ غـ ـــم في تلاونه عبـ ـــس)[1]

أي : فيريحه العلم الحاصل بالبرهان عن كلّ غمّ وعبوس كان يجده حال عدم إدراكه وحين جهله ، فكأنّه[2] كان تالياً (عَبَسَ[3] وتَوَلَّى)[4] بلسان الحال ، إذا كانت نفسه في عبوس الفكر وضيق الجهل ، ثمّ زال ذلك عنه بالبرهان الذي حصل له بالقال .

(أو لقد تجلّى[5] للذي قد جاء[6] في طلب القبس)[7]

أي : العالم بالبرهان لو اجتهد وطلب من روحه القدسي نوراً يرى به الأشياء كما هي ، يحصل له ذلك كما حصل لمن سافر في ظلمة ليل طبيعته ، وطلب من قواه الروحانيّة ناراً يوقد بها بيت قلبه ، واجتهد في ذلك صادقاً ، وتوجّه إلى ربّه فكشف له الحقّ وتجلّى . فعلم يقيناً معلوماً به .

---

١ . وذلك لأن الزوجة تمثل الحواء لا يمكن أن تحجب عنه الأنثى ، ومن هنا قد أشار من الوهلة الأولى أن الزوجة متشوقة الخواتم على كل حال ، فإذا جاء موسى عليه السلام جاء في طلب القبس الذي ظهر له في صورة مظهره الذي يرى منه سر تجلي الكشف وحسن تلقي البرهان ، فناسب الحجاب ، كما أشار إليه قوله : « لقد تجلى لنا » (ا ص) .

٢ . أي يظهر هنا على وجه سر قوله : فوجده موصوفاً بصفة فاجأته مستبشرة به بعد عبوسه في تلاوته « عبس وتولى » بعد احتجابه (ز)

٣ . أي الناعت

٤ . أي سورة عبس

٥ . طه (١٠) ٨ .

٦ . أي لمن (جامع) .

٧ . وهو موسى ﷺ

٨ . أي التجلي الصوري الذي (جامع) .

(فـــــــــــراه نـــارًا وهـو نـــــــــر ... رآني للسلوك وفي العـــــــــس)

أي، راه نارًا وهو في الحقيقة نور إلهي متجلٍّ له للتكمّل والاقطاب، الذين هم سدنة الطريقة وسلاطين الولاية، وعلى المتوسطين في السلوك الذين لا وصول لهم إلى عين الكمال الحقيقي، بحسب مقاماتهم ودرجاتهم في العالم المثالي الخلق والخيالي المقيّد.

وإنما أطلق عليهم «العسس» لأنه لا سلطنة في ظلمة الليل، كما لهم التصرّف في الوجود مع عدم الوصول إلى مقام الجمع الإلهي.

(فـــإذا فـــهمت[1] مـــقالتي ... تعلم[2] بأنّك مـــــــفـــــلس)[3]

المفلس: الفقير، وإذا بمعنى «إن». أي: إن علمت يا عالم بالبرهان، مقالتي في النفس الرحماني ولوازمه المدركة بالكشف تعلم بأنك فقير مفلس، فلا تدّعي أنك عالم بالخلق كما لا ينبغي للمفلس أن يدّعي الغنى، حتى لا يكون ممن قال رسول الله ﷺ فيه:

---

١. في صورة مقالته حال كونه مستجمعًا شرائط التحلي من الوجه الذي أشرنا إليه آنفًا من تحلّي الحق سبحانه وتعالى بالانقطاع عما سواه (حسني).

٢. فإن يعلم، فإنه لا يعبّر عن سموه مقامه المصيري إلى حقيقة مرآوية غير عين وغير مغايرة وبعبارة أخرى أنه الوجود الحق المتجلّي في المظاهر الكونية، السرمدي الحقيقي، المتمثّل في أدنى الاحتمال الذاتية المستكنة، فإنّ ظهوره نور، وذلك في التشبيه الرفيع لظهوره في السحب الوشيجة، وإنما اختير له في الكمال والانتساب بحسب الحوائل، وإلا فهو هو في الآخر، (الراقم) (جندي).

٣. في نسخة (عرفت).

٤. أي فهمت مضمون مقالتي (حسني).

٥. مقالتي هذه، وهو أنّ المتجلّي في صورة ما يطلبه العبد المتحلي له أنفسهم يعود بذاك مستجمعًا لشرائط التجلّي بعلم ذلك في حال انحجاب مرتفع (حسني).

٦. افتقر بذلك كما في لغة العوام، ص ٩٣، وهو أدبي من المكاتب.

٧. مقصود هذا المتحلي استكمال شرائطه، وإنما يتحلى الحق سبحانه لطالب التجلي على قدر استعداده الجبلي وقابليته في طلبه، فرفع التحلي في صورتها مختلف أنواعه في نفسه (جندي).

٨. إذا فهمت ما قلت فهمت، وإذا فهمت ما أشرت إليه في عقبك وإشارته في سره فقير ومفلس وعديم متحسر ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا﴾ ورحمة الله سبحانه حاضرة لم تزل وغناه من الله لم يحتسب ﴿

(النور (٢٤): ٣٩)، (الزمر (٣٩): ٤٧) (حسني).

«المتشبع بما لا يملك كلابس ثوبي زور».

وفي بعض النسخ: (فاعلمه)، فـ«إذا» بمعناه، وقد يجزم بإذا في الشعر ضرورة، كقول الشاعر:

وإذ تصبك من الحوادث نكبة ... فاصبر فكلّ غيابة ستجلي

فيكون (تعلم) مجزوماً للضرورة.

لو كان يطلب عبد ذا ... لرأى عليه (وما نكس)

أي: لو طلب موسى تمثلاً غير النار لرأى الحق في صورة مطلوبه كان ما كان، وما نكس الحقّ وجهه عن المطلوب الحقيقي لغيرة صدقه في الطلب وكثرة توجهه إلى الحق، فمن طلب شيئاً غلب لطلبه الحقّ فيه، وما قلب وجهه عن حصوله، فطلبي لي لا يتوجه إلا إليّ، ولا يصح رأسه إلا بين يديه.

(وأما عدد الكلمة العيسوية)، لمّا قام لها الحقّ في مقام «حتى نعلم» و«يعلم»[1] استفهمها عمّا نسب إليها[2] «هل هو حقّ»[3] أم لا[4] مع علمه الأوّل[5] بهل وقع ذلك

---

١. الأول: والقسم.

٢. أي من حيث.

٣. كناية عن المسألة.

٤. وإلهذا لم كان (جامي).

٥. القسم (جامي).

٦. أي الحقّ المتحقّق (جامي).

٧. أي في غير القبيل لا في القسم (جامي).

٨. أي خجلاً من جنابه فورد ذلك (جامي).

٩. أي أو كشر، كان مستويه.

١٠. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ (الجاثية: ٢١).

١١. والمراد بقوله حتى نعلم ويعلم مقام الاختبار الشبيه بالتجسس المنزه عنه الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (جامي).

١٢. أي الكلمة العيسوية (جامي).

١٣. إلى أن أظهر من الأوهية بعلمه بعلم الغير الأحمدي (جامي).

١٤. وقع كذلك: ولم يره (جامي).

١٥. الأزلي (جامي).

الامر أم لا؟[1].

لمّا تكلّم في الاحياء الحسّي الجسماني، والاحياء المعنوي الروحاني في حكمة الكلمة العيسويّة، شرع في بيان مطلعات ما جاء في كلمته من الآيات.

ومعناه: أنّ الحقّ لمّا قام لها: أي: للكلمة العيسويّة، في مقام «حتّى نعلم» و«نعلم»، الأوّل بالنون للمتكلّم، والثاني بالياء للغائب، أي في مقام الفرق كما قال تعالى: ﴿حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾[2].

وقد تقدّم بأنّه كلمة محقّقة المعنى، أي: حتّى نعلم[3] نحن ما نعطيه ذاته المعيّنة له من أحوالها، ونعلم هو ما تعطيه تلك الذات له من حيث تعيّنها الموجب للفرق بيننا وبينه، استفهم عن كلمته[4] عمّا نسب إليها من الالوهيّة، هل هو حقّ، أي فهل ذلك المنسوب إليك ثابت في نفس الامر أم لا؟ وهل وقع منك الأمر به أم لا[5]

(فقال له: ﴿ءأنت قلت للناس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله﴾[6].

ولمّا كان الاستفهام بقوله للكلّ: ﴿أأنت قلت﴾ منبئاً بمعنى قوله: ﴿حتّى نعلم﴾

قال أوّلاً: (قام لها الحقّ في مقام ﴿حتّى نعلم﴾).

(فلا بدّ الادب من الجواب للمستفهم)[7]

أي، يحبّه من مقام التفرقة لاعتدام الوحدة، فإنّ فيها نوعاً من دعوى الالوهيّة، والانبياء والاولياء الكمّل لا يزالون مختارون مقام العبوديّة، لما فيه من مراعاة الادب مع الله.

(لأنّه لم يجلّ له في هذا المقام[8] وفي هذه الصورة، اقتضت الحكمة الجواب في

---

١. أي الأمر بالتخاذ هذا الإلهين، والقول بالاتحاد. (منه).

٢. محمد (٤٧): ٣١.

٣. أي نظهر.

٤. أي عيسى عليه السلام.

٥. المائدة (٥): ١١٦.

٦. المصدر نفسه.

٧. وإن كان هذا أيضاً ينسب ما نحن بصدده. (جامي).

٨. أي مقام الاحتشام. (جامي).

٩. هو مقام حتّى نعلم وبحسب الصورة.

التفرقة بعين الجمع[1].

أي : لأنه تعالى يتجلّى في مقام التفرقة، فاستفهم عنى صورة الانكار بقوله : ﴿أأنت قلت﴾ بضمير الخطاب مرتين، فاقتضت الحكمة الإلهيّة ان يجيب من مقام التفرقة التي هي في عين الجمع، فإنّ الكمّل لا تحجبهم التفرقة عن مقام الجمع، ولا الجمع عن التفرقة.

(فقال[2] وقدّم التنزيه[3]: ﴿سبحانك﴾، فحدّد[4] بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب[5]).

أي، نزّه الحقّ أوّلاً عن مقام هو فيه، وهو العبوديّة المنعوتة بالامكان ونقائصه اللازمة له، وميّز بين مقام الالوهيّة والعبوديّة بخاف الخطاب والمواجهة، كما خاطبه الحقّ بضمير الخطاب، ودلّت التنزيه والتمييز هو التحديد كما مرّ في النصّ النوحي، لذلك قال (فحدّد[6] بالكاف)

(﴿ما يكون لي﴾[7] من حيث انا[8] لنفسي[9] دونك[10]، ﴿ان أقول ما ليس لي بحق﴾ اي ما تقتضيه هويتي[11] ولا ذاتي[12]).

---

١. اي مع عدم الجمع او مقترناً بعين الجمع

٢. الذي عوتب على التكشف عن التوحيد العلمي، حوالة الصورة المذكورة لتنزيل حقيقة الامكان منزلة نفسه (جامي)

٣. عيسى عليه السلام (جامي)

٤. التعبير من التوبيخ (جامي)

٥. بعد تنزيه الله تعالى بحد بالكاف (حسن).

٦. اشارة الى ما يقتضي التشبيه والتحديد، فحصر في دائرة الكلمة التشبيه والتنزيه (جامي)

٧. اي صحّ لي ولا استقام لي ان اقول حتى يكون لي.

٨. يعني من حيث الامتياز والانفراد، وقصد من حيث العين ما ليس لي بحق أن اقول حتى يقول، فليس مراده التنصّل والتبرّي بعد إلى نفسه مطلقاً من دون الله تعالى (جامي).

٩. ملاحظة نفسي (جامي)

١٠. نفسي فقط (جامي)

١١. اي ذاتي بالاعتبار الظاهر بصورة عبدي حيث قال عبده (جامي)

١٢. هويتي المقيّدة بعين الكثرة (جامي)

١٣. هو وجود الحق (جامي)

قد مرّ مراراً أنّ لكلّ موجود جهتين جهة الربوبيّة وجهة العبوديّة، والثاني متحقّق بالأول، فقول: ﴿فما يكون لي﴾ أي: لنفسي من جهة العبوديّة والانانيّة مجرّدة عن جهة الربوبيّة والهويّة الإلهيّة، ﴿إن أقول ما ليس﴾ لنفسي ﴿بحقّ﴾ ثابت في نفس الأمر.

و قوله: (أي تقتضيه هويتي ولا ذاتي) تفسير لقوله: ﴿فما يكون لي﴾. ومعناه: ما تقتضيه عينيّ وهويتي أن يظهر بدعوى الألوهيّة من حيث نفسها الفقيرة كالمراءة، وإلا ما كنت نبيّاً ولا من المرسلين.

(﴿إن كنتُ قلتُه فقد علمتَه﴾ لأنك أنت القائل في صورتي). ومن قال أمراً فقد علم ما قال، وأنت اللّسان الذي أتكلّم به).

أي، أنت القائل في صورتي، وأنت اللّسان الذي أتكلّم به بحكم أنّك منحلّ لي هويتي وعيني وملحّص[1] فيك تلك الكمالات، فهي لك في الحقيقة وما لي إلا المعنى، فإن قلت ذلك تكون القائل، والقائل لابدّ أن يعلم القول الذي صدر منه.

فإن قلت: قوله (لأنك أنت القائل) يدلّ على أنّ الحقّ هو المتكلّم، وقوله: (و أنت اللّسان الذي أتكلّم به) يدلّ على أنّ العبد هو المتكلّم لا الحقّ، فبينهما مخالفة.

قلت: الأول إشارة إلى تنبيهه قرب الفرائض، والثاني إلى تنبيهه قرب النوافل، وفي الأول المتكلّم هو الحقّ بلسان العبد، وفي الثاني المتكلّم هو العبد بلسان الحقّ، فتغايرت الجهتان.

و لمّا فسّره بما هو مناسب الحديث الرّبّاني قال:

(كما أخبرنا رسول الله ﷺ عن ربّه في الخبر الإلهيّ، فقال: «كنت لسانه الذي

---

١. ملخص (قرب الفرائض ـ جامي)

٢. ملخص (قرب النوافل، فإنّ المتكلّم في الأول هو الحقّ، وفي الثاني العبد، وهذا لسان الجمع ـ جامي)

٣. من المحلّة، و بعضها بالفارسي، ربّت داد.

٤. من الذي يظهر كلامه هذا أنّه [ ] حسب [ ] الفرائض إلى الله والكلام إلى عبده، وسيجيء تمام الكلام في قوله: (كما أخبرنا رسول الله ﷺ)

يتكلم به[1]، فجعل هويته عين لسان المتكلم، ونسب الكلام إلى عبده)[2].

أي، وإن الله في حقّ عبده: (فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه، فبي ينطق، وبي يبصر، وبي يسمع)[3] فالتكلّم والسمع والبصر هو العبد لكن بالحقّ[4] وذلك لأنّ هذا المقام ـ أي مقام الفناء في الصفات ـ مقام نتيجة النوافل، لا مقام الفناء في الذات الذي هو مقام نتيجة الفرائض.

(ثمّ[5] أقام العبد الصالح الجواب بقوله: ﴿تعلمُ ما في نفسي﴾[6]).

أي، تعلم ما في نفسي من هويتك وكمالاتك المندرجة في هويتي، وما يخطر في خاطري.

(أو المتكلّم الحقّ).

أي، والحال أنّ المتكلّم بهذا الكلام هو الحقّ من مقام تفصيله بلسان عيسى، وإياه للخطاب إلى مقام جمعه، فهو السامع كما أنه هو المتكلّم.

(أو لا أعلم ما فيها[7]، فنفى العلم[8] عن هويّة عيسى من حيث هويته، لا من حيث أنه قائل وذو أثر[9]).

---

١. يفيد أنه لا مانع من أن يكون القائل ـ أعني: لسان ـ عين هوية الحقّ، ومن أن يكون الكلام نفس كلماته، وهو الحديث القدسي، وهذا هو الذي يناسب كلامه قريب الوصول (ص).

٢. أي: بإضافته في قرب النوافل، فإنّ العامل في قرب النوافل إنما هو العبد والحقّ آلته، وإن كان مصدره المتكلم بتوسط القرين، لا يرد إلى ذلك قوله: (فتأمّل) (حامي).

٣. وإنّما كان مقامه بتوسط القرين، أشار إلى ذلك بقوله: (فتأمّل) (ص).

٤. يعني أنّ القول هو الحقّ كما تقتضيه قرب الفرائض، وعيسى لا الحقّ في هذا التكلّم، وكذا التكلّم بقوله: ولا أعلم (حامي).

٥. أي في نفسي.

٦. أي: مستتر، أو يقال: مدح؛ إذا كان المتكلّم فيما هو حقّ كيف يتصدق من قوله: لا أعلم ما في نفسك، وفي العالم (ص).

٧. من نفسه (حامي).

٨. أي عيسى (حامي).

٩. وإنما قال هذا تأدباً بسبب استماره الأنعام الإلهية إليه بقوله: ﴿ولا أعلم ما فيها﴾ بإيراد الضمير وإيراد الفعل على الأحد الموصوف، الذاتُ عن هذا القول لنسبوا إليه، أصله بقوله: (إنك أنت) (ص).

أي، نعمْ الحقّ التكلّم بلسان عيسىٰ لعلمه عن هويّة عيسىٰ حتّىٰ لايكون له العلم بها، وذلك النفي من حيث هويّته العنصريّه لا من حيث إنّه قائل أو قادر، فإنّه من هذه الحيثيّة حقّ لا غير.

وإنّما قال: (ولا أعلم ما فيها) ولم يقل: (ما في نفسك) كما في القرآن تنبيهاً علىٰ أنّ نفسه عين نفس الحقّ في الحقيقة، وإن كانت غيره بالتعيّن.

(﴿إنّك أنت﴾[1] فجاء بالفصل والعماد تأكيداً للبيان، واعتماداً عليه[2]، إذ لايعلم الغيب إلا الله[3]).

أي، فقال: ﴿إنّك أنت علّام الغيوب﴾ فجاء بضمير الفصل والعماد وهو «أنت» تأكيداً لتبيان، وأنّه هو علّام الغيوب لاغيره، أو تأكيداً لبيان الفرق في عين الجمع وتحقيقاً لقرآنيّة الحقّ وحدانيّته؛ ليكون هو علّام الغيوب جمعاً وتفصيلاً.

(ففرّق وجمع[4]، ووحّد وكثّر[5]، ووسّع وضيّق[6]).

إنّما جاء بالتشديد في الكلّ للمبالغة كما بيّنا. «قطّع» للمبالغة لغة في القطع، و«عماد» فرّق بإفراد الحقّ وجعله محجوباً، وجمّع بجعله ظاهراً في صوره وصور كلّ العالم. ووحّد من حيث ذاته الأحديّة، وكثّر من حيث مظاهره

---

١. علّام الغيوب (جامي).

٢. وهو قطعاً (جامي).

٣. أي مادام الحكم بأنّ علّام الغيوب هو من وجه نفي انحصار العلم به فيه (جامي).

٤. أي على ظاهر الناس في إثبات الغيب وإلّا فالله لايعلم غيبه إلّا الله (جامي).

٥. وإنّما اختلف عنه بأنّه يعلم غيبه يتمشّى لو يقتصر على وجه يفيد التأكيد والحصر، فإنّ عدم (جامي)

٦. ثمّ بيّن أنّه قد تبيّن في هذا الجزء بالنظر إلى الفرق هي عين الجمع، والجمع هي ذلك الفرق، والوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة (منه)

٧. من حيث نفي الغيب عن نفسه وإثباته لنفسه الذي هو أخصّ أحواله (منه)

٨. يعني بالفرقة إبراز الحقائق من الغيب، والجمع أنّ جمع الله في هذه العينيّة وفي كلّ عالم من العوالم فرق وإن متّحد، فكثّر من حيث هذا الفرقان ووحّد من حيث الجمع (الجندي)

التفصيلية، ورسخ من حيث شمول هويته للكل، وضيق في كل من مظاهره الشخصية، إذ لا يسعه فيها غيره.

(ثم قال[1] متمماً للجواب[2]: ﴿ما قلت لهم[3] إلا ما أمرتني به﴾ فنفى أولاً[4] مشيراً[5] إلى أنه ما هو قيمة[6]).

لما كان «ما» في «ما قلت» للنفي قال: (نفى أولاً)، وهذا النفي إشارة إلى نفي وجوده، وفناء تعينه في وجود الحق وتعينه الذاتي، فما كان الوجود العيسوي باقياً ليقول قولاً.

(ثم أوجب القول[7] أدباً مع المستفهم[8]، ولو لم يفعل كذلك[9] لانصف بعدم علم الحقائق، وحاشاه عن ذلك[10]، فقال[11]: ﴿إلا ما أمرتني به﴾ وأنت المتكلم[12] على

---

١. حسبي ك.

٢. إذ قد كان السؤال المذكور، أي هو عن مدى نزوله للقول المذكور وملاءمته إلى النفس، وما سبق منه أنسب بعد نفي استحقاقه من حيث هويته لذلك القول، وأن الذي يستحق ذلك من هو، لم لم يحضر مراعاة ذلك المستحق، فيبين ما القول المذكور، أي العلم به دلالة له أصلاً على قوله ملائم وملاءمته لهم، ففي ما هو مقتضى مقام السؤال، مسبب احتمال السؤال، لا أنه في نحو من التعرض لذلك، أن السؤال مثلاً إنما يجب ما بعد، حتى يتم الجواب، فلذلك قال: (ثم قال متمماً للجواب) (حسن).

٣. أي لك في نفس (جامي).

٤. كلمة النفي القول عن عبد (جامي).

٥. بهذا النفي (جامي).

٦. أي عند القول (حسن).

٧. بعد نفيه (جامي).

٨. لأنه مسئول عن القول، ويمكن أن يعبر العبد، إذ كانت عبرة الوجود بالذات، فنفى عنه الصفات التي عروضها ضرورة، ولكن باعتبار أنه عبد مأمور لا يعبر عن الوجود فلا ينفي عنه الوجود، أو نفاه من جميع وجوهه بل بوجه ووجه (حسن).

٩. أي أنه يوسع بين النفي والإثبات.

١٠. فإن قلت: كيف يعرف كل حقيقة بوجهين ووجه نفي ذلك، قال: ﴿ما قلت لهم﴾ ووجه إثبات ذلك: ﴿إلا ما أمرتني به﴾ (الكاشاني (ت)، ١١٧؛ (حسن).

١١. تفسير (لجواب القول (جامي).

١٢. بعد الكلام (جامي).

لساني)[1].

أي: أثبت أمر الحق وهويته وقوله بلسان الصورة العيسوية، بقوله: ﴿إلا ما أمرتني به﴾ بعد نفي هويته العنصرية، وتوهم يفعل كذلك لكن غير عالم بالحقائق؛ إذ نفي الهوية العيسوية بلا إثبات الهوية الإلهية يكون نفياً مطلقاً، وليس ذلك من شأن العلماء الراسخين.

وإنما أثبت الحلول والاتصال هو الحق، قال (رضي الله عنه) عن لسان عيسى عليه السلام: (وأنت المتكلم، وأنت لساني).

(فانظر إلى هذه النتبئة الروحية الإلهية ما ألطفها[2] وأدقها)

النتبئة: فتحة من تاء. وأنت الناظرين فيه قرأوا نتبئة من النبي وهو تصحيف منهم. إذ هذه الحكمة حكمة نبوية ولا تصاح النتبئة بالنسبة إلى الوصف بالروحية والإلهية. أي: فانظر إلى هذا الإنباء الروحاني الإلهي[3] ما ألطفها، أي: عبارة، وما أدقها، أي: إشارة. وما جعلني الله مطلعاً إلى مثل هذه الإشارات اللطيفة في هذا الكتاب إلا بمعونة من الله ومدد من روحانية هذا الكامل (رضي الله عنه وأرضاه عنا).

---

١. كذا بالتاء في الفرائد الحامية.

٢. كذا بالتاء في الدر الحامي.

٣. عيسى عليه السلام.

٤. التي اشتملت عليها الكلمة العيسوية، فتكلمت في سائر أحوالها في مهدها وبعد مهدها، وقبل أن يخلق الله الناس إلى يوم خلقهم، وتكلمت في الآية التي ذكرت في حكاية إحيائها الموتى وإحيائها الطير المصور كما سيأتي بيانه، وتكلمت في السؤال عنها يوم قال لها الله تعالى: أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين؟ حيث نفى الحسب والإلهية، وتكلمت في الجواب حيث نفى قصير التقصير في ما كلفته به من القول، وأثبت العلم بأن نفى قصير الخلق بذلك، وفي استئناف الجواب بهذا النبأ، وتلك التثنية على النبي والإخبار به نبأ.

فإن هذا الجواب مع دلالته على النبوة الجامعة لخصائصها وإشارته إلى الأوصاف اللطيفة معنى ودقيق فحوى، إنما أشار بقوله: (ما ألطفها وما أدقها).

٥. أي: وجه مطابقة هذا الجواب لمطابق السؤال: حيث إن في السؤال نسبة في صفرة، يعني قوله: ﴿اتخذوني وأمي إلهين﴾ أني في جوابه بمثل ذلك، ووجه دلالتها عن أنه قد تدرج في عبارته مع سوء أدب النبوة لمشاهدة ما كانت من التزوير والتمويه، حيث قال: ﴿إلا ما أمرتني به﴾ وذلك الأمر إشارة إلى طرف تزويره وتمويهه، والله يعفو عنا. وإنما ذكرنا هذه التتمة عن (ص).

(﴿أن اعبدوا الله﴾ فجاء بالاسم «الله» لاختلاف العُبّاد في العبادات واختلاف الشرائع، ولم يخصّ اسماً خاصاً دون اسم[1]. بل جاء بالاسم الجامع للكلّ[2].

أي: جاء بالاسم «الله» الجامع للكلّ، فإنّ لكلّ من العباد ربّاً خاصّاً من هذه الحضرة الإلهية، ولكلّ شريعة اسماً حاكماً عليها من مطلق الشريعة المحمدية.

(ثم قال[3]: ﴿ربّي وربّكم﴾ ومعلوم أنّ نسبته[4] إلى موجود ما بالربوبيّة[5] ليست عين نسبته إلى موجود آخر[6].

لأنّ عبد المنعم ليس عبد المنتقم، وعبد الرحيم ليس عبد المنتقم.

(فلذلك فصّل[7] بقوله: ﴿ربّي وربّكم﴾ بالكنايتين، كناية المتكلّم، وكناية المخاطب[8][9].

---

١. في «ن»: «الاسم» الثاني: «قوله: قال عبدوا الله» (جامي).

٢. «الجامع جميع الأسماء» (جامي).

٣. «جميع عباده» (جامي).

٤. «فإنّ لكلّ واحد من تلك الأسماء نوع نسبة» (جامي).

٥. «في أمر آخر» (جامي).

٦. «من الأسماء الخاصة، في تحوّل أحكامها بتعدّد الأزمنة والاستعدادات» (قيصري).

٧. «وإنّ كلامه لا يسع أن يكون قائماً بنفسه مثلاً بخلاف ذاته في الحروف من الجميع بين تنزيهه والتشبيه وبين الإثبات وسائر المقابلات» (قيصري).

٨. «ثم اعلم بصدد بيان ما ذكرنا على حسبي إلهامي أنّ ما به يحصل تفصيلاً ما حصل إجمالاً في الضمير من دعوة الآلهة المختلفة وتقريباتهم إلى غير مواقعها، وإنّ التفصيل بهذا الاعتبار مطلق وروحه وتحقيقه هو عليه الكلمة العيسوية من الدعوة بتوحيد الله» (قيصري).

٩. «عرضي لكلا معصلة الأمر» (جامي).

١٠. «في نسبة الأسماء» (جامي).

١١. «ضرورة أنّ نسبة المتضادين لا تتصور لأحد الشيئين» (قيصري).

١٢. «لأنّ كلّ موجود حتى نسبة نفس الموجودات مطلقاً — خاصة بربّه» (جامي).

١٣. «بالتشديد، ما يحصل في واحد» (جامي).

١٤. «بين المخاطبين، فإنّ تفصيل المضاف إليه تفصيل المضاف، ويجوز أن يكون «فصّل» بالتخفيف، أي فصّل بعض الأسماء من بعض» (قيصري).

١٥. «لكنّ هذا أوّل ما يفصّل به الإجمال، ويتميّز به الحقائق، ولذلك قيل: إنّهما أعرف المعارف في مذاهب الألفاظ» (قيصري).

ظاهر.

﴿إلا ما أمرتني﴾[1] ﴿به﴾ فصارت[2] نفسه[3] مأموراً، ولبست[4] سوى[5] عبوديته، إذ لا يؤمر[6] إلا من يتصوّر منه الامتثال[7]، وإن لم يفعل[8].

نقل الكلام إلى ما مرّ ليقرّر ما يتعلّق بمقام العبودية، أي قال: ﴿ما أمرتني به﴾ فجعل نفسه مأموراً. ولبست هذه الحالة أو المأمورية سوى مقام العبودية، إذ لا يؤمر إلا من يمكن أن يمتثل بالأمر.

(و لمّا كان الأمر ينزّل[9] بحكم المراتب[10]، لذلك ينصبغ كلّ من ظهر في مرتبة ما[11] بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة)[12][13].

جواب لمّا محذوف دلّ عليه «لذلك ينصبغ»، تقديره: لمّا كان الأمر بحيث ينزل في المراتب الإلهيّة والكونيّة، كان منصبغاً بحكم كلّ من تلك المراتب، والمراد بالأمر هنا

---

١. تزاد بعد (ص) قوله ﴿إلا ما أمرتني به﴾ تبيينا ما يتعلّق بمقام عبوديته (جامي).

٢. قد ذكرنا في هذه الآية إلى أنه عائد للذي قوله فهم ذلك، فإنّه لحق حتى الأمر في ذلك الفعل، على ما أشار إليه بقوله: ﴿إلا ما أمرتني به﴾ (ص)

٣. راجع إلى قوله: ﴿إلا ما أمرتني به﴾ بضمير المؤنث: «فصار»

٤. في نسخة (ك): «صار»

٥. تبدأ بعد ما تعاد لأ (جامي)

٦. علة إثبات مأموريته إذ لبست نعته المأمورة من عنده لحقه سوى عبوديته (جامي)

٧. نعته في أحديته (ص).

٨. يشأ (جامي).

٩. الذي هو العبودية (جامي).

١٠. الامتثال (ص).

١١. هذه تنبيهات مأخوذات متعلقة بقوله تعالى: ﴿إلا ما أمرتني﴾.

١٢. فإنّ الأمر هاهنا بمعنى طلب الفعل، فهو فعل و أمر و مراتب تنزّلات، و له الإحاطة و به تحصل المرتبة (ص).

١٣. حقاً كان أو خلقاً (جامي)

١٤. من الأحوال و الأحكام (جامي).

١٥. من الآثار و الأعمال (ص)

الأمر المكلّف، أي أمر الحقّ بالتكليف ينتزل من مقام الجمع الإلهيّ، فيتصف بالصفات الكونيّة كالحدوث والإمكان كباقي صفاته. وإن الأمر المضاف إلى القديم قديم واجب الإتيان به، والأمر المضاف إلى المحدث حادث غير واجب الإتيان به، وأمر الشرع أمر الحقّ لذلك يجب الإتيان به.

ولأجل هذا الانصباغ بنصبغ وجود كلّ أمر طبيعي مرتبة من المراتب الوجودية تتعطله حقيقته تلك المرتبة، ألا ترى أنّ الإنسان قبل أن يرتّبي له القضاء لا يسمع كلامه ولا تنفذ أحكامه، وبعد التولّي يسمع كلامه وتنفذ أحكامه في دماء الناس وفروجهم وأموالهم، والشخص الشخص في الحالتين، فالحكم نتيجة القضاء، وكذلك غيره من المراتب

(فمرتبة المأمور[1] لها حكم يظهر في كلّ مأمور)[2].

و ذلك الحكم هو الانقياد للأمر، والطاعة للحكم، والإجابة للدعاء.

(و مرتبة الأمر لها[3] حكم يبدو في كلّ أمر[4]).

و هو التكليف للمأمور، والحكم عليه

(فيقول الحقّ[5] ﴿أقيموا الصّلاة﴾[6] فهو الآمر والمكلّف[7] والمأمور العبد[8]، ويقول العبد[9] ﴿ربّ اغفر لي﴾[10] فهو الأمر والحقّ المأمور، فما يطلب[11] الحقّ من العبد بأمره[12]

---

١. رفع (ح).

٢. أو المأمور به (جامي).

٣. حقاً كان أو عدماً (ص).

٤. أي حقاً كان أو عدماً.

٥. أي الآمرية (جامي).

٦. أي الحكم على المأمور بإقامة الصلاة (جامي).

٧. ولا إيجاد إلا بإجتماع الإيجاد (جامي).

٨. الشورى (٤٢): ١٣.

٩. عفيف (جامي).

١٠. بلسان الاستغفار، بقوله قول القائل: ... (جامي).

١١. تريد (ح): ٢٨.

١٢. أي الذي يطلبه (جامي).

١٣. وهو الانقياد هو بعينه (جامي).

هو بعينه ما يطلب العبد[1] من الحق بأمره)[2][3].

«هذا بمعنى الذي». وضمير «بأمره» الثاني عائد إلى العبد، أي: الذي يطلبه الحق من العبد بالأمر، هو الذي بعينه يطلب العبد من الحق بأمره وقوله: «وَرَبِّ اغفر لي»[4] وذلك المطلوب هو الاجابة، أي كما يطلب الحق من العبد اجابة ما أمره، كذلك العبد يطلب من الحق اجابة ما يأمره به ويطلب منه.

(ولهذا[5] كان كل دعاء[6] مجابا[7]).

ولأجل أن العبد أجاب الحق وأتى بأوامره أجاب الحق أيضاً كل دعاء للعبد، لتحصيل المجازاة الموعودة، لذلك قال ﷺ: «رُبَّ أشعث أغبر لا يؤبه[8] له لو أقسم على الله لأبره»[9] وذلك لكونه مطيعاً لله في جميع أوامره، فصار الحق أيضاً مطيعاً له في مطالبه بحكم ما أمره «من أطاعني فقد أطاعه، ومن عصاني فقد عصيه»[10].

واعلم، أن قوله: (كل دعاء مجاب) مع أنه حديث نبوي[11] محمول على الدعاء بشأن الاستعداد والقابلية، لا بلسان القِنى والمقال، ولذلك لا يحصل كثير من مطالب

---

١. ج: أن يطلبه العبد.

٢. «أي يطلبه هو» عند ابن عربي يتضمن وجهه الذي هو الاعيان من الحق، فيطلب كل أمر أمره به بلسان الاستعداد الخاص.

٣. يعني لأجل الجواب.

٤. «وربما اقتضى طلب العبد ما هو في علم الله وحكمه أن لا يكون» (ابن عربي).

٥. في بعض النسخ «كل أمر بأمره والأمر به هناك يظهر في المحسوسات، فتكون مطالب كل واحد من الحق الظاهر هو الاستعداد الباطن».

٦. ج: دعاء.

٧. «أي مستجاب» (ابن عربي).

٨. «أي لا يؤبه له» (ابن عربي).

٩. من الأحاديث المشهورة.

١٠. من الأحاديث المشهورة.

١١. بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٣٠، ح ٢٩، وج ٧٥، ص ١٠.

١٢. «في قوله عليه السلام: حديث نبوي يحتمل على البعد، لقوله: لأن الشرط المعلق بالظاهر، لكن هذا محمول على حسن الاستعداد».

المحجوبين والكثرة لافي الدنيا ولا في الآخرة. وعدم الحصول بالرحمة عليهم. فإن أكثر مطالبهم تأخرهم ولا تنفعهم.

(ولابدّ وإن تأخّر).

أي، حصول الاجابة.

(كما تأخّر[1] بعض المكلفين).

أي، كما تأخّر[2] الاجابة عن بعض المكلفين.

(ممّن أقيم[3] مخاطباً بإقامة الصلاة فلا يصلّي في وقت[4]، فيؤخّر الامتثال ويصلّي في وقت آخر إن كان متمكناً من ذلك، فلا بدّ من الاجابة ولو بالقصد)[5].

أي، فلا بدّ من الاجابة من العبد ولو كان تأخير العبد ذلك المأمور بالقصد.

(ثم قال ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقل: «على نفسي» معهم، كما قال: ﴿رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾ ﴿شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ لأنّ الأنبياء شهداء على أممهم ماداموا فيهم)[6].

أي قال: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ ولم يقل: «وكنت شهيداً على نفسي وعليهم»، فلم يفصل بين نفسه ونفسهم بالشهود عليهم. كما فصل بين ربه وربهم بقوله: ﴿رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾، لأنّ الانسان شهيد على أهله. والشهيد: اسم من أسماء الله، فيه مظاهره. فاحتاج هو الشهيد عليهم بإعيان الانسان لا غيره.

(﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ أي: رفعتني إليك وحجبتهم عني وحجبتني عنهم، ﴿كُنْتَ أَنْتَ

---

١. ر: تأخّر عنه (الحاضر).

٢. ر: عنه.

٣. ر: من هو مكلف (الحاضر).

٤. ر: وقته (الحاضر).

٥. ما بين القوسين ساقط من (ر) وهو في (الحاضر) بعد قوله: «ولو بالقصد». وما بين القوسين ساقط من (ب) وهو في (ر) بعد قوله: «ولو بالقصد». وما بين القوسين ساقط من (ب) وهو في (ر) بعد قوله: «ولو بالقصد».

٦. ما بين القوسين ساقط من (ر) وهو في (الحاضر).

الرقيب عليهم﴾[1] في غير مادتي، بل في موادهم)[2].

أي، كنت أنت الرقيب عليهم في عين موادهم الروحانية والجسمانية، بحكم العينية، وبحكم الهوية الظاهرة فيهم المستترة بهم.

(إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة، فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه[3]، وجعله[4] بالاسم «الرقيب»[5]).

أي، جعل عيسى ذلك الشهود للحق بالاسم الرقيبي

(لأنه[6] جعل الشهود[7] له)[8][9].

أي، لأن عيسى ﷺ جعل الشهود للحق بقوله: ﴿كنت أنت الرقيب عليهم﴾.

ومعناه: أن الحق يراقبهم ويشاهدهم من عين أعيانهم وهم لا يشعرون.

(فأراد أن يفصل بينه وبين ربه[10]، حتى يعلم أنه[11] هو) أي، ليعلم أن عيسى هو العبد

(لكونه عبداً في الواقع، وأن الحق هو الحق[12][13] لكونه ربّاً له[14]، فجاء «لتفيد

---

١. باعتبار مقام الفرق (جامي).

٢. وأن باعتبار مقام الجمع على غير مادة (جامي).

٣. في مقام الفرق (جامي).

٤. أي عيسى ﷺ الحق الذكور (جامي).

٥. وهم يذكر مثل هذه بالشهيد (جامي).

٦. عيسى ﷺ.

٧. لأنه على الحصر (جامي).

٨. أي بنفسه (جامي).

٩. يعني شهود نفسهم الحق؛ لكونه عليهم (جامي).

١٠. أي بنفسه فعطف الله تعالى وبرّه على أن يشاركه في الاسم؛ لأن شهود نفسهم الحق (ق).

١١. فيما يعبّر به عنهما (جامي).

١٢. يعني أن عيسى ﷺ في غيب كمونه وعدميته الأصلية (جامي).

١٣. لا عيسى ﷺ (جامي).

١٤. أي الحق اتخذ الآدمي الذي (جامي).

قيل: فأحاد إشارة إلى الحق، والتفات إلى التمام، وذكره إلى الآدمي الباقي.

١٥. وجهة الربوبية، أي جهة الإطلاق غير جهة العبدية (جامي).

١٦. عيسى ﷺ (جامي).

بأنه شهيد، وفي الحق بأنه رقيب[٢].

أي: أراد عيسى أن يفصل بينه وبين ربه، فجاء لنفسه بالشهيد وللحق بالرقيب، والشهيد تارة يراد به بمعنى الشاهد فيكون بمعنى الرقيب، وتارة يراد به بمعنى الشاهد الذي يشهد على الشخص والحاضر عنده.

ولما كانت الأنبياء شهداء على أممهم يوم القيامة بالمعنى الأخير أتى في حق نفسه بالشهيد وفي الحق بالرقيب؛ لأنه يشهد عليهم مادام فيهم لا غير، والحق رقيب عليهم أزلاً وأبداً حيث كانوا وأينما وأخرة.

(وقدَّمهم في حق نفسه فقال: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ إيثاراً لهم في التقدم وأدباً[٣]. وأخَّرهم في جانب الحق عن الحق في قوله: ﴿الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة)[٤].

أي قدَّم ضمير (هم) على الاسم (الشهيد) الذي جاء لنفسه، بقوله: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾، وأخَّر ضمير (هم) عن الاسم (الرقيب) في قوله: ﴿كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ لما يستحق الرب من التقديم في الرتبة.

وتأخير ما جاء لنفسه لإيثار التقدم، ولمراعاة الأدب بين يدي الحق، إذ الكلام معه أو

---

١. فرق بينه وبين الحق (ح ص).

٢. يعني لأن الشهيد يكون في وقت دون وقت، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، والرقيب بخلافه، الرقيب إلا إذا أضيف إلى معين فقد يؤقت بوجود، وكذلك الشهيد إذا أضيف إلى حق الغائب أو وجود فإنه يعني (راجع الشهيد) (حسني).

٣. (شهيد أدبيه) (ح ص).

٤. على نفسه (حسني).

٥. لما هو مقتضى تواضع الكل، وإشارة أيضاً إلى اختصاص شهادته بهم (ص).

٦. وإنما معهد؛ لأن الحق في تقديم شهيد عليهم أيضاً وهو الحق، فإنه يشهد عليه معنى لا اختصاص، أي كنت عليهم حال كونك شهيداً دون غيرهم؛ لأنه ليس لي وصف الشهادة على جميع الأمم فما كنت شهيداً إلا على ما أنا مبعوث عليه، وإنما أنت بالنسبة إليك الرقيب عليهم وعلى وعلى كل شيء (ق).

٧. وعدم اختصاص رقابته تعالى بهم (ح ص).

٨. وعدم اختصاص رقابته تعالى بهم (ص).

الأدب معهم، لأنهم أيضاً مظاهره، وليتعلموا منه ذلك فيتأدبوا، وأيضاً التقديم يفيد الحصر فهو في حقّ الحقّ صادق، إذ معناه: أنت الرقيب عليهم لا غيرك، وهي حقّ نفسه لم يصدق لأنه ليس هو الشهيد عليهم فقط.

(ثمّ أعلم) على صيغة المتكلّم من الإعلام

(أنّ للحقّ «الرقيب» الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وهو «الشهيد»، في قوله: «عليهم شهيداً»، مقابل: «وأنت على كلّ شيء شهيد»، فجاء بكلّ للعموم، وشيء لكونه أنكر النكرات، وجاء بالاسم «الشهيد»، فهو الشهيد على كلّ مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود)

أي، ثمّ أعلم أنّ الاسم «الشهيد» الذي قال في حقّ نفسه: «وكنت عليهم شهيداً» أيضاً للحقّ بقوله: «وأنت على كلّ شيء شهيد»، فجاء بلفظ الكلّ الذي هو للعموم، وبلفظ الشيء الذي هو أنكر النكرات، تصريحاً بين كونه شهيداً وبين كون الحقّ شهيداً، فإنه شهيد لقومه مدّة بقائه فيهم، والحقّ شهيد عليهم وعلى كلّ شيء أزلاً وأبداً بحسب ما تقتضيه حقائقهم

(فنبّه على أنّه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال: «وكنت عليهم شهيداً ما

---

١. وذلك الاسم هو الاسم الجامع.

٢. عيسى عليه السلام (جامي).

٣. في مقابلة تخصيص شهادته المستفادة من تقديم «عليهم» (تعميم شهادة الحقّ على كلّ شيء) (جامي).

٤. وأشباهها (جامي).

٥. الآخر.

٦. فرق في الشهادة أيضاً بينه وبين ربّه بأن خصّص شهادته بأنه عليه حالة دون غيرها، وعلّم شهادة الحقّ [على] كلّ شيء [له].

٧. على ما هو مقتضى تعميمه. ثمّ إنّ هذا التعميم والتخصيص ممّا يستفاد من الترتيب بحسب ظاهره، خلافاً لمن في مطمح نظره عند الورود في صناعة العلم، فذلك قال: «اعلم» فإنّ ما يستر من العلم أكثر مما يظهر، فلم يتعرّض له من الملتفت الخريطة على الآيات الكريمة في هذه الكلمات وغيرها، لأنّ فهمه يقرب من الإشارة وتصحيح عبارته لبيان الإشارة والتنبيه، دون الإعلام. فما في دلالة هذه الآية على أنّ الحقّ هو الشهيد في تلك العبارة، أيضاً بيان التنبيه، فتأمّل. [منه على ما تعالى عنه] (جامي).

لمت فيهم﴾، فهي شهادة الحقّ في مادّة عيسوية كما ثبت الله لسانه وسمعه وبصره).

أي، بدليل قوله: ﴿وأنت على كلّ شيء شهيد﴾ على أنّه هو الشهيد أيضاً في الصورة العيسوية لا غير.

(ثمّ قال: كلمة عيسوية ومحمّدية[1]): أمّا كونها عيسوية فإنّها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه، وأمّا كونها محمّدية من محمّد ﷺ فلوقوعها بالمكان الذي وقعت منه[2]، فقام بها ليلة كاملة يردّدها لم يعدل إلى غيرها حتّى طلع الفجر[3] ﴿إن تعذّبهم فإنّهم عبادك وإن تغفر لهم فإنّك أنت العزيز الحكيم﴾[4].

أي، ثمّ قال عيسى كلمة تنسب إليه وإلى محمّد ﷺ، وهي ﴿إن تعذّبهم فإنّهم

١. كذا قال نفسه الذي هو حتى بعد إعلامه بالسرّ وتنبيهه بالنصّ، وإن سجل الإسلام هو النسيء، كما أنّ مرض الشيء نفسه هو البصر (ص).

٢. كلمة مسجوعة على السجع الذي يأتي بعد، أي: عيسوية ومحمّدية، فكلمة عيسى ﷺ كلمة عيسوية وكلمة محمّد ﷺ كلمة محمّدية.

قال سيّد علي بن أبي طالب الحسيني في «ينابيع المودّة» ص٢٤٩ في تفسير الآية: «أخرج ابن أبي شيبة في المصنّف، وأحمد في مسنده، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني في الكبير، والحاكم وصحّحه، وابن مردويه، والبيهقي في سننه عن ابن عبّاس قال: قام النبيّ ﷺ ليلة حتّى أصبح يردّد هذه الآية: ﴿إن تعذّبهم فإنّهم عبادك﴾ الآية. فلمّا أصبح قلت: يا رسول الله، لقد سمعتك تقرأ هذه الآية حتّى أصبحت قال: إنّي سألت ربّي شفاعة لأمّتي وهي نائلة إن شاء الله من لا يشرك بالله شيئاً».

٣. نسبة إليه (حسني).

٤. نسبة إلى نبيّنا محمّد ﷺ (حسني).

٥. وهو أحد من تميزت شخصيته الثنائية لاصالة الدين عنصر الكلمة العيسوية في مرتبة الكلام الكاشف عن مكون الكلمة بفتحتين، ونسبت فيه إلى الوسيط بين عيسى ومحمّد (عليهما الصلاة والسلام) (ص).

٦. في ن: «عيسى».

٧. أي من عيسى ﷺ.

٨. أي تحمّل شأنها وقيمتها ومكانتها (عفيفي).

٩. من إطلاقه لها وقيامه في مراقبتها (ص).

١٠. في نسخة الكلمة العيسوية المحمّدية هو: ﴿إن تعذّبهم﴾ (حسني).

١١. وفيه إنّه إنّما ورد طلوع الفجر الإشارة إلى عجز عيسى والتكون على كلامه الكامل عن إجابة دعائه ﷺ وذلك قوله: ﴿وإن تغفر لهم﴾ (ص).

١٢. المائدة (٥): ١١٨.

عبادك﴾ ... ﴿الآية﴾. فإذا نسبته إلى الكلمة العبرية فأخبار الله في كتابه عنه، وإذا نسبته إلى الحمدية فيكونه ﷺ قام بها ليلة كاملة يقرؤها ويكررها حتى طلع الفجر.

ولما قال: ﴿وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز﴾، وكان الكفر ستراً وضمير الغائب أيضاً بدلَ عليه، فإن الغائب عن الحس مستور عنه، نبه عليه بقوله:

﴿وهم﴾ ضمير الغائب، كما أن ﴿هو﴾ ضمير الغائب[1]، كما قال: ﴿هُمُ الذين كفروا﴾[2] بضمير الغائب. فكان الغيب[3] ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر[4]، فقال[5]: ﴿إن تعذبهم﴾ بضمير الغائب).

أي، أعني في قوله: ﴿إن تعذبهم﴾ ... ﴿وإن تغفر لهم﴾ ضمير الغائب، كما أن هو في قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ ... ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ ... و﴿هو الله الذي لا إله إلا هو﴾[6] ومثاله ضمير الغائب، فيكون الغيب الذي يدل عليه ضمير الغيبة وهو ستراً وحجاباً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر، كما قال: ﴿هُمُ الذين كفروا﴾ بضمير الجمع، ويعنيهم بالكفر الذي هو الستر.

ففي الكلام تقديم وتأخير، تقديره: فكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر، كما قال: ﴿هُمُ الذين كفروا﴾.

والمراد بالمشهود الحاضر هو الخلق الذي ظهر بنفسه الرحماني، وصار مشهوداً في مراتب عالم الأرواح المجردة بالصور النورية، وفي عالم الملكوت وتجلى بالصور الحسية، وذكر أيضاً مراراً أن الأعيان ما شمّت رائحة الوجود بعد، وكل ما في الوجود هو

---

١. أي على عليهم حاضر الغيب الذاتي وسيبقى منتصباً من الدنيا الإحكام الصدور وعلمه الذاتي بالمشهود الحاضر، حتى الذين لم يأتوا بعد، وذلك أن ضمير الغائب (منه).

٢. البينة (٩٨): ١.

٣. في الحالة الحاضرة بهم من اختفائهم بالصفات الحميدة المرجوة بعيدهم عن مرتبة الشهود (منه).

٤. الذي قد يحجب بعض المعينات وما يراد بهم بالنسبة للشهود الحاضر من الغرب والبعد الدنيوية والدنيوية (منه).

٥. الزيادة من النسخة بين الغيب وضمير الغائب فقال: ﴿إن تعذبهم﴾ (منه).

٦. الزخرف (٤٣): ٨٤.

٧. الحشر (٥٩): ٢٢.

تعيّنات وصور طارئة على الوجود من لا لبس أو عكساً، فإن الأعيان لا تشاهد إلا في مرآة الوجود، والوجود هو الحق فالشهود الحق لا غير.

(أو هو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق)[1].

أي، ذلك السِّتر هو عين الحجاب الذي حجبهم عن الحق. أو ذاك الغيب الذي يمتدّ ضمير الغائب عليه غير الحجاب الذي هم فيه من الحق، فإنّ الغيب من حيث هو عين شيء واحد[2]، وهو غيب الحقّ الذي يستتر الكاملون من العباد فيه عند فنائهم من صفاتهم، وهو الغيب الذي يحصل من التقرّب بالنوافل، كما قال الشاعر المحقّق:

تستّرت عن دهري بظلّ جناحه ... فمعشوقي ترى دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت ... وأين مكاني ما درين مكاني

لذلك قيل: (اذكرهم الله قبل حضورهم[3]، حتّى إذا حضروا لا تكون الخسيرة[4] قد تحكّمت في العجين[5]، فصيّرته مثلها)[6].

١. في الأصل: الذي هم فيه عن الحق.
٢. في الأصل: الشهود الحق.
٣. أي ذكر الله (جامي).
٤. الخشوع (جامي).
٥. فإنّ الاحتجاب عنه تعالى حجاب، وأدناه الأمور التي يكون صورة ذلك الاحتجاب (جامي).
٦. يعني (رض) احجب عني كلّ ما يحجبهم، فإنّه حجاب بالصورة المحجب المسمّى بحضور الحق عندهم فإنّهم يتوهّمون أنّ ما يشاهدونه هو الله، وليس كذلك، بل هو غير الله، وذلك الحجاب هو الشر الذي هم فيه (جامي).
٧. فتنة الحجاب الذي يكون مع الابتعاد.
٨. الذي يرتفع حجبهم (جامي).
٩. يعني (رض) احجبني في الفرائض والواجبات والفضائل (جندي).
١٠. أي أشرف على الحضور (جامي).
١١. أي: فحضور الدنيا (جامي).
١٢. الخسيرة: الصحبة لا يستعذبها أحد لسخافة لهم، أعني تذكير عيسى لكلّ إنسان عند موته، فإنّ الوجود الكلّي من الوجود يستتبع الشهود، ويستلزمه على ما (محمّد أمين).
١٣. يعني (رض) من حيث أعلمية جميع الغيب (جندي).
١٤. أي مثلها في الخضوع والشهود، الذي يمتدّ أعني أحجبهم هو عين كلمتهم في الغيب الذي

أي، ذكرهم الله بقوله: ﴿وإنْ تَغْبُرْ لَهُمْ﴾ وبالضمير الذي في «لهم» عنى أنهم في ستر من استتار الله في هذه الحياة الدنيا، قبل حضورهم بين يدي أحرّ يوم القيامة الكبرى واستحالت الخلائق من الصور التي سُتروا بها وفيها، وهي الأبدان والبحث التي هي القبور المعنوية، وهذه القبور الصورية صورها حتى إذا حضروا الحقّ وفوا فيه وقامت قيامتهم وشاهدوا بعين الحقّ ما كانوا عليه قبل ذلك.

«تكن الخصيرة»، أي: خصيرة ما جعل في طينة أعيانهم من استعداد الكمال، والقابلية لوصول إلى الفناء في حضرة ذي الجلال، قد تحكّمت في عجين أعيانهم وطينة استعداداتهم فصيّرته مثل نفسها، أي أوصلتهم إلى الكمال المراد منهم، وهو مقام الفناء المذكور والستر المطلوب، المنبّه عليه بقوله: ﴿وإنْ تَغْبُرْ لَهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه[1][2]، ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد.

أعاد قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ ليذكّر ما في من الأسرار ومن جملتها الإفراد بالكاف، فإنه يدلّ على التوحيد الذي كانوا عليه، وإن لم يكن لهم شعور به. فإنّ العابد لكلّ معبود كان ما كان لا يعبد إلا لكونه إلهاً أو شبيهاً عند الله، كما قال: ﴿إِنْ نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[3]، وفي الحقيقة لا يعبد إلا الحقّ الذي يظهر بتلك الصور، كما قال: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[4] واطلاق العباد يدلّ على ذلّه من يعبد، ولا ذلة

→

من: «فإنهم عبادك» (ص).

١. ج ز: «له الجبر».

٢. «لم تخرج قوله بالكاف وقال: الأوّل» (جامي).

٣. الزمر (جامي).

٤. يوسف، أصل الفطرة (جامي).

٥. في الحقيقة وإن كانوا لا يعبدون ذلك، فإنهم كانوا مشتركين في (عبدهم ومعتقدهم (ق).

٦. من حيث العين في غيبتهم وإن كانوا مشتركين في (عبدهم ومعتقدهم وعند هؤلاء أهل الاعتقاد نقلب... (جامي).

٧. في تلك الحقيقة، وإنما يتغايرهم وإلا لا فرق في تلك الحقيقة عند تجليه إلا هم بالعباد (ص).

٨. الزمر (٣٩): ٣.

٩. الإسراء (١٧): ٢٣.

أعظم من ذلّة العبيد

(لأنهم لا تصرّف لهم في أنفسهم[1]، فهم بحكم ما يريده بهم سيّدهم[2] ولا شريك له فيهم، فإنه قال: ﴿عِبَادُكَ﴾ فانفرد[3]، والمراد بالعذاب إذ لا إلهم، ولا أذلّ منهم لكونهم عبادًا، فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء[4]، فلا تذلّهم فإنك[5] لا تذلّهم بدون ما هم فيه من كونهم عبيدًا، ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ أي: تسترهم عن إيقاع العقاب الذي يستحقونه بمخالفتهم[6]، أي تجعل لهم ففرًا يسترهم عن ذلك[7] ويمنعهم منه)

استعمل «الغفر» بمعنى «الغافر» وهو السائر، كما يستعمل «العدل» بمعنى «العادل»، يقال: رجل عدل، أي: عادل.

(﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ﴾ أي: المنيع الحمي[8])

المنع ما كمية عن أن يتسلّط سلطان القهر عليه، فالمنيع بمعنى المانع، والحمي هو الممنوع[9]، أو بمعنى المنوع[10]، أي: المنيع حماك عن أن يكون للقاسر وجود فيه، وحماه أحديّة ذاته التي جميع الأشياء قائمة فيه متلاشية عنده، أو عن التعبد الحمي عن أن يتصرّف فيه غير.

(﴿وَهَذَا الِاسْمُ إِذَا أَعْطَاهُ اللهُ لِمَنْ أَعْطَاهُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[11])

أي: إذا جعله عزيزًا.

---

١. بعلة فهو مدار الأحدية الذاتية في تعبد عبيده (ص).
٢. من تصرفات (حمي).
٣. كان الخطاب الذي أضيف بعده إليه، وذلك يدل على عدم الشركة فيهم (حاشية).
٤. لما شاهدوا من التعبد وكمونهم فيه (ص).
٥. على تقدير الالتفات (حاشية).
٦. لما يراه فيهم من الأعمال المذمومة والمقتضية لعقابهم والمؤاخذة على الأفعال (ص).
٧. الدفع (حمي).
٨. بإضافة الذي إلى الحمى، بصيغة المفعول.
٩. قرى.
١٠. أي المنيع بمعنى الممنوع.
١١. بدل يجعل عليه ويغير فيه (حمي).

(يسمّى الحقّ بالمعزّ، والمعطى له هذا الاسم بالعزيز) لكون مظهر العزّة

(فيكون متبع الخصمين عمّا يريد به «المنتقم» و«المعذّب» من الانتقام والعذاب)[1].

أي، فيكون الخبر متبعاً لمضمون الجملة الذي جعله الحقّ عزيزاً عمّا يريد به «منتقم» و«معذّب» من التسلّط عليه، أو يكون العزيز ممنوع الخصمين، أي: لا يكون للأمر «المنتقم» و«المعذّب» عليه حكم، وذلك إمّا للعفو عن ذنوبه أو لتعذّره بمنعة مانعة للذنوب، كقوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[2].

(وجاء[3] بالفصل والعماد[4] أيضاً تأكيداً للبيان[5]، ولتكون الآية[6] على مساق واحد[7] في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾[8] وقوله: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾[9] فجاء أيضاً ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[10][11]، فكان).

أي، تردّد النبي ﷺ قراءته لبيته الكاملة.

---

١. ذكر أحمد العلوي هذا المعنى في (معيار العلوم).

٢. (هود: ١١٤) فالحسنات إنما من حيث أنها تدلّ على ما يقتضي من حيث هو كذلك في نفسه، وهو أنها زاجرة عن السيئات، وهذا المعنى يجتمع مع السيئة التي تجتمع مع الحسنة، فلا تكون زاجرة، فلا تذهبها، فلا تكون السيئات التي تنافي الحسنات هي التي تجتمع معها في نفس الأمر، وهذا معنى قولنا: إن الحسنات تذهب السيئات، أي هي التي تنافي وهو العزيز الحكيم. (حسن).

٣. وهذا إشارة إلى التوجيه الثاني حيث قال: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (ص).

٤. (هود: ١١٤).

٥. في (ع): البيان.

٦. في هذه الآية كذا وجد فيما بين (حاشية).

٧. من حصر العزة والحكمة له لتقدم ما للموجب لذلك على ما بين (ص).

٨. (المائدة: ١١٦) في نسخ (ع) و(ك) (حاشية).

٩. من الاشتمال على الشهيد فيما بينهم الكتب منذ كنت أنت الرقيب (ص).

١٠. عند التعبير عن أصل ما تشرح به أحواله والوقوف عليها (ص).

١١. عند الكشف عن ظاهر ما تنبئ عليه ملك الأحوال منه والأقوال (ص).

١٢. على ما فهم من الاشتمال على الشهيد الذي هي أصل أمر الكثرة وقد جاء على ما بين في موضعه ونوّح عليه، ومن ثمّة نرى الحاجة تدعو عند الاستحضار منه، وأظهر هذه الكثرة التي هي مقتضى أمرها (ص).

١٣. على مساقهما (حاشية).

(سؤالاً من النبيّ ﷺ واخاحاً منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر، يردّدها طلباً للاجابة. فلو سمع الاجابة في أوّل سؤال ما كرّر. فكان الحقّ يَعْرِض عليه فصولَ ما استوجبوا به العذاب)

أي: في كشفه أعيان العباد حال القراءة. قوله (كان) يجوز أن تكون ناقصة، ويجوز أن تكون الون مشددة لتكون من أخوات أنّ، والأوّل يفيد الجزم، والثاني يفيد الظنّ والشكّ.

(عَرْضاً مفصّلاً)

أي، كان الحقّ يعرض عليه ﷺ كلّ واحد واحد من أعيان العباد وذواتهم.

(فيقول النبيّ ﷺ له) أي: للحقّ.

(في كلّ عرض عرض. وعين عين)

أي: في عرض فصل فصل، وعرض عين عين.

(﴿إن تعذّبهم فإنّهم عبادك وإن تغفر لهم فإنّك أنت العزيز الحكيم﴾ فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ وإيثار جنابه).

أي، ولو علم النبيّ ﷺ في ذلك العرض أنّ الحقّ لا يريد العفو والمغفرة لهم، ويريد الغير والانتقام منهم.

(لدعا عليهم[1] لا لهم[2]).

---

١. أي كان يدعو (جامي).

٢. من القدوس والمعصي (جامي).

٣. عند استطلاعه ﷺ على ما غاب عن الكلّ في صبيّة الدين وكان يدعو لا لأصليه الكمالة (س).

٤. أي عبادك المتصفون بتلك الصفة لأنّ الكلام عند بعضهم في الكافر فلا يتأتى فيه الدعوة على ذلك (س).

٥. بدون تمييز بين ما يختصّ بالدعاء له. سرّ أنّه خصّص الضمير الأوّل بمن يتعلق به عنايته وجعله ذريعة في حقّ أمّته، والثاني بالكفرة الذين لهم من الخبث تلك الصفة، ولذلك ترك عليه صورة الحصر والتوحيد. فهو الدعاء الذي يقين على ما هو مقتضى جلالهم (س).

٦. بدون لا لا لأنهم (جامي).

٧. بدون لا لأنهم (جامي).

لأن الأنبياء والمرسلون مع إرادة الحق، ولا يشفعون للأمم إلا بإذن الله تعالى.

(فما عرض عليه إلا ما استحقوا به ما تعطيه[1] هذه الآية من التسليم لله، والتعريض لعفوه).

أي، ما عرض الحق تعالى على رسوله ﷺ نبياً إلا نبياً استحقت أعيان العباد بذلك الشيء العفو والمغفرة، وليس ذلك الشيء إلا ذنوبهم، فإن الذنب هو الذي يطلب المغفرة، وبه يصير الحق غفوراً، فما استحق المغفرة إلا الأعيان التي استحقت العفو والمغفرة في الأزل لا الأعيان التي سبق العلم فيها بأنها داخلة في حكم «المنتقم» و«المعذب»، يجب تعذيبهم والانتقام منهم.

فـ«ما» في قوله: (ما استحقوا) بمعنى الشيء، أو بمعنى الذي، أي: ما عرض الحق عليه ﷺ إلا الذي استحقوا ما تعطيه الآية من العفو والتسليم أمور العباد إلى الله.

فـ«ما تعطيه» مفعول «استحقوا»، و«ما» في «ما تعطيه» بمعنى الذي، أو بمعنى الشيء، و«من التسليم» بيانه، ويجوز أن يكون «ما تعطيه» بدلاً من «ما استحقوا»، أي: ما عرض عليه إلا ما تعطيه الآية في حقه وهو العفو والمغفرة. فمفعول استحقوا وهو العفو محذوف لوجود القرينة.

(وقد ورد: «أن الحق إذا أحب صموت عبده في دعائه إياه اختبر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حبّاً فيه، لا اعراضاً عنه»، ولذلك جاء بالاسم «الحكيم»، والحكيم هو الذي يضع الأشياء في مواضعها، ولا يعدل بها عما تقتضيه

١- (الحق به تأدب المرسلين).

٢- (وبذلك ورد ما تعطيه هذه الآية نص).

٣- (يعني أن ما تعطيه من أن ما استحقوه الذي استحقوه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه، وعلى أن «ما» في «ما تعطيه» بمعنى الذي، واستحقوا بمعنى استحقوا، والعائد محذوف، أي: ما استحقوه، أو «ما» في «ما تعطيه» بمعنى الشيء، واستحقوا بمعنى استحقوا، والعائد محذوف أيضاً، أي: ما استحقوه، أو «ما» في «ما تعطيه» بدل من «ما» في «ما استحقوا»، والعائد محذوف أيضاً، أي: ما استحقوه، أو «ما» في «ما تعطيه» مفعول «استحقوا»، و«ما» بمعنى الذي، أو بمعنى الشيء، و«من التسليم» بيانه، أو «ما» في «ما تعطيه» بدل من «ما» في «ما استحقوا»، أي: ما عرض عليه إلا ما تعطيه الآية في حقه وهو العفو والمغفرة، فمفعول استحقوا وهو العفو محذوف لوجود القرينة).

٤- (في الأعيان الثابتة).

٥- (على ما اقتضته حكمته في الخلق).

وتطلبه حقائقها بصفاتها).

الباء في بها للصلة. يقال: عدل به فلان عن فلان أي: جاور عنه. أي: ولأجل أنّ الحكيم هو الذي يضع الأشياء في مواضعها التي يستحقّها بذواتها وأعيانها، ولا يعدل عن مقتضى طبائعها. جاء بالاسم «الحكيم» هنا، فناسب أحدية ذاته، ومنزل الله ﷺ وشفاعته في حقّ الأمّة أيضاً من جملة الحكمة، وهي مصلحته فيه، وإرادته لدعائه وشفاعته في حقّ أمّته.

(فالحكيم هو العليم بالترتيب[1]، فكان ﷺ بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله[2]، فمن تلا هذه الآية فهكذا يتلو وإلاّ فالسكوت أولى به[3]).

هذا تحريض على التدبّر والتفكّر في معاني الآيات، والحضور بين يدي الحقّ.

(وإذا وفّق الله عبداً إلى نطق بأمر ما[4]، فما وفّقه إليه[5] إلاّ وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته).

وهذا أيضاً سرّ أحديّة الدعاء، فإنّ الله تعالى لا يمكّن العبد من الدعاء إلاّ للإجابة.

(فلا يستبطئ[6] أحد[7] ما يتضمّنه ما وفّق له[8]، ولْيُبادر مبادرة رسول الله ﷺ).

---

1. في ج: (الترتيب الذي هو وضع كلّ شيء في مرتبته، وهي مرتبة أن يكون متقدّماً على ما يتلوه، وتابعاً لما قبله، وهو الذي يضع الأشياء في مواضعها).
2. في ج: (الآية على علم عظيم من الله، فإنّ من أسمائه العليم).
3. يعني أحسن بأن يتوجّه إلى الله في مواضع خطابه ومواقفه، وهو مرتبة من يعلم الترتيب الذي هو عليه، فإنّ من لم يعلم ذلك لا يدري ما يقول، فالسكوت أولى به. (ج).
4. في ج: (أمر ما).
5. في ج: (فما وفّقه إليه).
6. في ج: (فلا يستبطئ).
7. في ج: (أحد).
8. في ج: (ما وفّق له).

«ما يتضمّنه» مفعول يستطيع، و«ما» موصولة، أو بمعنى شيء. و«ما وفّق له» فاعل يتضمّن، وهو الدعاء. أي: فلا يستطيع أحد الإجابة التي يضمّنها الدعاء.

وتذكير ضمير المفعول باعتبار لفظة «ما». ويجوز أن يكون «ما» في «ما وفّق» بمعنى الذي. وفاعل «يتضمّن» ضميراً راجعاً إلى الدعاء، إذ الكلام فيه، أي: لا ينبغي أن يستبطئ أحدكم في دعائه الإجابة ما دام موفّقاً للدعاء، وليواظب على دعائه وطلبه مواظبة رسول الله ﷺ بتكراره ليله.

(على هذه الآية في جميع أحواله حتّى يسمع[1] بأذنه أو بسمعه).

أي: حتّى يسمع الداعي بأذنه التي هي آلة السماع، أو بسمعه، أي: يسمع قلبه، فإنّ السمع روحاني والأذن جسماني.

(كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة، فإن جازاك بسؤال اللّسان أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك).

لمّا كانت المجازاة في مقابلة العمل، والطلب من الله والدعاء عمل من الأعمال، قال (فإن جازاك) أي: فإن جازاك الحقّ بسؤال لسانك وحرّك لسانك أسمعك بأذنك التي من الجوارح قوله: «لبيك يا عبدي»، وإن جازاك بالعمل القلبي أسمعك بسمعك القلبي قوله: «لبيك يا عبدي»، ورزقك مطلوبك إن كان الوقت وقته، وإلّا بؤخّر مطلوبك إلى وقته المقدّر له أزلاً، ولا يتأخّر قوله: «لبيك» عن وقت الدعاء أبداً، كما مرّ في النصّ الشيثي.

---

١. كذا في «ص» و«ب» و«ظ»، وكلمة «من» مفقودة في «ف» و«ج» و«ع».

٢. ذكر الأحد عشر (حسن).

فصّ حكمة
رحمانيّة في كلمة سُليمانيّة

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

المراد بالحكمة الرحمانية بيان أسرار الرحمتين الصفاتيتين، الداخلتين من الرحمتين الذاتيتين المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم﴾[1].

ولما كان اسم «الرحمن» عام الحكم شامل الرحمة لجميع الموجودات بالرحمة الوجودية العامة والرحمة الرحيمية الخاصة، وكان سليمان ﷺ مع اتصافه بعبودية النبوة والرسالة ورحمة الولاية سلطاناً على العالم السفلي، بل على العالم العلوي، إذ التأثير في عالم الكون والفساد لا يكون إلا بتأييد من العالم الأعلى والمعونة، وذلك باستنزال روحانيته إياه وأن يكونه خليفة عمن لا إله إلا هو، وكان عام الحكم في الإنس والجن، نافذ الأمر في أعيان العناصر، لذلك كان يبوء من الأرض حيث يشاء، وكانت الجن يغوصون له في الماء بحكمه مع أنهم من النار، وسخر له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب، وكان يتصرف في جميع ما يتولد منها، ويعلم ألسنة الجمادات، وفيهم منطق الحيوانات، فناسب أن يذكر حكمته في كلمته.

---

١. النمل (٢٧): ٣٠.

٢. جواهر النص.

٣. تصرف في العالم الأعلى.

٤. عطف على قوله: إنه من الرحمن الاستزال.

(﴿إنَّهُ﴾ يعني الكتاب ﴿مِن سُلَيْمَانَ﴾[1] وإنّه، أي: مضمونه ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[2]، فأخذ بعض الناس في تقديم[3] اسم سليمان على اسم الله ولم يكن[4] كذلك، وتكلّموا في[5] ذلك[6] بما لا ينبغي عمّا لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربّه[7]. وكيف يليق ما قالوه[8] وبلقيس تقول فيه: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾[9].

أي: يكرّم عليها.

وإنّما حملهم[10] على ذلك تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ، وما مزّقه[11] حتّى قرأه كلّه وعرف مضمونه. فكذلك كانت تفعل بلقيس، لو لم توفّق لما وفّقت له. فلم يكن بحمي الكتاب عن الاحراق بحرمة[12] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام[13] على اسم الله تعالى ولا تاخيره[14].

قال بعض أصحاب التفسير: إنّ سليمان عليه السلام قدّم اسمه على اسم الله تعالى في الكتاب لئلا تخرق بلقيس حرمته بالمزق وغيره، كما فعل كسرى بكتاب رسول الله ﷺ.

---

١. صدّر بالنسبة إليه (جامي).

٢. وهذا يدلّ لتصدير الكتب، فإنّ كتاب محمّد رسول الله لا باسم سليمان كتب به وغيره بعض أهل التفاسير، وإليه أشار بقوله «فأخذ» (جامي).

٣. بدء جهة (جامي).

٤. لام (جامي).

٥. في بيان ذلك (جامي).

٦. أي ذلك التقديم (جامي).

٧. ويوجب تعلّمه في سائر تقدّمه في الوجود (جامي).

٨. فإنّه يقول: كيف يليق ما قالوه في حقّ سليمان من النقص في كتابه وهم مسلمون، وبلقيس وصفت كتابه بالكرم وأنّه مقرّه عليها وهي كافرة (ق).

٩. النمل (٢٧): ٢٩.

١٠. «وإنّما حملهم» في رشد حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ (ق).

١١. بيان لضمير مزّقه (ق).

١٢. أي بسبب حرمة صاحبه (جامي).

١٣. أي اسم صاحبه (جامي).

١٤. وذكر التأخير للمبالغة (جامي).

والشيخ ذهب إلى أنه لا بأس بما تقدم اسمه على اسم الله تعالى، وما أوهم التقديم إلا حكاية بلقيس مع حواشيها، أي: قالت لهم: ﴿إني أُلقي إليّ كتابٌ كريمٌ﴾ أي: أن ذلك الكتاب من سليمان ﴿وإنه﴾ أي: وأن مضمون الكتاب ﴿بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين﴾.

وما قالوه لا يليق بحال النبي ﷺ العالم بالله ومراتبه، وبأن اسمه واجب التعظيم، وكيف يليق ما قالوه وبلقيس قالت فيه: ﴿إني أُلقي إليّ كتابٌ كريمٌ﴾ أي: مكرّم عندها ومعظّم عندها.

ولو أن بلقيس كانت مريدة للخرق وما كانت موفّقة لاكرام الكتاب، لم يكن تقديم اسمه حاميًا له من الخرق ولا تأخيره، بل كانت تقرأ الكتاب وتعرب مضمونه كما فعل كسرى، ثم كانت تمزقه لو لم تكن موفّقة.

﴿فأتى سليمان بالرحمتين﴾ رحمة الامتنان، ورحمة الوجوب[1]، اللتان هما «الرحمن الرحيم»، فامتنّ بـ«الرحمن» وأوجب بـ«الرحيم»[2] وهذا الوجوب[3] من الامتنان، فدخل «الرحيم» في «الرحمن» دخولَ نفسٍ[4].

اعلم، أن الرحمة صفة من الصفات الإلهية، وهي حقيقة واحدة لكنها تنقسم بالذاتية وبالصفاتية أي: تقتضيها أسماء الذات وأسماء الصفات، وكلٌّ منهما عامّة و

١ في (ب): (الامتنان).

٢ ما بين الوجوب الى هنا ساقط من (ب) لانتقال النظر، فان جوية منتهى مدرجة بين مدرجة بين المراجع الخبر، فكتب الناسخ ما بين العلامتين ثم ضرب عليه، ولو هذا الوجوب من الامتنان إلى قوله ... ادغم بالمضاف، وبين أن هذا من علامة التعميم والخصوص، وأن دخول الخاص تحت العام نفسي وليس

ان الله وإن كان اختار التعميم والخصوص في الرحمتين ولكن هذا نفسي بحسب ما يقتضيه فإن هذه الآية لما تضمنت الامتنان على عباده بهذه النعم، وهو غير مراد منها، وإنما المراد منها بيان ما يستحقه الله تعالى بنفسه الرحمة بعباده، فإن الآية تضمنت هذين الوجهين من الجملة من الكلام نسبة الخبر الى المتكلم لا نسبه الخبر الى المخاطب فإن الله تعالى هو المخبر عن رحمته الوجوبية (س).

خاصة فصارت أربعة، ويتفرّع منها إلى أن تصير المجموع مائة رحمة، وإليه أشار رسول الله ﷺ: «إنّ لله مائة رحمة، أعطى واحدة منها لأهل الدنيا كلّها، وادخر تسعة وتسعين إلى الآخرة، يرحم بها عباده».

فالرحمة العامّة والخاصّة اللتان بإزاء ما جاء في البسملة من «الرحمن الرحيم» والرحمة الرحمانيّة[1] عامّة لشمول الذات جميع الأشياء علماً وعيناً، والرحيميّة خاصّة لأنّها تفصيل تلك الرحمة العامّة، فوجب تعيّن كلّ من الأعيان بالاستعداد الخاصّ بالفيض الأقدس[2]، والصفاتيان ما ذكره في الفاتحة من «الرحمن الرحيم».

الأولى[3]: عامّة الحكم لشمولها على ما أفاض الوجود العامّ العيني من الرحمة العامّة الذاتيّة.

و«الثانية»: لتخصّصها وتخصيصها بحسب الاستعداد الأصلي الذي لكلّ عين من الأعيان، وهما تتحدان للرحمتين الذاتيتين العامّة والخاصّة.

وإذا علمت ذلك فاعلم أنّ سليمان أبى بالرحمتين، منها رحمة الامتنان وهي ما حصل من الذات بحسب العناية الأولى، وإنّما سمّاها بالامتنان لكونها ليست في مقابلة عمل من أعمال العبد، بل منّة سابغة من الله في حقّ عبده، ورحمة الوجوب أي رحمة في مقابلة العمل، وأصل هذا الوجوب قوله تعالى: «كتب على نفسه

---

١. هذا معنى بسيط الحقيقة كما مرّ.

٢. قال بعض المحقّقين: معنى الرحمن أنّه جعل كلّ شيء في نفسه رحيماً، والرحيم أنّه جعل كلّ شيء رحيماً لغيره (منه). المجموع بزيادة ج ٢ ص ٥٠٠، مع بعض الاختلاف يسير.

٣. ضمير الأولى الشبه في بعض النسخ بالمذكّر لوقوعه بعد لفظ مذكّر، ولكن لمّا لم يكن الإطلاق من غير ملاحظة عين من الأعيان ولا غير ذلك، وكان الرحمة الذاتية واحدة، ولا يلاحظ كلّ عين من بين رحمة الذاتية الخاصة، وضمير الأعيان كذلك، وكان معنى وجود كلّ عين من الخلق مثلاً هو الرحمة الخاصة الذاتية، وقد يعطي بزيادة تعمل من الرحمة الخصائص الخاصة.

٤. سيأتي قوله: «الثانية».

٥. أي «الرحمن الرحيم».

٦. راجع «باب آدم».

٧. راجع «فص الرحماني».

الرَّحمة﴾ أي: أوجبها على نفسه.

﴿فإنه﴾ أي: الحق تعالى بالرحمن العام الحكم على جميع الموجودات بتعيّن أعيانها في العلم، وإيجادها في العين، كما قال: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ أي: وجودًا وعلمًا. فإنّ الرحمة العامة هو الوجود العام لجميع الأشياء، وهو النور المذكور في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الذي به يظهر كلّ شيء من ظلمة عدمه.

و﴿وجب﴾ بالرحيم ﴿المختص على نفسه﴾ أن يوصل كلاً من الأعيان إلى ما يناسبه استعداده، ولمّا كان هذا الإيجاب أيضًا منّة منه تعالى على عباده، قال: (أو هذا الوجوب من الامتنان) أي: من الرحمة الامتنانية، إذ ليس للمعدوم أن يوجب شيئًا على الحق فيما به يعدم ويمكّنه من الطاعات والعبادات، فدخل الرحمة الرحيمية في الرحمة الرحمانية وصول الخاص تحت العام.

﴿فإنه﴾ ﴿كتب على نفسه الرَّحْمَةَ﴾ ليكون ذلك للعبد بما ذكره حقًّا من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقًّا على الله أوجبه الله على نفسه.

١. الأنعام (٦): ١٢.
٢. المؤمن (٤٠): ٧.
٣. المؤمن (٤٠): ٧.
٤. الأعراف (٧): ١٥٦.
٥. غافر (٤٠): ٧.
٦. النور (٢٤): ٣٥.
٧. (متعلق بقوله: «وجب»).
٨. وهو الممكن.
٩. (لأنه يستحيل أن يكون العبد غنيًا وإلّا لما كان فقيرًا. (حامي)
١٠. (الموجب هنا هو رحمة الوجوب للعبد لا غير). (حامي)
١١. (أي بسبب ما ذكره الحق تعالى من الامتنان). (حامي)
١٢. (أي ذلك الكتب أو ذلك الحق). (حامي)
١٣. (أي للعبد). (حامي).

يستحق بها هذه الرحمة، أعني: رحمة الوجوب).

هذا تعليل لقوله: (و هذا الوجوب من الامتنان)، و ذلك إشارة إلى وجوب الرحمة على نفسه، و حقّاً منصوب بقوله: (ليكون) أي: يجب الحقّ على نفسه الرحمة للعباد من الامتنان؛ لأنه كتب و فرض على نفسه الرحمة، ليكون ذلك حقّاً على الله للعبد في مقابلة أعماله التي كلّفه بها، مجازاة له و عوضاً عن عمله. و ذلك على سبيل الامتنان.

فإنّ العبد يجب عليه طاعة سيّده و الإتيان بأوامره، فإذا أعطاه شيئاً آخر في مقابلة أعماله يكون ذلك رحمة للعبد و امتناناً منه عليه.

قوله: (أوجبه) أي: أوجب ذلك الوجوب الحقّ للعبد على نفسه؛ ليستحقّ العبد بها، أي بتلك الأعمال، الرحمة التي أوجبها الحقّ على نفسه امتناناً.

(و من كان من العبد بهذه المثابة[1] فإنّه يعلم[2] منّ[3] هو العامل منه[4])

و في بعض النسخ: (به) أي: و من كان العبد بمثابة أن يكون الحقّ موجداً على نفسه الرحمة به، يكون ذا نور من الله صوّر القلب به منجوباً، كما قال تعالى: «إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد»[5]، و من كان كذلك يكون الحقّ سمعه و بصره كما نطق به الحديث، فيعلم يقيناً أنّ العامل الخلقيّ من نفس العبد هو الحقّ الذي معه؛ إذ العامل في الحقيقة هو الحقّ لكن بالعبد ليكون العبد كالآلة له.

(و العمل ينقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان[6]).

---

١. أي بهذه الحالة (حاشية).

٢. أي بأنّ الأعمال (حاشية).

٣. في نسخة: الذي من الإنسان (منه).

٤. بالذي يفعله (حاشية).

٥. أي من أنّ ... العبد ... عن عمله (منه).

٦. الأعراف (٧): ١٧٦.

٧. ج ١: الجسد.

٨. أي من الإنسان (منه).

و هي: اليدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والجبهة[1]. إذ باليدين يتمكّن من التوضي، والتطهّر، وعلى الرجلين يقوم في الصلاة ويسعى ويحج، وبالسمع يتمكّن من سماع كلام الله وكلام رسول الله، وبالبصر يتمكّن من المشاهدة في جميع أعماله، وباللّسان يثني على الله تعالى ويسبّحه ويقرأ كلامه، وبالجبهة يسجد في صلاته

(و قد اخبر الحقّ تعالى[2] انّه هوية كلّ عضو منها، فلم يكن العامل غير الحقّ، والصورة[3] للعبد. والهوية مندرجة فيها[4]، اي: في اسمه لاغير)

أي: اخبر الحقّ تعالى بأنّه عين كلّ عضو بقوله: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»[5].

و العامل بحسب الظاهر الشخص وأعضاؤه، وبحسب عينيّة فلا يكون العامل غير الحقّ. غير أنّ الصور صور العبد، والهويّة الالهيّة مندرجة في العبد.

و لمّا كانت الهويّة أنّما تندرج في اسمائه فسّر بقوله - اي: في اسمه - ليعلم أنّ عين العبد هو أيضاً اسم من أسمائه لاغير، للايلزم اندراج الحقّ في غيره مطلقاً، فيتوهم منه الحلول، وبيان أنّ الموجودات بأسرها أسماء الله الداخلة تحت الاسم الظاهر، قد مرّ في المقدّمات.

---

١. اشير هنا الى الحديث الوارد في الكافي ج ٢ ص ٣٥٢ ح ٤ باب من عادى لله عزّ وجلّ عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال الله عزّ وجلّ: ما تقرّب الي عبد بشيء احبّ الي مما افترضت عليه، وانّه ليتقرّب الي بالنافلة حتى احبّه، فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ان دعاني اجبته، وان سألني اعطيته. وما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وانا اكره مساءته. (الاقتباس من شرح الشهيد ابن الخطيب، ص ١٥٤)

٢. في نسخة قونوي: تعالى (الحسني).

٣. اي: مظهر لها (الحسني).

٤. في النسخ التي عندنا من اسماء الله تعالى، فلم يكن للضمير هاء. والصحيح ما اثبتناه: اي في اسماء الله الغير المتناهية التي هي تلك الهوية من حيث الجمع (ش).

٥. بحار الانوار ج ٧٥ ص ١٥٥، ح ٣٥ - عن سعيد بن ابي ٧٠

(لأنه تعالى عين ما ظهر وسمّي خلقاً. وبه كان الاسم «الظاهر» و«الآخر» للعبد[1] وبكونه لم يكن ثمّ كان هذا)

هذا تعليل قوله: (الهوية مندرجة في العبد) أي: في اسمه الغير، وذلك لأنه تعالى عين ما ظهر وسمّي بالاسم الخالق، كما مرّ من أنّ صور الموجودات كلّها عارية على الهيكل الرحماني، وهو الوجود، والوجود هو الحقّ، فالحقّ هو الظاهر بهذه الصور، وهو المسمّى بالخلق، وبما ظهر في صور الموجودات حصل الاسم «الظاهر».

و«كان» العبد، أي: الخلق لمّا لم يكن ثمّ كان، حصل الاسم «الآخر» لمحقّ «الظاهر» في صورة العبد، فإنّ اسمه «الآخر»؛ لأنّه آخر الموجودات التي هي الأسماء ظهوراً في العين الحسّية، وإن كان أوّل الأسماء حقيقة في العلم والرتبة الروحية. فالاسم «الآخر» بعينه هو الاسم «الأوّل»، وكذلك «الظاهر» بعينه هو «الباطن».

(وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه[2]، كان الاسم «الباطن» و«الأوّل»[3]).

أي، بسبب توقف وجود العبد وظهوره على الله وبسبب صدور العمل من الله حقيقة من باطن العبد، وإن كان من العبد ظاهراً، حصل الاسم «الباطن» و«الأوّل» أو بتوقف ظهور الحقّ على العبد، وبتوقف صدور العمل من الحقّ عليه، حصل بالعبد الاسم «الباطن» و«الأوّل». وهذا السبب من الأوّل، لأنه قال (وبه) أي: بما ظهر وسمّي خلقاً حصل الاسم «الظاهر» و«الآخر»، فكذلك هنا بالعبد يحصل «الباطن» و«الأوّل».

---

١. هذا تمام وجه الوجوب (منه).

٢. في بعض نسخ الحجر: «على العبد الذي كونا موجوداً، صدور العمل منه كان الاسم الباطن والأوّل».

٣. «الأوّل بعد» - لكونه لم يكن ثمّ كان - «وإن كان من العبد ظاهراً» فلأنّ يتوقف على كونه الخالق «وهو الحقّ» فالاسم الباطن يكون بعد الظاهر، وإن كان الأمر بالعكس، فإنّ الظاهر عند المحقّقين هو الباطن، وإن كان مصدراً للأعمال، فإنّ الأمر إنّما ينعكس عند أهل الباطن.

فإن قيل: إذا صحّ أنّ الظاهر بالحقّ هو الحقّ، فكيف يكون مصدر الأعمال عبداً؟

قلنا: إنّ العبد وإن كان هو الحقّ لا محالة، ولكن مصدريته أمر معنوي غير مصدريته العبد، كما أفصح عنه الخضر، حيث قال: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» فإنّ ضمير «به» و«به» في الموضعين إن كان للعبد فالسمع والبصر هو الحقّ، وكذلك ما يتوقف عليه ظهور الحقّ من العبد، هناك «باطن» يفهم هذا الوجه، وإذا ظهر أنّ الأوّل بعد الآخر لا ينافي كونه آخراً.

لذلك، قال:

(فإذا رأيت الخلق رأيت الأول)

أي، رأيت الهوية الموصوفة بالأولية.

(و الآخر والظاهر).

لأن الخلق المرئي آخر مراتب الوجود، فهو «الآخر» و«الظاهر»

(و الباطن)[1].

أي، ورأيت «الباطن» من حيث روحه وجميع ما في عينه.

(و هذه معرفة لا يغيب عنها سليمان لذلك، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده[2]، يعني الظهور به في عالم الشهادة)[3].

أي، لا يفوت مثل هذه المعرفة عن سليمان لشيء؛ لأنه من المؤسسين لكافة الخلائق حتى وإنسان، ومن الخلفاء المتصرفين في الرعية، وقد علمت أن الخليفة لابد وأن يكون متحققًا بالأسماء الإلهية ومعرفتها، ليتمكن له التصرف بها في العالم.

وإنما جعل المعرفة من الملك، لأن الملك دولة «الظاهر» وسلطنته، وهي لا تحصل إلا بروحها التي هي الدولة الباطنية، وروح هذه الدولة هي المعرفة بالله وأسمائه التي بها يتصرف في الأكوان، فالمعرفة روح دولته كما أن الولاية باطن نبوته وروحها.

و قوله: (يعني الظهور به) تفسير «لا ينبغي لأحد» أي: لا ينبغي لأحد أن يظهر بهذا الملك في الشهادة، لا أنه لا يؤتى لأحد، فإن الاقطاب والكمل متحققون بهذا المقام

---

١. الهوية التي لا تعلم ولا تعلم، وهي الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله (ش).

٢. من حيث إن الإنسان مستمد وفائض من الحضرة الخلقية بالحق الذي لا يتأتى لغيره، فإن الخاتم هو الذي يختم به (القاشاني).

٣. يعني به الله، لأنه هو الذي له الإحاطة الذاتية والتصرف الحكمي من الأول (ش).

٤. الملك قد يكون بحسب الملك والتصرف، وقد يكون بحسب الوجود والظهور، والنبي الخاتم سليمان من الظهور به الظهور به، وإليه الإشارة بقوله: (يعني الظهور به) (ش).

٥. فالأولى إخراجه لو صح أن هذا لا ينبغي لأحد من معنى إنك أنت الوهاب (ج ٣٨، ٣٥).

٦. أشار الملك بقوله: (يعني الظهور به في عالم الشهادة) ثم علله بقوله: «لأنه روحي محمدية» (القاشاني).

قبله وبعده، ولكن لا يظهر ولا به.

(فقد أوتي محمّد ﷺ ما أوتيه سليمان[1]، وما ظهر به[2]).

اي، فلم يظهر به محمّد ﷺ.

(فمكّنه الله تعالى[3] تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليقتل به) وفي نسخة ليفتك به (فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد).

اي، بعمود من عمد المسجد.

(حتّى يصبح فيلعب به ولدان المدينة، فذكر) اي، رسول الله ﷺ (دعوة سليمان عليه السلام، فردّه الله خاسئاً)[4].

اي، ردّ العفريت خاسئاً عن الظفر عليه.

(فلم يظهر ﷺ بما أقدر عليه)[5][6] على المبنى للمفعول، اي، جعله قادراً.

(و ظهر بذلك سليمان، ثمّ قوله[7] ﴿مُلْكاً﴾[8] فلم يعمّ،[9] فعلمنا[10] أنّه يريد ملكاً ما) من الأملاك المتعلّقة بالعالم، اي: ملكاً خاصّاً.

(وربّما قد شورك في كلّ جزء جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا[11] أنّه) اي: أنّ

---

١. من ملك و سخّر لاحد (جامي).

٢. كما ظهر سليمان عليه السلام (جامي).

٣. و الفاء بدل على ان قوله تعالى حكاية عن ذلك الملك، انه جاءه عفريت، اي خبيث من الجن فمكّنه الله (قيصري).

٤. اي لعفريت بان قدر الله ذلك (جامي).

٥. به (جامي).

٦. اي من التمكن في العفريت (جامي).

٧. الله، مشير الى قسم (٨٣) قبل آية ٣٥ من سورة ص.

٨. اي لم يظهر، و لم يتمكن من ما تيسر الاظهار (قيصري).

٩. لتكوين من غير ادوات فيه للدخول و الاستغراق (جامي).

١٠. اي ملك (جامي).

١١. تشكيك الملك في قوله: «اظهره» (جامي).

١٢. بعده، لأنه الشرعة (جامي).

سليمان (ما اختصّ إلا بالمجموع من ذلك[1]، وبحديث العفريت)

أي، وعلمنا بحديث العفريت

(أنه ما اختصّ إلا بالظهور، وقد يختصّ بالمجموع والظهور)[2].

و «قد» هاهنا للتحقيق كقوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللهُ﴾، أي: سليمان اختصّ بمجموع أجزاء ذلك وبالظهور بالتصرّف فيها.

(ولو لم يقل ﷺ في حديث العفريت: «فأمكنني الله تعالى منه» لقلنا: إنه لما همّ بأخذه ذكّره الله دعوة سليمان، ليعلم رسول الله ﷺ أنه لا يقدره الله) بسكون القاف من الاقدار.

(على أخذه، فردّه الله خاسئاً، فلما قال: «فأمكنني الله منه» علمنا أنّ الله تعالى قد وهبه التصرّف فيه، ثم إنّ الله ذكّره فتذكّر دعوة سليمان فتأدّب معه[3]. فعلمنا من هذا أنّ الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم)[4].

وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين، اللّتين ذكرهما سليمان في الاسمين: اللّذين تفسيرهما بلسان العرب «الرحمن الرحيم»[5].

١. غير من أثر «ذلك» (جامي).
٢. الأملاك، فاحفظ جميع ما نقل عن سليمان الخاصّ الذي ساقه هنا، علما تصدق كلامه (ص).
٣. أي، علمنا بحديث (جامي).
٤. و «ظهور» لا يستثنى منه «ظهور بعض» (جامي).
٥. اللذين عند أثر رحمة الامتنان و رحمة الوجوب (ص).
٦. بيّنا ﷺ (جامي).
٧. أي من العفريت (جامي).
٨. فاللذان من الاحد و اربط و سيرهما (جامي).
٩. و امنعك عن اخذه و ربطه ثانياً (جامي).
١٠. على ما هو مؤدّى الرحمتين (ص).
١١. لا المستثنى منه من العموم و لا الظهور بعض (جامي).
١٢. فإنه لكلّ بكثر أمر بالكلم بلسان العرب (جامي).

تنبيه بهذا الكلام على أنّ الأسماء المتقيّدة أسماء الأسماء الإلهيّة، وهي عبارة عن الحقائق الإلهيّة وأعيانها التي هي مظاهرها[1]، كما مرّ بيانه في المقدّمات.

(فقيّد[2] رحمة الوجوب)[3] كما قال: ﴿بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[4]... وقال: ﴿سأكتبها للذين يتقون﴾[5].

(و أطلق رحمة الامتنان[6] في قوله: ﴿ورحمتي وسعت كلّ شيء﴾ حتى الأسماء الإلهيّة، أعني: حقائق النسب)[7].

و إنّما فسّر بقوله: (أعني: حقائق النسب) لأنّ الأسماء تدلّ على الذات الإلهيّة مع خصوصيات تتبعها، وبها تتصوّر الأسماء متكثّرة، فإنّ الذات الواحدة لا تتكثّر فيها، والذات لا تدخل في حكم الرحمة لتكون مرحومة. فتعيّنت الخصوصيات وهي النسب.

(فامتنّ عليها بنا،[8][9] فنحن نتيجة رحمة الامتنان[10] بالأسماء الإلهيّة

---

١. [illegible] الهوية من جانبه التي هي لنفسه لا غير، و قال قائلهم: «لا اسم للذين تفسيرهم نفسهم بعينه».

٢. لأنّ الوجوب ذاتي له أيضاً نفسه.

٣. أخّر [illegible] في كلامه (حامي).

٤. سبق الكلام في [illegible] الوجوب و الذات [illegible] في آخر الفصل الذكريّة ق.

٥. التوبة (٩): ١٢٨.

٦. الأعراف (٧): ١٥٦.

٧. التي هي الأخرى من توابع الوجوب (حامي).

٨. التي لا تنفكّ أوامره أعيانها الأسماء و الرحمة لذاته (جندي).

٩. إنّما نسب الأسماء بعد حقائق النسب، و إن الأسماء من حيث خصوصيّاتها الاعتباريّة التي بها تتصوّر الذات بها مرتبتان: إحداهما، عند وجود النسب تظهر النسب كمظهر، و يسمّى بسماء الربوبيّة، و الأخرى قبله منها رتبة، أعني بسماء، و ذلك عند فقد أحد النسب وجوداً، أعني للعلوم، المقدور.

و المراد هاهنا ليس لها في الحضرات لأنّ إلا محصر الاعتبار، و تسمّى بالأسماء الإلهيّة، فهي حقائق النسب و بواطنها (ص).

١٠. تظهرها بأعيانها (ص).

١١. أي فامتنّ على الأسماء بوجودك، يعني الكمال من نوع الإنسان (ق)

١٢. يعني نوع الإنسان فإنّ وجدت لتكون مظاهر أسمائه و تجلّي أنوارها (حامي)

١٣. المتعلّق بالأسماء (جندي).

والنسب الربانية).

أي، فامتنّ على الأسماء بوجودنا، فإنّ مظاهر أحكامها ومجاري آثارها ومراتب أنوارها، فنحن نبيحه تلك الرحمة الامتنانية. فلزم وجودنا منه أولاً في العلم، وثانياً في العين كما مرّ تحقيقه في المقدّمات.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ قوله: (بنا) و(نحن) مخصوص بالكمّل كما ذهب إليه بعض العارفين، فإنّ الكمّل منا مظاهر كلّيات الأسماء، وغير الكمّل مظاهر جزئياتها التالية لها، بل قوله: (بنا) إنما هو من لسان العالم كلّه شريفاً كان أو خسيساً. فإنّ لكلّ منها ربّاً يربّه وهو الاسم الخاكم عليه، والحقّ رحم جميع الأسماء لا بعضها دون البعض.

(ثمّ أوجبها[1] على نفسه بظهورنا لنا).

أي، أوجب الرحمة على نفسه غير حاجة بالرحمة الوجوبية الموجبة للكمال، بعد معرفتنا أنفسنا، وظهور حقائقها علينا.

(واعلمنا أنّه هو[2] لنعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه فما خرجت[3] الرحمة عنه فعلى من امتنّ، وما ثمّة إلا هو[4]).

هذا من لسان غلبة حكم الأحدية، ومعناه ظاهر.

(إلا أنّه لابدّ من حكم لسان التفصيل)[5].

---

١. وهو عند تراءي.

٢. أي الرحمة (حامي).

٣. أصل الفرقة: أي ما خرجت الرحمة إلى غيره بل إلى نفسه.

٤. فهو الواسع والموجد، فالمنّة كانت للرحمة الوجوبية (حامي).

٥. أي حيث بل إلى التفصيل (حامي).

٦. أي وحدته.

٧. وهذا من لسان غلبة الوحدة والإحسان، وإذ ليس هناك جهة كثرة وتفصيل أيضاً نبّه عليه بقوله: «إلا أنّه» (حامي).

٨. هذا مقتضى لسان الإحسان الذي يرى عين مرتبة الوحدة الإجمالية، وتلك قد عرفت عين مرتبة الغيب المجرّد لا يدنّا بشعر بطرف التفصيل منها، لئلا يتوهّم الوحدة العددية المقابلة للكثرة، بل ما هو الأبعد إلى مآخر التعيين، وإليه أشار بقوله: «إلا أنّه لابدّ» (حامي).

٩. للكثرة والتفصيل بعد (حامي).

لأنّ الكثرة واقعة، لايمكن رفعها.

(لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتّى يقال: إنّ هذا أعلم من هذا، مع أحديّة العين).

وهذا التفاضل من تفاوت الأعيان واستعداداتها بحسب القوّة والضعف، والظهور والخفاء، والقرب والبعد، من الاعتدال الحقيقيّ الروحانيّ والجسمانيّ، مع أنّ الذات الظاهرة بهذه الصور واحدة لاتكثّر فيها.

(و معناه[1] معنىٰ نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم؛ فهذه مفاضلة في الصفات الإلهيّة، وكمال).

بالجرّ عطف على نقص.

(تعلّق الإرادة[2] وفضلها وزيادتها علىٰ تعلّق القدرة، و[3] كذلك السمع الإلهيّ والبصر وجميع الأسماء الإلهيّة على درجات[4] في تفاضل بعضها علىٰ بعض[5]. كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق[6] من أن يقال: هذا أعلم من هذا، مع أحديّة العين)[7].

أي: ومعنىٰ تفاضل بعض الخلق على البعض كمعنىٰ تفاضل بعض الصفات

---

١. أي بعض تفاضل صفات الحقّ في النقص و الكمال مثل نقص تعلّق الإرادة (جامي).

٢. و ما كان التفاضل مع أحديّة العين فيه من الحقّ توضحه تفاضل الصفات الإلهيّة مع أحديّة الذات بعض و بعضه (جامي).

٣. الكمال مبتدأ، خبره قوله: يعني مثلاً إذا كان تعلّق (إرادة) يكون منشأ بعض تعلق (قدرة)، لأنّ الإرادة بدون القدرة ناقصة، فهذا وجه أكمل لكون الإرادة أعلى مرتبة من العلم، لأنّ العلم لايحتاج إلى تعلّق و الإرادة محتاجة إلى التعلّق.

٤. أي و كذلك جميع الأسماء الإلهيّة.

٥. متفاوتة.

٦. في الحيلة و التنازع و إن ظهر ذلك في بعض منها و اختفى في بعض (ص ا).

٧. من الصفات حتى يكون ذلك التفاضل ظاهراً من أن يقال هذا (جامي).

٨. بأنّ المواقفة و المخالفة بين الخاطر و الظهر، يعني الأسماء و الأغيار و أحدية الحقّ. هذا إن قيل بالمغايرة بين الظاهر و الظهر و إن جعلنا القول في ذلك من التفاضل بمن الاشخاص عين الأسماني، و هي عبارة الفنّ ما ندعو بهذا الإجمال حيث قال: «معناه معنى نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم» بتكرار «العين» كما لايخفى على الفطن (ص).

والأسماء على البعض، ونقص بعضها عن البعض بحسب الإحاطة والتعلق، فإنّ «العليم» يتعلّق بالمعلومات.

ولا شكّ أن الذات الإلهيّة وجميع أسمائها وصفاتها، وجميع المستحيلات والممكنات جواهرها وأعراضها، داخلة في حيطته. و«المريد» لا يتعلّق إلا بالممكنات في الإيجاد، أو في الإيجاد والإعدام[1] إذا كانت الإرادة بمعنى المشيئة. و«القدرة» أيضاً لا يتعلّق إلا بالممكنات لإيجادها وإعدامها، هذا إن قلنا: إن الأعيان لا يتعلّق بها الجعل.

وإن قلنا بجعلها فالقدرة متعلّقة بها أيضاً وكذلك الإرادة. فصحّ أنّ «العليم» أكثر حيطة وأرفع درجة من غيره من الأسماء.

و تفاضل الإرادة على القدرة من حيث أنها سابقة على التنوير، وشرط حصول تعلّقها ظاهر، وزيادة تعلّق الإرادة على تعلّق القدرة غير معلوم، إذ كلّ ما تتعلّق بها الإرادة تتعلّق بها القدرة.

اللّهم إلا أن يقال: إنّ الإرادة الإلهيّة قد تكون متعلّقة بإيجاد شيء فيسحوها قبل الإيجاد أو بعده، فتتعلّق تالياً بوجوده فيوجده بحكم ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[2]، لتكون الإرادة متعلّقة بدون القدرة.

أو تؤخذ الإرادة مطلقاً أعمّ من إرادة الحقّ والعبد، والقدرة أيضاً كذلك فتتعلّق الإرادة بكثير من الأشياء مع عدم تعلّق القدرة بها لمانع يمنع من ذلك، فتصحّ زيادة تعلّق الإرادة على القدرة، وأنّى في غير هذه الصور فغير معلوم، فرحم الله من عرف منّا ما تتعلّق بها الإرادة دون القدرة، والحق بهذا المقام.

(و كما أنّ كلّ اسم إلهي إذا قدّمته[3] سمّيته[4] بجميع الأسماء ونعته بها، كذلك[5]

---

١. أي الأسماء المستأثرة لنفسه المختفية في الخزن، كما مرّ في المقدمات.

٢. الآية على أصلنا الشيعة والثاني على أصله "الوجود".

٣. الرعد (١٣): ٣٩.

٤. وقرأ ابن ذكوان بالإمالة.

٥. (الشيء على أخيه (منه).

٦. الأمر (منه).

فيما ظهر[1] من الخلق فيه أهلية[2] كلّ ما فوضل به. فكلّ جزء من العالم مجموع العالم. أي: هو قابل حقائق متعرّفات العالم كلّه).

وفي نسخة (مفردات العالم).

(فلا يقدح قولنا: إنّ زيداً دون عمرو في العلم[3]، أن تكون هوية الحقّ عين زيد وعمرو، ويكون).

أي: العلم.

(في عمرو أكمل منه).

أي: من العلم.

(في زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة، وليست[4] غير الحقّ).

أي، كما أنّ الأسماء الكلّيّة إذا قلناها صارت مسمّاة بجميع الأسماء الكائنة لها، ومتعرّفة بكلّ ما يعبّر في قولنا: «إنّ الله هو السميع العليم»، «إنّه هو التوّاب الرحيم». فهي متفاضلة ومع ذلك هوية الحقّ مع كلّ منها سواء كان اسماً كلّيّاً متنوعاً أو جزئيّاً قابلاً.

وإذا كانت النبوّة مندرجة في كلّ نبيّ كان كلّ واحد منهما مجمعاً لجميع الأسماء، كذلك المظاهر الخلقيّة وإن كان بعضها أفضل من البعض، لكنّ المفضول فيه أهليّة كلّ فاضل عليه، لأنّ الهويّة الإلهيّة مندرجة فيه، فهو بحسب ذلك الاندراج مجمع جميع الأسماء، فخصائصها أيضاً مندرجة فيه، له الأهليّة لجميع الكمالات، لكلّ جزء من أجزائه فيه مجموع ما في العالم.

ثمّ فسّر بقوله (أي: هو قابل لحقائق متعرّفات العالم) أي: قابل لظهور المعاني والخواصّ التي هي في العالم متفرّقة، دفعاً لتوهّم من يتوهّم أنّه قد يكون ذلك الأعلى

---

١. في [ب]: «ما ظهر».

٢. في [ب]: «قابل».

٣. في [ب]: «الشارع».

٤. [ب]: «فلا يقدح قولنا: إنّ زيداً دون عمرو في العلم، أن تكون هوية الحقّ عين زيد وعمرو، ويكون في عمرو أكمل منه في زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة، وليست».

٥. في [ب]: «الأسماء».

ظاهرة بالفعل في كلّ جزء من العالم، والباقي ظاهر.

وفي بعض النسخ: (يكون في عمرو أكمل وأعلم منه في زيد) فمعناه: ويكون الحقّ من حيث الظهور في عمرو أكمل وأعلم من الحقّ في زيد.

(فهو تعالى من حيث هو عالم أعمّ في التعلّق من حيث ما هو مريد وقادر، وهو هو ليس غيره)

ظاهر مما مرّ.

(فلا تعلمه بتولّي) بالإضافة إلى ياء المتكلّم.

(هنا، وتجهله هنا، وتنبه هنا، وتنبه هنا).

أي، فلا تعلمه الحقّ في مظهر وتجهله في مظهر، أو تنبهه في مظهر وتنبهه في مظهر، بل شاهد الحقّ في كلّ المظاهر لتكون مؤدّباً به في كلّ المقامات، عالماً به في كلّ المواطن، متأدّباً معه في كلّ الحالات. فيتجلّى لك من كنهه، ويرحمك ويزلك من صفاته، فيغفر لك ويثني عليك بالتي هي أحسن ويحمدك، فتكون وليّاً حميداً لا شيطاناً مريداً.

(إلا أن اثبته بالوجه الذي أثبت نفسه وتنزيهه عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه)، كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقّه حين قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفى ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فأثبت "بصمة تعمّ كلّ سامع بصير من حيوان"[1].

أي، إلّا أن أثبت الحقّ كما أثبت نفسه، وأنزهه عنه كما نفى عن نفسه، فحينئذ لا يكون المنزّه والمثبت إلا الحقّ لا أنت، فتكون عبداً متأدّباً مع الحقّ، والباقي ظاهر.

١. أي في المظهر الحسي.

٢. في الأصل: فلا يعلم [illegible] الحسي.

٣. في الأصل: [illegible] فيه [illegible] ذلك [illegible] من [illegible].

٤. في الأصل: [illegible] في [illegible] فيه [illegible] في [illegible] فيه [illegible] الحسي.

٥. الشورى (٤٢): ١١.

٦. الحسي.

٧. في [illegible] الحسي.

(وما ثَمَّ إلا حيوان[1]. إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس[2]، وظهر في الآخرة لكلّ الناس، فإنّها[3] الدار الحيوان[4]، وكذلك الدنيا[5] إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد، ليظهر الاختصاص[6] والمفاضلة بين عباد الله عند ظهور كونه من حقائق العالم).

واعلم، أنّ سريان الحيوية الإلهية في الموجودات كلّها أوجب سريان جميع الصفات الإلهية فيها، من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها كلّها وجزئيها. لكن ظهر في بعضها بكلّ ذلك كالخيل والأقطاب، وتم يظهر في البعض، فظنّ المحجوب أنّها معدومة في البعض فسمّى البعض حيواناً والبعض جماداً.

والشيخ (رضي الله عنه) بيّن أنّ لكلّ حيوان ما ثم من لا حياة له، تمّ بيّنه بقوله: (إلا أنه بطن عن إدراك بعض الناس) على أنّ كونه حيواناً ليس باطناً في نفس ذلك الشيء حتى تكون له الحياة بالقوة لا بالفعل كباقي الصفات، بل هو حيوان بالفعل وإن كان باقي صفاته بالقوة، وظهر في الآخرة كونه حيواناً لكلّ الناس، فإنّها الدار الحيوان، لذلك يشتدّ الخوارج بالفعل العبد في الآخرة.

---

١. أي يجب أن يكون هو كل شيء وإلا لم يحصر السميع والبصير به (حسن).

٢. أي كونه كلّ شيء حيوان (حسن).

٣. أي هم المحجوبون عن سريان الحياة في الكلّ (حسن).

٤. أي الآخرة (حسن).

٥. أي الحياة (حسن).

٦. أي لتحقق تعالى عين كل موجود مطلق، وإن اختلفت وتفاوتت مراتب تعيناته في عين واحد، فحيث كان في وجود كل العلم والقدرة وسائر الصفات إلا أن المظاهر متفاوتة في الكمال والنقصان، فما كان أصفى وأجلى وأعدل ظهر فيه تلك الصفات على الإطلاق فسمّي حيواناً، وما كان أكدر وأبعد من الاعتدال ظهر فيه أثر الموجود الذي هو أحد أنواع المرتبة الثالثة وبقي أخواه وتعطلا، لبعده قبول المحل لظهور ذلك الاسم سمّي جماداً أو نباتاً (ق).

٧. هي الدار الحيوان لسريان الحياة في الكلّ (حسن).

٨. وإنما كان الحيوان أشرف الموجودات لإحاطته بأكثر الحقائق، وهي بها تتحقق وتتميز، ولتحققه بالعلم والإرادة، وبالعلم هو مشهور مشاهد، وبالإرادة من ظهور الوحدة الإطلاقية والأحدية الذاتية فيه على الإطلاق (ق).

و تلك الدنيا حيوان و حياته ظاهرة لكن لمكمل ، كما قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «كنا في سفر مع رسول الله ﷺ ما استقبلنا حجر ولا شجر إلا سلم على رسول الله ﷺ» فظهر بادراك اختلاق ولوازمها وصفاتها الاختصاص والتفاضل بين عباد الله.

(فمن عمّ إدراكه[1] كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم).

لأن الظهور بالعلم، وهو النور الإلهي الذي به تظهر الأشياء. ولولاه لكانت في ظلمة العدم وخفائه

(فلا تحجب[2] على صاحبه الذي له معمول، ولا تتهي.

(بالتفاضل[3] وتقول) أي: واختلف تلك قائل

(لا يصح كلام من يقول: إن الخلق[4] أي: ماهية الخلق هي عين (هوية الحق[5]. بعد ما أريناك التفاضل في الأسماء الإلهية، التي لا تشك أنت أنها هي الحق[6]. ومدلولها المسمّى بها ليس إلا ذات)

أي، لا تكن محجوباً، ولا تقل: إن هوية الخلق مغايرة لهوية الحق، لاتحادهما وتكثر هويتهم ووقوع التفاضل فيهم، لأنا بينا لك أن الأسماء الإلهية متفاضلة، وبعضها أتم

١. كلما ازدادت حيوانية المكلف في الشك (حاشية).
٢. في هذه الشكلة ينادي مراده، لا يتبين مراده بقوله (حاشية).
٣. يعني في العلم والإدراك (حاشية).
٤. في إدراك فمن عمّ إدراكه حتى ليس له ذلك العموم مع أن الكل عن وجوده (حاشية).
٥. راجع الباب ٣٦٠ من الفتوحات المكية. ولولا سوء سلوك الشراح، ج ٣ ص ٣٠٩ راجع الفص الشعيبي ص ٢٠٠.
٦. عن ظهور وحدة العين (حاشية).
٧. تنهى: وتقول: احتمل أن تكون جملة إنشائية، أي وأنت تقول (ق).
٨. بتوافق بين القرائن (حاشية).
٩. بحسب الحقيقة (حاشية).
١٠. لك مرآت و عاضت بحسب تفاوت المظاهر (حاشية).
١١. في تلك الأسماء (حاشية).
١٢. عند وقوفك على مواقف حقيقتك وأنها المتعين بها على الأسماء لإظهار حقائقها (حاشية).

حبلة من البعض، وأنها متكثرة مع أحدية عين الحق، وليس مدلولها ومسماها إلا الله أو أحد الأحد.

ولما فرغ من تقرير المفاضلة بين الأسماء ومظاهرها، رجع إلى المقصود من النص فقال:

(ثم إنه) "كيف يقدم سليمان اسمه "على اسم «الله» كما زعموا"، وهو من جملة من (أوجدته الرحمة").

أي، الرحمة الرحمانية، و«الرحيمان» الذي هو الموجد له متأخر عن اسم «الله»، فمعلوله ومرحومه بالطريق الأولى أن يتأخر عنه.

(فلا بد أن يتقدم "الرحمن الرحيم" ليصح اسناد المرحوم).

أي، فلا بد أن يتقدم الاسم «الله» و«الرحمن» الذي يوجد سليمان على «الرحيم»، و«الرحيم» الذي يخصه بالكمالات على المرحوم الذي هو سليمان، لأن العلة بالذات متقدمة على معلولها، ليصح اسناد المرحوم إلى راحمه وموجده.

(هذا عكس الحقائق، تقديم "من يستحق التاخير، وتأخير من يستحق

---

١. [ذا] ج: على وفق قول من رجع إلى خضر، فقال: فإنه كتب ... (حاشية).

٢. وإنما قدم السجاد عليه السلام اسم الله على اسم الرحمن لأنه هو الاسم الذي يتعلق به الفعل أولاً، فإنه كتب ... (ص).

٣. في مكتوبة إلى بعض (حاشية).

٤. أي الكافرين من أهل الكتاب (حاشية).

٥. سليمان عليه السلام (ص).

٦. على وضعه، ليصح اسناد المرحوم إليه على وجه يدخل فيه الوضع بطبعه، أو فلا بد أن يتقدم في نفس الأمر ما يتعلق به الاسناد منهما (حاشية).

٧. يعني سليمان، فإنك قد عرفت أن تقدم [ذكر] الرحمن الرحيم على اسم الله، إنما يكون أصلاً لمن يتأخر ويتفرع عنه حتى يكون على ترتيب نظم الخلق، فإن المستحق للتقديم في كل جملة وما أشبهها من الأمر الكلي الذاتي هو الذي تكون جميع الخيرات الحاصلة عنه، وإن بقية الخيرات الحاصلة إنما هو التأخير، فلا بد من تأخير سليمان، لعدم ذلك في الاسمين بكونه على غير الترتيب (ص).

٨. أي ما زعموه (حاشية).

٩. [أي] كما قاله «عكس الحقائق».

التقديم[1] في الموضع الذي يستحقّه[2]).

أي، هذا القول الذي قيل في سليمان عكس ما تقتضيه علوم الخلائق من تقديم من يستحقّ التأخير وهو سليمان، وتأخير من يستحقّ التقديم وهو الله وإسناده في موضع لا يستحقّ إلا التقديم، فإنّ العادة في ابتداء الأمور تقديم اسم الحقّ عليها، كما قال رسول الله ﷺ: «كلّ أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر»[3].

فقوله: (تقديم) يجوز أن يكون خبراً للمبتدأ المحذوف، أي: هو تقديم، أو عطف بيان لهذا.

(ومن حكمة بلقيس[4] وعلو علمها).

أي، ومن حكمة معرفتها، وعلو مرتبة علمها.

(كونها[5] لم تذكر من ألقيَ إليها الكتاب[6]، وما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابه) من الأعلاء، أي: عملت بلقيس ذلك لتعلمه وتخبر به أهلها.

(أنّ لها اتصالاً إلى أمور[7] لا يعلمون طريقها[8]).

أي، إلى أسرار ومعاني من عالم الجبروت والملكوت لا يعلمون طريق الوصول إليها

(وهذا من التدبير الإلهيّ في الملك. لأنه إذا جهل طريق الأخبار التواصل للملك[9] خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم، فلا يتصرّفون إلا في أمر إذا وصل إلى

---

١. يعني الله الرحمن الرحيم (منه).

٢. أي لأنّ بلقيس لما سألت عنه سليمان عليه السلام أنه من أين أتاه بالعلم في موضع الاستحقاق الذي هو من شأن الخلائق و صار الكتاب و منتهى النظر إلى الخلق (ق).

٣. يحسن (ابن ع) ٢٠٥ ح ١.

٤. قد أشار إلى وجه مناسبة بلقيس إلى سليمان و ارتباطه الشديد بهما بهذا التراث و ما يتبعها من الهداية و الاهتداء و ما في بلقيس من سبب سلامة ملكها و تأسيس بنيان السلطنة و رفعة أمرها (ابن).

٥. بحيث لم يدرك (منه).

٦. حيث قال: ﴿ألقي إليّ كتاب كريم﴾ على صيغة المبني للمفعول (منه).

٧. من أمور الملك و الحوادث التي تتحدث فيه (منه).

٨. الذي منه وصل العلم بها إلى بلقيس (منه).

٩. أي إلى الملك (منه).

سلطانهم عنهم، يأمنون غائلة ذلك التصرّف، فلو تعيّن لهم[1] على يدي من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه[2] وأعطوا له الرشى[3].

(الرشى: جمع رشوة، فلو تعيّن لهم أنّ الأخبار على يدي من يصل إلى الملك خدموه، وأعطوا له أنواعاً من الرشوة.

(حتّى يفعلوا ما يريدون، ولا يصل ذلك إلى ملكهم، فكان قولها: «ألقى إليّ» ولم تسمّ مَن ألقاه سياسة منها، أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواصّ مدبّريها، وبهذا استحقّت[4] التقدّم عليهم[5]).

ذلّة ظاهر

(وأمّا فضل العالم من الصنف الإنساني).

وهو صنف من البرجيا.

(على العالم من الجنّ).

وهو الذي قال: «أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك[6]» وهو التصرّف

(بأسرار[7] التصريف وخواصّ الأشياء).

أي بالتصرّفات الحسنيّة مع معاونة من التأثيرات الفلكيّة، وخواصّ طبائع الأشياء.

(فعلوه)

أي، في هذه الصورة.

---

١. أ: على يدي (حامي).

٢. إلى عامله. (حامي).

٣. على صيغة المبنيّ للمفعول (حامي).

٤. أي بهذا الوجه من الحسنة التي بدأها ومن سنّها (ص).

٥. بالشرّ (حامي).

٦. و الاختصاص بملكته إليها، هذا حكمه للجنّي الذي هي عانه أجنّ (ص).

٧. بالسلطة (حامي).

٨. النمل (٢٧): ٣٩.

٩. أي علم أجنّ يكون كذلك

(بالقدر الزماني، فإنّ رجوع الطرف إلى الناظر به[1] أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأنّ حركة البصر في الإدراك إنّي ما يدركه[2] أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه[3]. فإنّ الزمان[4] الذي يتحرّك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلّق ببصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور، فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بذلك الكواكب الثابتة، وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه[5]. والقيام من مقام الإنسان[6] ليس كذلك، أي ليس له هذه السرعة، فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجنّ[7]).

لأنّه تصرّف في عين العرش بالاعدام والإيجاد في آن واحد، حتّى أعدمه في موضعه وأوجده عند سليمان بكلا.

(فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن[8] الواحد، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان كلا عرش بلقيس مستقراً عنده).

---

١. أي بالناظر إليه.

٢. لكونه من لطافة نوره التي ألفت عند الله الروح والعقل الجزئي (ف).

٣. لقلة المسافة التي يقطعها في حركته (ف).

٤. ورد في قول الشيخ (زماني): فإنّ الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلّق ببصره، وفي قوله: (فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بذلك الكواكب الثابتة).

وكلّ زمان استعمله في الفصل المتقدّم يعني الآن الذي أوردته في الشرح، وهو الزمان الذي لا ينسلخ الإنسان في خارج بصره وتأثيره في نوعه السفلي بالزمان الحاضر، الآني من نهايته الماضي وبدايته المستقبل، فإنّ ذلك عدميّ، هذا رجوعي، وبعده الآن يطلق عليه بالاشتراك المعنوي.

٥. وذلك لأنّ هذه الحركة ليست للأجسام التي هي مطيّة الزمان حتّى يكون مقدّرة به، بل حركة الأجسام بعد مفارقة النفوس الجسمانيّة التي هي الروح بما لطف من الروح وكثف الجسم، وإنّما تقدّر بالزمان المتّصل بمعنى الاصطلاح بالآن الذي هو السيّال، فلا يكون عين الزمان الذي هو المتوهّم، لأنّ الآن الذي هو المتوهّم لا يكون الزمان إلّا بالقوّة، فلا يتصوّر وجود هذه الحركة أصلاً.

فعلم أنّ الزمان الذي تتقدّر به هذه الحركة هو بعض الزمان وأنّه لا يجوز في الخارج، بل لا يبقى في توهّم هذا الزمان، فإنّ الزمان لا حركة في الخارج، إذ هو متّصل واحد في نفسه، إنّما يدخله التوهّم (ف).

٦. لكونه حركة الجسم المتقدّر بالزمان (ف).

٧. ضرورة أنّ فعله غير متخلّف بالزمان، وهو الغاية في تلك الفرقة المذمومة (ف).

٨. ح: (في الزمان).

لأنّ القول من الكمّل تقول الحقّ للشيء المطلوب وجوده: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] ذلك الشيء بإذن الله، وذلك لأنّ الحقّ منزّه عن جوارحهم وعين قواهم الروحانيّة والجسمانيّة، وبهذه النسبة كان هذا الكامل وزير سليمان عليه السلام الذي كان مطيع وقته ومصرّفاً وخليفة على العالم.

و خوارق العادات قلّ ما يصدر من الأقطاب والخلفاء، بل من ورثتهم وحلفائهم، لقيامهم بالعبوديّة التامّة واتصافهم بالفقر الكلّي، فلا يتصرّفون لأنفسهم في شيء.

و من جملة كمالات الأقطاب ومن الله عليهم أن لا يبقيهم بصحبة الجهلاء، بل يرزقهم صحبة العلماء الأمناء، يحملون عنهم أثقالهم، وينفذون أحكامهم وأقوالهم.

(لئلا يتخيّل أنّه ادركه وهو في مكانه من غير انتقال).

تعليلا لقوله: (هرآه مستقرّاً عنده) في الخبر، «لئلا يتخيّل» على صيغة المبني للمفعول، أنّ سليمان عليه السلام ادرك العرش وهو في مكانه، أي العرش في مكانه من غير انتقال، وذلك بأن ارتفع الحجاب من البين، فرأى سليمان عليه السلام ذلك وشاهده.

(و لم يكن عندنا باتّحاد الزمان انتقال)[2].

أي، لا يمكن ان يكون مع اتحاد زمان النزول والفعل انتقال، لأنّ الانتقال حركة، والحركة لابدّ ان تكون في زمان، والقول ايضاً واقع في زمان، وزمان القول لا يمكن ان يكون عين زمان الانتقال.

---

١. البقرة (٢): ١١٧.

٢. وفي هامش «الاستاذ»: «لئلا يتخيّل الخ».

٣. يعني الكامل بالفقر الجديد (هامش).

٤. أي ... وخلفاؤه ورثته (هامش).

٥. يعني استقرار العرش عند سليمان لم يكن باتحاد الزمان والمكان. (جيلي).

٦. أي لم يمكن أن يكون مع اتحاد الزمان قرن أصغر وروية سليمان عرش بلقيس مستقرّاً عنده وعنده في مبدأ انتقال، إذ لا انتقال من دون تخلّل وحدوث في مبدأ وكونه عند سليمان (ق).

(وإنّما كان اعدام وايجاد[1] من حيث لايشعر أحد بذلك إلا من عرفه).

اي، اعدامه في مسا وايجاده عند سليمان عليه السلام بالتصرّف الإلهيّ الذي خصّه الله وشرّفه به، بحيث لا يشعر بذلك إلا من عرف الخلق الجديد الحاصل في كلّ آن.

(وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2].

أي، عدم شعورهم بذلك هو معنى قوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

(ولا يمضي عليهم وقت لايرون فيه ما هم راؤون له)[3].

اي، إنّما كانوا في اللّبس من الخلق الجديد لأنّه لا يمضي عليهم زمان لايرون في العالم ما كانوا راؤون له وناظرون إليه، إذ كلّ ما يعدم يوجد ما هو مثله في آن عدمه، فيظنّون أنّ ما هو في الماضي هو الذي باق في المستقبل، وليس كذلك.

(وإذا كان هذا كما ذكرناه).

أي، إذا كان حصول العرش عند سليمان بطريق الاعدام والايجاد.

(فكان زمان عدمه، أعني عدم العرش من مكانه، عين وجوده).

اي، عين زمان وجوده.

(عند سليمان من تجديد الخلق مع الانفاس، ولا علم لاحد بهذا

---

١. في آن واحد (حسن).

٢. قال الكاشي في آخر تفسير الآية: «أي بل هم في شك من البعث لا يعلمون كنهه ولا يعرفون حقيقته، لأن هذا أمر خارج عن مجاري عاداتهم وما تحت قدرتهم، فلا يعرفون كيفيته إلا من عرف قدرة الله وعلم أنه لا يستحيل عليه شيء، فمن تفكّر في خلق السماوات والأرض وفي اختلاف الليل والنهار وفي سائر عجائب صنع الله وتدبيره، علم أنّ البعث أهون من ذلك» (تفسير الصافي، ج ٤، ص ١٨٠).

٣. من الخصوصيات في حياة الشيخ أحمد الأحسائي أنّه كان يرى أنّ الأمور يوجد أمثالها في الخارج إلا أنّ الخارج لا يعرفه من هو في الداخل، والذي يدلّ على أنّهم مغفورون عن هذه الرؤية هو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْهَا﴾ (النمل، ٦٦).

٤. ق (٥٠): ١٥.

٥. حتى يفهم من الخروج معنى الخلق الجديد، وهذا لأنه ليس في حيطة الزمان (حسن).

٦. أي من قبل (حسن).

٧. هذا هو رأي الحاجي في هذه المسألة، فإنّ الجزء الذي لا يتجزّى والنفس الزمانية هما الجزءان في الآنات، كما أنّ الجزء الذي لا يتجزّى في المكان هو الذي لا يتصوّر فيه الانفصال بوجه من الوجوه، فكذلك ثبتت الوحدة الحقّة في صور الأعيان الثابتة في العالم الغيب لأنّها لا تتحدّد بحدّ الانفصال، وهذا يخالف التعيّن الأوّل الذي هو

القدرة، بل الانسان لايشعر به من نفسه انه في كل نفس لايكون ثم يكون[٦].

فيقال[٢]: ذلك لاقتضاء امكانه عدمه[٣] كلّ وقت على الدوام، واقتضاء السجني الدائم الذاتي وجوده.

وفيه نظر[٤] لان الممكن هو الذي لاتقتضي ذاته الوجود ولا العدم عند قطع النظر عمّا يقتضي الوجود او العدم، وكونه بهذه المثابة هو الامكان، فالامكان لايقتضي العدم كما لايقتضي الوجود، وإلا لافرق بينه وبين الامتناع.

والحقيقة: ان لسان الالهية لاتزال مسجلة من حيث اسمائه وصفاته على اعيان العالم، وكما يقتضي بعض الاسماء وجود الاشياء كذلك يقتضي بعضها عدمها، وذلك كـ المعيد والمميت[٥] والقهّار، والواحد الاحد[٦] والمنتقم، والمؤخر، والماحي وامثال ذلك، وإن كان لبعض هذه الاسماء معانٍ أخر غير ماقلنا، لكن ليس ينحصر فيها.

فالحق تارة يتجلّى للاشياء فيظهرها ويوجدها ويوصلها إلى كمالاتها، وتارة يتجلّى بما يعدمها ويخفيها.

→ عن بعض الاسماء في بعض الموجودات وتقتضيه الذي يقتضيه في موضع آخر، وعند ذلك لا تطلب الحكمة العلمية في هذا الترتيب وإختلافه في الترتيب الأول، بل كون الامر بحسبه في العلم، فاعلم ذلك فانه مهم من امر [٢٢٠].

١. اقلّة نشر وتطاوله

٢. زوال الوجود (جامي)

٣. لعروض وجود آخر، لكان عرض الزوال والعدم من حدّ الوجود ان شبهوه من غير تدبر (جامي).

٤. الاقتضاء من حيث إمكانه وحدوثه من حيث يقتضيه الترجيح إلى جانب الامكان، والاقتضاء من حيث التحيّث، دائماً الكون بعد العدم في زمان آخر من غير بعديه ولا قبلية زمانية بوجه من الوجوه (جامي).

٥. القاتل هو الذي يعدالارواح للفناء.

٦. القول: ان المراد النبي من اقتضاء الامكان العدم، هو كون الامكان هو لا اقتضاء الوجود والعدم، لا اقتضاء العدم المقابل للوجود.

٧. لكن المراد من العدم العدم الذاتي، يعني لااقتضاء الوجود والعدم، لا اقتضاء العدم المقابل للوجود، فتدبر.

و لمّا كان الحقّ كلّ يوم ـ اي كلّ آن ـ في شان. وتخصيص الحاصل محال، كان متجلّيا لها دائما بالاسماء المقتضيه للايجاد فيوجدها. ومتجلّيا عليها بالاسماء المقتضية للاعدام فيعدمها، فيكون متجلّيا لها في زمان واحد بالايجاد والاعدام، وبهذا الاعدام تمّ حكم قوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[1]. وبه تحصل انواع القيامات المذكورة في المقدّمات.

و لمّا كانت ذاته تعالىٰ مقتضية لشؤونه ذاتيا، تكون تجلّياته دائمة، وظهوراته مستمرة، وشؤونه متتالية، وتعيّناته متعاقبة.

و إنّما قلنا: في زمان واحد كما قال الشيخ أيضا (فكان زمان عدمه ... غير زمان وجوده)

لانّ اقلّ جزء من الزمان منقسم بالانيين، فيحصل في آن منه ايجاد وفي الآخر اعدام.

(ولا تقل: ثمّ تقتضي المهلة. فليس ذلك بصحيح).

اي، لاتقل لنقطة «ثمّ» الواقعة في قولك: «بل الانسان لايتغير ... انّه في كلّ نفس لايكون ثمّ يكون) «تقتضي المهلة»، فعدم الكون، والكون لايكون في زمان واحد لانّ «ثمّ» قد تجيء للتقدّم كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[2]، وقوله ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[3] إذ لامهلة بين خلق الارض وخلق السماء، ولا بين اتصافه المسكين وبين كونه من المؤمنين، واليه اشار بقوله:

(و إنّما هي تقتضي تقدّم الرتبة العلية عند العرب في مواضع مخصوصة.

---

١. هود (١١): ١٢٣.

٢. اي لفظة «ثم».

٣. اي تقول بوحدة الزمان (جامي).

٤. فصلت (٤١): ١١.

٥. البلد (٩٠): ١٧.

٦. اي متقدّما في الرتبة على مابعده بالذات.

٧. من العلو (جامي).

كقول الشاعر[1]: «كهز الرديني ثمّ اضطرب» وزمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز بلاشك، وقد جاء بـ«ثمّ» ولا مهلة).

يجوز أن تكون العلّة - بفتح العين - من العلو، أي العالية الشريفة، وبكسرها مع تشديد اللام من العلّة، لأنّ ثمّ تقتضي الترتيب والتراخي، والترتيب يقتضي تقدّم البعض على الآخر، وذلك قد يكون بالزمان وقد يكون بالرتبة والشرف، وقد يكون بالذات كما في العلّيّة والمعلوليّة، لكنّ الأوّل أنسب، لأنّ التقدّم بالرتبة والشرف أعمّ من التقدّم بالعلّيّة، فهو أكثر وجوداً، وإن كان المثال الذي ذكره الشيخ به العلّيّة والمعلوليّة.

(كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة)[2].

أي، كما أنّ زمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز، وكذلك زمان العدم عين زمان وجود المثل في تجديد الخلق.

وإنّما شبّه بقول الأشاعرة في الأعراض، لأنّ قولهم بالتبدّل في جميع الجواهر والأعراض لا في الأعراض وحدها، وقد مرّ تضعيفه من قبل.

(فإنّ مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل، إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته) من الإيجاد والإعدام

(فلم يكن لأصف من الفضل[3] في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان).

---

١. وهو امرئ القيس، حيث قال في مطلع الشعر المعلّق، من قصيدة له يشتهر فيها الفرس:

كهز الرديني تحت العواسج ... مرّ كمرّ الرياح الخريف الزعزع

الرديني: الرمح منسوب إلى ردينة، اسم امرأة سمهري، العواسج: الأعواج، (لا يليس): صفة الرمح، والمراد أنّ الرمح لا يلتوي من اضطرابه، بل يهتزّ جيّداً، فلا يلتوي، والخريف: الريح الشديدة، والزعزع: الشديد (شرح ديوان امرئ القيس: ص ٣٥).

٢. أي كما أنّ زمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز، كذلك تجديد الخلق (منه).

٣. فإنّ سليمان لمّا طلب عرش بلقيس من اليمن إلى الشام، وأمر الأخير من هو أطوع له، طلب ذلك من آصف بن برخيا، فدعا الله تعالى بتجديد الأمر من دون تعب ومهلة (منه).

٤. على الفلك من أين أسرار التصرف في ذلك (منه).

٥. يشير الرسل إلى الإيجاد والإعدام في صورة عرش بلقيس أولى من صورة ... وظهور الصور ...

إلّا بأمر الله تعالى، أو من الخلق في صورته وصورة قواه، كما مرّ في الأحياء من الاعتبارات والكلّ صحيح.

(فما قطع العرش مسافة ولا زويت) أي: ولا طويت (له أرض ولا خرقها)[1] أي: ولا خرق أحد الأرض.

(لمن فسهم[2] ما ذكرناه[3] وكان ذلك)[4] أي: وحصل ذلك (على يدي بعض أصحاب سليمان[5]، ليكون أعظم[6] لسليمان).

أي، ليكون صدور مثل ذلك الفضل العظيم، والتصرّف القوي من أصحاب سليمان وحواشيه، اعطاماً لسليمان عليه السلام.

(في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها وسبب ذلك)[7].

أي، وسبب ذلك الاختصاص اختصاص سليمان وأصحابه.

(كون سليمان عليه السلام هبة الله لداود من قوله تعالى: ﴿ووهبنا لداود سليمان﴾[8]، والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام، (بطريق الجزاء الوفاق)[9].

مستفاداً من قوله تعالى: ﴿جزاء وفاقاً﴾[10]، أي: جزاء موافقاً لاعمال العباد.

١- [illegible]

٢- [illegible] (أي من فسهم)

٣- [illegible]

٤- أي ذلك التصرّف العظيم (أي صدور مثل ذلك التصرّف القوي من أصحاب سليمان وحواشيه)

٥- [illegible]

٦- أي أعظم اعطاماً.

٧- أي ما ذكرناه من [illegible] (أي ما ذكرناه من عدم [illegible])

٨- [illegible]

٩- ص (٣٨): ٣٠

١٠- أي جزاء [illegible]

١١- النبأ (٧٨): ٢٦

(أو الاستحقاق)[1].

أي، بحسب استحقاق العمل، ولا يبعد أنه يريد بالاستحقاق الاستعداد الذي عنده جميع ما يفيض من الله، والمراد أن وجود سليمان حصل من العناية الإلهية السابقة في حقّ داود عليه السلام، بحسب اقتضاء أعيانهما الثابتة ذلك، لذلك خصّه الله بالخلافة والملك الذي لا ينبغي لأحد من التصرّف في الأكوان.

(فهو)[2] أي: ذلك التصرّف في مجلس سليمان.

(هو النعمة السابغة)[3].

النعمة للنعم التي قلدها في حقّ سليمان، أو وجود سليمان هو النعمة السابغة في حقّ داود عليه السلام.

(و الحجّة البالغة) أي: على عبده[4] يوم القيامة وأعيان أمّته (و القصرة الدامغة) في حقّ أعدائه من المخالفين والكفرة.

(و أمّا علمه) أي: وأمّا اختصاص سليمان بالعلم.

(فقوله[5] تعالى: ﴿ففهّمناها سليمان﴾[6] مع[7] نفيض الحكم).

أي، وجود الحكم المناقض في المسألة، الصادر من داود عليه السلام.

---

١. وهو أن يكون ذلك بسبب استحقاق العمل، ولا يبعد أنه يريد بالاستحقاق الاستعداد الذي عنده جميع ما يفيض من الله، والمراد أن وجود سليمان حصل من العناية الإلهية السابقة في حقّ داود عليه السلام، بحسب اقتضاء أعيانهما الثابتة ذلك، لذلك خصّه الله بالخلافة والملك الذي لا ينبغي لأحد من التصرّف في الأكوان.

٢. في «ب»: (وهو) (حاشية).

٣. في بعض النسخ: «السابغة» بالغين المعجمة، وفي بعضها بالقاف، قال تعالى: ﴿وألنّا له عين القطر﴾ أي النحاس من حسن ما اخترع من الآلات التي عمل الشياطين من أجله.

٤. «عبده».

٥. أي: مبتدأ خبره قوله تعالى: ﴿ففهّمناها سليمان﴾ (حاشية).

٦. الأنبياء (٢١): ٧٩.

٧. أي: مع حكمه حكم داود عليه السلام (حاشية).

(﴿وكلاً﴾) من الأنبياء: (آتاه الله[1] حكماً وعلماً، فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله، وعلم سليمان[2] علم الله في المسألة[3]، إذ كان هو الحاكم بلا واسطة)[4]

أي، كان علم داود علماً عطائياً صادراً من حضرة «الوهاب» و«المعطي»، وكان علم سليمان علماً ذاتياً، كذلك علم المسألة كما[5] في علم الله.

وفي التمثيل بقوله: (إذا كان ... إلى آخره) إشارة إلى فناء بشريته في حقيته بحصول التجلي الذاتي، أي: فنيت بشرية سليمان، وحكم الحق[6] بالمسألة كما يعلمها، لكن في الصورة السليمانية، كما تجلى لموسى عليه السلام في صورة الشجرة.

(فكان سليمان ترجمان الحق[7] في مقعد صدق،[8] كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاها بنفسه، أو بما يوحى به إلى رسوله له أجران، والمخطئ[9] لهذا الحكم المعيَّن له أجر)[10]

أي، فله أجران من حيث أنه ترجمان الحق[11] في المسألة بحسب مقامه ومرتبته، كما أن المجتهد المصيب له أجران، أو هو ترجمان الحق كما أن المجتهد المصيب في الحكم ترجمان الحق[12] وإن لم يعلم ذلك. وكلا الوجهين[13] صحيح، ويدل على صحتهما ما قال في آخره محمد ﷺ

وإنما كان للمصيب أجران لكونه أصاب في الحكم وبذل جهده فيه، فقصر في

---

١ من داود عليه السلام و سليمان عليه السلام (جامي).

٢ من حيث اجتهاده وحي إليه (جامي).

٣ بعينه (جامي).

٤ فحاباه فيها (جامي).

٥ سليمان، فإن الحكم مرتب على العلم (جامي).

٦ أي علم كما كان في علم الله.

٧ في الحكم (جامي).

٨ و كل من عكسين له منهما من التناقض حق آخر).

٩ أجر الاجتهاد و أجر الإصابة (جامي).

١٠ و المجتهد المخطئ (جامي).

١١ أي أجر واحد هو أجر الاجتهاد (جامي).

١٢ و في بعض النسخ توجد هذه العبارة، أي: «وكلا الوجهين» إلى قوله: «في ذلك محمد».

مقابلة الإصابة أجر وفي مقابله بذل الجهد أجر، لذلك جعل للمخطئ أجر واحد لأنه بذل جهده فاستحق أجره.

(مع كونه علماً وحكماً).

أي، مع كون حكم المخطئ فيما اجتهد فيه علماً بحسب المشرع، وحكمه واجب العمل به إلى حين ظهور خطئه، وهو زمان المهدي، لذلك ترتفع المذاهب فيه وتصير مذهباً واحداً.

(فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم ورتبة داود، فما انفضت من أمة)[1].

أمّا رتبة سليمان فبالإصابة في الحكم كما اصطلح فيه، وأمّا رتبة داود فبالاجتهاد ولو وقع خلاف ما في علم الله.

(ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كأنه هو)[2].

أي، حكمت بالمغايرة والمشابهة، فإنّ التشبه لا يكون إلا بين المتغايرين.

(وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال)[3] وهذا الشيء لا يكون عينه

---

١. الذي يهدي وإن اختار (ج).

٢. واعلم أن التشبيه المستفاد من الآية لا بدّ وأن يكون بين كائنين وإلا فلا، ومن ثمّة ترى بعض المفسرين استشعر سرية الحكمين الداخلين مع صعوبتها من خلاله بين الباب فتشبثوا بالواقع، وهي بذلك أشد بعداً. ورأت ... (ص).

٣. النمل (٢٧): ٤٢.

٤. هو حادثة المشابهة والمغايرة (حسن).

٥. يشير (رض) إلى أن التشبيه الوجودي في الصورة المرئية عند سليمان عليه السلام بلقيس لم يخرج أحد العينين عن كونها عين نفسها في مساق تحضير سليمان إيّاها قوله: ﴿نكروا لها عرشها﴾ وبعد إعادة إنشاء الشكل العرشي في مساق إيجاده عقيب عدمه من غير تخلل أجزاء، فهو يجدد المثل لا إعادة العين، وذلك إيجاد وإنشاء وتنبه لتمثل يتعذر الشك، وكذلك كان الصبح يتوهم من رؤية أمثاله يتموج، مثل ما يحول من لا معرفة له بحقيقة تجديد الخلق مع الأنفاس أنّ الذي عين الأول وأنّ الجلد المثل من الصورة المعرفة عين عرش بلقيس الذي في سبأ، فصحح سليمان لكلا تشبهه بأحد في قوله: ﴿إنه صرح ممرد من قوارير﴾ أنه مثله أن الماء والله أعلم (حسن).

من حيث التعيّن.

(وهو هو[1] وصدق الأمر)[2].

أي: هو هو بحسب الحقيقة.

(كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي. ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح: فـ «قيل لها ادخلي الصّرح» وكان صرحاً أملس لا آمت فيه) أي: (لا عوج فيه ولا نتوّ) من زجاج) بيان صرحاً.

(«فلمّا رأته حسبته لجّة» أي: ماءً «وكشفت عن ساقيها» حتى لا يصيب الماء ثوبها. فنبّهها بذلك على أنّ عرشها الذي رآه من هذا القبيل. وهذا غاية الإنصاف. فإنه أعلمها بذلك اصابتها في قولها. «كأنّه هو»)

نبّهها على أنّ حمل عرشها كحمل الصرح في كون كلّ منهما مماثلاً لمشابهها للآخر. أمّا العرش فلأنّه الصداق وما أوجده إلّا بعد مماثل لما أعطاه. وأمّا الصرح فلأنّه من غاية لطفه وصفائه صار شبيهاً بالماء الصافي مماثلاً له وغير غيره. فنبّهها بالفعل على أنّك صدقت في قولك: «كأنّه هو» فإنّه ليس عينه بل مثله. وهذا غاية الإنصاف من سليمان نبيّاً. فإنّه صوّب في قولها: «كأنّه هو». وهذا التنبيه الضمني كالتنبيه القولي الذي في سؤاله بقوله: «أهكذا عرشك» ولم يقل: أهذا عرشك؟

(فقالت عند ذلك: «ربّ إني ظلمت نفسي» أي. بالكفر والشرك إلى الآن

---

١. في نفس الأمر (حاشية).

٢. أي بالحقيقة السريانية في نفس النملة العلمية (بحسب الوجود الشخصي).

٣. في نفس الأمر (حاشية).

٤. في حكمه (نسخة حاشية).

٥. في حقه والآخر، كما صدقت ملكيس في حقها بالعارف، وأما الثاني فما وقع من غير التحديد، وأما الأول فظاهر، يعرف كل أحد من نفسه (ص).

٦. النمل (٢٧): ٤٤.

٧. بالغير الإيمان إلى الآن (حاشية).

﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ أي، اسلام سُليمان ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

اي، والآن أسلمت مع سليمان، أي كما أسلم سُليمان لله ربّ العالمين، و«مع» في هذا الموضع كـ«مع» في قوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾[1].

و قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾[2].

ولا شكّ أنّ زمان ايمان المؤمنين ما كان مقارناً لزمان ايمان الرسول، وكذلك اسلام بلقيس ما كان عند اسلام سُليمان، فالمراد كما انّه آمن بالله آمنت بالله، وكما أنّه أسلم أسلمت لله.

(فما انقادت لسُليمان وإنّما انقادت لربّ العالمين، وسُليمان من العالمين. فما تقيّدت في انقيادها كما لا تتقيد الرّسل في اعتقادها في الله).

أي، انقيادها كان لله حيث قالت: «أسلمت لربّ العالمين»، وما قالت: أسلمت لسُليمان، ولا تقيّدت في انقيادها لله بربّ دون ربّ، بل بالربّ المطلق وهو ربّ العالمين ربّ سُليمان وغيره من أهل العالم، كما لا تتقيّد الرّسل بربّ دون ربّ، وهو المراد بقوله: (في اعتقادها في الله) وذلك لأنّهم أولياء كاملون عارفون مراتب الحقّ وظهوراته في المظاهر، وبربوبيّته بجميع الأسماء.

---

١. رفع الله، عطف على ما مرّت من النبوة والرجوع إلى الله من الظلّ الذي اعتبرت فيه، فحصل منه ورجعت عنا فلست نبيي واعترفت وأسلمت مع سليمان لله ربّ العالمين. ولو كان عطفاً على «فلست» لم يستقم الكلام ولم ينتظم، وهو عطف الجملة. اعني «أسلمت» على «قالت» الصحيح المعنى وكان إخباراً عن الحق أنها قالت: ﴿فلست نبي﴾ وأسلمت في محاورة الله، كناية عن بلقيس أنها أسلمت لله رب العالمين مع سليمان لكلا أي إسلام سليمان يكن لله ربّ غيرين. (جامي).

٢. يعني الآية الظاهر في الإسلام (ص).

٣. التحريم (٦٦): ٨.

٤. الفتح (٤٨): ٢٨-٢٩.

٥. ناقصه

٦. ناقصه

٧. بربّ سليمان فقط (جامي)

٨. ربّ دون ربّ، بل بالربّ المطلق (جامي).

٩. في الرسل

و تقيدهم بالشرائع المقتضية للربوبية ببعض الاسماء. انما هو بأمر الحق وتقييده، فهم مقيدون بما يقتضي ظواهر الشرائع بحسب ظواهرهم، وكونهم أنبياء مرسلين، وأما بحسب بواطنهم وكونهم أولياء فلا تقيد لهم؛ لشهودهم الحق في جميع المقامات وربوبيته في كل المراطن.

(بخلاف فرعون، فإنه قال: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه[1]، ولكن لا يقوى قوته[2]، فكانت أفقه من فرعون في الانقياد له)[3].

أي: فرعون قيد ايمانه في قوله: ﴿آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ﴾[4] ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[5]، لأن الذي آمنت به بنوا اسرائيل هو رب موسى وهارون. كما قالت السحرة: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾. فقول الشيخ (رضي الله عنه): (فإنه قال) مجاز، إذ لم يقع هذا القول منه صريحاً.

وهذا الانقياد وإن كان يلحق بانقياد بلقيس من حيث إن ربهما[6] رب العالمين، لكن لا يقوى بتلك القوة لنوع من التقييد الواقع في قوله (فكانت أفقه) واعلم

---

١. (الزمر: ٣٩/٦٥، ٨٨).

٢. فرعون.

٣. هذا التصريح بالرسل إلى إسلامه وإظهار من هو الواسطة في قوله: هذه الكرامة لذلك الرسول (ص).

٤. ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ رَبِّ الْعَٰلَمِينَ﴾ (حاشي).

٥. يعني لا فرق في قوة إسلام فرعون لقوة تقييد بلقيس [illegible] و لا [illegible] و هذا كان إسلام فرعون في حال [illegible] من الجهات من القول و رجاء النجاة بالإسلام [illegible] و تقييد و تقييده و أن [illegible] حال الإسلام لم يوس بالانقياد بل قال: آمنت بما آمنت به بنو إسرائيل، و أسلمت لما أسلمت له بنو إسرائيل و أمن به فرعون بإسلامه هو (يعني بقيد و إسلام بلقيس و إن كان منهما [illegible] لفرعون فضل كما [illegible]).

٦. أي في بلد الأشد (حاشي).

٧. أي بلد رب العالمين (حاشي).

٨. يونس (١٠)/٩٠.

٩. متعلق بقوله: قال.

١٠. أي موسى و هارون.

(من فرعون) بلا شك في الكلام.

(وكان فرعون في محل حكم الوقت[1]، حيث قال: ﴿آمنت بالذي آمنت به بنوا إسرائيل﴾ مخصّصًا، وإنما خصّص لما رأى السحرة[2] قالوا في إيمانهم بالله: ﴿رب موسى وهارون﴾[3]

هذا اعتذار من جهة فرعون في التخصيص والتقييد، أي: كان فرعون وقت إيمانه يحكم ما يقتضي وقته من الغم والغرق والهلاك، وكان السحرة قالوا في إيمانهم بالله: ﴿رب موسى وهارون﴾ مخصّصين، فلذلك خصّص فرعون بقوله: بـ ﴿الذي آمنت به بنوا إسرائيل﴾ وهو ﴿رب موسى وهارون﴾ فذكرنا أنه مسبوق، وعدم إعطاء وقته غير ذلك.

(فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان، إذ قالت: ﴿مع سليمان﴾[4] فتبعته).

أي: كان إسلام بلقيس كإسلام سليمان غير مقيّد برب مخصوص، بل مطلق، ولذلك قالت: ﴿أسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾ فتبعته في الإسلام.

(فما يمر شيء من العقائد إلا مرّت به معتقدة ذلك. كما كنّا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه، لكون نواصينا في يده، وتستحيل مفارقتنا إياه).

---

1. [illegible]
2. [illegible]
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]

أي، ما يصرّ سليمان شيء من الفرائض، ولا يعتقد في الحقّ عقيدة بحسب ما يدركه من الحقّ ذوقاً وشهوداً وعلماً ووجوداً، إلا مرّ بالشيء معه ذلك المعتقد، واعتقدت في الحقّ كذلك، لأنه إنما كان متبوعها، والتابع للشخص في عقائده لا يكون إلا على ذلك العقائد، وإلا لا يكون تابعاً فيها.

فبه «ذلك» أي: ذلك المرور والمتابعة كمتابعتنا للرب في قوله تعالى: ﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾[1].

واصبع مفارقة منه لكون نواصينا في يده، بقوله: (ذلك) مشار جبره، كما كنا نحن. ولا نعرف أنه مفعول لقوله: (معتقده).

(فنحن معه بالتضمين[2] وهو معنا بالتصريح[3]. فإنه قال: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾[4]. ونحن معه لكونه آخذاً بنواصينا).

لما كان كلّ ما هو مشهود وموجود غير الوجود الحقّ، والأعيان باقية على حال عدمها أو مرجوحة بالوجود، كان الحقّ معنا ظاهراً صريحاً وأعياننا معه باطنة ومضمنة، هذا في التحقّق وكذلك في المشي على الصراط المستقيم، فإنه يكون على الصراط صريحاً ونحن فيه بالتبعية، لأنه ليس في الوجود غيره، وأعياننا العدمية على ذلك الصراط بتبعيته وفي ضمن وجوده؛ لكونه آخذاً بنواصينا.

(فهو مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه، فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم، وهو صراط الرب تعالى)[5].

---

١. هود (١١): ٥٦.

٢. يعني أن الذات على الصراط المستقيم تكون نواصينا في يده الحق الذي هو على صراط مستقيم، فنحن معه على الصراط في ضمن كونه على الصراط المستقيم بالضمن في إلهيته بالتضمن وتضمن الإله عليه لنا. (عفيفي).

٣. يعني في نفسه (ض).

٤. الحديد (٥٧): ٤.

٥. فإنه لكل نوع ورب يحفظه تلك الهيئة الوجدانية على إتقانها (ض).

أي، إذا كان كلّ ما هو مشهود غير الحقّ فالحقّ مع نفسه حيثما كان، إذ ليس هويّته إلّا وجوداً متميزاً والوجود عين الحقّ فهو مع نفسه لا مع غيره وهو على صراط مستقيم، فما أحد من العالم إلّا وهو على صراط مستقيم وهو صراط الربّ، أي صراط الاسم الربّ. إذ لكلّ اسم صراط خاصّ موصوف بالاستقامة بالنسبة إلى ذلك الاسم، وصراط الله هو المستقيم المطلق الجامع للطرق كلّها، وله الربوبيّة الكاملة. لذلك قال تعالى: ﴿الحمد لله ربّ العالمين﴾[1].

(و كذا[2] علمت بلقيس من سليمان[3] فقالت: ﴿الله ربّ العالمين﴾[4] وما خصّصت عالماً من عالم)[5].

أي، علمت بلقيس أنّ سليمان مع الله بالتبعيّة، فتبعته لتكون مع الله بالتبعيّة، وما خصّت في قولها: «ربّ العالمين» عالماً من عالم ليكون لها نصيب من الربوبيّة في العوالم كلّها، فإنّ الله ربّ جميع العالمين، وهي بالتبعيّة معه.

(و أمّا التسخير الذي اختصّ به سليمان[6] وفضّل به على غيره، وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، فهو[7] كونه عن أمره)[8].

أي، فهو وجود الشيء حاصلاً بأمره.

---

١. الفاتحة (١): ٢.

٢. أي مثل ما قالت الله من حيث من حيث لا من صراط مستقيم هو صراط ربّ العالمين.

٣. ز: من عن سليمان (ص).

٤. عند سلامه من دهدهة جنوده وحشره إيّاهم إلى مجلسه (ز، هـ، ب، ص).

٥. والصاحب الربّ الذي اختصّت به العالمين دونه (ب، ص).

٦. مختصّ من سخّر له بإضافته الإلهيّة الربّ ربّه وملكه الكبير، على الكلّ، من الكلّ، بالكلّ، بالكلّ، الربّ من مجلس نسبة الذي بلا إله غيره ومعه ولا شيء معه ولا شيء اختصّت (ص).

٧. يريد أنّ الذي اختصّت به سليمان من بين سائر العالم لا اختصّ به حتّى يكون هو اختصّ به (ز، هـ، ب، ص).

٨. أي وجود الشيء بمجرد أمره (ز، هـ).

٩. ز: يوب، ب: أن مفوق كلامه (ز، هـ).

(فقال: ﴿فسخَّرْنا لهُ الرِّيحَ تجري بأمْرِه﴾[1] فما هو).

أي: فليس ذلك الاختصاص.

(من كونه تسخيراً، فإنَّ الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص).

يأخذ منَّا سليمان كان أو غيره.

(﴿وسَخَّرَ لكُمْ ما في السَّمٰواتِ وما في الأرْضِ جَميعاً مِنْهُ﴾[2]، وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك، ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله، فما اختصَّ سُليمان إن عقلتَ إلا بالأمر من غير جمعيَّة ولا همَّة، بل بمجرَّد الأمر.[3]

وإنَّما قلنا ذلك لأنا نعلم أنَّ أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا اقيمت في مقام الجمعيَّة، وقد عاينَّا ذلك في هذا الطريق، فكان من سُليمان مجرَّدُ التلفظ[4] بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همَّة[5] ولا جمعيَّة).

والمقصود هو أنَّ اختصاصه بالتسخير هو التسخير بالأمر المجرَّد من غير جمعيَّة القلب، والعزيمة بالهمَّة لا وبالمعاونة بالأرواح النفسانيَّة ولا بخواصِّ الأمور الطبيعيَّة والأسماء الإلهيَّة وغيرها، فأمره في التسخير كان قائماً مقام أمر الله. وبذلك اختصَّ.

---

١. [من آية سابقة].

٢. [الجاثية (٤٥) ١٣].

٣. [الجاثية (٤٥) ١٣].

٤. [أي من غير تخصيص من الله، فإنَّ هذا ذلك التخصيص الذي هو راجع لتميز استعداد ذات البيت و صلاحيته لوجود كنوز مكنونة في التسخير، وذلك من جهة علمه (ش)].

٥. [أي من تقضِّي وجود حوائج الناس (من)].

٦. [صرَّح بالتلفظ نبيُّنا ﷺ في بعض غزواته بالأمر، ولم يحضر تلفظه أحد].

٧. [يشير إلى أنَّ تسخير سليماني لم يكن بالهمَّة، الجمعيَّة، بل بمجرَّد الأمر والتلفظ به، وبيَّن أنَّ ذلك إنَّما كان بأمر الله، بل يحتمل أنَّه لم يكن عن أمر الله مطلقاً، وهي ظاهر الآية، إلا أن يكون باستعداد تلك العصا وبالتلفظ به الاستعداد في بدنه أن يقع تعلقه في نفسه حتى تنفعل الخلائق وأعضاء الجن والإنس والطير وغيرها بمجرَّد الأمر والتلفظ به من غير جمعيَّة ولا استعداد من جهته، بل بمحض أمر الله، لا يقوى عليه أحد من الخلق. (حسن)].

(واعلم،[1] أيدنا الله وإيّاك بروح منه، أنّ مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد - أيّ عبد كان - فإنّه لاينقصه ذلك من ملك آخرته،[2] ولا يحسب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربّه، فيقتضي ذوق الطريق[3] أن يكون قد عجّل له[4] ما ادّخر لغيره،[5] ويحاسب به إذا ورده[6] في الآخرة).

وهذا الاقتضاء إذا كان الطلب من العبد نفسه، أمّا إذا كان الطلب أيضاً بأمر الله فلايكون كذلك.

(فقال الله له) أي: لسليمان: (هذا عطاؤنا[7] فامنن[8] أو أمسك بغير حساب[9]).

أي: هذا عطاؤنا لاتحاسب عليك في الآخرة.

(فعلما[10] من ذوق الطريق أنّ سؤاله عليه السلام ذلك كان عن أمر ربّه، والطلب إذا وقع عن

---

١. إلى هنا انتهى النسخة (ب) من نسخ الشارح التي اعتمدنا عليها في تحقيق هذا الشرح، وقد ذكرنا في المقدمة أنّ هذه النسخة لاتخلو من سقط، وهذا السقط ما نقدّر من أنّ هذا القول لايمكن أن يكون من الشارح في الآخرة من هذا الموضع، وقد ذكرنا في الهامش السابق ما يدلّ على ذلك. فالظاهر أنّ إلحاق ما ورد بعد هذا بها سهو من الناسخ. (ع)

٢. ولا يخالف ما ذكرناه ما ذكر له نظير في الآخرة، فإنّ ذلك للمستحق بالحق والنظير من الموصوفين بحقه ما يقتضيه. (ص)

٣. وفي نسخة: «ذوق التحقيق» (ق).

٤. في نسخة: «على ذلك» (ب ص).

٥. في خ: «لآخرته» (ص).

٦. في ب: «وإنّما قلنا: إذا أراده لأنّه يأتي في آخر هذا الفصل من أنّه يعني أنّ ذلك حاسبه به وإن شاء لم يحاسبه به، وهو قوله: «يحاسب به أخر الذي للمستحق والنظير أعني فيحاسب» أي: أخر إلى يوم القيامة، أو يحاسب الله تعالى ذلك الغير به، فحسب الله يرجع إلى الله، وليس الأمر بعظيم ولا يستقل عن صاحب السير لايعلمه ولا يحاسبه في الدنيا بالكلية» (ع).

٧. في ب: «عطاؤنا» (ع).

٨. والمنّ يدلّ على ما ذكرنا من أنّ الإعطاء حينئذ ليس بالعطاء إلى نفسه، بل هو بأمر الله، فهذا عطاؤنا (ص).

٩. أي: امنن على من شئت أو أمسك عمّن شئت (ب ص).

١٠. أي: تحرّدا وتبادرا الوصف بل من ذوق الطريق (ص).

الأمر الإلهي كان الغالب له الأحر التام[1] على طلبه[2]. والباري تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه. وإن شاء أمسك. فإنّ العبد قد وفى ما أوجب الله تعالى عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه[3]. فلو سأل ذلك عن نفسه من غير أمر ربّه له بذلك لحاسبه به. وهذا

أي. وهذا حكم.

(سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى. كما قال لنبيّه محمّد ﷺ: ﴿قل ربّ زدني علماً﴾[4] فامتثل أمر ربّه فكان يطلب الزيادة من العلم. (حتى كان إذا سبق له دين).

أي. في نومه وبقظته

(يتأوّله علماً. كما تأوّل رؤياه لمّا رأى في النوم أنّه أتي إليه بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب. قالوا: فما أوّلته؟ قال: «العلم» وكذلك لمّا أسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن. فقال له الملك. أصبت الفطرة[5] أصاب الله بك أمّتك. فاللبن متى ظهر فسهر في صورة العلم فيهي العلم[6] تمثّل في صورة اللبن. كجبريل تمثّل في صورة بشر سوي لمريم).

إنما شبّه ظهور العلم في الصور، المثلية بظهور جبريل عليه السلام في الصورة البشرية لمريم عليها السلام؛ لأنّ كلاً منهما من عالم الحقائق المجرّدة المتعالية عن الصورة الحسّية. ظهر بأمر الحقّ ليحصل به مراد الله في العين الخارجية. وهو تكميل العباد.

---

١. من عم تعبأ حسب و (عطف الحسي)

٢. أي الخاص من قوله الإنسان عم و (عطف الحسي)

٣. وإن شاء ذلك الإنسان عم و (زيادة الحاشي)

٤. حيث قال: «الحمد لله الذي سخر لك» الحاشي)

٥. مسلم (٢٠١٠) ١١٦

٦. وسيظهر وجوده الحسية فقط له في جميع المراتب و الحمد لله.

٧. أي ـ لما كان ظهور العلم في قابلية اللبن والعبرة الحاشي)

٨. ـ لما كان الصورة العلم مثلية، هذا سبب اللبن الذي الحصيني. و أن اللبن الجامع الذي لبن فيه العلم لا غير (ص)

٩. مبدأ في معارج (المعارج و الإعلام ص).

(ولما قال ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» نبّه على أنّ كلّ ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال، فلا بدّ من تأويله).

الواو في «وبناء» عطف على «لما أسري» أي: نبّه ﷺ بهذا الحديث على أنّ الخيال الخمسة حياة ظلية للحياة الحقيقية، والظلّ خيال كما نبّه في الفصّ اليوسفي.

وكلّ ما في الحسّ من الأشياء خيالات وصور لمعان غيبية وأعيان حقيقية، ظهرت في هذه الصور لمناسبة بينها وبين تلك الحقائق.

فلابدّ من تأويل كلّ ما يسمع ويبصر في العالم الحسّي إلى المعنى المراد في الحضرة الإلهية، ولا يعلمه إلّا العالمون بالله وتجلّياته وأسمائه وعوالمه، وهم الراسخون في العلم، فمن وفّق بذلك وهدي فقد أوتي الحكمة ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[1]

(إنّما الكون[2] خيال ... وهو حقّ في الحقيقة[3]

كلّ من بفّهم هذا ... حاز[4] أسرار الطريقة[5]

---

١. بحار الأنوار، ج ٤ ص ٦٣، ج ٥٠ ص ١٢٤، وفيه أنه ﷺ قال: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» وقال:

إنّ جهلاً بالشيء شرّ من أن ... تجهل الشيء وهو عنك مغيب

(الشوقي المعري، ج ٢ ص ١٩٩).

٢. أي صور الأمر الحسّي.

٣. البقرة (٢): ٢٦٩.

٤. أي عالم الصور والأشكال بما هي عليه؛ لأنه قال: ليعلم الفضل والأدب، فإنه لا يعلم ذلك إلّا من وجوده في نفسه (جامي).

٥. وهو كما عرفت في الرسالة: عبارة عن الأمور المتخصصة بها الإنسان في هذا العالم من الحسن والقبح، فإنّ الإنسان في هذا العالم يرى الصور متحولة متغيرة، وصور غير متناهية، كالنائم من أحد طرفيه، فإنه يجد أنواعاً من الأمور لا نهاية لها، وهو من حيث نفسه يبقى منه مدة ثبات، حتى في الخمسة (منه).

٦. وليس ذلك إلّا هو من (جامي).

٧. يعني عن الوجود الحق الذي يعبّر عنه بالصور الخيالية (جامي).

٨. أي صنع (جامي).

٩. فستعلم من مرتبة الإنسان في عبرة شخصه مرتبة هو الخليفة في دور الأكوان (منه).

١٠. التي في نتيجة سورة العلق التي هي أول سورة (جامي).

يجوز أن يكون المراد بالكون عالم الصور ، ويجوز أن يكون العالم بأسره ؛ لأنّ العالم كلّه ظلّ للغيب المطلق وعالم الأعيان .

وقوله : (وهو حقّ) يجوز أن يكون ما يراد في مقابلة الباطل ، أي : هذا القول حقّ في الحقيقة ، وكلّ من يفهم هذا المعنى ويعرف تأويلات ما يشاهد في الكون يحاذ أسرار السلوك إلى الله ، ويجوز أن يكون ، الحقّ تعالى ، ومعناه : أنّ الكون وإن كان خيالاً باعتبار ظلّيته ، لكنّه عين الحقّ باعتبار حقيقته ؛ لأنّه عين الوجود المطلق تعيّن بهذه الصور فتسمّى بأسماء الأكوان ، كما أنّ الظلّ باعتبار آخر عين الشخص ، وكلّ من يفهم أنّ الكون باعتبار ظلّ للحقّ وسوى وغير مسمّى بالعالم ، ويعلم أنّ باعتبار آخر عين الحقّ عرف أسرار السلوك والطريقة .

(وكان ﷺ إذا قدّم إليه لبن قال : «اللّهم بارك لنا فيه وزدنا منه» لأنّه كان يراه صورة العلم ، وقد أمر بطلب الزيادة من العلم ، وإذا قدّم إليه غير اللّبن قال : «اللّهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيراً منه» ، فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهيّ ، فإنّ الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة ، ومن أعطاه الله تعالى ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهيّ ، فالأمر فيه إلى الله تعالى إن شاء حاسبه به وإن شاء لم يحاسبه ، وأرجو من الله في العلم خاصّة أنّه لا يحاسبه به)[3]

أي ، وأرجو من الله في العلم أنّه لا يحاسب الطالب بالعلم الذي أعطاه في الدنيا .

(فإنّ أمره لنبيّه ﷺ بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمّته ، فإنّ الله يقول : ﴿لَقَدْ كَانَ

---

١ . الظلّ يطلق تارة على الأعيان كما قال في الفص الآتي عن علي الظلّ الذي هو أعيان الممكنات ، ويطلق تارة على الوجود الخيالي . فالظلّ بالمعنى الأوّل عين الحقّ باعتبار وجوده العلمي ، وبالمعنى الثاني عين الحقّ باعتبار حقيقته ؛ لأنّ حقيقته الوجود ، والوجود حقيقة واحدة ذو مراتب إحدى مراتبه هو الحقّ وإحدى مراتبه الوجود الخلقي

٢ . المسند لأحمد بن حنبل ج ١ ص ٢٢٥ ؛ الشمائل النبوية باب ٣١ ص ٢٦٥ ؛ سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٣٩ ؛ ج ٤ ص ٣٧٣ .

٣ . أي لا يطالبه به (حامي) .

لكم في رسول الله أسوة حسنة»[١]، وأي أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله تعالى. «ولو تسنى لنا على المقام السليماني على تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطلاع عليه. «فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان عليه السلام ومكانته. وليس الأمر كما زعموا «والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[٢].

أي. ظنوا من أنه قدّمه على اسم الله واختار ملك الدنيا وطلب أن لا يكون ذلك لغيره، وهو أعظم مكانة عند الله مما قالوا في حقه. لأنه مظهر الاسم الرحمن الذي هو جامع الأسماء، ومقتضاه ملك لا يتعلق بالدنيا، لذلك نكّره وتنكيره لتعظيم. «والدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة»[٣] كما قال رسول الله ﷺ. فليس الأمر كما قيل في حقه. والله الهادي.

---

١. الأحزاب (٣٣): ٢١.

٢. راجع ما أملاه في هذا الموضوع من مجلة عالمية من غير شوائب أنواع الوساوس (س).

٣. (للتدلل ذلك على أنه أمر عزيز تفهم بها قواعد العقائد التي بها تعرف أهل التحقيق (س).

٤. «وإنما ملك دنيا وإن أكثر علماء... (حرفي).

٥. الأحزاب (٣٣): ٤.

٦. بحار الأنوار ج ٨١ ص ٢٨ ح ٣٢ مع اختلاف يسير في العبارة.

فصّ حكمة
وجوديَة في كلمة داوديَة

فص حكمة وجودية في كلمة داودية [1]

المراد بحكمة الوجودية حكمة وجود الكائن الانساني لامطلق الموجود، فإنه غير مختصّ بشيء من الأشياء فضلاً عن ان يكون مختصّاً بنبيّ من الأنبياء.

ولما كان آدم عليه السلام أوّل الأفراد ولم يظهر فيه إلا ما يقتضيه تعيّنه من حضيرة الحقيقة الانسانية، وما يليق باستعداده واعتدال مزاجه الشخصي، وما أمكن ظهور مقام الخلافة بتمامه فيه، كما لم يظهر مقام الرسالة أوّلاً إلا في نوح عليه السلام فكان أوّل المرسلين، ظهرت آثار تلك الجمعيّة وأحكامها في كلّ من الأنبياء بالتدريج، حتّى ظهرت بتمامها في داود عليه السلام وتمّمت في ابنه سليمان عليه السلام.

ولاشتراكهما في هذه الجمعيّة شركه الحقّ في ذلك، بقوله: ﴿ولقد آتينا داود وسليمان علماً﴾ [2]، وبقوله: ﴿يا أيّها الناس علّمنا منطق الطير وأوتينا من كلّ شيء﴾ [3]، وقال:

---

١. إنّما خصّت الحكمة الداودية بالحكمة الوجودية؛ لأنّ الوجود الذي هو خلافة الإلهية في الصورة الإنسانية، وأوّل من ظهرت فيه الخلافة في هذا النوع كان آدم عليه السلام وآخر من تمّمت فيه الخلافة بالتصحيح حيث سخّر الله له الحديد والطير والجبال تسبيح وجمع الله فيه بين الملك والحكمة والنبوّة هو داود عليه السلام.

٢. روى الشيخ الصدوق أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن داود عليه السلام كان يسأل جدّي الصادق (جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين) عليهم السلام.

أقول: ويؤيده حديث: لسنة الله في الأموال، وسيأتي منه في مناهل الآداب.

٣. النمل ٢٧: ١٥.

٤. النمل ٢٧: ١٦.

﴿وكلا آتينا حكماً وعلماً﴾[1] .. فقد لا شكر لتلك النعمة ﴿الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين﴾[2].

ولكون داود عليه السلام أول من ظهر له أحكام الخلافة بتمامها، صرح الحق بخلافته ولم يصرح في آدم بمحاذاتها، فقال ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾[3]، فناسب أن تفسر الحكمة الموهوبة الخصيصة بالإنسان بهذه الكلمة الداودية، والله أعلم.

(اعلم) أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب أعني (نبوة التشريع)[4] (كانت عطاياه تعالى لهم) خالية من هذا القبيل).

أي، من قبيل الاختصاص والامتنان.

(مواهب ليست جزاء[5]، ولا يطلب عليها منهم جزاء[6]، فاعطاؤه إياهم على

---

١ الآية (٧٩: ٢١).

٢ النمل (٢٧: ١٥).

٣ قال الشارح في شرح هذا الفص: إن العناية الإلهية على وجه يقتضي أن يكون [...] تقتضي الخير الكثير باستعداده لكونه معداً لها، وقسم تقتضي أن الإلهية لا تعين الشخص [...] الأول فيه بحسب الفيض تقتدر الشرائط على الاعداد والقابلية واستعداداتها، وأن الذي هو بحسب الفص الإلهي اجتماع بهما واستعداداتهما، فهذه لطافة وبوعاء [...] الفيض الإلهي فهذا شرائط مستعدة

٤ النبوة هي مذكورة في نسخة في نبوة (جامي).

٥ يجزى فيها (جامي).

٦ احتراز عن نبوة [...] الصادر من البحث من معرفة الله بأسمائه وصفاته وأفعاله وآثاره، ومن هذه النبوة في قوله [...] بحسب نبوة الإلهية (ق).

٧ وهو وضع الشيء في محله والانتظام بتكميله، لكن نقدم على الأمر بتفصيله على ما هو حق الإنسان كماله، ولا تحتاج إليه في نبوة تعريف، فتلك الكلية [...] بين العلوم الإلهية أن يتعلق التسمية بوجه الاعتدال الفكرية والتهيئات بدوقية (جامي).

٨ يجوز أن.

٩ أي فلاسفة (جامي).

١٠ تعمل من أصدقائهم (جامي).

١١ يعني شكره التسمية بتوحيد عليه (ق).

طريق الانعام والافضال)[1]

قد تقدّم مرارا أنّ الحقّ تعالى لا يعطي أعيان العالم إلا ما تقتضيه بأعيانها واستعداداتها الثابتة في حال عدمها، فالنبوّة والرسالة المتان هما اختصاص إلهيّ في حقّ المصطفين من عباده، وإن كان بحسب العناية الإلهيّة لكنّها أيضا ترجع إلى أعيانهم كما قال في الفصّ الشيثي: (إلا أنّه من حيث العبد عناية من الله سبقت له، هي من جملة أحوال عينه الثابتة، يعرفها صاحب هذا الكشف).

فقوله: (اختصاصا إلهيّا) لا ينافي اقتضاء أعيانهم ذلك، بل الاقتضاء علّة الاختصاص في الفيض المقدّس، وهي أعيان الأقدس[2] علّة اقتضاء الاسماء الأول فلا يرد.

والغرض أنّهما ليستا مكتسبتين بالأعمال والعبادات، فهما موهبتان من الله تعالى من حيث اسمه «الوهّاب» و«الجواد»، وليستا جزاء لعمل، ولا يطلب الحقّ عليهما منهم جزاء، أي: عملا على إنهما، أو شكرا وثناء على عطائهما.

«فعطف» أي: اعطاء الحقّ إيّاهم النبوّة والرسالة على طريق الانعام عليهم والافضال في حقّهم، فاعطاؤه إضافة إلى الفاعل واحد[3] المفعولين محذوف.

وإنّما قيّد بنبوّة التشريع لأنّ النبوّة العامّة التي تلزم الولاية خارجة عن هذا الحكم، فإنّ الولاية في الطيبين مكتسبة وفي المحبوبين غير مكتسبة.

وفي الجملة المكتسب مدخل في الانباء العامّ، ومعنى الكسب[4] تعلّق ارادة المتمكن بفعل مادون غيره، فيوجده الاقتدار الإلهيّ عند هذا التعلّق، فسمّي ذلك كسبا، هذا كلام الشيخ (رضي الله عنه) ذكره في الجلد الأوّل من (فتوحاته)[5] في المسائل.

---

١. وذلك غير مختص من هذا الاعطاء بالنبوة التي لا تطلب عليها عوض ولا عرض أصلا.

٢. وكل منهم في ذلك بلا اختصاص ولا التفات.

٣. وهو الرسالة والنبوة.

٤. كما قال الاشاعرة في معنى الكسب وينكرون القدرة للعبد بل يقولون: إن كل الافعال بقدرة الله تعالى.

٥. راجع في معنى الكسب: مصباح الانس ص ٢٣٥.

٦. راجع الفتوحات المكية ج ١ ص ١٩١.

فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾[1] يعني لابراهيم الخليل عليه السلام. وقال في أيوب عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾[2]. وقال في حق موسى عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِن رَّحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾[3] إلى مثل ذلك[4]. فالذي تولاهم[5] أولاً هو الذي تولاهم آخراً في عموم أحوالهم أو أكثرها[6].

أي، الذي تولاهم أولاً وأوجدهم من غير عمل سابق وكمّلهم وجعلهم أنبياء مرسلين، وتمّم عليهم نعمه، تولاهم آخراً بحفظ تلك النعم عليهم وإيصالهم إلى كمالاتهم المقدّرة لهم، أو تولاهم أولاً حال إفاضة أعيانهم الثابتة[7] بحيث كانت مستعدة لهذه النعم وقابلة هابة لها، وتولاهم آخراً بإيجادهم[8] على مقتضى تلك الأعيان.

وإنّما قال: (في عموم أحوالهم أو أكثرها) لئلا يلزم وجوب كونهم في جميع الأحوال كذلك.

(و ليس) ذلك المتولّي[9] (إلا اسمه «الوهّاب»). وقال في حق داود عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ

---

١. الأنعام (٦): ٨٤.

٢. ص (٣٨): ٤٣.

٣. مريم (١٩): ٥٣.

٤. منشأ ذلك الوهب (إنهي المذكور في مواد الأشياء إلى مثل ذلك الوهب سالف إلى مثل هذا الوهب (حاشي).

٥. أي حصل لسائر الأنبياء من جلائل النعم ودقائقها بطريق الوهب على ما نطق به كلامه (س).

٦. بأن أعطاهم فضلاً من غير عمل منهم تولاهم آخراً بأن يحفظ عليهم تلك النعمة في جميع الأحوال أو أكثرها ويزيدها ويكمّلها عليهم شكرهم، مع أنهم لا يخلون بالقيام بشكرها (ق).

٧. أي الاسم الذي تولاهم أولاً حيث اختصّهم بالنبوّة والرسالة هو بعينه الاسم الذي تولاهم آخراً بعد اختصاصهم بهما (حاشي).

٨. في قابلية استعداد أعيان النبوّة التشريعية هو الذي تولاهم (س).

٩. أي أحوالهم الخارجة أو اختيارها، فإنه يمكن أن تكون بعض تلك الأحوال بتسبيب، كالتأني على سبيل الندرة، ويفهم من هذا الكلام وجه آية الحاجم. ومعنى قوله: «أتم أعلم بأمور دنياكم» (س).

١٠. بالفيض الأقدس.

١١. بالفيض المقدّس.

١٢. الاسم المتولي (حاشي).

١٣. أي ليس ذلك المتولي أولاً وثانياً (س).

آتينا داودَ منا فضلاً﴾ [1] فلم يقرن به جزاء يطلبه منه) [2]

أي ، فلم يقرن الحقّ ما أعطاه لداود جزاءً ، أي : عملاً يطلب الحقّ إياه من داود ﷺ .

(ولا أخبر أنّه أعطاه هذا الذي ذكره جزاءً . ولم طلب الشكر على ذلك [3] بالعمل [4] طلبه من آل داود ، ولم يتعرّض لذكر داود ليشكره [5] إلّا على ما أنعم به على داود) .

لأنّ الإنعام على نبيّ أمّة في الحقيقة أيضاً إنعام على تلك الأمّة ، فوجب الشكر عليهم .

(فهو في حقّ داود عطاء نعمة وإفضال ، وفي حقّ آله على غير ذلك ، لطلب المعاوضة ، [6] فقال تعالى [7] : ﴿اعملوا آل داود شكراً [8] وقليل من عبادي

---

١ . سبأ (٣٤) : ١٠

٢ . إنّ الله جمع لداود ﷺ بين الخلافة الخليفية بتمويه الإلهيّة وبين الخلافة الآخرة من سبب و التحكّم الحقّ في تعالى ، و أعطاه النبوّة و الحكمة و فصل الخطاب و الملك و التحكّم الكامل و السلطان و الخلق مذعنون في جميع أنواع العالم و أجناسه . فكمال عجب و حكم ذلك في سليمان ﷺ فإنه جمع من جنس داود ﷺ . (جامي)

٣ . أي بالعمل بمنّي الله داود ﷺ (جامي)

٤ . كالشكر مثلاً (جامي)

٥ . في نسخة إلى نعمه و قال : «نعمه» (س)

٦ . من الفصل حرام العمل من أعماله (جامي) .

٧ . من نصّ على أنّه كان فضلاً و عطاءً (س)

٨ . النعمة الخليفية (س)

٩ . الفضل (جامي)

١٠ . الذي هو مقتضى حكمه (س)

١١ . و يدلّ عليه من آل داود (جامي)

١٢ . الأعمال القلبيّة و الجوارحيّة شكراً لتلك النعمة . و هذا الطلب من آل داود لما منحه داود من الخلافة الحقّة المنصوص عليها ، فإنّ إذا كان يطلب من ذرّة المستحقين عليهم الأعمال شكراً على ما أنعم على داود بكون ذلك في عظيم خلافته و جلال قدره . سلّم إذا طلب ذلك من ذي الخليفة الذين هم محجوبون على النفس و النفيس ، فإنّ دلالته على جلالة قدر الخلافة أكثر و أظهر (س) .

١٣ . أي أنهم طلبوا منهم الشكر بالعمل (جامي) .

١٤ . فعلى أن انتصاب ﴿شكراً﴾ إمّا على التمييز ، و إمّا على أنّه مفعول لأجله

←

الشكور﴾[٥]، وإن كانت الأنبياء ﷺ قد شكروا لله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم،[٦] فلم يكن ذلك عن طلب من الله بل تبرّعوا بذلك[٧] من نفوسهم. كما قام رسول ﷺ حتى تورّمت قدماه[٨] شكراً لما غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، فلمّا قيل له في ذلك قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»[٩]. وقال في نوح ﷺ ﴿إنّه كان عبداً شكوراً﴾[١٠]، والشكور من عباد الله تعالى قليل[١١].

فتأوّل نعمة أنعم الله بها على داود أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال[١٢].

أي: ليس فيه حرف يتصل بما بعده، واتصال ما قبله من الحروف به واتصاله بما قبله

ما أن الشكر ... لا يكون مطلوباً من الأنبياء ﷺ لكن لا يمنع أن يطلب منهم، ذلك لأن الشكر نوع من العبادة، وإنما ذلك اختيار لقوله تعالى: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ [سبأ: ١٣] (جامي)

١ في (ك): لنبي يطلب منه شكر على ذلك الأمر (جامي)

٢ ... (١٣٤) ...

٣ إلهم (جامي)

٤ الشكر الواقع منهم سبحانه (جامي)

٥ أي من عبادي شكوراً (جامي)

٦ من غير أن يكون عاصياً فالشكر على هذا واجب (جامي)

٧ الإسراء (١٧): ٣

٨ صحيح البخاري ج٢ ص٦٣؛ صحيح مسلم ج٤ ص٢١٧٠؛ المسند لأحمد بن حنبل ج١ ص٢٥٢

٩ وذلك لأن الشكر الناتج إلى كمالات لا يجب هو أن يكون بعد طلب من المنعم الواهب، وهو إنما يطلب ذلك من الأنبياء الذين تصل بهم النعم من دون توسط كسب عبودية.

ثم إن الحالة التي تحقق بها داود التي تقتضي التصرف والتأثير في الكائنات وهو أن يتحقق بعد مقتضى أسمائه، ضرورة أن المتأثر لا ينفصل عن المؤثر فيه بالمعنى، فمع بقائه على التأثير من التصرف فيه التسلط عليه على [بسيط] مارك نعمه (حر)

١٠ هي الحروف التي من شأنها أن يتصل بما بعدها، والاتصال لا يتحقق إلا بحسب ما يقتضيه الحرف إلى ما بعده، لأن الحرف إنما وضع لكي الحروف قبل الاتصال (جامي)

في غير هذا الاسم، لا يوجب كونه من حروف الاتصال مطلقاً.

(فتقطعه[1] عن العالم بذلك اخباراً[2] لنا عنه بمجرّد هذا الاسم[3]، وهي الدال والألف والواو)[4].

(اخباراً) منصوب بفعل مقدّر، تقديره: أنطقك اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال؛ أو جعله اخباراً لك عنه. أو فاخبر ذلك الاسم اخباراً لنا؛ أو حال من الاسم، أو من ضمير الفاعل في (قطعه) أي: مخبراً.

ولمّا كان بين الاسم والمسمّى عند أهل الحقيقة مناسبة جامعة، اقتضى ذلك أن يكون اسمه من حروف منقطعة بعضها عن البعض في الوجود، إشارة من الله واخبار لك أنه تعالى قطعه عن العالم، إذ حروف متكثّرة، والكثرة للعالم كما أنّ الوحدة للحقّ.

فانقطاع بعضها عن البعض يوجب اتصال كلّ منها إلى نفسه وحقيقته التي هو بها هو، فالمنقطع عن العالم والكثرة واصل إلى حقيقته الواحدة وهو الحقّ، لذلك قيل: «الاستئناس بالناس يوجب الافلاس».

(أو سمّى محمّداً بحروف الاتصال والانفصال فوصله[5] به).

أي: باطنّ (أو فصله[6] عن العالم)، فجمع له بين الخاصّتين[7] في اسمه، كما جمع

---

١. أي: له على قطعه عن العالم (جامي).

٢. أي بأن أعطاه اسماً ليس فيه حرف الاتصال (جامي).

٣. «اخباراً» مفعول له من «قطعه» لا من «اخبار» (جامي).

٤. من غير نظر إلى شيء آخر (جامي).

٥. الحروف المنفصلة هي ما يتّصل ولا يتّصل به، وهي حروف الانفصال. والحروف المتصلة هي ما يتّصل ولا يتّصل به، بل ينقطع به الكلمة وتتصل. فهو جهة فصله وهي حروف الانفصال. وبذلك سمّاه بمحمّد لوجود «م» التي هي من حروف الاتصال و«د» التي هي من حروف الانفصال، وهذا غير ظاهر ولا معتدّ في الحروف... وهذا هو الميزة فقط (جامي).

٦. فإنّ المناسبة بين الاسم والمسمّى تُفهمنا أمر الحقيقة (جامي).

٧. أي: ذاتي وصوله به، أي بالحقّ سبحانه (جامي).

٨. أي: ذاتي الفصل من الخلق بحروف الانفصال.

٩. الأصل: الخلق والانفصال من الخلق (جامي).

لداود بين الحالتين من طريق المعنى[1] أي: طريق المسمّى[2].

(ولم يجعل ذلك في اسمه فكان ذلك اختصاصاً لمحمّد على داود (صلوات الله عليهما)). أعني: التنبيه عليه باسمه، فتمّ له الأمر) أي: لمحمّد ﷺ (من جميع جهاته[3]). وكذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمة الله)

قوله: (هذا) إشارة إلى ما ذكره من التنبيه بالاسم من قطعهما عن العالم ووصلهما بالحقّ، أي: هذا المعنى من جملة حكم الله الحاصلة في الوجود. لمن يعلم أنّ كلّ ما في الوجود لا يخلو عن حكمة إلهيّة

(ثم قال في حقّ داود ﷺ فيما أعطاه).

أي، في جملة ما أعطى داود.

(على طريق الأنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح).

بالنصب على أنّه مفعول لقوله: (ترجيع) وهو منصوب على أنّه مفعول ثان لـ «أعطاه»، أو بنزع الخافض المبيّن لما، أي: من ترجيع الجبال والمفعول الثاني الضمير، أي فيما أعطاه إيّاه

(فتسبّح لتسبيحه ليكون له[4] عملها، وكذلك الطير[5]).

---

١. في كتاب الطير، حديث النملة، أنّها دلّت سليمان ﷺ: «من أحسن أو أجمل؟ فقال: بل أنا. فقالت النملة: عليم يدلّ في حروب امّك على حروب أبيك داود؟ فقال سليمان: لأعلمنّ ما بلغك. فقال النملة: لأنّ أباك داود خرجه يوماً يستسقي داود، وأنت سليمان، وأخرجوا تلحظ بأبيك» انتهى.

وقد روي أنّ داود قال يستسقي حشيشة له.

٢. في بعض نسخ الشارح لأنّ هذه هي العبارة.

٣. أي على الاختصاص المذكور الذي لا يكون بين الأنبياء (ص).

٤. جملة الاسم وجهة المسمّى (جامي).

٥. أي بما هو مسمّى وصورة ومعنى، وهي آدم ﷺ وإن كان قد تقدّم به مع أنّهم الباقي وبقي منه مثلاً عنه غير منفصل به، فلا يدلّ إلّا على الشرائع السورية والخصلة الوجودية التي له (ص).

٦. أي سبب ذلك الترجيع له، أي لداود ﷺ لو لم يسمّه؛ لأنّه إنّما هي التسبيح وهي متقدّمة به هي ذلك ومتابعة له فيه، ولا يلزمه لو لم يعمل كلّ من فتدن بداود الخصوص لعدم الغنى الكاشفي.

٧. أي لداود ﷺ (جامي).

٨. والوجه في تخصيص هذين النوعين بذلك هو أنّهما أشدّ أنواع الأكوان ترقّماً على الإنسان، وعراسله ←

بالخبر، اي: ترجيع الطير وتسبيحه، أو بالنصب، أي: وكذلك سخّر الطير له لتسبّح معه تسبيحه.

(و أعطاه القوة ومنعه بها، وأعطاه الحكمة وفصل الخطاب)[٥].

أي، قال في حقه: ﴿إنّا سخّرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق والطير محشورة كلٌّ له أوّاب﴾[٦]، وقال: ﴿يا جبال أوبي معه والطير وألنّا له الحديد﴾[٧]. فجعل ترجيع الجبال معه التسبيح، فكانت تسبّح بتسبيحه ليكون له ذلك التسبيح أيضاً، وكذلك تسخير الطير ليسبّح معه ليكون تسبيحه معه أيضاً تسبيحاً له.

وهـ

وإنما تكون الإفادة له، لظهور الضرورة والحاجة فيهما. ويبيّن أن الأمر فيهما مع الانقياد و قبول الحكم، أنّ الأوّل دلالة الجبال في طرف الكثرة المتعجبة عن التسبيح، و أنّ الثاني ملتمس يلتمس في طرف الحقّ، مستدعٍ مسموعاً بيّن يدي القاضي عند التأبّي و الفصول.

و بيّن أن الطير مع علوّ بالهها و علوّ همّتها على الإنسان إذا دخلا في الشهادة و إسلامه، فما في أولاهما، مما يقرب إلى حدّ الاستدلال، يكون دالاً لا محالة في الأخرى و بالحري، فصار ذلك دقيقة تسنده إلى الإنسان أولى و أجدر.

و لا يخفى على الواقف بأسالیب هذا الكلام من المتبصرين، أنّ تأويل الجبال و الطير بما يناسب المقام و الشؤن، لا يوافق كلّ خلافة داود عليه السلام و شأنه، بوجه لا و لا يسلّط عليها.

نعم إن هذا المعنى و إن كان له وجه في حدّ ذاته، لكن الكلام على تلك الأمنية، و لكن لا يوافق هذا السياق، فإنه في صدد تسخير الأكوان الإضافية له، دون ما هو من خصائص خلافته الخاصة به (منه).

١. أي داود عليه السلام.

٢. حيث قال ﴿و اذكر عبدنا داود ذا الأيد﴾ فإن الأيد هي القوة (جامي).

٣. لما إن مثل هذه الخلافة لا بدّ و أن يكون ناشئة من القهر، سياسة و حكماً. و الحكمة التي بها ترتيب الأمور على موضع الأتم و النظم الأليق و المصالح التي بها تفصل الأشياء و الأحكام، فإن هذه الأمور تشير بقولها: هو أعطاه القوة (منه).

٤. أي الحمد و الانتباه على ما هي عليه و العمل بمقتضاه و إن كان متملكاً بكلمة العمل (جامي).

٥. لبيان تلك الحكمة على وجه التفصيل (جامي).

٦. ص (٣٨): ١٨ـ١٩.

٧. أوّاب، أي: رجّاع عن كلّ ما يكرهه الله إلى ما يحبّ إليه ورضاه. ﴿أوبي﴾ سبّحي من التأويب، و هو التسبيح. (مجمع البحرين).

٨. سبأ (٣٤): ١٠.

و الأعضاء لصوتٍ ويعنيه بها بقوله: ﴿واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنه أواب﴾[1]. واعطاه الحكمة بأن جعله عالماً بالحقائق، عارفاً بالله وصفاته وأسمائه، عاملاً بمقتضى علمه، وجعله فصل الخطاب، أي: واسطة بين الله وعباده كما قال: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾[2]. فعيسى ذلك الحجاب الذي يتجلى الحق من وراءه على العباد.

و علم أن روحه كلمة لما توجه بكنهه إلى تحصيل الإلهية بالتسبيح والتحميد، انعكس منه النور الإلهي الفائض عليه إلى قواه وأعضائه، فسبحت تسبيح الروح بالمتابعة غير تسبيح المخصوص بكل منها، فكان كل ذلك لروح أصالة ولغيرها تبعية.

و لما كانت الجبال الظاهرة والطير المحشور، مثالاً للأعضاء والقوى الروحانية والجسدية، وصوراً ظاهرة في الخارج لهذه الحقائق التي في العالم الإنساني، وكانت الأعضاء والقوى يسبّح ربه بالعشي والإشراق، حصل ذلك التأثير الروحاني الذي في روحانية الجبال والطير، فسبّحن ذلك التسبيح معه، فكان ذلك التسبيح له بالأصالة وبهن بالتبعية، كما قال الشاعر[3]:

لم تبكِ سكناها لحبك حبها ... بل قد بكيت فقلت إنك ذاكر

ولكن بكت لبعلي فبيح لي البكا ... بكاه، فقلت: الفضل للمتقدم[4]

(ثم الملة الكسرى والمكانة الزلفى التي خصّه الله تعالى بها التنصيص على

١. ص (٣٨): ١٧.

٢. الشورى (٤٢): ٥١.

٣. هو عدي بن الرقاع العاملي كما في شرح المرزوقي على الحماسة ج٣ ص ١٢٩٠.

وبعده هكذا:

لم تبكِ سكناها لحبك حبها ... بل قد بكيت فقلت إنك ذاكر

ولكن بكت لبعلي فبيح لي البكا ... بكاه، فقلت: الفضل للمتقدم

٤. في المرتبة.

٥. في المرتبة التي خصه الله تعالى بها بقوله (المترجم).

خلافته، ولم يفعل ذلك مع أحد[1] من آباء جنسه[2] وإن كان فيهم حلماء: فقال ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾[3]، أي: ما[4] يخطر لك في) حكمك (من غير وحي مني، فيضلك عن سبيل الله، أي: عن الطريق الذي أوحي به) بسكون الباء لتمكنه (إلى رسلي).

قوله: (ثم أنتم) مرفوع على الابتداء وخبره (التصبص).

و(ثم) هنا للرتبة كقوله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾[5]. وإنما كانت الخلافة المكبرى والمكانة الزلفى، لأنها صورة مرتبة الألوهية المعطاة لمن هو خليفته على العالم بالتبعية[6]، ولا مرتبة أعلى منه.

(ثم تأدب سبحانه معه فقال: ﴿إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾[7]، ولم يقل له[8]: فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد) ظاهر.

(فإن قلت: وآدم عليه السلام[9] قد نص[10] على خلافته[11].

---

١ في نسخة: (أحد من).

٢ و في الفصوص مع شعاعه في الأمم (ق).

٣ ص الآية (٢٦).

٤ موصولة.

٥ البلد الآية (١٧).

٦ أي بتبعية الحق.

٧ أي مع داود عليه السلام (جامي).

٨ أي بسبب نسيانه (جامي).

٩ ص الآية (٢٦).

١٠ حيث لم يسند الضلال إليه (جامي).

١١ أي لداود عليه السلام.

١٢ أيضاً (جامي).

١٣ أي نص الله على خلافته (جامي).

١٤ ليس داود مخصوصاً بالتنصيص على خلافته (جامي).

قلنا: ما نصّ[1] مثل التنصيص على داود[2]، وإنّما قال: ﴿للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً﴾[3]، ولم يقل: إنّي جاعل آدم خليفة في الارض، ولو قال أيضاً مثل ذلك لم يكن مثل قوله: ﴿إنا جعلناك خليفةً﴾ في حقّ داود، فإنّ هذا محقّقٌ وليس ذلك كذلك.

و ما يدلّ ذكر آدم في القصة بعد ذلك[4] على انه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه، فاجعل بالك لاخبارات الحقّ عن عباده[5] إذا اخبر[6].

و كذلك[7] في حقّ إبراهيم الخليل قال: ﴿إنّي جاعلك للناس إماماً﴾[8]، ولم يقل: خليفته. وإن كنّا نعلم انّ الامامة هنا خلافة، ولكن ما هي مثلها لانّه ما ذكرها[9] باخصّ اسمائها وهي الخلافة)[10].

كذا في الشرح.

(ثمّ في داود من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكم[11].

---

١. على خلافة آدم عليه السلام (جامي).
٢. اي على خلافة داود (جامي).
٣. في حقّ آدم عليه السلام (جامي).
٤. البقرة (٢): ٣٠.
٥. إني جاعل آدم خليفة (جامي).
٦. بضمير الخطاب (جامي).
٧. ليس فيه احتمال غير المقصود (جامي).
٨. ثانية.
٩. دلالة لاحتمال الغير على أنه (جامي).
١٠. واجتهد في إدراك خصوصياته (جامي).
١١. عنوه حتّى يفهم ما فصّل به بعضهم على بعض (جامي).
١٢. اي و كذلك الحال (جامي).
١٣. البقرة (٢): ١٢٤.
١٤. اي الخلافة (جامي).
١٥. لانها خصوص مرتبة في الامامة (جامي).
١٦. بان حكم بين الناس بدلاً من الاستعفاء (جامي).

وليس[1] ذلك[2] إلا عن الله تعالى، فقال له: ﴿فاحكم بين الناس بالحق﴾[3]. وخلافة آدم قد لاتكون من هذه المرتبة،[4] فتكون خلافته أن يخلف من كان فيهما[5] قبل ذلك،[6] لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم، وإن كان الأمر كذلك وقع،[7] ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه والتصريح به)[8].

أي، اختص داود عليه السلام بالخلافة في الحكم ليحكم على العالمين بالحق، وليست هذه الخلافة إلا عن الله، فإن الله هو الحاكم على عباده لا غير. وخلافة آدم وإن كانت أيضاً واقعة من الله لكن لما لم يكن منصوصاً عليه بالخلافة من الله في الحكم، يمكن أن يتوهم متوهم أنه خليفة من سبقه من الملائكة، أو غيرهم.

(و أنه) في بعض النسخ[9]: (ولله في الأرض خلائف عن الله وهم الرسل، وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله)[10].

---

١. (ذلك المذكور من الخلافة في الحكم) (حسني).

٢. يشير رضي الله عنه إلى أن الحكم يسند إلى حضرة الاسم الله، فإن الحكم لله، والإله هو المستحق للحكم والتصرف بالنفس والإيجاد والاختراع. (حسني).

٣. ص (٣٨): ٢٦.

٤. بحسب الاحتمال العقلي والنظر (حسني).

٥. في أمر الإظهار والتصريح في التبديل بالخلافة في الحكم، الذي هو السلطنة؛ فإن الخلافة قد تطلق على من يخالف من هو قبله، فيحتمل أن تكون خلافة آدم من هذا القبيل (حسن).

٦. أي في الأرض (حسني).

٧. من الملك والجن وغيرهما (حسني).

٨. فإن آدم لكل خليفة في الحكم عن الله بحسب الوضع (حسني).

٩. أي في آدم فقط بحسب الظهور، فإن ظهور الخلافة فيهما سيان (حسن).

١٠. في التبريز الخمسون العربي المبين، الذي هو أعلى مراتب الإظهار والتصريح، وأحسن الطرق لها (حسن).

١١. وفي بعضها بدون لفظة الله.

١٢. يعني خلافة الظاهرة بالسلطنة والتمكين (جامي).

١٣. وذلك لأن الأمر الإلهي مطلقاً إذا كان وارداً على سبيل الرسالة أو الخلافة بأن يتم الرسالة بتمام كمالاته ويختم جريان نوعه بخاتم الرسول، فعند بلوغ أمر الإظهار تلك الرتبة تكون الخلافة عن الله حتى يتم كمالاته، فإذا بلغ و تم فالله يتولى من أحكم ذلك، كما لا يخفى، فافهم، وبعد محمد ﷺ ليس يتم له لا عن الله تعالى أمر)

الضمير للشأن، أي: والشأن أنّه في الأرض خلفاء عن الله ظاهراً وباطناً. أمّا ظاهراً فهم الرُّسل ومتابعوهم من العلماء بالشرائع والأحكام الإلهيّة، كالأئمة والمجتهدين في الأمّة المحمّدية، وأمّا باطناً فكالكمّل والأقطاب وسنذكره.

(فإنّهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول، لايخرجون عن ذلك، غير أنّ هاهنا دقيقة لايعلمها إلا أمثالنا). وذلك في أخذ ما يحكمون به ممّا هو شرع للرسول[1].

الدقيقة هي أنّ الأولياء الكمّل لغاية صفاء بواطنهم وظهور الحقّ وتجلّيه فيهم يعلمون بعض أحكام الله، ويأخذونه منه كما يأخذ الرسول أو الملك منه فيحكمون به، وذلك إنّما بانكشاف الأعيان الثابتة وأحكامها، وإمّا بإخبار الله عن تلك الأحكام كما مرّ في الفصّ الشيثي.

وقوله: (ذلك) إشارة إلى الدقيقة ذكّره باعتبار المعنى. و«شرع» على صيغة المبني للمفعول، و«من» في «ممّا» بيان لما يحكمون به، أي: وتلك الدقيقة في صورة أخذهم يحكمون به من الحقّ[2] سبحانه من حكم ما هو شرع للرسول، ويجوز أن يكون مبنيّاً للفاعل، و«من» صلة الأخذ، و«ما» عبارة عن الحقّ، أي: وذلك في أخذ ما يحكمون به من الحقّ الذي هو شرعه للرسول.

(فالخليفة عن الرسول من يأخذ احكم عنه ﷺ بالنقل، أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه ﷺ، وفيما من يأخذه عن الله[3] فيكون خليفة عن الله بعين ذلك[4] الحكم،

---

١. في مقابل كلام ابن التلمساني (ص ١٦٤): «ممن شهد بالأمر الذي قد شهدته».

٢. الذكر من أسمائه تعالى (جامي).

٣. بلا واسطة النفس (جامي).

٤. يشير (رض) إلى أنّ الخاتم من خلفاء الإلهيّ الأخير الخلافة عن الله، بعد أن يرثها سرّاً استخلفه بها الله حكماً أيضاً كذلك عن الله بحكم يحتاج الله عليه أن يحكم به وتكليفه إيّاه في خلقه وبعض خلقه أحياء الشروع، فهو مأمور من قبل الله بما حكم... (جامي).

٥. متعلق بالأخذ.

٦. بلا واسطة. وذلك لكمال متابعته للنبيّ ﷺ فيما وصل به إلى مقام يأخذ الحكم بلا واسطة كما أخذه ﷺ بلا واسطة (جامي).

٧. لايغيّر (جامي).

فتكون المادّة له من حيث كانت المادة لرسوله ﷺ[1]، فهو).

أي، ذلك الأخذ من الله.

(في الظاهر[2] متّبع لعدم مخالفته في الحكم. كعيسى ﷺ إذا نزل فحكم)[3] بما حكم به رسول الله ﷺ (وكالنبيّ محمّد ﷺ في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[4].

أمر نبيّنا ﷺ باتباع هدى الذين سبقوا عليه من الأنبياء والرّسل، لا باتباعهم بل باتّباع هديهم ليكون أخذًا من الله كما أخذوا منه، وكذلك من هو التابع به في جميع أحواله، يأخذ الحكم من الله بأخذ رسول الله (صلوات الله عليهم أجمعين). مع أنّه في الظاهر متّبع له وتحت حكمه

(وهو[5] في حقّ[6] ما يعرفه[7] من صورة الأخذ[8] مختص[9][10] موافق. هو فيه بمنزلة ما قرّره النبيّ ﷺ[11] من شرع مَن تقدّم من الرّسل، لكونه قرّره)[12].

---

١. أي ما أخذ حكمه ما أخذ عن الرسول ﷺ.

٢. بصورة شخصيته المتأخرة (س).

٣. لأنه ﷺ بعده نسخت له في أحكامه وإن كان في الظاهر مستقلًا لا آخذًا من الله بلا واسطة (جامي).

٤. فبحكم بما رسول الله ﷺ أخذ من الله (الحسن ﷺ) (س).

٥. فإنه في الظاهر متبع، وفي نفس الأمر مستقل، وإن كان المتبوع مأخوذًا من الله، والأظهر أن جميع ما يحتاج إليه من الخلق سببي ذلك في سائر الأحكام. فكما أن أمر الأتباع به أشير بقوله: ﴿أولئك الذين هدى الله﴾ (س).

٦. [البقرة (٢): ٩٠].

٧. في الحق نسخة.

٨. في الخليفة: الأخذ الحكم عن الله (جامي).

٩. في الحكم متأخر على الاستقلال من الوجه المتبع (س).

١٠. ومستقل به (جامي).

١١. من الله تعالى (جامي).

١٢. فهذا الأخذ يطابق موافق النبي ﷺ ضمنًا (جامي).

١٣. بالأخذ من وجه موافق لشرع النبي من آخر (س).

١٤. أي شرعة النبي ﷺ في الحكم الذي قرره (جامي).

١٥. أي من حيث كونه قرره (جامي).

«هو» مبتدأ خبره «مختص»، «موافق» خبر ثان، قوله: (هو فيه) مبتدأ أخبر «منزلة» خبره، ومعناه: هذا الوحي الأخذ من الله غير الحكم الذي قرّره الرسول الشارع مختصّ باختصاص إلهي في حقّ ما يعرفه من صورة الأخذ، أي: مختص من هذا المعنى موافق لشريعة الرسول المشرّع في ذلك الحكم.

و«هو فيه» أي: هذا الأخذ فيما أخذه من الله وقرّره في شرع رسول الله، منزلة ما قرّره رسول الله من أحكام شريعة من تقدّم عليه من الرسل.

(فاتّبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنّه شرع لغيره قبله)[1].

أي: فاتّبعنا ما قرّر رسول الله ﷺ من شرع من تقدّم عليه من حيث إنّه قرّره وجعله من شريعته، واعلم أنّ الحكم كذلك عند الله، لا من حيث إنّه شريعة غيره، فإنّا لسنا مأمورين بشريعة الغير.

(وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول)، فنقول فيه بلسان الكشف: «خليفة الله»، وبلسان الظاهر: «خليفة رسول الله»، ولهذا مات رسول الله ﷺ وما نصّ بخلافة عنه على أحد ولا عيّنه،[2] لعلمه أنّ في أمّته من يأخذ الخلافة عن ربّه، فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع،[3] فلمّا علم ذلك

---

١. في [ب]: «بمنزلة» في الذكر.
٢. متعلّق بقوله: «موافق».
٣. أي الرسول.
٤. الذي هو وجه من الخلاف (ص).
٥. الذي من وجه مختص به (ص).
٦. بعد رسول الله ﷺ (ص).
٧. أي من الله.
٨. فيسمّه الخليفة من حيث إنّه أخذه عن الله، لا من حيث إنّه أخذه الرسول عن الله (حسن).
٩. عن الكشف من العبور عن وجه الاختصاص (ص).
١٠. موافقته له في الظاهر (حسن).
١١. به نصّ التنصيص (جامي)، بل نصّ على خلافة علي الوصيّ بلا غدغة.
١٢. لما لكلّ من لزوم اقتدائه على وجهي الاختصاص والموافقة (ص).

رسول الله ﷺ لم يحجر الامر)[1].

أي : لمّا علم النبي ﷺ أنّ الله تعالى عباداً من أمّته وفي قوّتهم أن يأخذوا الخلافة من الله سبحانه، ما عيّن من يخلفه وجعل التعيين إلى الله.

ولمّا كان في تعيينه منعاً للبعض الذي ما عيّن له ذلك المقام، قال: (و لم يحجر الأمر) أي: لم يمنع أحداً من هذا الأمر، يعني أمر الخلافة.

(فثلّة خلفاء في الارض[2] ياخذون من معدن الرسول ﷺ).

اللام للعهد[3] والمعهود نبيّنا ﷺ.

(و الرّسل)[4] أي: ياخذون من معدن نبيّنا أو من معدن الرّسل الذين تقدّموا عليه.

(ما احدثه الرّسل ﷺ)[5].

من[6] أحكام الشرائع والعلوم والمعارف وغيرها، والمراد بالمعدن عين الذات الإلهيّة واسماؤه والأعيان التي لا يأخذ الحقّ أيضاً إلّا منها كما مرّ في الفصّ العزيري والشيثي.

فهؤلاء الكمّل محكومون دائماً بذلك الحكم الماخوذ من الله بالجهتين، من جهة الرسول ومن جهة الحقّ المكلّف بذلك، فصدق في حقّهم ما قال الشاعر[7]:

لي سكرتان[8] وللندمان واحدة شيء خصصت به من بينهم وحدي

(و يعرفون فضل المتقدّم[9] هناك، لأنّ الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة ليس بقابل

---

١. أي أمر الخلافة، ولم يحصره في الخلافة منه. (جامي).

٢. هذا بيان وتوجيه لاستعمال لفظ (لم يحجر) في هذا الموضع.

٣. ح ن: أي جنسه.

٤. في نوادر: (الرسول).

٥. الشين: تقدّموا عليه بالزمان. (جامي).

٦. أي: رسولنا وسائر الرسل. (جامي).

٧. يشير بذلك في قوله: (ما أحدثه الرسل).

٨. وهو أبو نواس كما في (ديوانه).

٩. سكرتان، في (ب).

١٠. أي الرسول المتقدم. (جامي).

للزيادة[1] (التي لو كان الرسول قبلها)[2]

«الرسول» منصوب على أنه خبر «كان» و«قبلها» على صيغة الماضي، أي: الأولياء الخلفاء لله يعرفون فضل المتقدم من الرسل لكلا عليهم عند الله هناك، أي في ذلك الأخذ.

والمراد بالتقدم ليس التقدم الزماني بل التقدم الرتبي، لذلك علل بقوله: «لأن الرسول قبل الزيادة» فالمتقدم بالرتبة هو الذي يكون أرفع درجة وأعلى مرتبة وأكثر أخذاً وأشد علماً بالله وأسمائه، وله فضيلة على غيره من الرسل.

وأن الخليفة ليس قبلاً للزيادة التي لو كان هو رسولاً لقبل تلك الزيادة. فإن سر جعله الله خليفة على العالم هو الذي جعله مختلفاً بأسمائه كذلك، فلا يمكن الزيادة فيه.

وإذا لم يكن خليفة على بعض العالم كالمختلف[3] الأقطاب لم يقبل أن الزيادة في النقصان، كما مرّت الإشارة إليه من أن لكل إنسان نصيباً من الخلافة الكبرى والنيابة العظمى، على حسب استعداده وقربه من الحضرة المطلقة.

(فلا يعطي[4] من العلم والحكم فيما شرّع إلا ما شرّع للرسول خاصة).

أي: لا يعطي الله هذا الولي[5] الآخذ من الله شيئاً من العلم والحكم فيما شرّع له إلا مثل ما شرّع للرسول خاصة.

(فهو في الظاهر[6] متبع غير مخالف[7] بخلاف الرسل).

بأن الله يشرّع لكل منهم أحكاماً يوافق بعضها شريعة من قبله، ولا يوافق بعضها بل

---

١. إذ لم يجد أحد أمر الأقطاب، ولم يجتمع أحد من جزئي رسول أو رسالة (ص).

٢. أي لأن يزيد في الأحكام (حاشية).

٣. فهذا فضل خاتم الرسول على خاتم الولاية (ص).

٤. وأسنده مجازاً وهو (ص).

٥. شرّ بين العلم والحكم وبين الختم والمعارف من الأوصاف والأحكام واشتركا في أن كلاً من بعض الولي خليفة، فهو يوهم أنه زيادة من الخليفة، بيّن غير دفع هذا بقوله: «فلا يعطي» (ص).

٦. عند إجراء تلك الحقائق الحسنة والمعارف الختمية (ص).

٧. حيث إن الظاهر هو تبعيتها من عين ما شرّع الرسول مطابقة إياه، مستنبطاً ذلك منه، والآخر عليه (ص).

٨. فإن متبع يوهم المخالفة. (حاشية)

بزيادة حكم أو نقصه ونسخه.

(ألا ترى عيسى ﷺ لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به وأقروه. فلما زاد حكماً أو نسخ حكماً كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولاً لم يحتملوا ذلك، لأنه خالف اعتقادهم فيه، وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه).

أي، أمر الرسالة فإنها تقتضي الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد قوم لأن يرسل الرسول إليهم.

(فطلبت قتله، وكان من قصته ما أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم. فلما كان رسولاً قبل الزيادة إما بنقص حكم قد تقرر أو بزيادة حكم، على أن النقص زيادة حكم بلاشك).

لأن نقص الحكم المقرر في الشرع رفع ذلك الحكم، ورفع الحكم حكم بالرفع زائد على ما تقرر.

(والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب)[١٠].

---

١. [عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى عليه السلام (أي...) ذلك مما تقول به اليهود ويزيد حكماً على أحكامه آمنوا به وأقروه (أي).]

٢. [ورأوا أنه خالف (أي) اعتقادهم على صحة نسخ الأديان والشرائع (أي).]

٣. [ونقصان أمر الرسالة إظهار أحكامه ميزه عليه (أي).]

٤. [من رسالة عيسى عليه السلام أن أظهر لقومه أحكاماً مما في تلك الشريعة التي قد نسخت وهذا في موسى عليه السلام اعتقاداً فطلب (أي).]

٥. [اليهود. (أحمدي)]

٦. [عيسى عليه السلام. (أحمدي)]

٧. [أي فلا يلزم من صيرورة الزيادة في الإخبار بأن لا يكون معتبراً في مرتبة الاعتبار، بل قد يكون الإضافة أمر وزيادته على السابق، أو يسقط شيء ونقصه عنه، وإليه أشار بقوله: على أن النقص زيادة (أي).]

٨. [أي نقص حكم.]

٩. [أي نقص حكم إباحة شيء مثلاً عن الشريعة بسبب زيادة اختتم بحرمته عليها والعكس. (أحمدي)]

١٠. [أي منصب الزيادة والنقصان. (أحمدي)]

١١. [صيرورة أي بعد ختم الرسالة، يعني بلوغ أمر (ظهور) إلى مرتبة تمامه وختم حوائج الاحتلام والإرضاع ←

أي : منصب الزيادة والنقصان (و إنّما ينتصّ[1] أو تزيد على الشرع الذي قد تقرّر بالاجتهاد[2]، لا على الشرع الذي شُوفِهَ به[3] محمّد رسول الله ﷺ).

أي، خوطب به مشافهة، وفي بعض النسخ: (شرعه محمّد ﷺ) وإنّما تدخل الزيادة و النقصان على الشرع المقرّر بالاجتهاد، لأنّه حكم من وراء الحجاب، فربّما ظهر من يكون عالماً بنفس الأمر مكشوفاً بالحقائق غيرَ[4] ما ليس في نفس الأمر كذلك.

و أمّا في المشروع المنصوص عليه فلا يدخل فيه الاجتهاد ولا التغيير أصلاً؛ لأنّه في نفس الأمر كذلك.

(فقد يظهر من الخليفة[5] الأخذ من الله الحكم (ما يخالف حديثاً ما في الحكم، فيتخيّل أنّه من الاجتهاد وليس كذلك. وإنّما هذا[6] الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبيّ ﷺ، ولو ثبت لحكم به. وإن كان الطريق[7] فيه العدل عن العدل، فما هو)[8] أي. فليس ذلك العدل

معصوماً عن الخطأ في اجتهاده (جامي).

١. أي الخلافة. (جامي).

٢. أي على الاجتهادات التي لا نصّ فيها صريحة، سواء نقل فيها نصّ أو لم ينقل. وإنّما حكم العلماء بما ظهر لهم قياساً. (جامي)

٣. من الله أو من أوحي به إليه. (جامي)

٤. أي من يكون عالماً

٥. الأخذ من الله. (جامي)

٦. يعني الخليفة الآخذ من الله. (جامي).

٧. أي طريق الإمام. (جامي).

٨. شارح التائبي فسّر العبارة هكذا: «و إن كان الطريق الذي نظر فيه» أي في ذلك الخبر «عدلاً» حيث خالفه «حديثاً» أي المثل من الخبر «فيؤخذ قول الخبر» المعدل «و يؤتى بذلك الخبر» بعد «و أي ذلك الخبر العدل» المعصوم عن حصول الوهم له في سماع الخبر «و لا» معصوم «عن النقل» أي رواية ذلك الخبر عن الرسول المعصوم ﷺ «على المعنى» أي بمعنى لفظ رسول الله ﷺ لا بعين لفظه عندما أفاده التائبي (منه). ولكن الصواب أنّ معنى العبارة هكذا: «و إن كان طريق إسناد الخبر وراويه العدل من العدل» أي العادل عن العادل كما مرّ به خبر.

٩. أي فما ذلك العدل معصوم عن الخطأ (ز).

(معصوم من الوهم[1] ولا من النقل على المعنى[2]، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى ﷺ فإنه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرّر[3]، المقرّر عشرين برفعه صورة الحقّ المشروع الذي كان عليه النبي ﷺ.

أي، تتبيّن صورة أحكم المشروع برفعه كثيراً من شرائع الاجتهاد؛ فالحقّ هنا مقابل الباطل.

(ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة. فيعلم قطعاً أنه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه. فذلك هو الحكم الإلهيّ. وما عداه وإن قرّره الحقّ[4] فهو

---

١. يشير على أنه يسير قيم. (حامي)

٢. الذي هو مبدأ التبديلات والتحريفات. (حامي)

٣. الذي هو مبدأ التبديلات والتحريفات (ص).

٤. الذي هو مبدأ مثار التبديلات والتحريفات (ص).

٥. حين يرد في الشرع ما يزيله (ص).

٦. يشير لأئمة المجتهدين (حامي).

٧. أي (ص) يشير المجتهدين من الأئمة الأربعة وغيرهم (ص)

٨. إذ الذي عنده الحق في نفسه من الصور التي اختلف الأئمة في (ص) أنه هو الواحد منها بالتأكيد (ص).

٩. في صورة مجتهدين (حامي)

١٠. في صورة المجتهدين حين ما مكلفهم مجتهد فإنه في ذلك حينئذ، (الصحابي كذا نحوه بأنهم القديم الفقيه فهو رحمه الله تعالى (ص)

قال: صرّح المحققون بهذه صحة أحاديث الذكور. قال الذهبي في ميزان الاعتدال (ج ١ ص ٢١٢ ـ ٢١٣) في ترجمة محمد بن عبد الله الحضرمي تفاصيل. قال ابن القطان: يصح حديثه. وقال ابن عدي: روى أحاديث لا يتابع عليها. وقال ابن حبان: يروي عن الثقات ما ليس من أحاديث الثقات. ثم ذكر هذه الأحاديث من موضوعاته. وقال: ومن بلاياه عن وهب بن جرير، عن أبيه، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ. (الصحابي الذي نحوه، من الدين بشيء فهو أفضل).

وقال في ترجمة حسن بن أبي جعفر الجفري البصري (في ميزان الاعتدال ج ١ ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧): قال ابن معين: لا يساوي فلساً. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال الدارقطني: متروك. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه موضوع.

ثم ذكر عن موسى بن هارون: حدثنا عمرو بن أبي عمرو، حدثنا الصحابي الذي نحوه فإنه أحسنه بقوله الفضيلة، وهو يقيد الفضل لابن عدي. ترجمة صحيحه الذكور (ج ١ ص ٣٧٧: نسبة الفضيلة ـ ٢

شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها).

كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1]. وقال رسول الله ﷺ: «بعثت بالحنيفيّة السهلة السمحة»[2] فتقرير رفع الحرج إلى أن بيّن الله أحكامه.

والحاصل: أنّ الوالي الآخذ من الله لا يرفع ما نصّ الرسول عليه من الأحكام، بل يرفع الأحكام الاجتهاديّة التي اختلف فيها، ويحكم[3] بما عليه الأمر في نفسه وعند الله، فيرتفع الخلاف.

(وأمّا قوله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[4] فهذا في الخلافة الظاهرة

→

ص ١١٨)، جعفر بن مبشر الهمداني (ت بعد ٢٣٤ هـ)، صحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، شرح صحيح السيرة النبوية ج ٢ ص (٦٧٤-٦٧٣).

وأيضاً قال الفقيه الخبير الزاهد علي بن الوفي جستنيه النهري المتوفى ١٢١٦ هـ في هذا الموضع من الأصل ما نصه ابن بن بن زاده

ولله در القائل حيث قال

تمسك بحبل الله واترك ما ترى ... وإن بعضهم قد خاض فيه وزلا

تمسك أي إلزم سنة رسول الله ﷺ وأترك ما ترى صورة الناس عن الاجتهاد الذي لبعضهم وبعد لأجل تلك تبيين المسألة أعني سنته وعترته ﷺ الذين قال ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً» هل هذا نقل الكتاب أم لا؟ أم لا؟ وأما قوله: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» لا يدخل إلى الآن أحد منهم بكونه أحد من الذين اختلف الخاصين بكتاب الله الناطق على رسوله ﷺ ولا بكونه من جملة عترته ﷺ ولقد أخبر عن الله تعالى أمر سلك جميعهم الذي هو سفينة النجاة والباب الذي حطة من دخل منه كان آمناً من الذنوب عن رسوله ﷺ عامة لكافة الناس من أدنى مرتبة الولاية وإن كان بعيداً في النسب من النبي الأمي محمد ﷺ كل البعد، عليهم إلا من جهة الاشتراك في بنوة آدم أو نوح النبيين إن كان من نوح بني آدم ولم يكن من ذوي أعمال سوء الذين ليس بينهم وبين قومهم داخل، فذلك أحد الخاصين، وارجع لتعليق الراجح شرح نصوص الحكم لمحمد بن بن زاده ج ٢ ص (٦٦٧).

١. البقرة (٢): ١٨٥.

٢. نحو الأمر ج ١٢ ص ٢٣٤، ح ١.

٣. أي الوالي الآخذ من الله.

٤. صحيح مسلم ج ٣ ص ١٤٨٠ كتاب الإمارة، باب ١٥، ح ٦١.

التي لها السيف، وإن اتفقتا[1] فلا بدّ من قتل أحدهما[2]، بخلاف الخلافة المعنوية؛[3] فإنه لا قتل فيها[4].

لمّا ذكر أنّ الله خليفة يأخذون حكمه من الله، ثمّ جسملهم ظاهراً وباطناً، أورد الحديث وبيّن سحر الحكم[5] جواباً عن اعتراض مقدّر، وهو قولك للقائل: كيف يكون لله خلفاء ظاهراً وباطناً وقد قال ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما».

وإنّما لم يكن القتل في الخلافة المعنوية؛ لأنّ الخليفة في الباطن هو القطب، ولا يمكن أن يكون أكثر من واحد، وباقي الخلفاء المعنوية تحت حكمه وبتصرّفه، وجواب «أمّا» قوله من بعد: (فمن حكم الآخر).

(و إنّما جاء القتل في الخلافة الظاهرة[6] وإن لم يكن لذلك الخليفة)[7].

أي: الخليفة الأولى الذي لا يقبل (هذا المقام)[8] أي مقام الخلافة أو أخذ الأحكام من الله.

(و هو «خليفة رسول الله ﷺ إن عدل»)[9].

---

١. في الحكم (ن).

٢. وهو آخرهما. (جامي)

٣. غير المقرونة بالخلافة الظاهرة. (جامي)

٤. يعني أنّ الخلافة الحقيقية المعنوية القطبية الكمالية لا تكون في أقلّ عصر إلا لواحد، كما أنّ الله واحد فتكون خلافته التي هو قائمه في كلّ واحد، ولا يناسب الحكم القتل الواحد من اثنين واحد الأحد إلا ذلك الواحد، أعني كامل العصر. (حيدري).

٥. أي حكم، ظاهراً وباطناً.

٦. أي حكم القتل محلّه هو الخلافة الظاهرة.

٧. أي قتل الخليفة الآخر. (جامي)

٨. مطلقاً (ص).

٩. الظاهرة التي في الخارج من الرتبة (ص).

١٠. وهو مقام خفاء ذلك عن الناس، وإرادتك لا يتعلّق بصورة التي هو الحاكمة والقتل، لأنّ هذا الخليفة وبين الخليفة الأول تخالف في رتبة الخلافة غير متّحد في النسبة وبها فإنّ الأول غيب عن الله (ص).

١١. أي الخليفة الآخر. (جامي)

١٢. فوجوب القتل فيه مع مخالفة النسبة المعنوية بينهما زوالاً، لأنّ الأمر باختفاء المصرية من التصادم الذي في دليل التعميم الوارد في الأمر بالتسديد، الذي هو أصل سائر الأحكام، وإنما اختار ظاهره: (فمن حكم لأصل). (ص)

أي، الذي قرّر على الخلافة خليفة رسول الله إن عدل في الحكم بين الناس، وإن لم يعدل فهو خليفة ظاهراً، لكن لا خليفة رسول الله.

(فمن حكم الأصل[1] الذي به يُخيَّل وجود إلهين)[2].

هذا جواب «أمّا» أي: أمّا قوله ﷺ: «إذا بويع خليفتين فاقتلوا الآخر منهما» فمن حكم الأصل، الذي هو وجوب كون الله واحداً، والثاني الذي به يُخيَّل جواز وجود إلهين واجب القتل؛ لئلا يكونا خليفتين كما لا يكونان إلهين.

وإنّما كان بالخلافة الثانية تخيّل ذلك؛ لأنّ الخليفة مظهر الحقّ في الظاهر، فكونهما اثنين يكون دليلاً وعلامة على إلهين ظاهرين فيهما. فيخيّل أنّ الأمر كذلك، لكنّ الثاني منتف بحكم الأصل فكذلك مظهره أيضاً.

(و ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[3] وإن اتفقا).

يعني الإلهين.

(فنحن نعلم[4] أنّهما لو اختلفا لتقدير[5] لنفذ حكم أحدهما[6]، فالنافذ الحكم هو

---

١. الأصل هو الدليل، وهو الذي يكون القضية تركيب قضيتها على نحو يكون محمول الدليل هو الحدّ الوسط، وموضوعه هو المحمول في النتيجة الذي يكون مقدّماً في هذه النتيجة.

٢. الذي به يخيّل: لمّا كان وجود الإلهين يخيّل بدواً أنّ ذلك الأصل يدلّ على تقدير كذا من وجوب كون الله واحداً، وأنّ غير ذلك الخيال لا يمكن أن يكون متصلاً لأنّ حكم الله لا يتصور متصلاً إلى قوله... الذي هو قوله: الذي، وليس الشيخ هو الذي يعتبر جواز وجود إلهين، بل هو مقول القول الذي في أول الشيخ.

ويحتمل أن يكون الأصل المراد هنا هو الذي يخيّل وجود إلهين، أي يخيّل وجود إلهين بالنظر إلى الأحدية فقط، فحينئذ يكون الثاني هو الأصل.

٣. الأنبياء (٢١): ٢٢.

٤. وهو قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (منه).

٥. [illegible] الكلام في قول الحسنة الثانية [illegible] الدليل بقوله: فنحن نعلم.

٦. فقط (منه).

٧. لو لم ينفذ حكمهما أصلاً لا يكونان إلهين.

الإله على الحقيقة، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله).

غني عن الشرح.

(و من هنا نعلم أنّ كلّ حكم ينفذ اليوم في العالم فإنّه حكم الله عزّوجلّ، وإن خالف[1] الحكم المقرّر في الظاهر المسمّى شرعاً. إذ لا ينفذ حكم إلا له في نفس الأمر؛ لأنّ الأمر الواقع في العالم إنّما هو على حكم المشيئة الإلهيّة، لا على حكم الشرع المقرّر)[2].

لمّا كان الإله في الوجود واحداً، علم أنّ جميع الأحكام النافذة في العالم لا تنفذ إلا بحكم الله وإرادته وتنفيذه بين عباده، وإن وقع ذلك الحكم مخالفاً لما قرّره الشرع؛ لأنّ كلّ ما يقع في العالم إنّما هو بحكم المشيئة الإلهيّة لا بحكم غيره، فما شاء الحقّ وقوعه يقع البتة، وما لم يشأ لم يقع، سواء كان قرّره الشرع أولا

(و إن كان تقريره[3] من المشيئة، ولذلك نفذ تقريره خاصّة)[4].

«إن» للمبالغة، أي: وإن كان تقرير الشرع المقرّر أيضاً واقعاً بالمشيئة الإلهيّة، فإنّ الحقّ شاء أن يقرّر، لذلك نفذ تقريره خاصّة، أي: وقع التقرير لا العمل به عند من لم يعمل بذلك.

(و أنّ[5] المشيئة ليس[6] لها فيه إلا التقرير[7]، لا العمل بما جاء به)[8].

١. أي من هذه الحيثية لذا الحكم من حيث ترتب الوجود. (جامي)

٢. بالحكم الحكم الثابت. (جامي)

٣. يشتمل هذا الحق وقوعه وقع ذلك، وما لم يشأ لم يقع سواء كان الشرع قرره أولا. (جامي)

٤. أي عند الشرع المقرر بشأن من المشيئة. (جامي).

٥. لا العمل به (جامي)

٦. دون العمل بحكمه والتكليف به (جامي)

٧. ح ل: التقرير.

٨. فإن المشيئة المطلقة تقرير الشرع ليست بها حاجة قط. (جامي)

٩. في الشرح المقرر.

١٠. أي ليست عند الشرح (جامي)

١١. إلا أن يتعلق المشيئة به أيضا (جامي)

(و إن) بالفتح معطوف على قوله: (و من هنا تعلم أن كل حكم يتعلق اليوم في الحال فإنه حكم الله)، أي: تعلم أن المشيئة ليس لها فيه ما تأتي: في ذلك الشرع المقرر إلا التقرير لا العمل بما جاء به ذلك الشرع إلا ما تعلقت المشيئة أيضاً بعمله.

(فالمشيئة سلطانها عظيم. ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات)[1].

أي: مقتضيات الذات في الوجود العلمي والعيني.

(لأنها لذاتها[2] تقتضي الحكم، فلا يقع في الوجود شيء، ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي[3] إذا خولف هنا بالمسمّى معصية)[4] أي: بما سمّي معصية (فليس الأمر إلا بالواسطة، أي[5] لا الأمر التكويني)[6].

أي: الأمر قسمان:

١- أمر بواسطة المظاهر كالأنبياء والأولياء والمجتهدين.

٢- و أمر بغير الواسطة.

و ما لا واسطة فيه وهو الأمر التكويني لا يمكن المخالفة فيه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[7]. وما كان بالواسطة فقد تقع المخالفة فيه، لذلك أمر

١- (إذا استقرت الذات و استولت عليها تتجلى ما تعددت حكمتها في أطوار الوجود (جامي).

٢- (لأنها لذاتها).

٣- و ثبت الأمر و تقاربه بما بعد، دون ما يتقدم رسالة نبي و لا دلالة أمر نبي (ص).

٤- (التشريعي (ص).

٥- (أي ما يسمى معصية (جامي).

٦- (يسمى معصية و مخالفة أمر هو و غيره من أمر المكلف و الشرع الشريف، لا باختيار أمر الواجب التكويني الذي هو المشيئة و لا مخالف له في أمره الذي لا واسطة فيه، فلا إباء و لا معصية، فيما مضى الآية (ق).

٧- (السنن بالأمر التكويني (جامي).

٨- (أعني الأمر التشريعي الذي هو واسطة النبي ﷺ (ص).

٩- و في النسخ المتقدمة الأخرى: (فليس إلا الأمر بالواسطة فتقدم الإلا على الأمر).

١٠- (الذي لا واسطة فيه (ص).

١١- يس (٣٦): ٨٢.

بعض الناس بالأنبياء، وكفر بعض، وممّن آمن أتى بجميع أوامرهم بعضهم ولم يأت بعضهم

(فما خالف الله أحد قطّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة).

لأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

(فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة "فافهم") أي: فالمخالفة ما وقعت إلا في أمر الواسطة.

(و على الحقيقة، فأمر المشيئة "إنما يتوجّه إلى ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه، فيستحيل أن لا يكون، ولكن في هذا المحلّ الخاصّ").

أي، لا يتعلّق أمر المشيئة على الحقيقة إلا بايجاد عين الفعل، لكن في هذا المحلّ الخاصّ، لا على فاعله لِلزوم أن يكون عدم الفعل منه مستحيلا، فالمحلّ شرط صدور الفعل. وتعلّق أمر المشيئة بالشرط لا الشرط، والمتعلّق به بأمر آخر وبمشيئة أخرى، كما وقع الخلاف بين العلماء، أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ ذلك الشيء إلا به أوّلاً كالوضوء للصلاة، فذهب بعضهم إلى أنّ الأمر به ليس بعينه أمرا بما لا يتمّ إلا به بل بأمر آخر.

أمّا لو نازع فيه منازع فكان في موضعه، لأنّ المشيئة تعلّقت بالايجاد في ذلك المحلّ فتعلّقت به أيضا. ولمّا كان الوجه هاهنا متضمّنا معنى الحكم عدّاه بـ«على» في قوله (على من ظهر).

---

١. ذ: به

٢. «في» لا تحل فالواسطة فيه، لا أقدرها أن تتوجه به صرفة «توجهة أمر»

٣. وهو الأمر التخليقي في الشرع المقرّ لا غير (التلمساني)

٤. حيث إن مشيئة المخالفة إنّما هو إدخال الواسطة المخالفة على ما يشرف على إيجاده من الفعل من حيث هي الاختيارية، التي تعبر للفعل المتكون بالإضافة إلى فاعله الخصوص في الزمان الخاص كالزراعة والتجارة وغيرهما (ص)

٥. إذا تعلّقت بفعل العباد (جامي)

(فوقتاً يسمّى به مخالفة لأمر الله[1]، ووقتاً يسمّى موافقة وطاعة لأمره[2]، ويتبعه لسان الحمد والذمّ على حسب ما يكون)[3].

أي، يسمّى الفعل الصادر بسبب تعلّق أمر المشيئة بعين ذلك الفعل عند كونه عين موافق لأمر الشارع معصية ومخالفة لأمر الله، وعند كونه موافقاً موافقة وطاعة، وحينئذ يتبعه لسان الحمد في الطاعة والذمّ في المعصية.

(ولمّا كان الأمر في نفسه على ما قرّرناه[4]، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها)[5].

أي، لمّا كانت الأفعال كلّها بمشيئة الله كما قرّرناه من أنّه لا يقع شيء إلّا بالمشيئة الإلهيّة ولا يرتفع إلّا بها، كان مآل الخلق في الآخرة إلى السعادة على اختلاف أنواع الخلائق وسعاداتهم.

---

١. عين المعذّب به (جامي).

٢. أي بأمر المشيئة (جامي).

٣. إذا لم يكن موافقاً للأمر التكويني (جامي).

٤. إذا كان موافقاً للأمر التكويني (جامي).

٥. أي الفعل الذي يتعلّق به المشيئة (جامي).

٦. موافقاً أو مخالفاً للأمر التكويني، فإن كان موافقاً يحمد، وإن كان مخالفاً يذمّ (جامي).

٧. أي على حسب موافقته لأمر واسطة والخالقة وإن كان الله في تكوينها موافقاً لأمر الإرادة حقيقة (آق).

٨. من أنّه لا يقع شيء إلّا بالمشيئة الإلهيّة ولا يرتفع إلّا بها (جامي).

٩. من أنّ الحسن والذمّ والموافقة والمخالفة وإن كانت بالنظر إلى الشارع كذا وكذا، وهي بحسب ذلك تكون إمّا الرشد والخذلان بحسب الدنيا، أو السعادة والشقاوة في العبارات محضة لاحظّ لها من الوجود، فكلّ ما يقع الأمور التي هي متوجّهة نحو المشيئة في نفسها سواء من هذا النسب، وإن كان في الخارج لا يخلو من نسبة من هذه النسب (آق).

١٠. سواء كان الكلام في ذلك في الفصل الذي نحن فيه أو في غيره فقد سبق.

١١. وإشارتها هي رفع العذاب عنهم (جامي).

١٢. فإنّ لكلّ نسبة حقيقيّة وأثراً يترتّب عليها، فإنّ في طريقه الحمد ويسمّى بمرتبات الحمد، وإن في جهة الذمّ يسمّى بمرتبات الجحيم، فالكلّ سعادة لكنّ بترجمة إلى

(فعبّر عن هذا المقام بأنّ الرحمة وسعت كلّ شيء[1]. وأنّها سبقت الغضب الإلهيّ[2]).

أي، عبّر الحقّ عن لسان هذا المقام بأنّ الرحمة وسعت كلّ شيء[3]، فإنّ المشيئة الإلهيّة وسعت جميع الأشياء أعيانها وأحوالها؛ لأنّها بها وجدت في العلم وبها ظهرت في العين.

وقال أيضاً: «إنّ رحمتي سبقت غضبي»[4] فرحمته السابقة مشيئته الذاتية العامّة السابقة على كلّ شيء اسماءً كانت أو أعياناً.

(والسابق متقدّم[5]. فإذا لحقه[6] هذا الذي حكم عليه المتأخّر[7][8] حكم عليه المتقدّم[9][10] فنالته الرحمة[11]، إذ لم يكن غيرها سبق)[12][13].

أي، إذا لحقه حكم الغضب الذي هو المتأخّر بواسطة المخالفة حكم عليه المتقدّم بالرحمة السابقة فأخذته من يد المنتقم[14]، وحكم الغضب إمّا في أحد المنتقم حقّه منه أو بعفوه، أو حسن الانتقام، لأنّ السابق على الغضب هو الرحمة، فالآل أيضاً إليها.

(فهذا معنى «سبقت رحمته غضبه»).

---

١. أي مقام في مال المكلّف في السعادة. (جندي)

٢. من متوحيث أمر المشيئة (ص)

٣. أي عبّر عن هذا المقام أيضاً بأنّها أي الرحمة. (جندي)

٤. سبق ذكره مستلزم تعدّد والاستيناف (ص).

٥. بحار الأنوار ج١٠ ص٣٠٦، ج١٣ وج١١ ص٣٩٣، ج١٠٤ مسند أحمد ج٢ ص٢٧٦، ٢٥٨، ٢٩٧؛ صحيح مسلم ج٨ ص٥٥

٦. في نوجود وبعد الأمر (ص)

٧. بالاستحقاق له. (جامي)

٨. أي عن العبد. (جامي).

٩. يعني الغضب. (جامي).

١٠. يعني الغضب المسبوق بالقهر والسعادة (ص).

١١. يعني الرحمة. (جندي).

١٢. يعني الرحمة السابقة بالطف والسعادة (ص).

١٣. وأخذته من يد غضب المنتقم. (جامي).

١٤. فالرحمة سبقت الغضب فلا يلحقها الغضب وإلّا لم تكن سابقة. (جندي)

١٥. بالعلم الإجمالي الذي هو أثر التقدّم الذاتي (ص)

اعلم، أنّ السبق يستعمل على معان منها التقدّم بالوجود.

ومنها قوتهم: «سبق الفرس» أي: خفّه وتعدّاه.

ومنها سبقه فلان في الصنعة أو في الكرم، أي: زاد عليه وغلبه، وفي قوله تعالى: «سبقت رحمتي غضبي» جميع هذه المعاني مرعية

وأمّا الأوّل: فإنّه لو لم تكن رحمته لما وجد شيء من الأشياء فضلاً عن الغضب.

وأمّا الثاني: فلأنّه تلحق الرحمة فتأخذ المجرم من يد «المنتقم».

وأمّا الثالث: فقد توجّه «المنتقم» إليه من الانتقام. وقد يتوجّه «الرحمن» بالمغفرة والرحمة إليه فلا يبقى له حكم غيره.

فقوله: (وهذا) إشارة إلى قوله: (وإنسابي متقدّم .. إلخ) وهو جميع المعاني الثلاثة، لذلك قال: (فهذا معنى سبقت رحمته غضبه).

(فتحكم «على مَن وصل إليها فإنها في الغاية وقفت»).

أي: تحكم الرحمة على كلّ من وصل إليها، أي: إلى الرحمة، وفاعل «وصل» ضمير عائد إلى «المن»، وإنّ الرحمة السابقة على كلّ شيء لا تقف إلا في الغاية والنهاية؛ ليكون الأوّل عين الآخر، فالرحمة الإلهية أوّل الأشياء وآخرها

(و«الكلّ سالك إلى الغاية»، فلابدّ من الوصول إليها) أي: إلى العبد (فلا بدّ من الوصول إلى الرحمة[٦] ومفارقة الغضب).

---

١. أي الرحمة (جامي).

٢. وهي إحدى الجنّة التي ليس وراءها شيء (ش).

٣. لأنّ إليها في خزانة الظهور (ش).

٤. أي: هي الغاية (جامي).

٥. أين حمداني ذاك هذه مطلبي ... وذا يبتغي

إن رحمت أنفسه ورحمت روّاد خلق ... أو أنا في سرّ عشق، أنه عين كفر صراح

حلقتان هذه عطرت بي حسد وذا الذي ... ومن شرّ حاسد إذا حسد

كوكبا حيرة أنه سرّ حقيقتي فهمته دون ... يا عشق يزيده ذرّة أو أقل أو أقصر

من تكلّمه ربّ حكايات ما كان وما يكون ... كيف يكفيه كلّ ما سمعوه أبد أنهى مرّة

جرّ من كسر بعهد أمانت بسمت لمن ... كسر حوانيه ظهره، كسر ناس جهرا

٦. «في خلقه الرحمة» (جامي).

أي ، وكل العباد من وكل الأشياء سالك بقطع مراتب الوجود العلمي والعيني بالحركة الدورية الوجودية ، فلا بد من الوصول إلى غاياتها وكمالاتها ، ولا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب وأحكامه ، لأن غايات الأشياء وكمالاتها لا تكون إلا من غير فنائها ، لا مهروباً عنها .

(فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الوصول إليها) .

أي ، فحينئذ يكون الحكم للرحمة في كل عين من الأعيان التي وصلت إلى غايته ، فتعم الرحمة عليهم جميعاً ، لكن على حسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم ، فيكون لبعض نعيم في عين الجحيم ، ولبعض آخر في الجنة ، ولآخر في الأعراف الذي بينهما

(فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيما أخذه عنا)

أي ، فمن كان ذا بصيرة وعرفان مكشوف القلب فيشاهد ما قلنا في الوجود شهوداً عيانياً ، ومن لم يكن كذلك ويكون مؤمناً بالأنبياء والأولياء فيأخذه عنا تقليداً إيمانياً .

(فما تم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه ، وكن بالحال فيه كما كنا)

أي ، فما في نفس الأمر ، إلا ما ذكرناه وبيناه لك ، فاعتمد على قولنا وكن مستعداً صاحب حال في هذا الوجود الذوقي ، كما كنا لتكون لك أرفع الدرجات ، لأنك لا تحشر إلا كما تنشر حال المفارقة .

---

١ . الحكم هو الحاكم (حامي) .

٢ . أي الرحمة . (حامي) .

٣ . أي العناية (حامي) .

٤ . عظيم بوزنه الذوق والكشف . (حامي)

٥ . قد يشعر به ما ورد في الحديث " الدنيا عدل ليوم القيامة " (حامي) .

٦ . أي في نفس الأمر (حامي)

٧ . أي فيما ذكرناه ، بعني اعتمد حتى يصير حالك ، (لا تكتف بمعرفة القلب . ا جامي)

٨ . الحال مصطلح عند الزهاد ، أي كن صاحب حال فيه (حامي)

(فمنه إليكم ما تلونا عليكم[1] ومنا إليكم ما وهبناكم منا)[2]

أي، فمن الحق نزل إليكم ما تلونا عليكم وبيّنا عندكم، ومنا نزل إليكم ما وهبناكم من المعارف والعلوم. وفي بعض النسخ: (وليس إليكم ما وهبناكم منا) أي ليس ما وردَ إليكم مما وهبناكم منا، بل من الله، والظاهر تصحيف من الناسخ.

(وإنما تلين الحديد قلوب قاسية يليّنها الزجر والوعيد تليين النار[3] الحديد).

أي، وإنما ذكره بحيث يبيّن الحديد، للإشارة إلى تليينه بالتوسط والحكم والتصرفات الروحانية. القلوب القاسية الجافية، كتليين النار الحديد.

(وإنما الصعب قلوب أشدّ قساوة من الحجارة، فإنّ الحجارة تكسّرها وتكلّسها[4] النار ولا تليّنها)

أي، تليين الحديد أمر سهل وليّن الصعب تليين قلوب هي أشدّ قساوة وصلابة من

---

١. أي من الحق. (جامي)

٢. وهب عليه. (جامي)

٣. قد ذكر أن ما نزل إلينا من الحق وقد وهبنا لكم منه ذلك، وليس ذلك وارداً من الحق إليكم بل منّا، فما وجه ذلك؟ (الله يعلم. (خنجي)

٤. نزل. (جامي)

٥. قد مرّ أن الحديد تارة للإلان أو متعلق به وهب لكم من الحق ما وهبنا، فليس إليكم من الحق سوى ما وهبناه. (جامي)

٦. من الخلائق وأعمالهم التي هي لباس تلك الصور، وتلك الخلائق هي عين حقيقة الرجل، وهي كذلك (أي عند التحقيق)، لأن هذه الآية دليل على هذا الكلام.

ويحتمل أن يكون ذكره للوهب، والأولى ما ذكرناها أولاً.

وإن كانت هذه الحكمة من جملة الوهب، فقد بيّن وبيّن الكلمة الروحية وبيّنها كالشمعة تذوب، فتصير الوهب، تليّناً لقلوب قاسية.

وبحسب هذا الكلام أن الواصل إليه من الحق سبحانه هو الكلام النفسي الذاتي، وهو الآلة والوسيلة.

وأما الحروف التي الظهور وبالإفادة في عبارات دالة عليه وصفاً وبعداً، هي مستفيضة لا من أصل حقيقته، وهي من الكتاب الجامع (منه).

٧. ج ـ «كتليين النار».

٨. أي مثل تليين النار. (جامي)

٩. يعني (رحمه) أن الحجارة ليس فيها قبول التغيير، فإنها للكسر أو للتكليس. (خنجي)

الحجارة التي هي آتية من الحديد، فإنّ النار تليّن الحديد ولا تلين الحجارة، بل تكسرها وتكلّسها، أي: تجعلها كلساً وهو النورة، فالقلوب القاسية أصعب تليناً من كلّ شيء.

(وما ألان) أي: أحقّ (له) أي: لداود (الحديد إلا لعمل الدروع الواقية) أي: الحافظة من الضرر.

(تنبيهاً من الله أن لا يتقى) على صيغة المبني للمجهول (الشيء إلا بمثله، فإنّ الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل[1]، فاتقيت الحديد بالحديد) أي: فاتقيت آلة من الحديد بالحديد.

(فجاء الشرع المحمدي بـ«أعوذ بك منك»[2]، فافهم).

أي، كما يتقى بالحديد من الحديد كذلك قال رسول الله ﷺ: «أعوذ بك منك».

(فهذا روح تليين الحديد[3]، فهو به «المنتقم الرحيم» والله الموفّق).

أي، هذا الذي ذكرناه من أنّ تليين الحديد إشارة إلى تليين القلوب القاسية، وأنّ تعالى ألان الحديد الصوري ليدفع الحديد بالحديد كما قال رسول الله ﷺ: «أعوذ برضوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك»، فهو روح تليين الحديد.

ومعناه: فإنّ أحقّ هو «المنتقم» وهو «الرحيم»، ينبغي أن يستعاذ من الاسم «المنتقم» بالاسم «الرحيم»، لتكون الاستعاذة به من الله، والله الموفّق لهذه الاستعاذة والاطلاع على أسرارها لأغياره.

---

١. نابل.

٢. وتمامه حديث (أعوذ بعفوك من عقابك...)

٣. بحار الأنوار ج١٦ ص٢٥٣ ح٣٥

٤. حيث إنّه عثر على ذلك بعض الصحابة (الإصابة والوسيط) إذا كان الخطاب للذين من ذكر (ص)

٥. فإن كان الحفظ مع دلالتها على الوحدة للتوبيخ لا لحذر من حيث الخطاب من الخمسة المسبوقة (ص).

٦. يشير الشيخ إلى أن صورة تليين الحديد على يد داود لعمل الدروع، صورة ما كان الله أعطاه من علم تليينه للقلب من سمع كلامه ومواعيده، ومن حمله ذلك ترهيب الخائف وتقوية الضعيف، لقوله تعالى في الحديد: (بأس شديد ومنافع للناس)، (تليين القلوب روح تليين الحديد، الجندي)

فصّ حكمة
نفسيّة في كلمة يونسيّة

فصّ حكمة نفسيّة في كلمة يونسيّة

اعلم، أنّ النفس الناطقة الانسانية مظهر الاسم الجامع الإلهي، فهي من حيث أنها كذلك برزخ للصفات الإلهية والكونيّة وللمعاني الكليّة والجزئيّة، ونهدد البرزخيّة

---

١. إنّما اخصصت الحكمة النفسية بكلمة يونسية، لما تمثّل له يعقوب الرحماني عند تلاوته التي تلي عليه من قبل قراءته وأخذه وانتهائه، من جهة أنه كان من المحصورين، فالنفس محبوسة وهو مقيد، فلما سمع واعتبر فيه وانتفع، تذكّر في الحالة أنه لا بدّ له إلا أن يسبّح بلسان كان من الظالمين. فعلم أن عند كربه ووقعه نداؤه وسيرد، قال الله تعالى: ﴿نجّيناه من الغمّ وكذلك ننجي المؤمنين﴾.

ووجدنا بخطّ الشيخ المصنّف (رض) مفيداً فتح النفس في النفس عند ذكر الربح به، وكان قد ... قول الله فيها، وقد شرح شيخنا الإمام صدر الدين في ذلك أحسن شرح، على أنها مكتوبة لقريبة، على ما سنشرح ذلك إن شاء الله تعالى (منه).

٢. وجه اختصاص الحكمة النونية بالحكمة النفسية ما في أصل حقيقة النفس وتحقيقها من أنها ما لم تنزل من معارج أعالي النفس ومقامع أنوار الحضرة إلى مهاوي وأسفل بحور الجسم وظلمات بطون حيتان الأجرام، لم تحصل لها استعدادات الترقي إلى مراقي القرب ولذة الخطاب والمناداة حتى قال في حين أخذ الله له بالوحيد التربيتي في حضرة الحضور، والتسبيح الجمعي في محفل الخطاب: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني، أي كربه وغمّه من بعده.

فعلم أن لكلمة النونية اختصاصاً بحالة حروف النفس وفتح النفس، فإنّ النون بمكتوبها تفيد الجهة الامتيازية بين المتقابلين أحدهما هو الحاء والواو، وذلك مقدار انقطاع ومخرجاً، وإنّه يمتاز فإن وقف لا أصل له الوجب للحجب والانفصال الحاكم بالظهور (منه).

٣. اسمه الجامع يساوي سور القرآن فتدبّره، وقد أوضحنا في بعض رسائلنا المذكورة في الخرز.

١٠٧٦ شرح فصوص الحكم (ج ٤)

تعلّقت الأبدان؛ إذ البرزخ لابدّ أن يكون فيه ما في الطرفين، فجمعت بين ما هو روحاني محض ومعنى صرف منقدّس عن الزمان والمكان، منزّه عن التغيّر والفناء، وبين ما هو جسماني طبق محتاج إلى المكان والزمان متغيّر بتغيرات الأزمان والأكوان، متآلف العالم العلوي الروحاني والسفلي الجسماني. فصارت خليفة في ملكه ومدبّره لرعاياه. ولهذا المعنى أورد الشيخ (رضي الله عنه) الحكمة النفسيّة بعد الحكمة السليمانية والداوديّة تتميماً لما تتعلّق به الخلافة، وإنّما قارنها بالكلمة اليونسيّة لأنّه كما ابتلاه الله بحوت في البحر كذلك ابتلى النفس بالتعلّق في الجسم، وكما أنّه ﴿نادى في الظُّلُمات أن لا إله إلا أنت سُبْحانَكَ إنّي كُنْتُ مِنَ الظّالِمينَ﴾ و قال تعالى فيه: ﴿وَ نَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَ كَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنينَ﴾[1].

كذلك توجّهت النفس أيضاً في عين ظلمات الطبيعة والبحر الهيولاني والجسم الظلماني إلى ربّها فانكشف لها وحدانيّة الحقّ وفرديّته فاقرّت بها، واعترفت بعجزها وقصورها فأنجاها الله من مهالك الطبيعة، وأدخلها في أنوار الشريعة والطريقة والحقيقة في مقابلة الظلمات الثلاث[2]، ورزقها النعيم الروحاني في عين الجحيم الجسماني.

و لمناسبات أخر بين النفس وبينه من ابتلاع حوت الرحم النطفة المشتملة على روحانيّة النفس المجرّدة وأنوارها، وكونها في الظلمات الثلاث التي هي الرحم والمشيمة والجلد الرقيق الذي فيه الجنين، وغيرها من المعاني الجامعة بينهما التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم.

فهذه الحكمة حكمة نفسيّة ـ بسكون الفاء ـ وقيل[3]: نفسيّة بفتح الفاء، لما يمنّ الله بنفسه الرحماني من كربه الذي لحقه من جهة قومه وأولاده، وغير ذلك ممّا جرى له في

١. الأنبياء (٢١): ٨٧ ـ ٨٨.

٢. ظلمات الطبيعة والبحر الهيولاني والجسم الظلماني.

٣. والقائل هو عبد الرزاق الكاشي؛ و نسبه إلى ذلك أحمدي، أوّل شرّاح الفصوص، نقلاً عن بعض المصنّفين.

بعض الخوت، وليس في تقرير هذه الحكمة ما ينبغي عليه، والله أعلم بالمراد.

(اعلم، أن هذه النشأة الانسانية بكمالها)[1][2] أي: بجميعها ظاهراً وباطناً.

(روحاً وجسماً ونفساً، خلقها الله على صورته)[3][4] أي: صورته المعنوية التي هي صفاتها الكمالية.

(فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها)[5]

أي: لا يتولى حل نظام هذه النشأة الانسانية. ولا يباشره إلا من خلق هذه النشأة، وذلك:

---

١. أي نشأتها.

٢. عند بعض: ما استحق في أرض نابلس على مذهب الأشهر (حس).

٣. أي بمجموعها ظاهراً وباطناً كما ذكر في الفص الأول؛ لأن المراد بالانسان النوع.

٤. محمد بن مسلمة قال: سألت أبا جعفر الباقر عن قول الله جل اذكره على صورته، فقال: هي صورة محدثة مخلوقة، واصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه، فقال: بيتي، ونفخت فيه من روحي (القاشاني ج١ ص١٠٤)

أقول: فالاضافة الثلاث بوجه واحد. أي فانه وجه صورته بقوله: أي صورة محدثة ... ولو كان محمد بن مسلمة يستطيع أن يتحمل المعارف كما تحملها الناس عليه في معنى الصورة لحدثنا أحاديث، فإنهم يتكلمون بما لم يعلم على مقدار عقولهم.

٥. الجامعة بين الشبيه الذي هو مدار الروح والشبه الذي هو مدار الجسم، والجامع بينهما، أعني اللطيفة التي للنفس الناطقة، وهي النشأة بالعقل في مراتبها الخمس، وهذا على النفس الناطقة بالمعرفة التامة التي عليه كلمة أهل السر والحكمة، وقليلاً ما يرى في هذا الكتاب على عرفهم ومنارتهم، فقد أشرنا عليه في الفص الآدمي (حس).

٦. قد تقدم في شرح فص الآدمي سر قوله: «خلق الله آدم على صورته» وأنه مدار الحكم في أولاده وذريته وبني نوعه، فلما كان الانسان على الصورة الإلهية، ولا يجوز أن يتولى حل نظامها إلا الله، بأن يقبض الأرواح والأنفس عند انحلال نظام صورها من قبضها تبلك الموت، وبالنفس والهدم وغير ذلك. فإن الأمر يرجع في كل ذلك إلى الله كما قال الله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾ (الزمر: ٣٩/ ٤٢)

أي يأخذها في موتها والأسباب الموضوعة لذلك تتلها في قبضة الله.

٧. وهو الله سبحانه (حاشي).

(إنما بيده)[1].

كما قال الله تعالى: ﴿يتوفى الأنفس حين موتها﴾[2].

(وليس إلا ذلك[3]، أو بأمره)[4][5].

أي: وليس حلّ نظامها إلا بيده من غير واسطة أو بواسطة أمره، وهو الملك، فسمّي الملك أمراً لكونه موجوداً بالأمر، كما سمّي عالم الأرواح بالأمر.

(أو من تولاها[6] بغير أمر الله[7] فقد ظلم نفسه[8]، وتعدّى[9][10] حدّ الله فيها، وسعى في خراب ما أمره الله تعالى بعمارته)[11].

فضمير (تولاها) للنشأة، أي: من تولّى حلّ نظام هذه النشأة الإنسانية بغير أمر الله، أي بغير الأمر الشرعي لا أمر المشيئة، فإنّ ذلك محال، إذ لا يقع شيء إلا بالمشيئة،

---

١. وذلك لأنه إنما يبدو للسالك في حفظ النشأة أن بيده واسطة كما قال الله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾ (ص).

٢. أي بغير واسطة الأمر التكليفي التشريعي (جامي).

٣. الزمر (٣٩): ٤٢.

٤. في (ع): (جامي).

٥. لأن الكل نشأة (جامي).

٦. التشريعي التكليفي (جامي).

٧. إشارة إلى خلوها عن المقصد الحق (جامي).

٨. وهو الذي بواسطة أو بواسطة أمر الله عليهم، فلا يحتاج إلى أن يحمل الأمر في نص الكتاب على أن المراد أمر التكليف بواسطة أو بغير واسطة، لأنه حينئذ ليس في نص الكتاب ما ينافي ما ذكرناه من أن الأمر في نص الكتاب على الأمر التكويني، وإن كان المتبادر عند المتشرعة هو الأمر التكليفي بواسطة بأن الله تعالى، كما سبق في بحث النشأة الحقة، وكان قال: (ليس إلا ذلك) إشارة إلى هذا المعنى (ص).

٩. أي جاوز حدها (جامي).

١٠. التشريعي التكليفي (جامي).

١١. من حيث إنه خلق بالكلية (ص).

١٢. أي تعدّى ما بيّن الله وأوجبه عليه في شأنه من جانب (جامي).

١٣. وهو إصلاح نفسه وقواه، فإن سعادة الإنسان وشقاوته لا تخرجه الإقامة بتلك النشأة، وإنما تخرجه النشأة الآخرة، فإنما ترتب الأحكام معلقة بأفعال هذه النشأة، والعمل لتلك النشأة

وتعدّى حدود الله التي وضعها في محافظة النشأة الإنسانيّة، وسعى في خرابها هذه النشأة التي أمر الله بعمارتها، فقد ظلم نفسه كما قال تعالى: ﴿ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه﴾[1].

(واعلم، أنّ الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله[2]).

أي، من القتل بالغيرة في الله.

(أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مراراً، فكلّما فرغ منه تهدّم، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه: أنّ بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء[3]، فقال داود: يا ربّ، ألم يكن ذلك) أي، ذلك القتل (في سبيلك؟ قال: بلى، ولكنهم البسوا عبادي[4]، فقال: يا ربّ، فاجعل بنيانه على يدي ابن هو منّي؟، فأوحى الله إليه: إنّ ابنك سليمان يبنيه[5]، فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانيّة، فإنّ إقامتها أولى من هدمها[6]، ألا ترى عدوّ الدين قد فرض الله في حقّهم الجزية والصلح إبقاء عليهم وقال سبحانه: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على الله﴾[7].

أي، إن مالوا إليك للانقياد والصلح معك فمل إليهم واعطفهم ما مالوا[8]. وتذكير الهاء عائد إلى «السلام» لأنّه مؤنث سماعي

---

١ الطلاق (٦٥): ١.

٢ أي الانتقام.

٣ أي يوجد، والحديث منقطع إلى هذا الحد (حاشية).

٤ إن الأمر بسفك الدماء في الشريعة، وإن كان بسبب القهر والمعصية، لكنّ آثار وصف القهر والمعصية ترجع أوساطه إلى الله، فلا إثم، ولا شك في أنّ الرحمة هي السابقة عليهما والجامعة، فهي أحقّ بأن تكون قريبة إلى الذات، فكذلك ما يترشح عنها من أوصاف العبد

ولقد يؤيد ذلك أنّ داود لمّا أراد الخلافة والرئاسة استقر على عرش إيليا، وإذا داود يسفك الدماء (حاشية).

٥ ولا يخفى على هذه الغيرة، فإن الخير لا أصل لها في الحقيقة الشرعية، لأنه من الغيرة والأغراض النفسانية (حاشية).

٦ أي بناء المقدس (حاشية).

٧ ذلك لأنّ سفك الدماء من الغيرة التي إنما تنشأ أحقاد من الغيرة، وهو ينافي المقاصد (حاشية).

٨ هذا في الآية السابقة، وأمّا في شريعتنا فيزيد ذلك (حاشية).

٩ الأنفال (٨): ٦١.

(الا ترى مَن وجب عليه القصاص كيف شرّع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبىٰ فحينئذ يقتل. الا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية وعفا، وباقي الأولياء لا يريدون إلّا القتل فكيف يراعي من عفا ويرجّح علىٰ مَن لم يعف فلا يقتل قصاصاً؟. الا تراه ﷺ يقول في صاحب النسعة «إن قتله كان مثله»).

«النسعة» حبل عريض كاخزام[1]، وكان في زمن رسول الله ﷺ قتل واحد فوجد وليّه نسعته، أي: حبله علىٰ يد شخص فقصد قتله، فقال رسول الله ﷺ: «إن قتله كان ظالماً مثله»، فإنّ مجرّد وجود النسعة لا يوجب القتل، ولا يثبت القصاص.

(الا تراه تعالىٰ يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[2] فجعل القصاص سيئة، أي. يسوء ذلك القتل[3] مع كونه مشروعاً (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ) لأنه علىٰ صورته).

أي، لأنّ المعفو عنه علىٰ صورة الحقّ.

(فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره علىٰ مَن هو) أي: المعفو عنه (علىٰ صورته) وهو الحقّ (لأنه أحقّ به، إذ أنشأه له).

أي، لأنّ الحقّ أحقّ بالعفو من عبده؛ إذ أنشأ العبد لأجل نفسه حتىٰ تظهر أسماؤه وصفاته به، كما قال: «يا بن آدم، خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي»[4].

«فلمّا لم يعف[5] عنه وأمر بالقصاص منه مراعاةً للقتل وبقائه، وقع أجر من عفا عنه عليه[6] ليعطيه الجنّة ويعمو ذنوبه ويغفر سيئاته».

---

١. خزام: باجاى حطى وزاى هوّز، كذا في الأصل، أتجه به وى بسند وتك ستور، وفي بعض هامش الأصل: (منهم الأزهري).

٢. الشورى (٤٢): ٤٠.

٣. في ن: العمل.

٤. أي لأجل ظهور أسمائي الحسنى وصفاتي العليا.

٥. أي وإن لم يعف الحقّ، وأمر بالقصاص لحفظ نظام الكلّ وبقاء النسل، لكن مع ذلك من عفا لمراعاة الأدب ولحفظ مظهر الحقّ وقع أجره على الله، لمراعاة العافي الأدب.

٦. أي على الحقّ.

(و ما ظهر بالاسم «الظاهر» إلا بوجوده).

أي، وما ظهر الحقّ بالاسم «الظاهر» إلا بوجود العبد، فمن عفا عنه وأحسن إليه وجب أجره على الله.

(فمن راعاه)[1] أي: راعى الانسان (فإنّما راعى الحقّ)[2] لأنّه مظهره، واسمه «الظاهر».

(و ما يذمّ الانسان لعينه[3]، وإنّما يذمّ لفعله، وفعله ليس عينه، وكلامنا في عينه)[4].

أي، ليس الانسان مذموماً من حيث أنّه انسان، بل من حيث أفعاله الذميمة يذمّ، وفعله ليس عينه، فلا تبطل عينه ولا يخرج وجوده لفعله.

(ولا فعل إلا لله، «ومع هذا ذمّ منها[5] ما ذمّ، وحمد ما حمد)[6]

لأنّ الفعل مسمّاه الصفات، ومسمّا الصفات هو الذات، والذات ليست إلا عين الوجود المتعيّن، والوجود هو الحقّ. فالكلّ مستهلك في عين ذاته تعالى فهو الفاعل[7] الحقيقيّ، ومع هذا ذمّ بعض الأفعال وحمد بعضها.

---

١. بأن عفا عنه و تجاوز عنه (جامي)

٢. بيّنة مظهره حتى يتمكّن من الظهور (جامي)

٣. أي وجوده

٤. أنه صوّر: الحقّ. فلئن قيل: فجعل له عين أيضاً موجودة، فكيف يصحّ أن يكون موجوداً بالحقّ وهو الغير من حيث هي غير مذمومة

قلنا: إنّ عين الشخص من حيث إنّه عين غير مذمومة، وإنّما اكتسب ذلك من النسبة التي له إلى عين تلك الصورة، أشار إلى ذلك الإستدراك بقوله: ولا فعل إلا لله، ومع هذا ذمّ منها ما ذمّ (ص).

٥. و لا مؤثر في الوجود إلا الله (جامي)

٦. أي من الأفعال (جامي)

٧. أي ذمّ الفعل من العين و اكتسب منه ذلك، عند نسبته إليها

٨. و في بعض النسخ: أو حمد منها، لأنّه يمكن أن يقال: إن نسبة الذمّ إذا كان مجرّداً إلى الفعل في العين تكيف بكيف: الفعل منه محمود تارة و مذموم أخرى؟

عن كيفية ذلك التميّز و التفصيل بقوله: أو حمد الذمّ على جهة العرض (ص)

٩. و حمد منها ما حمد، أي من عين الانسان، إذ أضيف إليها الفعل، فإنّه يذمّ و يحمد (جندي).

١٠. الموجد بحسب استعدادات الأعيان

و قيل: معناه: ذمّ من الأعيان ما ذمّه[1] و حمد ما حمد إذا أضيف[2] إليها الفعل، والأول أنسب لما نفى الفعل عن العبد

(و لسان الذمّ على جهة الفرض[3] مذموم عند الله).

اي، إذا ذمّ احد شيئاً لايوافق غرضه وجعله مذموماً فذلك الذمّ مذموم عند الله؛ لأنّ صاحبه واقف عند غرضه وحظّ نفسه، بخلاف ما يذمّه الشرع فإنّه اخبار عمّا في نفس الأمر على ما هو عليه، ولا غرض للشارع في ذلك.

(فلا مذموم إلا ما ذمّه الشرع[4]. فإنّ ذمّ الشرع لحكمة[5] يعلمها الله أو من أعلمه الله)، وهذا تصريح منه على أنّ الحسن والقبح شرعي[6] لا عقلي[7].

(كما شرع القصاص للمصلحة ابتغاء لهذا النوع، وارداعاً للمتعدّي حدود الله فيه)[8]

---

١. أي ذمّ بعض صفاته الله الجميع وإن كان مجموعاً بعضهم صفاته ذميمة عند صاحبه.

٢. أي أضيف إليها فعل الذي مدار الحسن لعدم الحسن والذمّ.

٣. بأن ذمّ أحداً شيئاً لايوافق غرضه (جندي).

٤. أي تعرّض من الذمّ بمحض هواه، لا على جهة الشرع وحفظ حرمة الجميع (ص).

٥. حاصل لسان الشرع: هو الكاشف عن أحكام الأعيان وأوصافها، فربما ذمّ الانسان الشاعر بيده، هو الذي يتخيّل من إظهار بعض الأشياء وحمد آخر وإخفاء الآخر بيده.

و بيان ذلك أنك قد عرفت أنّ الأمر التكويني لإيجاد الكون شيء كذا كذلك أو حكمانيه عن جريان أمر التشريع.

إحداهما: ذاتية بلا واسطة، إشارة إلى تحقق الأعيان بعقد، وهو المشيئة، والذي يؤخذ أن مصدره هو الذي، وهو الجوهر ذاتي المختلف

والأخرى: عالم السمة، وهي التي يرجع إلى أحكام الأعيان من أوصاف أفعالها، وهو التشريع، والذي يرجع تحصيله هو التشريع (ص).

٦. أي حكمه فيه لايطّلع عليها عقولنا البشرية (ص).

٧. أي يشتمه الشرع لا العقل، لعلمه تعالى بتوقّف بعض الأمور على مقدّمة دون مقدّمة، فربما أمر الله بشيء جعله الشرع حسناً من غير اقتضاء ذلك الشيء قبيحاً من دون تعلّقه، لأنّ الترجيح بلا مرجّح باطل، لاستناد محدثات جميعه إلى مرجّح ما.

٨. راجع ص ٣٠٩ من كتاب الجواهر بتحقيقنا وتعليقنا عليه.

٩. أي في هذا الشرع، و قيل: المعنى فيه أيضاً، أي في القصاص يرد قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (جندي).

اي: في هذا المعنى نزل (فوَلِكُمْ في القِصاصِ حَياةٌ يا أولي الألْبابِ)[1] وهم الذين اولوا الالباب اهل لب الشيء الذين عثروا) اي: اطلعوا (على اسرار النواميس الإلهية) اي: الشرائع الإلهية (و الحكمية) اي: الاحكام التي يقتضيها العقل.

اي، أولوا الالباب هم الذين عرفوا اسرار الوجود وحكم الاحكام الشرعية والعقلية كلّها.

(وإذا علمت أنّ الله راعىٰ هذه النشأة وراعى اقامتها، فأنت اولىٰ بمراعاتها، إذ لك بذلك[2] السعادة) اي: لانّ مراعاتها توجب لك السعادة.

(فإنّه ما دام الانسان حيّاً[3] يرجىٰ له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له)[4] فإذا راعيته وعنيته ليصل إلىٰ كماله، تجازىٰ باحسن الجزاء.

(و من سعىٰ في هدمه، فقد سعىٰ في منع وصوله لما خلق له).[5]

فيجازى من احلّ بمثله، فيُمنع من وصوله إلىٰ كماله نفسه؛ لانّ الوجود مكافأ.

(و ما احسن ما قال رسول الله ﷺ: «الا أنبّئكم بما هو خير لكم و افضل من ان تلقوا عدوكم، فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم؟ ذكر الله»)[6].

اي، ذكر الله افضل من الغزو في سبيل الله ومن الشهادة فيه؛ لانّه موجب لهدم بنيان

١. البقرة (٢): ١٧٩.

٢. وخصّ الخطاب باولي الالباب تنبيهاً على انّ هذا انّما يحتصّ به قولاً. (ص)

٣. اي بان تراعيها (جامي).

٤. بهذه النشأة الجسمانية (الجامية) (ص).

٥. من ظهور الحقّ بجميع اسمائه و صفاته (ص).

٦. بل في منع وصول نفسه اليه؛ لانّه يجازى على ما فعل إمّا بالنقص او بغيره. (جامي)

٧. مسند احمد بن حنبل ج ٥ ص ١٩٥؛ المستدرك للحاكم ج ١ ص ٤٩٦؛ كنز العمال ج ١ ص ٥٢٠، ح ١٧٦٧، مع اختلاف يسير.

٨. اي ما هو خير لكم من ذكر الله (جامي).

٩. فانّك قد علمت من انّ العناية بهيئة الحركة الوجودية هو تظهير النشأة الذي سادته الانسان الكامل الذي بكلامه، هو الخير إذا قيس إلى الانسان نفسه، وإذا قيس إلى الله له هو الافضل، فذكر الله الذي هو غاية العبادات، اعني إظهار تعالي، هي لعمرة هذه النشأة الانسانية (ص).

الربّ من الطرفين، وإن كان فيه إعلاء كلمة الله ورفع أعلام الله وثواب الشهادة، لكن كلّ ذلك لايقابل شأ في هدم بنيان الله من الشرّ.

(و ذلك أنّه لايعلم قدر هذه النشأة الانسانيّة إلا من ذكر الله الذكر المطلوب[1] منه، فإنّه تعالىٰ «جليس من ذكره» والجليس مشهود للذاكر، ومتىٰ لم يشاهد الذاكر الحقّ الذي هو جليسه فليس بذاكر).

«ذلك» إشارة إلى كون الذكر أفضل من الغزو والشهادة في سبيل الله، وإنّما كان كذلك لأنّ ثوابهما حصول الجنّة، والذاكر جليس الحقّ تعالىٰ كما قال: «أنا جليس من ذكرني»، والجليس لابدّ أن يكون مشهوداً، فالحقّ مشهود الذاكر، وشهود الحقّ أفضل من حصول الجنّة؛ لذلك كانت الرؤية بعد حصول الجنّة وكمال تلك النعمة.

وقوله: (أنّه لايعلم قدر هذه النشأة الانسانيّة إلا من ذكر الله الذكر المطلوب) اعتراض[2] إنّما جاء به تنبيهاً علىٰ حقيقة الذكر ومراتبه، ليعلم متىٰ يكون الحقّ جليساً للذاكر.

والمراد بالذكر المطلوب من العبد أن يذكر الله باللّسان، ويكون حاضراً بقلبه وروحه وجميع قواه بحيث يكون بالكلّيّة متوجّهاً إلىٰ ربّه فتنطفئ الخواطر وتنقطع أحاديث النفس عنه، ثمّ إذا داوم عليه ينتقل الذكر من لسانه إلىٰ قلبه، ولا يزال يذكر كذلك حتّىٰ يتجلّى له الحقّ من وراء استار عيوبه، فينوّر باطن العبد بحكم «وأشرقت الأرض

---

١. أي حسن ما قال النبيّ ﷺ بحيث يقتضي به الطلب (جامي).

٢. فإنّ من حسنات الذكر الوجوديّة مرتبة الكلام والذكر، فيه ظهر الحقّ في هذه المرتبة واستتبع فيها جميع المراتب الكونيّة، بأن يظهر في مقام ذلك الاسم مظهراً إلهيّاً، ويكون الكلّ محلاً من الحسّ والخيال والذكر والفكر والعقل، فإنّ الذاكر له في الحقّ حكم وظهور، وبه ظهر بسائر هذه المراتب، ويكون شخصاً كاملاً، فالذاكر لابدّ أن يشهد المذكور بجميع مراتبه (جامي).

٣. الذكر المطلوب من العبد هو أن يذكر الله سبحانه بلسانه مع بقاء الخواطر وحديث النفس وبواسطة الحواس بالقصد، بأن يكون تقلّبه مع الذكور، ويعتقد متعلّقاً لمعنى المذكور، ويسرّ غائباً في المذكور من المذكور، وروحه مشاهداً له (ن).

٤. بجميع أجزاء وجوده الحقّ (جامي).

٥. أي جملة معترضة

نور ربّها»[1] ويعدّه إلى التجلّيات الصفاتيّة والاسمائيّة ثمّ الذاتيّة. فيفنى العبد في الحقّ، فيذكر الحقّ نفسه بما يليق بجلاله وجماله، فيكون الحقّ ذاكراً ومذكوراً وذكراً بارتفاع الثنويّة وانكشاف الحقيقة الأحديّة.

واعلم، أنّ حقيقة الذكر عبارة عن تجلّيه لذاته بذاته من حيث الاسم «المتكلّم» إظهاراً للصفات الكماليّة، ووصفاً بالنعوت الجلاليّة والجماليّة في مقامي جمعه وتفصيله، كما شهد لذاته بذاته في قوله: «شهد الله أنّه لا إله إلا هو»[2] وهذه الحقيقة لها مراتب[3]:

أعلاها وأوليها ما في مقام الجمع من ذكر الحقّ نفسه باسمه «المتكلّم» بالحمد والثناء على نفسه[4].

وثانيها: ذكر الملائكة المقرّبين، وهو تحميد الأرواح وتسبيحها لربّها.

وثالثها: ذكر الملائكة السماويّة والنفوس الناطقة المجرّدة.

ورابعها: ذكر الملائكة الأرضيّة والنفوس المنطبعة مع طبقاتها.

وخامسها: ذكر الأبدان وما فيها من الأعضاء.

وكلّ ذاكر لربّه بلسان يختصّ به، وإليه أشار بقوله:

(فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع العبد)[5][6].

أي، لا يعلم قدر هذه النسبة إلّا من ذكر الله الذكر المطلوب، فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع أجزاء العبد روحه وقلبه ونفسه وجميع قواه الروحانيّة والجسمانيّة، بل في جميع أعضائه، وذلك لسريان نتيجة سريان الهويّة الإلهيّة الذاكرة لنفسها بنفسها.

---

١. الزمر (٣٩): ٦٩.

٢. آل عمران (٣): ١٨.

٣. راجع في حقيقة الذكر ومراتبه النكتة ٦٦٣ من كتابنا هزار و يك نكته والنص المأخوذ من كتاب شرح العيون في شرح العيون.

٤. في حديث المعراج: «إلا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك» راجع مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة.

٥. أي في جميع أجزاء العبد.

٦. «فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع أجزاء العبد».

و إن جعلنا الاضافة إلى الفاعل بمعناه: أنّ ذكر الحقّ لنفسه ومظاهره سارٍ في جميع أعضاء العبد. وذلك الذكر سبب وجودها وحصول كمالاتها، فينبغي أن يذكره العبد أيضاً بجميع أجزائه أداءً لشكر نعمه.

(لا من ذكره بلسانه خاصّة، فإنّ الحقّ لايكون في ذلك الوقت إلا جليس اللّسان خاصّة) غيراه اللّسان من حيث لايراه الانسان بما هو راءٍ وهو البصر)[٢].

أي، يراه اللّسان بالبصر الذي يخصّه ولا يراه الانسان من حيث روحه وقلبه لخفائه، وفيه إشارة إلى أنّ لكلّ شيء نصيباً من الصفات السبعة الكماليّة يسمع به ويبصر به وينطق.

و لمّا كان الحيوان يبصر بالبصر ويسمع بالسمع، وليس رؤية اللّسان وسمعه بالبصر والسمع، بل برؤيةٍ وحياتيّة مخصّصة به، وليس هذا المقام موضع بيانه أجمل فقال: (بما هو راءٍ).

(فافهم هذا السرّ في ذكر الغافلين)[٣] تحريض لسالك الطالب لأسرار الوجود، ليتنبّه من هذا الغفول ويعلم أنّ لوازم الوجود موجودة في كلّ ماله وجود، إلا أنّ ظاهرة الوجود في البعض وباطنة في الآخر.

---

١. قوله: من ذكره اللّسان، أي اختصّت به فقط (ص).

٢. أي بلسان (حسن).

٣. يجوز أن يتعلّق متعلّقات الايراد في لايراه الإنسان بما هو راءٍ وهو البصر، أو بمعنى أنّه لا يرى الإنسان من آلة الرائي هو، ويجوز أن يكون متعلّقاً بمحذوف أي فيراه الإنسان لا يراه من القوة الخفيّة التي لا تدرك بالقوة الظاهرة أو بالآلة الظاهر (ص).

٤. قوله: لا يمكن أن يكون في الوجود شاذّ مختصّ، أي في جميع مراتبه، إذ لا يمكن شيء من الحضور وعدم بعض أجزائه ومراتبه، وهو الظاهر منه (ص).

٥. قوله: أو يعلم أنّ لوازم الوجود هذه ناظرٌ إلى كلام ابن الفناري في مصباح الأنس ص٣٥، حيث يقول: «إنّ كلّ شيء فيه أنّ وجود، فيه الوجود مع لوازمه، فكلّ شيء فيه كلّ شيء، فليس لزيد إلا التعيّن كما مرّ».

وقوله بعد: إن كان قول المصنّف المذكور في معنى هذا الذي ذكره ابن الفناري، فقد مرّ ما فيه في ص٣٣٣، حيث قال: «فكلّ شيء فيه كلّ شيء».

(فالذاكر) الذي هو اللّسان (من الغافل حاضر بلاشكّ، والمذكور جليسه فهو يشاهده)[1].

أي، فالذاكر يشاهد الحقّ.

(والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر، فما هو) أي: فليس الحق (جليس الغافل)[2]

و قوله: (فإنّ الانسان كثير[3]، ما هو[4] احدي العين، والحقّ احدي العين كثير بالأسماء الإلهيّة[5]، كما أنّ الانسان كثير بالاجزاء، وما[6] يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر).

تعليل جعله اللّسان ذاكراً والانسان غافلاً، ومعناه: أنّ الانسان من حيث إنّه مركّب من حقائق مختلفة روحانيّة وجسمانيّة كثير، ليس احدي العين وإن كان من حيث كلّيته المجموعيّة أحداً، وما[7] يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر.

و قوله: (والحقّ احدي العين) إلى قوله: (بالاجزاء) اعتراض أورده لمناسبة الرابطة بين الانسان وربّه، وهي أنّ كلاً منهما احدي من وجه كثير من وجه آخر.

(فالحقّ جليس الجزء الذاكر منه، والآخر) أي: والجزء الآخر من الانسان (متّصف بالغفلة عن الذكر، ولابدّ أن يكون في الانسان جزء يذكر به[8]. ويكون الحقّ جليس ذلك، فيحفظ باقي الاجزاء بالعناية)[9][10].

كما يحفظ العالم بوجوه الكامل الذي يعبد الله في جميع أحواله، لذلك لا يحرب

(م ٩: أي الذاكر يشاهد الذكر).

٣. ولايلزم من هذا أن الإنسان إذا كان جامعاً لايكون الحق جليسه بصفة (ص).

٤. إذ قد تقرّر أنّ شخصه وأحديّة جميع أذكار يتكون ذكر (ص ام).

٥. بادية.

٦. «الأسماء بعضها حزئيات بعض (ص)».

٧ و ٨. زيادة.

٩. حتى تبقى صورة شخصيّته به، فإنك قد عرفت أنّ قيام الشخص بالمدد الوجودي الواصل إليه من ربه هو النسبة، وهي الحضور من جزء (ص).

١٠. كما في المثل الكبير (ص).

١١. «الإلهيّة كما يحفظ العالم بوجوه الكامل الذي يذكر الله في جميع أحواله (جامي)».

الدنيا ولا يستأصل ما فيها ما دام الكامل فيها، أو من يقول: الله... الله، كما جاء في الحديث الصحيح: «لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله الله»[1].

فكذلك وجود العالم الإنساني لا يخرب ولا يفنى، ويكون محفوظاً بالعناية الإلهية ما دام جزء منه ذاكراً للحق.

ولما ذكر أن العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكراً، أجاب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال: كيف يكون محفوظاً وقد يطرأ عليه الموت؟

فقال: (وما[2] يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمّى موتاً[3] فليس بإعدام كلّي) [illegible] نفيه مطلق (وإنما هو تفريق[4][5]، فيأخذه[6] إليه) أي، فيأخذ الحق روح الإنسان إليه.

---

١. الحديث مروي في الباب ٥٧ من [illegible] عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله» [illegible] (ج ٦ ص ٥٧ [illegible]).
وفي صحيح مسلم عن أنس [illegible]: «لا تقوم الساعة على أحد يقول: الله الله» [illegible]
[illegible]
وفي [illegible]: «لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله الله» [illegible]
[illegible]
[illegible]

٢. موجودة.

٣. أي الموت (جامي).

٤. بين الجسد والروح (جامي).

٥. [illegible] بعد التفريق لا يمكن [illegible] (ص).

٦. أي العبد من حيث روحه (جامي).

(وليس المراد)[1] اي: المطلوب بالنسبة إلى الانسان (إلا أن يأخذه الحق إليه) ليوصله إلى كماله، ويخلّصه من عالم الكون والفساد ونقائصه.

(وإليه يرجع الأمر كلّه)[2] فإذا أخذه إليه[3] اي: الحق إذا أخذ الانسان اليه بالموت (سمّي له مركباً)[4] غير هذا المركب[5] من جنس الدار التي ينتقل إليها، (وهي دار البقاء)[6] (لوجود الاعتدال)[7].

اي، لوجود الاعتدال الحقيقي[8] في الأبدان المسوّاة في العالم البرزخي. أو لوجود الاعتدال لمزاج الروحاني[9] الحاصل من اجتماع القوى الروحانية بعضها مع بعض، ومن الهيئات الحاصلة في النشأة الدنيوية فإنه لا يبطل ببطلان المزاج الجسماني، كما لا يوجب فناء تعيّن البدن[10] فناء النفس الناطقة.

وإنّما قال: (من جنس الدار التي ينتقل إليها) لئلا يلزم التكرار بالتناسخ، والمركب المسوّى[11] هو البدن المثالي البرزخي، وهو لكلّ من أهل الكمال بحسب

---

١. اي من الحق (جامي).

٢. ويخلصه من عالم الكون والفساد (جامي).

٣. هود (١١)، ١٢٣.

٤. اي الحق (جامي).

٥. اي بدنه (جامي).

٦. اي بدناً يكون له بمنزلة تركيب هذا المركب الذي هو بدنه العنصري (جامي).

٧. من صفوة حاصلة من الحقائق التي من جنس الدار (جامي).

٨. إنما يبدأ مثالاً كما في سير زيد أخرى، وبعد الحشر شبيهه بالبدن العنصري في دار الجزاء، جنة أو نار (جامي).

٩. أن تعدده ظاهر من الخارجة فيه، وعنده بعد حكم النفخة الثانية للتعريف في دار البقاء (جامي).

١٠. وإلّا حيث يصير في ظلال الله حكم الوحدة، والاثنينية ممنوعة (جامي).

١١. الذي يحفظ الاحراء عن الانفكاك فلا يموت أبداً.

١٢. يأتي الكلام في انواع الروحاني ابتداءً في أول الفص الآتي.

١٣. اي بدناً معيناً.

١٤. وإلى هذا التركيب المسوّى يشير صدر المتألهين، راجع "الاسفار" ج ٣ ص ١٢٩ بقوله: «فعل الحرارة الغريزية تعديل المزاج، تحويل البدن وتحريك الروح بالتسخير إلى مزاج خاصّ يناسب الخلقة، اللطافة لان يبدّل مركب

درجاته ومناسباته مع الملأ الأعلى وأرواح السماوات وغيرها، فيتنعمون ولكلٍّ من أهل النقصان بحسب دركاته ونقائصه فيتعذّبون.

ولا يتوهّم العودة أو التعلّق بجسم من الأجسام الكوكبية أو السماوية أو الأرضية، كما هو رأي بعض الاشراقيين من الحكماء، إذ لا مدخل للعقل فيه، و﴿إنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[٢]

و النصوص الشرعية حاكمة بعدم العود إلى يوم القيامة، اللّهم إلا أن يكون العائد من المتروحنين[٣] في العوالم، وعوده بالأمر الإلهي لتكميل الناقصين وإخراج المؤمنين و المجانبين من بيزان عالم التضاد، او تكميل نفسه بما فاتته في الأول، ولم يحصل ذلك له في النشأة السابقة، كظهور عيسى[٤] في النشأة الأولى بالنبوة وفي الثانية بختم الولاية، ولهذا المقام أسرار لا يمكن هنا إظهارها، والله الهادي.

(فلا يموت أبداً، أي، لا تفرّق أجزاؤه)

أي، أجزاء البدن الأخروي لكونه أبدياً، قال تعالى: ﴿خالِدِينَ فِيها أَبَداً﴾[٥].

→ البدن و يسوّى له مزاجاً ثانياً لا يزول أبداً مضافاً لمزاجه الأول، غير جامع بعده تركيبه من الأضداد فيميل به دائماً إلى جانب، و أخرى إلى جانب آخر. »

تأسيس عن الحرارة الغريزية التي هي نار إلهية، و مثل هذا الرأي نجده يطفح في الفصل الثاني من المقدمة الثانية من نفحة الأولى في الفتوحات من مجلد و الأساس من الاشارات ج٣ ص٢٣٠.

١ مثل النشأة البرزخية، و رأي (ره): «إنّ البدن الأخروي هو القدر الذي يعيد و يشخصه، و الامتياز يوجد فيه لا بالخلق و القصر» (شرح الأسماء ص٢٨٠)

الحديث الأربعين من كتاب الأربعين للعلامة الشيخ البهائي (ره) يرويه عن أبي بصير [illegible] عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أزواج النبي قالت: «في حجة على من زعم أن البدن يعاد بعينه [illegible] بلا»

و قد أشبعت البحث عن ذلك في كتابنا في أبحاث المعاد بالعقل

٢ يونس (١٠): ٣٦.

٣ ج ن: المسرحين.

٤ على سبيل مرور الكرام لا على سبيل التسامح

٥ النساء (٤): ٥٧.

وقال: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾[1].

(وأما[2] أهل النار فمآلهم إلى النعيم ولكن في النار[3]، إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها[4]، وهذا نعيمهم).

أي، ومآل أهل النار أيضاً إلى النعيم المناسب لأهل الجحيم، إما بالخلاص من العذاب أو الالتذاذ به بالتعود، أو تجلي الحق في صورة اللطف في عين النار، كما جعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم، ولكن ذلك بعد انتهاء مدة العذاب، كما جاء: «يبقت في قعر جهنم الجرجير»[5]. وما جاء نص يخلود العذاب، بل جاء الخلود في النار، ولا يلزم منه خلود العذاب.

(فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق)[6].

أي، بعد استيفاء المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق منه.

(نعيم خليل الله حين ألقي في النار[7]، فإنه لم يعذب برؤيتها[8] وبما تعود في علمه[9] وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان. وما علم[10] مراد الله فيها

---

١ الدخان (٤٤): ٥٦.

٢ لعله يمكن أن يقال: إن الأمر في النار وفي سائر صوره من بدء نشأة عالم الدنيا إلى انقضاء الدنيا في دار الخلد هو النعيم والالتذاذ في دركات عذاب الجحيم، فكيف بأن يكون النكال والعذاب على بعض الخلق من أهل النار؟ (من).

٣ أي الذين فيها.

٤ أو الخصوص في إرادة فيهم تعمل بخلوده، أما يبقى على خلوده فيها، لا في العذاب (من).

٥ يعني الزجاجة السابعة (ق).

٦ يعني الأكوان (ج٦٦ ص٢٣٦، ج٣، مع اختلاف ما).

٧ يعني هذا الذي هو حقيقة وجوده في ذاته وأحدية وتسوية الصفات، أو يقتضي ذلك... ذلك الأحد الذي هو مقتضى ذاته الخلة والمحبة لعوالم عليين (ق، أ، ص).

٨ إن أستحسن أن يقال: «لكونه» بدل «بما» وهو أيضاً يؤل معناه إلى ما ذكر، لكنه بقوله: «فيه» لا تعذب برؤيتها (من).

٩ ...عنايته التي هي منتهى تنوع مقدورات الكثرة (من).

١٠ نقلت المشهور المعهود (من).

١١ يعني عند الإلقاء في قبله (الحسني).

ومنها في حقّه).

أي، ما علم أنّ الحقّ يريد أن يريه الراحة في عين العذاب، والنعيم في عين الجحيم.

(فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة النارية[1] في حقّه)[2].

أي، وجد برداً وسلاماً في حقّه مع أنّه كان مشاهداً للصورة النارية على لونها.

(وهي نار في عيون الناس)[3] ونور وراحة لإبراهيم.

(فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلّي الإلهي)[4].

فإنّه واحد لكنّه يختلف بحسب القوابل والاستعدادات، فيظهر متنوّعاً.

(فإن شئت[5] قلت: إنّ الله تجلّى[6] مثل هذا الأمر[7]، وإن شئت[8] قلت: إن العالم في النظر إليه[9] وفيه[10] مثل الحقّ في التجلّي)[11][12].

---

١. ج ن: «الطونية».

٢. أي النار على لون النار دون الوصف (جامي).

٣. أي حقّ الخليل عليه السلام (جامي).

٤. بحسب صورته النوعيّة العينيّة الخارجيّة، وإنّها ما تتغيّرت عن صورتها (حس).

٥. فإنّه واحد يختلف وينوّع بحسب اختلاف القوابل وتنوّع الاستعدادات. فمعنى ذلك الاختلاف والتنوّع إنّما أن يكون قابليّة العبد على تقدير أن يكون القابل من الفيض الأقدس. وإمّا أن يكون الحقّ نفسه. فإنّه إذا كان القابل من الفيض الأقدس عن تنزيه المفاض عليه والمفيض، يكون مؤدّي العبارتين واحداً، ولذلك قال: فإن شئت قلت (حس).

٦. جعله مثالاً للتجلّي الوجداني الإلهي (جامي).

٧. بصور متنوّعة (جامي).

٨. أي مثل العالم وهي شكله (حس).

٩. جعله مثالاً للعالم (جامي).

١٠. المنهي إليه (جامي).

١١. أي والعالم فيه بملاحظة تفاصيل أحواله المستورة فيه (جامي).

١٢. أي تجلّيه بحسب القوابل (جامي).

١٣. وهي طيّ عبارته هذه نكته جليلة حكمية، وهي أنّه إذا كان مؤدّى العبارتين واحداً، فكون المثل موجوداً نفساً، وليس مثل مثله شيء وإلاّ، فلا يكون القابل من الفيض الأقدس، ولا يكون تشبيه العبارتين وجه كما لا يخفى على الفطن

وإيراد لفظ «المثل» هنا لإيماء هذا المعنى وتبيين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فإنّ المثل يحقّق الوجود ←

أي، بعد إن علمت أنّ الشيء الواحد يتنوّع ويظهر أنواعاً مختلفة، فإن شئت قلت: المتجلّي هو الله في مرايا الأعيان بالصور المختلفة، كما صارت النار برداً وسلاماً على إبراهيم، وكانت ناراً على أعين الناظرين.

وإن شئت قلت: إنّ أعيان العالم هي المتجلّية في مرآة وجود الحقّ بصور مختلفة عند النظر إليه، فالعالم مثل الحقّ في الظهور والتجلّي بالصور

(فيتنوّع في عين الناظر[1][2][3] بحسب مزاج الناظر أو يتنوّع مزاج الناظر لتنوّع التجلّي. وكلّ هذا سائغ في الحقائق).[4][5]

أي: يتنوّع التجلّي في عيون الناظرين بحسب أمزجتهم الروحانيّة واستعداداتهم، فتظهر بصور ما لكن تتنوّع الاستعدادات والامزجة أيضاً على حسب التجلّي، وذلك بحكم الغلبة.

فإن كان حكم المتجلّي له غالباً على حكم التجلّي، يظهر المتجلّى وينوّع بحسب ذلك الحكم، فتغلب أحكام الكثرة على الوحدة

وإن كان حكم التجلّي غالباً على حكم المتجلّى له، يبهمه الاستعداد ويجعله مناسباً لأحكامه، فتغلب أحكام الوحدة على الكثرة.

→

وليس ثمّة وجود، فإنّ التجلّي الوجودي الذكوري يتمثّل، متنوع في عين الناظر (حسن).

١. أي العالم (جامي).

٢. يعني برغم من مزاج الروحاني الذي للناظر بحسب الكشف والشهود لامزاجه الجسماني وإن كان له مدخل من وجه ما، لا من جميع الوجوه (جندي).

٣. تارة يتنوّع التجلّي الواحد باختلاف مزاج الناظر وتارة يتنوع الناظر لتنوع التجلّي على ما ذكر، إذ يظهر الذي غلب عليه احكام الكثرة بتنوع تجلّي الإلهي الواحد فيه بحسب أحوال، فيصير التجلّي بحكم الظهر، وإذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة وهو قلب الكامل المتبع عن أحكام الكثرة، فإنه يتنوّع بحسب تنوّع التجلّي لأن هذا القلب مع تعلّقه بالحقّ في تجلّياته والحقّ يغلب قلبه لأنه مظاهر القلوب، وكلا الامرين سائغ، هذا في الكامل وما دونه في غيره (ق).

٤. أي استعداد المظهر عليه (جامي).

٥. أي وقال واحد من هذا الذكور من التجليات الثلاثة سائغ في معرفة الحقائق وبيانها (جامي).

٦. لأنه إذا ثبت القبض والقبول لابدّ من الدرجة الأخيرة لا غير، وهو الذي يسرّع نسوية الصاريين (حسن).

وقد مرّ في الفصّ الشيثي من أنّ لله تجلّيين: تجلّي غيب، وتجلّي شهادة، فالتجلّي الغيبي يهب للقلب الاستعداد فيتّسع، فيتجلّى بالشهود على حسب ذلك الاستعداد.

(فلو أنّ الميت والمقتول، أيّ ميت كان أو أيّ مقتول كان).

أي، سواء كان مقتولاً بالظلم أو بالحقّ، أو ميتاً سعيداً أو شقيّاً.

(إذا مات أو قتل لابرجع إلى الله، لم يقض الله بموت أحد، ولايشرع قتله).

لأنّ العدم شرّ محض، والإعدام بالكلّية يوجب فناء الربوبيّة؛ لأنّها بالمربوب تتحقّق ولا يمكن ذلك. فعند خروجه من محلّ سلطنة الاسم «الظاهر» وربوبيّته دخل في ولاية سلطان «الباطن» وعبوديّته، فما خرج عن كونه عبداً.

(فالكلّ في قبضته، فلا فقدان في حقّه)

إذ الوجود محيط به لايمكن أن يخرج شيء منه، وضمير «في حقّه» للحقّ، أي: فلا فوت بالنسبة إليه.

(فشرع القتل، وحكم بالموت، لعلمه بأنّ عبده لايفوته[1]، فمهما راجع إليه[2] على أنّ في قوله: ﴿وإليه يُرجَع الأمر كلّه﴾[3] أي: فيه يقع

---

١. لو إنّ هذا الكلام وقع هاهنا لكان أنسب بما سلف، فتأمّل. (منه)

٢. على أنّه ... (منه)

٣. في سورة هود (ج ٣).

٤. يعني لو لا أنّ العبد بحسب كونه باقياً على عبوديّته وحريّته لم يتحقّق ربوبيّة الربّ، فإنّ ربوبيّته في حقّ العبد هذا العبد، فلا يفوته ولا يتأتّى الانفكاك عنه أصلاً. (ق).

٥. يشير بهذا إلى أنّ غيبة المربوب لايضرّ بربّه ولا يتأتّى الانفكاك عنه أصلاً، فإنّ ربوبيّة الربّ [illegible] المربوب وعبوديّته، فلو فرض تجلّي العبد من ربوبيّة اسم الظاهر بالموت أو القتل، فإذا لولاه لم يتحقّق ربوبيّة الربّ باسم الباطن، وقد أخذ حظّه في مقامه ومحلّه، فإنّ الربّ باسم الباطن وإن كان عبداً له، لكنّه أخرى وأعلى وأولى بالنسبة إليه من الأولى، فهو بالنسبة إليه عبد ظاهر، وهو بالنسبة إلى ربّه في دور أعلى وأخرى في شأن أعلى وقصد أخرى، ويرد عليه مورداً آخر. (منه)

٦. يريد به عن الظاهر، التفت إلى الباطن، وهذا أولى وحوله إليه هو المظاهر (ق) و (منه) (جامي).

٧. هذا آخر صفحة (ج ٣).

٨. أي من الوجود (جامي).

التصرّف وهو المتصرّف)[1].

لمّا كان رجوع الشيء إلى الشيء متصوّراً بمعنيين، أحدهما كقولنا: «رجع الأمير إلى سلطانه»[2] وهذا لا يوجب أن يكون الراجع عين المرجوع إليه، والآخر كقولنا: «رجع أجزاء البدن إلى أصولها» فسّر قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ﴾ بأنّه: هو المتصرّف والمتصرّف فيه.

فاسم «أنّ» محذوف، أي: على أنّ في هذا القول إشارة إلى أنّ المتصرّف والمتصرّف فيه واحد

(فما خرج عنه شيء لم يكن عينه).

أي، فما ظهر منه شيء لم يكن ذلك الشيء عين الحقّ.

(بل هويّته) أي: هويّة الحقّ (هو عين ذلك الشيء)[3][4]

إنّما ذكر الضمير الراجع إلى الهويّة تغليباً للمعنى (و هو الذي يعطيه الكشف في قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾).

أي: الكشف الحقيقيّ لا يعطي إلّا ما ذكرنا من أنّ هويّة الحقّ عين هويّة الأشياء، وبهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾، لا بالمعنى الآخر الذي يفهم منه أهل الظاهر، وهو الهادي.

---

١. [illegible] (حسن)

٢. يعني كما أنّ [illegible] في الوجود منحصر في الفعل و الفاعل (حسن)

٣. في نسخ [illegible] «رجع الأمر إلى السلطان».

٤. هو عين ذلك الشيء بحسب [illegible] عيناً و وجوداً، فهويّته عين ذلك الشيء، و ذلك الشيء بعضه يكشف عن أنّ ذلك الاتحاد بحسب الأسماء، و هي عين عليه بذاته، لكن لما رأينا بنظر الوحدة لأنها عين ظهوراته و شؤونه الذاتية معه، ظهرت له عينه من حيث هويته في عينه، و إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ أي أمر [illegible] (ق)

٥. كما قيل:

[illegible] وهو في [illegible] (حسن).

فصّ حكمة
غيبيّة في كلمة أيّوبيّة

فصٌ حكمة غيبيّة في كلمة أيوبيّة[1]

لمّا كان علمُ تعالى غيبَ الغيوب كلّها، وكانت هويّته سارية في جميع الأشياء العلويّة والسفليّة المكانيّة والمرتبيّة، وقال تعالى في أيوب عليه السلام: ﴿اركُضْ برِجْلِكَ هٰذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وشَرابٌ﴾[2]، فأظهر له ماء الحياة الحقيقيّة من الغيب وطهّره به من الأمراض الحاصلة من مسّ الشيطان، أي: من البعد عن جناب الرحمن كما سنبيّنه، سمّى هذه الحكمة غيبيّة؛ لأنّ الماء المطهّر له كان مستوراً تحت رجله، وغيباً لبعد يستعلي عليه بكلّه. وهو في الحقيقة إشارة إلى الماء الذي قال تعالى فيه: ﴿وكانَ عرشُهُ

---

١. [illegible] في زمن الابتلاء من أيوب وبعده. استند هذه الحكمة الغيبية إلى الكلمة الأيوبية و[illegible] الأمور الغيبية [illegible] من غيب ملكه المطلق والمتصل والمنفصل [illegible] والذي يوصل كلّ [illegible] ذكر من غير سبب معهود وموجد مشهود في هذا يسيراً [illegible] والذي [illegible] بعد [illegible] عن [illegible] وماله من [illegible] الشيطان بضرٍّ فظهرت من غيوب جبروته الآلام والأسقام، وتوجد الدود في جسده [illegible] يرجع ويزول الأمراض عنه ويخرج الدود، فهو إليه بلا سبب ظاهر [illegible] الخاصر ظهر الله من غيب الأمر بلا أمر حسي طبيعي. هذا مضمون ما قاله مولانا مزيد الدين حسني في شرحه

٢. ص (٣٨): ٤٢

٣. قال عزّ من قائل: ﴿وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً﴾ (الإنسان (٧٦): ٢١) في مجمع البيان عن الإمام الصادق محمد بن علي الباقر في تفسيره: قال: «يطهّرهم من كلّ شيء سوى الله، إنّه لا يخرج من الجنّة شيء من الأكوان إلّا الله». ولا أجد من عارف بيان التطهير بهذه الكلمة الربّانية غير جناب الصادق آل محمد ﷺ

٤. جواب عن: [illegible]

على العالم[1].

و لذلك ظهر باطنه عن ملاحظة الأغيار كما ظهر ظاهره من الأمراض المزحية للفقار، ومن جنس هذا الداء كان ما نفث به جبريل صدر رسول الله ﷺ.

و أضافها إلى الكلمة الآدمية لدخول الخطاب في حقه. فالمراد بالخلعة المنيبة ظهور الحق له بالسلوك وبالرياضة والطاعة والعبودة، وحصول درجة الحياة التي هي في عين الظلمات، بالصبر في أنواع البلايا والمحن الواقعة في نفسه وأهله وأحواله وأولاده.

فكان كلها رفعة لقدر جاهه، وتحصيلاً لكمالاته، وترقياً في حالاته ومقاماته، بشهوده المبتلي والممتحن في عين البلايا والمحن.

و صبر على مقاساة الشدائد ومعاناتها، ولم يشتغل بإزالتها ومداواتها حتى وصل في حين القرب من الرب، وحصل في مقام الأنس برفع وحشة الضد، فنادى ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾[2]، فكشف الله عنه ضره، وظهر عن أدناس المواتع سره.

(فيقال): إنما سمي حكمته غيبيه؛ لأن أموره كلها ما ظهرت إلا من الغيب أولاً وآخراً.

لأن أهل العالم كلهم لا تظهر أمورهم إلا من الغيب، فلا اختصاص حينئذ.

(واعلم، أن سر الحياة[3] سري في الماء، فهو[4] أصل العناصر[5]

---

١. سورة (٢١) الآية ٨٣.

٢. الشيء والممتحن يدل على حيرة الخاص بحيث لا يستطيع، والأنس المتصوف على الهيبة مصون لا يصونه. (بتصرف) أي كان في عين البلايا والمحن يرى المبتلي والممتحن أي يرى الله سبحانه في البلاء ومحنه.

٣. الأنبياء (٢١) ٨٣.

٤. و القائل هو أبو المعارف عبد الرزاق الكاشاني رائده في شرح الخلع.

٥. عبد أن سر الحياة إذا ثبت و عليه فهو صورة الماء و الماء سبب الذي هو الحياة الحيوانية، و هو معنى قوله سر الحياة سري في الماء. و لما كان أصل القائل طبيعياً و العلم، و الماء صورة جسمية، جعل أصل العناصر الماء، من الحياة التي هي من الذات الأحدية تنشأ بتنزل الأرواح تتركب إلى صور المعادن. ثم قلت بصور العناصر ثبت أن سر الله الذي هو صورة الحياة كل شيء حي أقول.

٦. أي الماء الجامع.

٧. إلى واحد منها الله أعلم ف. فيلزم من ذلك أن يكون أصلاً للموجودات فيضاً لا أصل الأصول سواء.

والاركسان، [1] ولذلك [2] جعل الله من الماء كلّ شيء حيّ، وما [3] ثمّ [4] شيء إلا وهو حيّ، فإنّه ما من شيء إلا وهو يسبّح بحمد الله ولكن لا يُفقه تسبيحه إلا بكشف إلهيّ، ولا يسبّح إلا حيّ [5].

سرّ الحياة هو الهويّة الإلهيّة السارية في جميع الأشياء بظهورها في النفس الرحماني أولاً، وبسريانها بواسطته في كلّ [6] شيء حصل منه ثانياً، وذلك لأنّ سرّ الشيء غيبه المستور فيه ومعناه الظاهر بصورته.

ويجوز أن يراد [7] به نفس الحياة وحقيقتها، أي حقيقة الحياة سارية في الماء وكلاهما متقاربان لأنّ الهويّة الإلهيّة هي المتحلّية بالصفة الحيوانيّة لا غيرها.

وإنما جعل الماء أصلاً لغيره من العناصر والأركان، لما نطق به الحديث النبوي: من أنّ الله خلق درّة بيضاء، فنظر إليها بنظر الجلال والهيبة فصارت حيّة تسيح نصفها ماء ونصفها نارًا، فحصل منهما دخان فخلق السموات من دخانها والأرض من رمادها.

قيل [8]: الدرّة هي العقل الأوّل.

وفيه نظر - لأنّ [9] مآب وصار شيئاً آخر لا يكون [10] باقياً على تعيّنه الذاتي، والعقل الأوّل باقٍ على تعيّنه لا يقبل التغيّر أصلاً، بل المراد به ما قبل صور العناصر من [11] الهيولى العنصريّة، والله أعلم.

ولأجل سريان هذه الحياة الذاتية في الماء جعل الله من الماء كلّ شيء حيّ، أي: كلّ

هذه التعليقات (منه): الأبد عنصرية على مذهب الشيخ (رضي الله عنه) (حامي).

١. أي من أركان العالم من الهواء والكرسي (حامي).

٢. أي لكون سرّ الحياة في الماء (حامي).

٣. أي شيء الوجود.

٤. أي ذلك الشيء.

٥. بسر الحياة.

٦. والقائل هو الشيخ المكاشفي - قدس سره - في شرحه على الفصوص.

٧. موصولة.

٨. غير (ن).

٩. زيادة الواو: (ن) فقط.

ما له حياة خلق من الماء، إذ النطف التي يخلق الحيوان منها ماء.

وما تكوّن بغير توالد فهو أيضاً بواسطة الدابّة المتعفنة. وكذلك النباتات أيضاً لا تنبت إلا بالماء، ولمّا كان كلّ ما هو في الوجود مسبّح ربّه تعالى بالنطق الإلهيّ، ولا يسبّح إلا الحيّ، قال:

(فكلّ شيء حيّ، فكلّ شيء الماء أصله، ألا ترى العرش[1] كيف كان على الماء[2]، لأنّه منه تكوّن فطفا عليه)[3].

أي: علا وارتفع عليه، والمراد بالماء الذي هو أصل كلّ شيء النفس الرحماني الذي هو الهيولى الكلّي والجوهر الأصلي، كما تقدّم أنّ صور جميع الأشياء حاصلة عليه، لا الماء المتعارف فهو الماء الذي كان عرش الله عليه، إذ العرش كما يطلق ويراد به الملك الأطلس[4]، كذلك يطلق ويراد به الملك[5]، كما قال الشيخ (رضي الله عنه) في الباب الثالث عشر من (الفتوحات): «إنّ العرش في لسان العرب يطلق على الملك» يقال:

---

١. وهو أول الأجسام (حامي).

٢. المراد بالعرش الجسماني، أي الجسم الأطلس، وإنّما تكوّن من الماء؛ لأنّ الله تعالى خلق أول ما خلق درّة بيضاء نظر إليها بعين الجلال فذابت حياءً، فصار بعضها ماءً وبعضها بخاراً، فكان عرشه على وجه الماء في ذلك الحين، والمراد من الماء الذي تكوّن منه جميع الأكوان والناظر إليه بعين الجلال المتجلّي الحقّ له لي يعلمه. وإن نظر الجمال تجلّى أنوار وجهه الأبهر نوره، ونظر الجلال تجلّى قهره وسطوته للأشياء الإمكانيّة المعدمة، وتكوّن الأطلس منه، وهو الهيولى جميع الممكنات، والنصف الناري تكوّن الأرواح منه بالكيفيات النورانيّة، والنصف الثاني الأجسام منه، فإنّ الهيولى هو البحر المسجور المذكور في القرآن، فكان العرش على ذلك الحين، ولمّا كان العقل الأول المتولّي عن أصل الكلّ عين الحياة، والحياة والماء متلازمين، صحّ أن أصل تكوّن الكلّ (ق).

٣. أي العرش (حامي).

٤. أي من الجسم (حامي).

٥. لأنّه ظهر منه، والظاهر لابدّ وأن يكون طالباً على أصله (حامي).

٦. أي ظهر، فظهور العرش على ما الهيولى، وهو أنّ الباطن عين الماء ظهر، وبطن الماء حتّه، ولذا بطن الهيولى بظهور صور الأجسام فيها (ق).

٧. وهو العرش الجسماني المتولّي من مظاهر العرش الروحاني.

٨. وقد تقدّم في الفصل الداودي: «جعل أبو طالب المكّي أنسنة عرش نفسه».

«ثل عرش الملك» أي دخل خلل في مُلكه، ويطلق ويراد به السرير[1].

و نقل[2] عن غيره[3] أيضاً من أكابر الأنبياء بعد هذا الكلام يقين أنّ العرش الذي على الماء هو الملك، ولكون العرش الجسماني صورة من الصور التي تفيضه على الهيولى يصدق[4] عليه أيضاً أنّه على الماء، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿والبحر المسجور﴾[5]، أي: المشتمل على الموجودات، وهو البحر الذي موجه صور الأجسام كلّها.

وإنّما أطلق اسم الماء عليه[6] لأنّ الماء العنصري مظهر له، لذلك اتصف[7] بصفات فصار مادةً لجميع ما في العالم الجسماني من السماوات والأرض والنبات والحيوان.

و أيضاً لمّا أطلق عليه[8] النفس مجازاً تشبيهاً بالنفس الإنساني، أطلق اسم الماء عليه مجازاً[9] لأنّ النفس بخار، والبخار أجزاء صغار مائيّة مختلطة بأجزاء هوائيّة، فحصل أنّ الماء كما يطلق على الماء المتعارف، كذلك يطلق على الهيولى، وعلى النفس الرحماني الذي هو هيولى جميع العالم وأصله.

ولا يقال[10]: إنّ المراد بالماء الذي عليه العرش والذي هو أصل العناصر هو العلم، وإن كان يتجسد في المثال بصورة الماء.

لأنّ المراد بيان أصل الموجودات في الخارج، لا في العلم.

(فهو[11] يحفظه من خشيته، كما أنّ الإنسان خلقه الله عبداً فتكبّر على ربّه وعلا عليه،

---

١. هذا الإتمام في معرفة حملة العرش، ج١ (س٧) ١، مخ بمصر.

٢. الشيخ ـ ره ـ.

٣. وهو نقل مسرة الجبلي كما تقدّم في النصّ الإبراهيمي.

٤. أي على العرش الجسماني.

٥. الطور (٥٢) ٦.

٦. أي على النفس الرحماني.

٧. أي الماء العنصري.

٨. أي على النفس الرحماني.

٩. والقائل هو العارف الربّاني عبد الرزاق الكاشاني في شرحه.

١٠. أي الهيولى تحفظ الصور العرشيّة من تحته (ق).

فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته[1] بالنظر إلىٰ علوّ هذا العبد الجاهل بنفسه)[2].

و في بعض النسخ: (برتبة) وكلاهما صحيح؛ لأنّ الجاهل بالنفس جاهل بالربّ وبالعكس، أي: فالله، الذي هو النفس الرحماني يحفظ هذا الملك وتعيّناته من تحته، أي باطنه؛ كما أنّ الحقّ سبحانه يحفظ الانسان الجاهل بنفسه وعبوديّته من باطنه وغيبه، نظراً إلىٰ علو مرتبته من حيث حقيقته ومكانته الزلفىٰ عند الله، وهو يدّعي الربوبيّة ويتكبّر على الله من جهله بنفسه وعبوديتها؛ إذ لو لم يكن حفظ الحقّ تعالىٰ له وللعالم كلّها - كلّه فـ - من الباطن لانعدم في الحال، فإنّه بلا وجود عدم.

(وهو قوله ﷺ: «لو دلّيتم بحبل لهبط علىٰ الله»[3] فأشار إلىٰ أنّ نسبة التحت إليه[4]، كما أنّ نسبة الفوق إليه).

و في بعض النسخ: (كما نسبة الفوق إليه) فـ «ما» زائدة كقوله: ﴿فبما رحمة من الله﴾[5].

(في قوله: ﴿يخافون ربّهم من فوقهم﴾[6] ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾[7]، قيل الفوق والتحت)[8].

---

١. [illegible] (من).

٢. [illegible] الاختلاف في [illegible].

٣. وهو التهليل في أحكام الخرقة للتربّي، المذكور في طبقات خرقة الإمداد، كما ذكر عنه [illegible] حيث حدّث بالخبر، وهو قوله ﷺ: «لو دلّيتم بحبل ...» (ص).

٤. [illegible] ج٢، ص٤٠٠، ح٣٦٩٨.

٥. [illegible] الحسنى [illegible] كما فيها معبود [illegible] قام أمر الصبر و[illegible] بالعبودية الإضافيّة هو الفرض، والتبعيض [illegible] كان أمر الإنسان، وهو أقوم منه وأشد تمسكاً، لإحاطة الإنسان [illegible] إلىٰ الوجه في [illegible] وإضافته إلىٰ الحق، فالملاحظ إلىٰ نسبته النعت إلىٰ [illegible] (ص).

٦. أي كتاب [illegible] (ص).

٧. آل عمران (٣): ٥٩.

٨. النحل (١٦): ٥٠.

٩. الأنعام (٦): ٦١.

١٠. وهما إشارتان [illegible] الحق [illegible] في الجهات فلا يعبد إلا [illegible] أي في محل ظهور الحق [illegible] (ص).

أي، هذا المعنى المذكور، هو معنى قوله ﷺ: «لو دليتم بحبل لهبط على الله»[1]. وإنما كانت نسبة الفوقيّة والتحتية إليه سواء؛ لأنّ الحقّ محيط بالظاهر والباطن على العالم، فكما تنسب إليه الفوقيّة تنسب إليه التحتيّة، فله الفوق والتحت جميعاً، لأنهما من جملة مراتبه الوجوديّة

(ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالانسان، وهو على صورة الرحمن)[2][3].

أي، ولكون نسبة الفوقيّة والتحتيّة، بل نسبة جميع الصفات المتقابلة إلى الله تعالى سواءً، ما ظهرت الجهات الست إلا بالانسان، لكونه هو المخلوق على صورة الرحمن الجامع للصفات المتقابلة

و«اعلم»[4]، أنه لو كان المراد بالظهور العلم بالجهات لكان غير منحصر في الانسان؛ لأنّ النفوس الفلكيّة أيضاً عالمة بها، بل جميع الحيوانات، فالأنسب أن يكون: المراد بالظهور التحقّق.

أي: لا يتحقّق بهذه الجهات المتقابلة بحسب المقام إلا الانسان؛ لأنّ جميع مراتب الوجود مقاماته بخلاف غيره، فإنّ لكلّ منهم مقاماً معلوماً لا يتعداه كما قال تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[5]

فهو الذي في السماء له ظهور، وهو الذي في الارض له ظهور، كما أنّ أصله الذي

---

١. أي لإحاطته بجميع الجهات (حسن).

٢. الذي هو موطن الظهور والإظهار (حسن).

٣. أي الإنسان (حسن).

٤. الجامع لمعاني الإنسان، وإنما لا يكون الأمر على هذا، لما قدمناه للذوق السليم أنه لا يفهم إلا بذلك (حسن).

٥. يعني مرتبة كانت نسبة الفوق والتحت إليه سواء، فحفظه الله عن غلبة ما يأتي في نوحيته، إذ لم يحط بمرتبته نوحه وبكاؤه (حسن).

٦. اعلم أنّ الجهات ستة الظاهرة أيضاً مختصة بالإنسان، وسائر الأشياء لا تكون بالجهات، الجهات الستة بالمقايسة إلى الإنسان كما بيّن الشيخ الرئيس في فصوص الحكم، فلا يحتاج إلى توجيه الشارح من حمل الجهات على الجهات المعنوية حتى يصح الاختصاص بالإنسان.

٧. الصافات (٣٧): ١٦٤.

ظهر الانسان على صورته ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾.

و كذلك باقي الجهات، و قد مرّ تحقيقه في المقدّمات[٥] من أنّ الحقيقة الانسانية هي التي ظهرت في جميع صور العالم

(ولا مطعم[٦][٧] إلا الله، و قد قال في حقّ طائفة[٨]: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَ الْإِنْجِيلَ﴾[٩]، ثمّ تكرّ وعمّم فقال: ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ فدخل في قوله: ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾[١٠] كلّ حكم منزل على لسان رسول أو ملهم[١١] ﴿لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ وهو المطعم من الفوقيّة[١٢] التي نسبت إليه ﴿وَمِنْ[١٣] تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾[١٤] وهو المطعم من التحتيّة التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه ﷺ[١٥].

---

١. الزخرف (٤٣): ٨٤.

٢. راجع الفصل الثامن

٣. يفيد الروحاني و الجسماني (حامي)

٤. أي لا تنحصر ما يتغذّى به المتحصّر في أطوار روحانيّة ذلك أو نشأته أو جسمانيّة إلّا الله (ص)

٥. هذا بيان لإجماله و حطه لتعيد من جميع الجهات، فإنّ الإحاطة و الشمول من مقتضيات الرحمانيّة، و من احفظ الأصعب، فإنّه من الأمداد الرحمانيّة التي لو انقطعت لهلك العالم (ق)

٦. و هم قوم موسى و عيسى عليهما السلام (حامي)

٧. بيان أحكامهما، و هما الكتابان المنزلان على الرسولين: أحدهما الغالب عليه التوراة، و الآخر الشبيه بالقرآن و هي أحق لأن يختص بأن يكون من الرسول، أو كتابه لأنّ لكلّ أحد مدرجة خاصّة إلى فيحه العام- لذلك قال: «تكرّ و عمّم» (ص).

٨. بالأنبياء لاحكامهما (جامي).

٩. عمّ غيرهم من أمتي (ص).

١٠. أي من الجهة العلويّة (حامي).

١١. عقلاً و عضداً من الحضرة الربوبي (ص)

١٢. من الأحوال و المراتب الكسبيّة أحاطه لهم بسلوك الطريق بالأجل (حامي).

١٣. المائدة (٥): ٦٦.

١٤. التعريب عن الاشياء و الظهور إنّما عن ما هي عليه في نفسها، و ذلك في قوله ﷺ: «اليد على الفم» و هو طرف الشبه الحقيقي الخيالي، الذي فيه نهاية التنزيه ... و يمكن أن ينزل هذين الطرفين للتبعيض الوارد من الحق إلى طريقي الكسب و الوهب، فإنّ الوهب من جهة فوق الانسان، و علوّ رحمته تعالى و التكسب من جهة تحت السوال و مداعي أرجل جدّ العبد و تعبه (ص).

لمّا قال : إنّ نسبة الفوقيّة والتحتيّة إليه سبحانه سواء ، أراد أن يبيّن أنّه تعالى يربّي عباده منهما .

فقوله : (لا مطعم إلا الله) مأخوذ من قوله تعالى : ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾[1] ، وإنما جاء به لأنه تعالى قال في حقّ قوم موسى وعيسى عليهما السلام : ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ أي : أحكاموهما ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ من الكتب الإلهيّة على لسان أيّ رسول كان ، أو على قلوب عباده بطريق الإلهام ، ﴿لَأَكَلُوا﴾ أي : الرزق المعنوي من العلوم والمعارف والحكم ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ أي : من ربّهم الذي يطعمهم ويربّيهم من الجهة الفوقيّة ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ أي : لأكلوا أرزاق الروحانيات ، وتناولوا أذواق التجلّيات ، وتناولوا الحالات الذوقيّة والواردات الإلهيّة التي تحصل بالسلوك بالأرجل ، والحقّ هو المطعم والمربي من الجهة التحتيّة أيضاً ، كما نبّههما رسول الله ﷺ بقوله : «لو دلّيتم بحبل لهبط على الله» .

أو لو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده ، فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ ، ألا ترى أنّ الحيّ إذا مات الموت العرفي تنحلّ أجزاء نظامه ، وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص ؟)[2] .

أنّ العرش الجسماني ، فلأنّه لولا الهيولى القابلة للصورة الجسمانية لما كان للصورة العرشيّة وجود ضروري .

---

١ . الأنعام (٦) : ١٤ .

٢ . في نسخة : «لا مطعم إلا الله» .

٣ . فإنّ لكلّ الأجزاء والقوى بحسب كلّ حالة ما تناسبه ، وتحتاج إليه وما تقتضيه ، وذلك قبل الموت العرفي ، وبعده . فظهر من هذه الآية أنّ الذي هو بيد الله هو إيتاء الأجزاء والأرزاق القوى التي بها يتمّ نظام المزاج الشخصي وتهيئة روحانيّة الخصوصي ، وإنما ذلك إذا تمّ أي لأيوب عليه السلام حين أشرف مزاجه على الانحلال وبطء الورود إلى الاعتدال : ﴿اركض برجلك﴾ الخ .

٤ . يعني يرى أنّ حياة الحيّ أحد الأشياء التي لا بدّ ضرورة تحقّق وجوده بتمامه ، وذلك لأنّ الحرارة الغريزيّة التي بها حياة الحيّ أيضاً بالضرورة تحتاج إلى رطوبة تعديليّة ، فتحياة الحرارة أيضاً بالرطوبة وهي ضرورة أيضاً ، فبفقدانه وجود الموت الذي هو إفناء وانحلال الأجزاء الأصليّة . (حسن) .

وأمّا العرش بمعنى الملك، فلأنّه لولا النفس الرحماني القابل لصور حقائق العالم لما كان شيء منها موجوداً، فضلاً عن دوامه.

وأمّا السموات والأرض التي كلّ منها عرش لاسم من الأسماء فلأنّه لولا وجود الماء المتعارف لما كان شيء منها موجوداً.

وقد تقدّم أنّ الهيولى والنفس الرحماني يسمّى في اصطلاح أهل الله بالماء، كما سمّي الماء المتعارف به.

ولمّا كان الماء مطهراً للاسم الحيّ، وكلّ شيء حيّ، قال: (فإنّه بالحياة يحفظ وجود الحيّ) والباقي ظاهر.

ولمّا كان ذكره من أوّل الفصّ إلى هنا تمهيداً للمقدّمات في بيان حال أيوب عليه السلام قال:

(قال تعالى لأيوب عليه السلام: ﴿اركض برجلك هذا مُغتَسَلٌ بارِدٌ وشَرابٌ﴾[1]، أي: ماء بارد وشراب لما كان عليه من افراط حرارة الالم، فسكّنه[2] الله ببرد الماء)[3].

أي، قال تعالى لأيوب: اضرب برجلك الأرض ليظهر لك ماء تغتسل به بارد، مسكّن حرارة الآلام مطهّر لبدنك من الامراض والاسقام، فلمّا أتى بالمأمور به سكّن الله افراط الحرارة ببرودة الماء هذا ظاهره.

وأمّا باطنه فهو أمر بالرياضة والمجاهدة بضرب أرض النفس لتظهر له ماء الحياة الحقيقيّة متجسّداً في عالم المثال، فيغتسل به فتزول من بدنه الأسقام الجسمانيّة ومن قلبه الأمراض الروحانيّة.

فلمّا جاهد وصفّا استعداده، وصار قابلاً للفيض الإلهيّ، ظهر له من الخضر الروحانيّة ماء الحياة فاغتسل به، فزال من ظاهره وباطنه ما كان سبب الحجاب وانسدّ عن ذلك الجناب.

---

١. ص (٣٨): ٤٢.

٢. أي أيوب أو افراط الحرارة (جامي).

٣. ذكره لشدّة حرارته وتعصيبه لها (ص).

(و لهذا كان الطب[1] النقص من الزائد والزيادة في الناقص ، والمقصود[2] طلب الاعتدال[3] ، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه).

أي ، ازال الحق[4] منه افراط الحرارة الذي كان سبب الآلام ، لا الحرارة مطلقاً ولهذا المعنى كان الطب والتداوي بالتنقيص من الكيمية الزائدة والازدياد من الناقصة ، ليحصل المقصود وهو القرب من الاعتدال ، إذ لا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي[5] ، إلا أن الطبيب يجعل المزاج قريباً من الاعتدال.

(و إنما قلنا: «ولا سبيل إليه» اعني ، الاعتدال ، من أجل أن الحقائق[6] والشهود[7] تعطي التكوين مع الانقاس على الدوام ، و لايكون التكوين[8] إلا عن ميل[9] يسمّى في الطبيعة انحرافاً او تعضيناً ، وفي حق الحق[10] ارادة وهي ميل إلى المراد الخاص[11] دون

---

١. يعني ان الله تعالى ، نقص حرارة آدم ، لما زاد عليها بعد الصلاة و السلام ، فان كان ، اعني الآلام ، ناراً فوقعه بسلطنة سبع سنين في اعضاء ايوب عليه السلام ، فما سلبها الطب الالهي ، (جندي).

٢. من ذلك النقص و الزيادة (جامي)

٣. اي بعد وفي الزائد و الناقص (جامي)

٤. اي الى الاعتدال الخيالي للطبي ، الذي شهدت البراهين بانه عدم استحالة تكون (قص)

٥. الحكمة (قص)

٦. الذوقي (قص)

٧. بعد الاعتدال (جامي)

٨. من احد حيث ذلك التكوين ، فان التكوين ليس بالحق ، اذ ليست من الطبيعة ، و ليس في الوجود الا الله ، كما سبق تحقيقه ، فان الطبيعي ما تم بحصول بينها تفاعل و تفاعل لم يتكون منه مزاج واحد بالتحصيل ، كما بين تحقيقه في الصنائع الحكمية ، و هذا الميل الذي عند انفعال و التفاعل يسمى في الطبيعة انحرافا (قص)

٩. و إذا كان الامر متطور الاحكام لابد و ان يكون في الحضرات الامكانية هذا الميل ، و إليه اشار بقوله «و في حق الحق إرادة» (قص).

١٠. من مقتضيات الامكان ، فان لكل منها اقتضاء حكمه الخاص به ، و احدية جميع ذلك ، قد حكم باطلاق خبر ان الوجود اطلق على سائر تلك الاحكام ، لكن الارادة لما لم تحصل احد الاحكام الخاصة لم يتكون ، بمعنى انه ما لم يتحصل في هذا الحضرة ايضا ميل إلى مراد خاص دون غير ، لم يكن التكوين و الاتصال (قص)

غيره، والاعتدال[1] يؤدن بالسواء[2] في الجميع، وهذا[3] ليس بواقع[4]. فلهذا منعنا من حكم الاعتدال).

وإنما قلنا: (لا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي) لأن معرفة الحقائق والشهود اليقيني تعطي المعارف المشاهدة أن الأشياء لا تزال تتكون في كل آن وتفنى على الدوام[5]، كما قال تعالى: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[6].

والكون لا يكون إلا بعد العدم، وكل منهما لا يمكن بلا ميل، لأن الانعدام فلأنه لا يحصل إلا بالميل إلى الباطل. وهذا الميل في الحيوان يسمى انحرافاً في الطبيعة، وفي غيره من المركبات يسمى تغيراً، كما إذا تغير مزاج فاكهة أو لبن أو عنصر أو غير ذلك، يقال: عفن.

وذلك الميل بالنسبة إلى جناب الحق يسمى إرادة[7]. وذلك لأن الخصوصية والرجحة في حق الممكنات إما إلى الوجود أو العدم، والتخصيص والترجيح عين الميل بأحد الحكمين المتساويين نسبتهما إلى ذات الممكن.

وإذا كان التكوين لا يحصل إلا بالميل فلا يمكن الاعتدال الحقيقي؛ لأنه الجمع بين الشيئين على السواء، فلا يمكن وقوعه.

واعلم، أن الاعتدال وعدمه لا يكون إلا بالنسبة إلى المركب من الشيئين المتعاونين، وليس بين الوجود والعدم تركيب حتى يعتبر فيه الاعتدال أو عدمه، وغرض الشيخ (رضي الله عنه) من هذا الكلام إفادة أن العالم وجد عن الميل المسمى بالإرادة، فلا يزال

---

١. الاعتدال الذي هو مقتضى أحدية الجمع و«الاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع» (ف)

٢. بين الأمور المتعددة (منه)

٣. أي الاعتدال (منه).

٤. في صورة ما لا استحالة له بين (منه)

٥. وهذا هو عند الأشاعرة

٦. ق (٥٠): ١٥.

٧. «العلم والإرادة والشوق والميل معبر واحد يوجد في جميع أزمنة الاستدراج» ف، ص ٧٦ ظ آخر الفصل «من الوقف الزماني من الإلهيات»

الميل متحققاً فيه سواء كان الدليل بسيطاً أو مركباً، ومع وجود الميل لا يمكن الاستدلال؛ لأنه إنما يتصور إذا كان الشيء مركباً بحيث لا يكون لشيء من أجزائه بحسب الكمّية والكيفية زيادة على الآخر.

(و قد ورد في العلم الإلهي[1] النبوي اتصاف الحقّ بالرضا والغضب،[2] وبالصفات) أي: المتقابلة (و الرضا مزيل للغضب) أي: عن المغضوب عليه.

(و الغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه[3]؛ والاعتدال ان يتساوى الرضا والغضب، فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض).

أي، ويرضى عنه أبداً كما يذكر من بعد أنّه زعم المحجوبين.

(فقد اتصف بأحد الحكمين في حقّه)[4].

أي، فقد اتصف الغاضب الذي هو الحقّ بأحد الحكمين، وهو الغضب في حقّه، أي: في حقّ المغضوب عليه.

(و هو مبل، وما رضي الحقّ عمّن رضي عنه وهو غاضب عليه) أي: يغضب عليه أبداً.

(فقد اتصف بأحد الحكمين في حقّه).

أي، فقد اتصف الراضي الذي هو الحقّ بأحد الحكمين، وهو الرضا في حقّه، أي: في حقّ المرضي عنه.

---

١. قال في النصوص الأخرى: «وصف الحقّ نفسه بالغضب والرضا» وفي فصّ لاحي أيضاً ص ٨٥.

٢. اقتبس من الحديث «لأعوذة النبوي أعوذ برضاك من سخطك» [ع. ص].

٣. إذ اتصف الحقّ بأحدهما إلى الآخر، ولكن بالنسبة إلى مغضوب عليه أو مرضي عنه سيجيء، وإلا فهو بالنسبة إلى نفسه المقدسة الظاهرة الجلالية أو الرحم الكمي المطلق جمالي، لا يزال اتصاف بهما من كونه إلهاً ورباً، وأما من حيث عدم التأثر فلا اتصاف بشيء منهما، فهو تعالى عن الحالين، فصحّ أن الميل، والانحراف ليس إلا من قبل القابل، فظهور حكم الرحم والعفو في القابل وغير القابل، لا بالنسبة إلى الحق وإن كان حقيقة الرحم والعفو لتكليل الإلهي، فظاهر أحكامهما أبداً تأثر المرحومين عليهم والمعفوين عليهم من العاصين والقابلين له رحمة الحالين معنى السراج. (جندي).

٤. أي لا مدخل لإضافة أحد الحكمين المتقابلين عند التوجّه إلى المحكوم عليه، فمن أحس في نفسه له الإطلاق أو مقابله فهو لا يضاف، وإذا كان لا مدخل لإضافة أحد الحكمين المتقابلين عند ملاحظة المحكوم عليه، فكيف يتصور الاعتدال منه؟

٥. وإن كان يلحق في نفسه صفة المتقابلات سيجيء.

(و هو ميل).

فليس فيها أصلاً اعتدال لأنّ كلاً منهما موجب لعدم الآخر. وهذا بالنسبة إلى القوابل، وأمّا بالنسبة إلى اعيان تلك الصفات الخاصّة في الجناب الإلهيّ والحضرة الاسمائيّة فليس كذلك، لأنّه مقام الجمع ولا غلبة لأحدهما على الآخر، وإن كان يسبق بعضها بعضاً كسبق الرحمة الغضب.

(و إنّما قلنا[1] هذا من اجل من يرى أنّ أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه، فما لهم حكم الرضا من الله، فصحّ المقصود)[2].

أي، إنّما قلنا لا يتعلّق حكم الرضا على من يتعلّق به حكم الغضب عليه وبالعكس، بناء على زعم أهل الحجاب من أهل النار لا يزال حكم الغضب جارٍ عليهم دائماً أبداً، ولا يتعلّق بهم حكمه الرضا من الله.

فإن كان الأمر كما زعموا فصحّ المقصود، فقوله: (فصحّ المقصود) جواب الشرط المحذوف، يدلّ عليه قوله:

(فإن كان كما قلنا[3]: مآل أهل النار إلى ازالة الآلام وإن سكنوا النار،[4] فذلك رضا،[5] فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت).

أي، فإن كان مآل أهل النار إلى ازالة الآلام وتنعيمهم المناسب لأهل الحجب كما قرّرناه من قبل في مواضع، وذلك عين الرضا منهم؛ لأنّ زوال الألم عين زوال الغضب، وإذا زال الغضب حصل الرضا.

و إنّما قال: (فإن كان كما قلنا) مع أنّه عندي يقين من ربّه أنّ الأمر كما قال إلزاماً للمحجوبين، وذلك كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في بعض أشعاره:

---

١. الكلام هاهنا و هو أنّه لا مانع من إفادة حكم احد المتقابلين - أعني الرضا و الغضب - بالنسبة إلى العبد، و لا يزال العبد تحت أحدهما من أجل من يرى (منه).

٢. فإذا كان الأمر كما زعموا فصحّ المقصود. يعني وجود الجزاء و عدمه الاعتدال (حاشية).

٣. مرّ آنفاً و قرّرناه (حاشية).

٤. و يلتذ عندهم بالصورة الناريّة (حاشية).

٥. الله منهم؛ لأنّه رضي عنهم بها (حاشية).

قال المنجم والطبيب كلاهما ... لن تحشر الاجساد قلت إليكما

إن كان قولكما علي بخاسر ... او كان قولي فالخسار عليكما

مع أنه عليه السلام قال: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً».

(فمن[1] غضب[2] فقد تأذّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه[3] بايلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الالم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه، والحق إذا افردته عن العالم[4] يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة[5][6] على هذا الحدّ. [7]وإذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الاحكام كلّها إلا فيه وبه)[8][9].

---

١ ج ا: «الانسان». البدر لعلي بن ميثم البحراني الاسدي.

٢ لما شرع في بيان ما يضاف إلى الحق من الصفات باعتبار مظاهر اسمائه وتجلياته، فقال: «فمن غضب» (جامي).

٣ من الخلائق (جامي).

٤ فلا يزال هذا الشكل مستقيماً، فاعلم أن هذا الكلام يوافق حديث «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» لكن سوق كلامه هذا إلى مسألة الذكر مع الله في الظاهر والاحاطة تزلّه إلى مقام فهم اخر بقوله. لان اصل هذه الاحكام التي تسمّى «الغضب والتعاطف من الانتقام والانتقاد» به تختص به المظاهر الكونية. والكلام في عبد الله تعالى صرف هي عنه في مراتب عدم افعل التحقيق في مشهده الذوقي. فالتفت عليه السلام إلى وجه تحقيق «الامر بما عند ربه» بقوله: «وإذا كان الحق إذا افردته» (من).

٥ باعتبار غناه الذاتي عن العالم (جامي).

٦ يعني الغضب (جامي).

٧ فإنك قد عرفت أن أحكام هذه الاسماء المتضادة وظهور تأثيراتها وتقلباتها ليس إلا باعتبار المكوّن عليه وملاحظة المظاهر الكونية، وإذا افردت الحق عنها عن الاتصاف في شيء من هذه الاسماء والتعلّق بها عنها.

وفي بعض النسخ «على هذا الحد».

واعلم أن ما ذكرت أن الكلام يوافق حديث «لي مع الله» لا يحتاج إلى هذا التكلف لأن المراد بين «عندية الحق» و«الظاهر» أن كان من الخاتمية موقع في الذكر (من).

٨ في هذا المعنى المذكور (جامي).

٩ باعتبار أنه محل لظهورها (جامي).

١٠ فلا يكون الغضب والانتقام إلا له (من).

١١ باعتبار أنه مبدأ لها فلا شك في استنادها إليه تعالى وهذا يدل على ما ذكرناه من عدم ظهور الاحكام إلا فيه وبه وهو قوله تعالى: «وإليه يرجع الامر كله» (جامي).

أي: الغاضب والمنتقم إنّما يغضب وينتقم ليجد الراحة بذلك الانتقام، وينقل الألم الذي كان عند إلى المغضوب عليه، والحقّ تعالى من حيث ذاته وتفرّده عن العالم غنيّ عن العالمين متعالٍ عن هذه الصفة علوّاً كبيراً، ومن حيث إنّ هويّة العالم عين هويّة الحقّ، فما ظهر أحكام الرضا والغضب كلّها إلّا من الحقّ وفي الحقّ.

فإن خطر ببالك أنّ هذا الكلام مبنيٌّ على أنّ الغضب والانتقام المنسوب إليه تعالى كالغضب والانتقام المنسوب إلينا، وأمّا إذا كان بمعنى آخر فلا يكون كذلك، فعليك أن تتأمّل في قوله ﷺ: «إنّ الله خلق آدم على صورته» ليندفع ذلك الوهم.

(و هو قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[1] حقيقة وكشفاً[2] ﴿فَاعْبُدْهُ﴾[3] ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾[4] حجاباً وستراً).

أي، قوله: (فما ظهرت الأحكام إلا فيه ومنه) هو معنى قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ أي: مآل الامور - حسنها وقبيحها نعيمها وجحيمها - كلّها ترجع إليه تعالى حقيقة وكشفاً، كما قال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[5].

فإذا كان الأمر كذلك فاعبده بما أمرك به وما استصعبت عليه، وتوكّل على الله حال كونه محجوباً مستوراً عن نظرك، أو حال كونك في الحجاب والستر عن الله والمعنى واحد.

(فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم؛ لأنّه على صورة الرحمن).

---

١. يونس (١٠): ٣٢.

٢. أي أمر الوجود ذاتاً وصفة وفعلاً (جامي).

٣. ولا يبعد من عدّ ذيله بأكمله هذه الخفيفة عشرات أحرف!.

٤. قد مرّ أنّ الحقّ عين كلّ شيء وهذا كان عين هويّة العالم، أي حقيقة الأحكام الظاهرة في العالم ليست إلا في الله وهو من الله، وهو معنى قوله: «وإليه يرجع الأمر كلّه» سابقة وكشفاً (ق).

٥. أي فاعبده عبادة (ص).

٦. أي وتوكّل عليه كشفاً وعياناً، حتى تكون العبادة محضاً والتوكّل سرّاً (ص).

٧. هود (١١): ١٢٣.

٨. النساء (٤): ٧٨.

أي، إذا كان هويته تعالى هوية العالم، ويرجع جميع ما في العالم من الأمور إليه تعالى، فليس في الإمكان أبدع وأحسن من نظام هذا العالم؛ لأنه مخلوق على صورة الرحمن.

وإنما جعل العالم مخلوقاً على صورة الرحمن لأنه تفصيل ما تجمعه الحقيقة الإنسانية المخلوقة على صورة الرحمن.

(أوجده الله: أي: ظهر وجوده تعالى بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية)[1].

أي، أوجد الحقّ العالم، ثمّ لمّا كان وجود العالم مستدعياً لوجود الحقّ لأنه محدث، ولابدّ له من محدث أحدثه وهو الحقّ سبحانه فسّر «أوجده الله» تعالى بقوله: (أي: ظهر)؛ وذلك لأنّ الحقّ غيب العالم وباطنه فظهر بالعالم، كما أنّ الحقيقة الإنسانيّة غيب هذه الصورة الطبيعيّة، فظهرت بها.

(فنحن) أي: أعيان العالم مع جميع الصور الروحانيّة والجسمانيّة (صورته الظاهرة، وهويّته تعالى روح هذه الصورة المدبّرة لها، فما كان التدبير[2] إلا فيه)[3] أي: في الحقّ (كما لم يكن) أي: التدبير (إلا منه، «فهو» الأول «بالمعنى» والآخر «بالصورة». وهو «الظاهر» بتغيير الأحكام[4] والأحوال و«الباطن» بالتدبير)[5].

---

١. أي ظهر بصورته (ف).

٢. التصرّف (عامي).

٣. وإنما تم بوجود هذه الصورة لم تكن لإيصاف الإنسان وإتقانه أثر (ص).

٤. ولا شك أن الروح أعلى الصور (ص).

٥. فما كان التدبير الذي هو حكم الروح إلا فيه، كما لم يكن ظهور الأوصاف والأحكام خارجيّة إلا منه (ص).

٦. أي هو الحقّ باعتبار ظهوره بصورة العالم (جامي).

٧. باعتبار غيب هويته (جامي).

٨. بالمعنى المذكور تحت الصورة يعني غيب هويته (جامي).

٩. راجع فص السليمانية في الإشارة إلى الأول والآخر والظاهر والباطن.

١٠. في عدة نسخ: «بتغيّر الأحكام».

١١. فعلم أن سائر هذه الأحكام التي للعالم إنما هي في الحق من حيث «الباطن» وهو من حيث «الظاهر» (ص).

أي، الحقّ هو «الظاهر» بهذه الصورة المتغيّرة وأحكامها وأحوالها «والباطن» بحسب التدبير والتصرّف، كما قال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾[1].

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2] ﴿فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3] أي: حاضر مشاهد (العلم عن شهود لا عن فكر)[4].

والعليم محيط بمعلومه مشاهد له شهوداً عيانيّاً، فعلمه شهودي لامستفاد عن القوّة الفكريّة، هذا إذا قرئ «ليعلم» مبنيّاً للفاعل. أمّا إذا قرئ مبنيّاً للمفعول، فمعناه: فهو على كلّ شيء شهيد، أي: حاضر «ليعلم» أي: ليعلمه كلّ شيء عن شهود لا عن فكر؛ إذ الفكر لايكون إلّا للغائب، والأخير أنسب.

(فكذلك علم الأذواق[5] لا عن فكر، وهو العلم الصحيح وما عداه[6] فحدس وتخمين، ليس بعلم أصلاً)[7] ظاهر.

(ثمّ كان لأيوب[8] ذلك الماء[9] شراباً، لازالة ألم العطش الذي هو من النصب

---

١. السجدة (٣٢): ٥.

٢. البقرة (٢): ٢٩.

٣. في النسخ (ص): .

٤. من حيث الرؤية والمشاهدة (جامي).

٥. ـ (ج): ١٧.

٦. في الظاهر، لأنّ العلم الصحيح هو أن يكون من مبدإ الذوق الثاني، والشهود الحسّي، كما أشير إليه في قوله تعالى: «أو ألقى السمع وهو شهيد» إلخ (ق (٥٠): ٣٧) و«لنعلم» على «ليعلم عن شهود» (ص).

٧. كما كان على الشهود (جامي).

٨. يكون من ذوق و شهود (جامي).

٩. أي ما عداه كان عن شهود ذوقي فحدس و تخمين. وإن الحسيّات و التواترات و البديهيات ـ و إن عدّت من اليقينيات عند أهل النظر ـ و لكن لما كان فيها نظرق شبهة من قوّتي: الوهم و الخيال ما عدّ حدساً و تخميناً، كذلك الوجدانيات ـ بل الحدسيات بتجرّد الفكر العاري عن الأدلّة و الأمثلة ـ أعلى رتبة من التخمين، لأن في وجدانه نوع الفتن و تشويشه، و لذلك قال: «ليس بعلم أصلاً» (ص).

١٠. لإمكان تطرّق شبهة من قوّتي الوهم و الخيال (جامي).

١١. الدليل عليه بقوله تعالى: ﴿هذا مغتسل بارد و شراب﴾ (جامي).

والعذاب الذي مسّه به الشيطان، [1] أي: البعد عن الخلائق ان يدركها على ما هي عليه)[2].

(النصب) بفتحتين وضمتين وضمة وسكون وهي لغات فيه، والمعنى من الضرّ في البدن، والعذاب الذي مسّه به الشيطان هو عذاب الحجب من الجناب الإلهي، والبعد والحرمان من النعيم الابدي، لذلك فسّر الشيطان بالبعد عن الخلائق وادراكها؛ لأنه فعلان من الشطن، [3] والشطن: [4] هو البعد عن الخلائق وإن كان معذّباً بالعذاب الجسماني، لكن لمّا كان العذاب الروحاني أشدّ ايلاماً قال: هو عذاب الحجاب. [5] قال ايوب عليه السلام مسّني بنصب وعذاب، فلمّا شرب ماء الحياة وحيّي به ظاهره وباطنه، ونوّر قلبه بادراك الحقائق زال منه ألم العراق ونار الشوق والاشتياق.

(فيكون [6] بادراكها في محلّ القرب [7]) لأنّ المدرك قريب من مدركه.

(فكلّ مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة. فإنّ البصر [8] متّصل به من حيث شهوده، ولو لا ذلك الاتصال لم يشهده).

إشارة إلى مذهب من يقول: بخروج الشعاع من البصر [9].

(أو يتصل المشهود بالبصر).

---

١. الشيطان من شطن إذا بعد، وقيل: من شاط إذا هلك، فهو فعلان إما من البعد أو فعلان بمعنى فاعل، أي المبعد في الغواية (ق).

٢. لكونه مورثاً للاحتراق الحسي، أي حسد نفسه على الاحتراق، وكان من النعيم الدائم في الدنيا، وبالنار من الحرّ (ق).

٣. والنصب الداء، والشطن هو البعد (جع المحرر).

٤. عطف على (ادراكها) أي مدركها ليكون (جع).

٥. أي بزوال الحقائق

٦. منها؛ لأن كل مدرك قريب من مدرك (جع)

٧. أي نوره وشعاعه (جع)

٨. راجع في ذلك الكلام ٨٠٩ من كتاب هزار ويك نكته أو شرحت بعض (ص ٤٤ من نسخة راقم السطور ص ٢٥٣، ط).

إشارة إلى مذهب من يقول : بالانطباع .

(كيف كان فهو قرب بين البصر والمبصر) .

اي ، سواء كان الأوّل حقّاً أو الثاني ، كيف ما كان لابدّ من القرب بين البصر والمبصر .

(ولهذا كنّى أيّوب في المسّ[1] فاضافه[2] إلى الشيطان[3] مع قرب المسّ[4]) .

اي ، ولأجل هذا القرب أتى أيّوب لفظاً بكناية المتكلّم وضميره في فعل المسّ ، اي : جعل المسّ قريباً من نفسه مع أنّه نسبه إلى الشيطان بقوله : ﴿أنّي مسّني الشّيطانُ بنُصبٍ و عذابٍ﴾[5] وهو البعد .

(فقال) أيّوب لفظاً بإسناد الاشارة في هذا القول (البعيد منّي قريبٌ[6] لحكمه[7] فيّ) .

اي ، البعيد قريب منّي بمعنى ركزه الله في عينيّ ، وهو الحجاب الذي حصل من التعيّن فإنّ الشيطان لايدخل على أحد ، ولا تتصرّف فيه إلّا لمعنى له فيه .

فهذا الكلام بكناية إلى الله من نفسه وتعيّنه الموجب للغيريّة والبعد من الرحمن والقرب من الشيطان ، ويمكن أن يحمل على معنى آخر وهو أنّ البعيد الذي هو الشيطان قريب منّي لحكمه فيّ ، اي : لمعنى حاصل في باطني ، وهو أنّ الشيطان أيضاً مظهر من المظاهر الحقّانية ، والمظهر قريب من الظاهر فيه ، فالبعيد الذي هو الشيطان في نظري قريب من الحقّ الذي هو ظاهر في صورتي

ولمّا قال : (البعيد منّي قريب) كأنّ القائل يقول : كيف يكون البعيد قريباً منه؟ فقال :

---

١ . الذي هو من الإضافات (ص)

٢ . أي إضافة إسناد إلى الشيطان الذي هو البعد (خامي)

٣ . الذي هو البعد بإضافة إليه (ص) .

٤ . اي مع أنّ الشرّ هو القرب فانسب القرب إلى البعد (خامي) .

٥ . ص (٣٨) : ٤١

٦ . فإنّ قرب البعيد من الله يكون لبعده ، ولهذا قال : « وقد عصت » (ق)

٧ . أي البعد (ص) .

(و قد علمت أنّ القرب والبعد أمران اضافيان[1]، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين[2] مع ثبوت أحكامهما في القريب والبعيد).

ألا ترى إنّ الحقّ تعالى إذا تجلّى لعين من الأعيان يقرب منه كلّ بعيد فيشاهده شهوداً عيانياً، كما يقرب البعيد بالمسافة من عين الناظر إليه، وإذا اختفى[3] عن عين يبعد منه كلّ قريب لغلبة الظلمة واستيلائها عليها، مع أنّ هويّته تعالى في هذه كلّ عين، فالقرب والبعد أمران اضافيان بالنسبة إلى الأعيان واستعداداتها.

(واعلم، أنّ سرّ الله[4] في أيّوب الذي جعله الله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً، تقرأه هذه الأمّة المحمّدية لتعلم ما فيه[5]، فتلحق بصاحبه[6] تشريفاً لها[7])

أي، السرّ في قصّة أيوب عليه السلام الذي جعله الله عبرة لنا، وكتاباً مسطوراً مقروءاً بلسان حال ما كتب فيها، يقرؤه عرفاء هذه الأمّة المحمّدية ليعلم ما فيه من الأسرار، وهو إظهار الذات المطهّر للظاهر والباطن من أرض نفوسهم، وطلب الفناء في الله، وتحمّل المشاقّ والصبر على المجاهدات، فتلحق بمقامه، فيكون

---

١. لقائل يمكن أن يقال: إنّ حكم القرب أنّه هو القرب، فما ثمّ حكم للبعيد هو البعد، فكيف جعل حكم القرب هو البعد؟ فدفع ذلك بقوله «أو هذا معنى» (جامي).

٢. يحصلان من إضافة أحد الشيئين إلى آخر، فهما نسبتان بين أمرين فهما (جامي).

٣. فإن قيل: فكيف يكون الشيطان هو البعد، وله وجود خارجي فكيف لا يخفى؟

قلت: إنّ البعد المتعلّق به من حيث هو هو، وإن لم يكن له وجود عيني، ولكن أفراده المتخصّصة به موجودة في الخارج، وهو البعد المتخصّص في البعيد، وإلى ذلك أشار بقوله «مع ثبوت أحكامهما» (جامي).

٤. أي الحقّ.

٥. لمّا بيّن أنّ في هذا الكتاب سرّاً عظيماً دالّاً على دالّ في أيوب في العلم به وعلى قرب صاحبه، هذه الإشارة المتعلّقة من الشارح، وهي أنّ ابن وصف النبوّة المذكورة للإطلاقية هو جمعيّة الاسم الله كما مرّت غير مرّة، وقد أشير في قوله: «فمسّى الشيطان» إلى تلك الجمعيّة، على ما لا يخفى على الفطن، وإليه أشار بقوله «واعلم أنّ سرّ الله» (جامي).

٦. النوع في أيوب هو السرّ الذي جعله (جامي).

٧. أي في هذا الكتاب المسطور (جامي).

٨. يعني صاحب الكتاب (جامي).

٩. أي لهذه الأمّة (جامي).

هذا الإخبار تشريفاً لنبيّه[1]

(فاثنى الله عليه ، أعني . على أيوب بالصبر مع دعائه في رفع الضرّ عنه ، فعلمنا أنّ العبد إذا دعا الله في كشف الضرّ عنه لا يقدح في صبره)[2].

بل عدم الدعاء بكشف الضرّ مذموم عند أهل الطريقة ؛ لأنّه كالمخاصمة مع الله ، ودعوى التحمّل نفاقاً كما قال النبيّ المحقّ ابن الفارض (رضي الله عنه) .

و يحسن إظهار التجلّد للعدى[3] و يقبح عند الخبر عند الأحبّة

(و إنّه صابر ، [4] وإنّه نعم العبد كما قال [5]) .

أي ، كما قال الله تعالى في حقّه : ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ﴾ .

(﴿وَإِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[6] ، أي : رجّاع إلى الله لا إلى الأسباب . والحقّ يفعل عند ذلك[7] بالسبب) [8] .

أي ، الحقّ يقضي دَيْنَه يطلبه على يد عبد من عباده ، فيجعله سبباً .

(لا أنّ العبد يستند إليه) .

أي : إلى السبب ، وفي بعض النسخ : (لأنّ العبد يستند إليه) أي : لأنّ وجود العبد مستند إلى الله تعالى ، فينبغي أن يرجع إلى مستنده .

(إذ الأسباب المزيلة لأمرها) أي : من المضار الكثيرة ، والمسبّب واحد العين ، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاصّ ،

---

١ . في الأصل .

٢ . ابن هذا السحاب (حاشية) .

٣ . أي من تخلّقه بالصبر في جميع الأمور (حاشية) .

٤ . ص ، من تخلّقه .

٥ . الحسن ، قد إنّي ، جميع النسخ .

٦ . أي في الخبر بأنّه صابر (حاشية)

٧ . حكم بتخلّقه بكمال العبوديّة حيث قال : ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ (حاشية) .

٨ . ص (٣٨) : ٤٤ .

٩ . أي عند الحسّ الظاهر من الأسباب (حاشية) .

١٠ . نهي الأدب ، والفاعل هو الحقّ تعالى ، لاقتضاء علمه بالآداب والمناسبات (حاشية) .

ربّما لا يوافق ذلك علم الله. فيقول: إنّ الله لم يستجب لي، وهو ما دعاه).

(أو لغيبة، أي: لحال أنّ العبد الداعي لم يدع الحقّ، بل دعاء يطلق عليه اسم الغيبة ومآل إليه، وهو السبب القريب في الصورة، وهذا معنى قوله:

(أو إنّما جنح إلى سبب خاص لم يقتض الزمان[1] ولا الوقت[2]، فعمل الرّب[3] بحكمة الله[4] إذ كان سيّداً، لمّا علم[5] أنّ الصبر: وهو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة)[6].

أي، عند علماء الظاهر وأهل المسالك الذين لم يصلوا إلى مقام التحقيق بعد.

(وليس ذلك بحدّ للصبر عندنا، وإنّما حدّه حبس النفس[7] عن الشكوى لغير الله، لا إلى الله).

(لأنّ الشكاية إلى الغير تستلزم الاعراض عن الله، وعدم الرضا أيضاً بأحكامه، وذلك يستلزم ادّعاء العبد علمه بالأولويّة وكأنّها مذمومة، والشكاية إلى الله تستلزم إظهار العجز والمسكنة والافتقار إلى الله، وإظهار أنّ الحقّ قادر على إزالة موجبات الشكوى، وكلّها محمودة.

(فحجب[8] الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء،

---

١. في ن: «لم يقتض الزمان».

٢. أي وعند الداعي وحاله (جامي).

٣. الظاهر: عمل عبد درج تنزل الصور العلمية إلى العين، حتّى يبلغ غفلته بكمال العبوديّة وأدبه بعيد، وأنّ وجه أنّ هذا العبد لا يقدح في حبه وإن صار مقوله: «فعمل الرّب بحكمة الله» (س).

٤. في ن: «دعا لدفع الضر» (جامي).

٥. ح ن: «بحكمة الله».

٦. «عن» بأحكامه ومصالحه في جميع الأعمال والأحوال والمقامات (جامي).

٧. على صفة الشر للمفعول (جامي).

٨. مظهريّة من الصورة (جامي).

٩. يعني ـ رضي ـ أنّ المتقدّمين من الشيوخ من أهل التصوّف وغيرهم (جامي).

١٠. ظنّي أنّ لفظة «الواو» زائدة من إلحاق النسّاخ، ولا يكون فعل حبس «إذ» ولا يحتاج حينئذ إلى ما جيء لأجل ذكره التراخي.

١١. سواء الله.

وليس كذلك فإنّ الرضا بالقضاء لاتقدح فيه الشكوى إلىٰ الله ولا إلىٰ غيره، وإنّما تقدح في الرضا بالمقضيّ.[1] ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضيّ،[2] والضرّ هو المقضيّ ما هو عين القضاء)[3].

أي، وإنّما منع هذه الطائفة عن الشكاية نظرهم في أنّ من يكون شاكياً لايكون راضياً بالقضاء، سواء كانت الشكاية إلىٰ الله أو إلىٰ غيره، وليس كذلك لأنّ القضاء حكم الله في الأشياء علىٰ حدّ علمه بها، وما يقع في الوجود المقضيّ به الذي يطلبه عين العبد باستعداده من الحضرة الإلٰهيّة.

ولا شكّ أنّ الحكم غير المحكوم به والمحكوم عليه، لكونه نسبة قائمة بهما، فلا يلزم من الرضا بالحكم الذي هو من طرف الحقّ الرضا بالمحكوم به، ومن عدم الرضا بالمحكوم به لايلزم عدم الرضا بالحكم.

وإنّما لزم الرضا بالقضاء لأنّ العبد لابدّ أن يرضىٰ بحكم سيّده، وأمّا المقضيّ به فهو مقتضىٰ عين العبد سواء رضيَ بذلك أو لم يرض، كما قال: «من وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد دون ذلك فلا يلومنّ إلّا نفسه».

ولو قال قائل: المقضيّ به لازم للقضاء، وعدم الرضا باللازم الذي هو المقضيّ به يوجب عدم الرضا بملزومه الذي هو القضاء.

نقول: إنّ القضاء هو الحكم بوجود مقتضيات الأعيان وأحوالها، فوجودها لازم للحكم لانفسها[4].

---

١. راجع الاصطلاح، ص ٣٨٦.

٢. إذ المقضي به أمر يقتضيه عين المتصف وحاله واستعداده، والمقضىٰ حكم الله بذلك، وهما متغايران، فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به، فإنّه مقتضى حقيقة العبد المتصفّ عليه لامقتضى حكم الله (المولىٰ عبدالرزاق القاساني).

٣. يشير رضي الله عنه إلىٰ أنّ القضاء حكم الله بمقتضى حقيقة المتصفّ عينه وحاله واستعداده المقتضي له، كان ما كان، فالمقضيّ هو الحكم غير المقضي به وهو المحكوم به، فلايلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به، لتغايرهما، فإنّ المتغايرين متفرقان بما هما متغايران. (جندي).

٤. أي هو المقضيّ.

٥. أي هذا أمر آخر.

←

(وعلم أيوب أنّ في حبس النفس عن الشكوى في رفع الضرّ إلى الله مقاومة القهر الإلهيّ، وهو[1] جهل[2] بالشخص؛ إذ ابتلاء الله بما تتألّم منه نفسه فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم،[3] بل ينبغي له عند المحقّق أن يتضرّع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإنّ ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف).

لأنّ هويّته هويّة الحقّ، فالإزالة عن نفسه إزالة عن الحقّ تعالى ما يؤذيه.

(فإنّ الله تعالى قد وصف نفسه بأنّه يؤذى به) على المبني للمفعول (فقال: ﴿إنّ الّذين يؤذون الله ورسوله﴾[4]، وأيّ الذي أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه، أو عن مقام إلهيّ لا تعلمه).

أي، الابتلاء إنّما يحصل للعبد بسبب الغفلة عن الله أو عن حضرة من حضراته الكلية، وذلك من غيرته على عبده، فابتلاؤه إيّاك من محبّته فيك؛ لأنّ المحبوب يحبّ من يحبّه ويغار عليه إذا اشتغل بغيره، فإذا رآك أنّك اشتغلت عنه بغيره ابتلاك ببلاء.

(لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصحّ الافتقار الذي هو حقيقتك)[5].

إنّما جعل الافتقار الذي هو صفة العبد عين حقيقته لكونه لازماً ذاتياً له، وبه يتميّز العبد عن ربّه.

أحدهما: إيجاد الأعيان الثابتة في الخارج.

والثاني: ما تقتضيه تلك الأعيان.

والأول نقصه الفقر، فلا يمكنه أن يرتفع نقصه بنفسه. والثاني ليس بمجعول بالذات، فإن الله ما جعل الممكنة ممكنة، بل أوجدها، وأمر بما تقتضيه أعيانها والعبد الرب بالقضاء أي ما تقتضيه أعيان الممكنة، أمر آخر.

١. وهو ليس من آداب العبودية ومقتضيات الهوية بوصف الربوبية (حامي).

٢. أي جهل منبئ بالشخص (حامي).

٣. فإن قلت: يجهل هذا إذا لم يعلم؛ لأن فعل الشيء بخلاف ما ينبغي أن يفعل، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ [البقرة (٢): ٦٧] فجعل فعل الهزء جهلاً.

٤. الأحزاب (٣٣): ٥٧.

٥. العبرة بنسبة العبودية من الربوبية (حامي).

٦. ما يغير النعت الذي أنت به عبداً (ي).

(فيرتفع عن الحقّ الاذى بسؤالك إيّاه في رفعه عنك).

و ذلك لأنّ حقيقتك عين الحقّ الظاهر في صورتك، فإذا سألت رفع الأذى عنك سألت رفع الأذى عنه.

(إذ أنت صورته الظاهرة. كما جاء بعض العارفين فبكى، فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتباً له، فقال له العارف: إنّما جوّعني لابكي، فيقول[1] أي: صاحب البلاء (إنّما ابتلاني بالضرّ لاسأله في رفعه عنّي، وذلك لايقدح في كوني صابراً، فعلمنا أنّ الصبر انّما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله).

ظاهر.

(واعني بالقبر[2] وجهاً خاصّاً من وجوه الله، وقد عيّن الله الحقّ وجهاً خاصّاً من وجوه الله وهو المسمّى وجه الهويّة، فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضرّ عنه، لا من الوجوه الأخر المسمّاة أسباباً، وليست إلّا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه).

هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو قول القائل: جميع الموجودات مظاهر الحقّ وليس للغير وجود، فكيف تتصوّر الشكوى لغير الله؟

فأجاب بأنّ المراد بالغير هو الهويّة المتعيّنة بتعيّنات متقيّدة جزئية كانت او كلّية، وهي الوجوب الخاصّة.

والحقّ سبحانه قد عيّن وجهاً خاصّاً وهي المرتبة الإلهيّة الأحديّة الجامعة، لتكون قبلة الحاجات، فيطلب المطالب من ذلك الوجه الجامع لجميع الوجوه والتعيّنات بأحديّة جمعه، وهو المسمّى وجه الهويّة أي وجه الهويّة المطلقة الذي لجميع الوجوه كلّها، وهو الاسم الله، فيدعوه الداعي من ذلك الوجه لا من الوجوه الأخر التي هي معلولة بالسوى والغيريّة والأسباب، وإن كانت هذه الوجوه أيضاً ليست إلّا تفصيل ذلك الوجه الجامع، فهي هو هي الحقيقة، لكن من حيث التفصيل لا من حيث الجمع، كما قيل:

قل للجمال غدا لوجهك مسحلاً ... لكنّه في العالمين مفصّل

---

١. وهو أبو يزيد البسطامي كما في الموجودات.

٢. ولمّا كان المراد بالقبر المعنوي عيّن عنه قال: أو اعني بالقبر (جامي).

(فالعارف لايحتجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان تكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة). وهذا لايلزم طريقته إلا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله. فإن لله امناء لايعرفهم إلا الله ويعرف بعضهم بعضاً. وقد نصحتك فاعمل وإياه سبحانه فاسأل).

اي، العارف إذا سأل عن الوجه الجامع الإلهي في دفع الضر عنه لايحتجب به عن الوجوه الأخر التي هي الاسباب في كونها عينه من حيثية أخرى خاصة، كما احتجب به عنها وحكم بالمغايرة بين ذلك الوجه وبين الوجوه الأخر مخالفاً، بل يحكم بأن الوجوه كلها مجتمعة في حقيقة واحدة هي مجمعها، والوجه الذي صار قبلة الحاجات في الشرع يحمل تلك الوجوه ومجمعها، وهي تفصيله

فبالجمع والتفصيل وقعت المغايرة بينهما لا بالحقيقة، وهذا المعنى لايلزم طريقته، ولا يعرف حقيقته إلا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله، لايعرفهم حق المعرفة إلا الله والعارفون، وقد نصحتك هي ان الانسان هي البلوى والضر إنما من الله. فاعمل بمقتضاه ومن الحق سبحانه فاسأل لا من غيره وسواه، والله الموفق.

---

١. اي قال واحد منها (حامي).

٢. هي عربية لاسم جامع هو غير الهوية الغائبة (حامي).

٣. العين لايعرف حقيقته إلا (لايلزم) (حامي)

٤. الخاصة: بآداب العبودية (حامي).

٥. الذين لايظهرونها على غير اهله (حامي).

٦. بعضهم من حسن ظنه في الله يحسب انه يعرفه بمعرفة الله، فلا يأتي بحسب المعرفة في الله إلا (حامي).

٧. بيد الخلق (حامي).

٨. اي فاعمل عمل أولي الالباب (حامي).

فصّ حكمة

جلاليّة في كلمة يحياويّة

فصٌ حكمة جلالية في كلمة يحياوية

قد مرّ أنّ كلّ ما يختصّ بالقهر من الصفات الإلهيّة والأسماء الربانيّة يسمّى بالجلال، وكلّ ما يختصّ باللطف والرحمة يسمّى بالجمال، والأوّل يعطي القبض والخشية والخشيّ والورع، والثاني يعطي البسط والرجاء والأنس واللطف والرحمة.

فلمّا كان يحيىٰ عليه السلام لا يزال فائضاً حاشداً من الله عاجلاً للحزن والبكاء عادته بحيث صارت أحداقه[1] من دموعه في وجهه، وقد أخبر عنه رسول الله ﷺ أنّه قال لعيسىٰ عليه السلام مجاوباً له حين ضحك: كأنّك قد أمنْتَ[2] مكر الله وعذابه، فأجابه عيسىٰ عليه السلام كأنّك قد أيقنْتَ من فضل الله ورحمته، فأوحى الله إليهما أنّ حكمكما إليّ أحسنكما ظناً بي.

وكان عاقبة أمره أنّه قُتل، فلا يزال قاتله حتّىٰ قتل من الكفار سبعون ألفاً قصاصاً منه فسكن فؤاده، فخصّت[3] الحكمة الجلالية بكلمته.

وأيضاً الجلال نفي الموجودات لترجع إلىٰ الأولية، كما قال: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار﴾[4] وهما[5] من أسماء الجلال، وكان ليحيىٰ أولية في الأسماء، فاختصّ

---

١. في الأصل: شكاك زمن بدران، أحداقه جمع الأسبق (المترجم).

٢. إن عيسىٰ ويحيىٰ عليهما السلام قالا... فقال...

٣. أمن، أيمن، كلاهما من باب علم.

٤. غافر ١٦.

٥. غافر (٤٠)، ١٦.

٦. أي القهار والأولية.

حكمته بها، ولهذا السرّ افتتح الفصّ بقوله:

(هذه[1] حكمة الأولية في الاسماء[2]: فإنّ الله سمّاه يحيى، أي: يحيى به ذكر زكريا، ولم يجعل له من قبل سمياً)[3][4].

الأوّل في الآوان هو الذي لم يسبق عليه شيء من جنسه، فلمّا لم يكن ليحيى الملا سمّي قبله كان أوّل من سمّي بهذا الاسم. وما سمّاه الله يحيى إلا ليحيى به ذكر أبيه زكريا، فإنّه طلب من الله بقوله: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾[5].

(فجمع[6] بين[7] حصول الصفة التي[8] فيمن غبر ممّن[9] ترك ولداً يحيى به ذكره، وبين اسمه بذلك: "فسمّاه يحيى").

---

١. أي الحكمة الجلالية (جامي).

٢. يعني هذه الحكمة الجلالية التي تختصّ في الجناب الإلهي عدم المسبوقية بغيره في مرتبة من مراتبه الحكمة التي تقتضي أن يحيى اسمي هو مظهر صفة الجلال الأولية في اسمه وعدم مسبوقيته بالغير به (جامي).

٣. يشير رحمه الله إلى أنّ هذه الحكمة الجلالية تقتضي الحكمة الأولية في الاسماء، والجميع من المسبوقية و الصفة على خلاف العادة والوضع والمفهوم خرقاً للعادة و اختصاصاً إلهياً وتشريعاً نادراً و يحيى. كما جميع الأسماء الإلهية والعلمية والخصوصات الدالة على حقائق الأحدية الجمعية الإلهية الجامعة جميع الأسماء الذاتية والصفاتية والفعلية. (جامي).

٤. فلم يكن في هذا الاسم مسبوقاً بالغير (جامي).

٥. فبين اسمه العلم ووصفه وسمه اتحاداً في لفظ يحيى، فإنّه فعل أولاً يدلّ على ذات ما وحدث و استمرار، والشيخ شرح الفعل في الصفة، ولذلك قال: «جمع بين حصول الصفة وبين اسمه بذلك» بلفظ الدالّ على حصول الأحياء بذكره فسمّاه يحيى في لفظ الحصول تنبيهاً على مزيّة المعنى أيضاً.

٦. مريم (١٩): ٥-٦.

٧. به (جامي).

٨. بين الدالة على حصول الصفة (جامي).

٩. التي هي كائنة (جامي).

١٠. ممّا من غير (جامي).

١١. الذكر من النسمة هنا في قوله: متعلّقة به جميع، وقوله: إشارة إلى السبب المفهوم من سماه يحيى (جامي).

غير أي مضلين، ومعناه: أنه جمع بين الاسم والصفة التي بها يحيى ذكر من ترك ولداً من العابرين، إذ حُيِّي به ذكر زكريا، وسمِّي عنه «يحيى».

(فكان اسمه «يحيى») من الأحياء (كالعلم الذوقي).

أي، كما أن العلم الذوقي يحيي النفوس اجتعله

(فإن آدم حيي ذكره بلسيث، ونوحاً حُيِّي ذكره بسام، وكذلك الأنبياء [ع][1]، ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين اسم العلم منه[2] وبين الصفة[3] إلا لزكريا عناية منه)[4].

أي، قلَّ من الأنبياء حيي ذكرهم بأبنائهم، لكن ما رزقهم الله تعالى من يُحيي ذكرهم ويكون صفة الأحياء في اسمه وعلمه كما في يحيى، فموهبة الحق له من يجمع بينهما عناية من الله في حقه.

(إذ قال) أي: حين قال ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾ فقدم الحق) بكاف الخطاب (على ذكر ولده[5]، كما قدمت «سبة ذكر الجار على الدار في قولها: ﴿ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾[6] فأكرمه الله بأن قضى حاجته،[7] وسماه بصفته).

---

١. من حيث تسميته عن رسله ومعه (ص).

٢. يعني أن فيه تسمية الأنبياء، لأن يحيى مشتق من الإحياء بالاشتقاق الصغير.

٣. الزاقون (جامي).

٤. الزاقي منه (جامي).

٥. الخاصة في ذلك نبي (جامي).

٦. في من الله إليه (جامي).

٧. حيث خص اسمه وعلمه به بصفته ومعناه

لما إن هذه العناية وإن كانت في حق يحيى لكن بحسب الظاهر، ولكن لما كان مسؤولاً زكريا، ولذا أجيب وأعطي له من خزانة الوهب مراده على أن وجه وأفضل ظهور كان في حق زكريا فضلاً نعمة وعناية (ص).

٨. وهذه العناية أتما خصص به إذ قال (جامي).

٩. حين عن عنه بالذي (جامي).

١٠. [مريم] ١٩: ٥.

١١. بأن وهبه (لأنه) وسماه أي ولده بصفته، أو بصفة زكريا يحيى، وردّ على صفته وهي حياة زكريا (جامي).

قوله: يمكن أن يكون ضمير الصفة راجعاً إلى الحق

ضمير الحصة عائد إلى يحيى، أي حتى يحيى بصفته التي هي الاحياء.

احتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه بنيه زكريا، لأنه ﷺ آثر[1] بقاء ذكر الله في عقبه،[2] إذ الولد سر أبيه، لقوله: ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾. وليس ثم موروث في حق هؤلاء الأنبياء[3] إلا مقام ذكر الله[4] والدعوة إليه)[5].

وإنما آثر بقاء ذكر الله في عقبه لأن الأنبياء بلا رحمة على العالمين، فطلب الولد ليكون ظاهراً على سره، يذكر الله ويدعو الخير إليه كما كان قلب ذاكر الله دائماً داعياً إلى الله عباده.

فالعلة الغائية من طلب الولد إظهار أعلام الله وآثاره، أحكامه، وإظهار سماته وصفاته، وإلقاء تكميل الأخلاق، وإيصال المستعدين إلى حقيقة الحقائق التي هي منبع الرحمة، لذلك قال: ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾، ومواريثهم النبوة والولاية والدعوة إلى الهداية والإبعاد عن الضلالة.

(ثم إنه[6] تعالى بشره بما قدمه[7] من سلامه عليه ﴿يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً﴾[8] فجاء بصفة الاحياء وهي اسمه[9]، وأعلم بسلامه عليه. وكلامه صدق فهو مقطوع به).

١. أي اختار من جميع المطالب. (جامي).
٢. أي ولده. (جامي).
٣. حتى يستدعوه الولد الذي هو باطن والده. (جامي).
٤. فكما يتحقق الله ويحفظ هو بأعماله. (جامي).
٥. يعني زكريا وآل يعقوب. (جامي).
٦. هو مقام الولاية. (جامي).
٧. هو مقام ولايه.
٨. وهو مقام النبوة. (جامي).
٩. وهو عرف نبوته. (قيصري).
١٠. أي الحق سبحانه تعالى الرب زكريا بقضاء حاجته بتقديمه الحق على ذكر ولده، لذلك. (جامي).
١١. أي سبب تقديمه الحق على ذكر ولده، فإنه في قلبه مصدرية. (جامي).
١٢. مريم (١٩) ١٦.
١٣. الذال على وسمه. (جامي إعجاز، ذكر زكريا (قيصري).

(العلم) من الاعلام، أي: يبشّر الحقّ زكريا بأنّ ابنه موصوف بالسلامة في أوّليته وآخريته، أو يحيى ﷺ بما تمدّه من السلام عليه، أي بما جعل في عيسى المناغضة بالمهد الاقدس من الاستعداد والقابلية، ينحلّى له الحقّ سبحانه بالاسم ليسلم من الاحتجاب بالانانية، وظهور النفس بما يوجب البعد من الله ﴿يوم ولد﴾ أي: في أوّليته ﴿ويوم يموت﴾ أي: في آخريته ﴿ويوم يبعث حيّاً﴾ أي: يوم تحقّقه بالوجود الحقّي الباقي بعد الوجود الفاني. (جامي) أي: الحقّ سبحانه بصفة الحيّة في قوله: ﴿يبعث حيّاً﴾.

وإنّما قال: (أو هي اسمه) أي: اسم الحقّ أو اسم يحيى، لأنّ الاسم والمسمّى باعتبار كونهما شيئين مترادفان، وإن كان باعتبار آخر بينهما عموم وخصوص.

و(الاعلام بالسلام يوم القيامة) موجب بكماله ورفع درجته في الآخرة، لأنّ كلامه صدق مقطوع به.

(ولمّا كان قول الروح) أي: قول عيسى ﷺ ﴿والسلام عليّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيّاً﴾ "اكمل في الاتحاد"[1]، فهذا[2] اكمل في الاتحاد والاعتقاد، "وارفع للتأويلات".

اعلم، أنّ في هذا الكلام تقديماً وتأخيراً، تقديره: فهذا اكمل في الاتحاد والاعتقاد

---

١. مريم (١٩): ٣٣.

٢. أي الدلالة.

٣. بين المسلّم والدليل عليه في نظر أهل الكشف وأهل الحجاب جميعاً، أمّا في أهل الحجاب، فلأنّهم يسلّمون ﷺ وإن كانوا من أهل الكشف فلأنّهما الحقّ وذكر في مصاحبة عيسى ﷺ وتعيينه دون القرآن الذي وقع في شأن يحيى ﷺ دليل على الاتحاد (جامي).

٤. لأنّه تحدّد في صدق التكلّم التي لا تتصوّر عينه ولا أحد، فهو المتنزّه في غاية التنزيه، وذكر هذا السند غاية لا نهاية، حسن إنّه مسموح بالاتحاد الإطلاقي، وإليه أشار حسن أسند القول إلى الروح لا إلى عيسى ﷺ (ص).

٥. أي القول الذي وقع في شأن يحيى ﷺ.

٦. (أي بالكلام بلسان النبوّة (ص).

٧. (أمّا في الاتحاد: فلأنّه وإن اشتملت عبارته على مصير الجانب، ولكنّه كناية عن يحيى ﷺ وهو مشهود حضوره، فهذه الدلالة على الاتحاد الكمالي، مع قيامه بشرائط مقامه «في تكلّم» بما لا ينافي مدارك أهل الحجاب حتّى، وأمّا في الاعتقاد: فلأنّه أدعى للاحتمالات الواهية المرجعة لعقود الاعتقادات (ص).

وأرفع للتأويلات، وإن كان قول الروح أكمل في الاتحاد.

وإنما كان هذا أكمل في الاتحاد لأنّ قول الحقّ سبحانه ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ عبارة عن نجاته مما يوجب السلامة من أحكام الكثرة ونقائص الإمكان، وارتفاع اللازم يوجب ارتفاع الملزوم. وإذا ارتفعت الكثرة والإمكان[1] ظهرت الوحدة والوجوب الذاتي، فحصر الاتحاد من قول الحقّ[2] وهو أكمل مما لزم من قول العبد[3] من الاتحاد.

بالنسبة إلى أهل الحجاب وهو أكمل بالاعتبار، لأنّ سلام الحقّ أثبت على النفوس من سلام العبد على نفسه، وأيضاً أرفع للتأويلات، بخلاف قول عيسى لأنه يحتاج إلى أن يأوّل؛ لأنّ لسانه لسان الحقّ بحكم الحديث المشهور، فالحقّ نطق وسلّم على نفسه، أو الحقّ سلّم على نفسه في مجانبة عيسى وتعيّنه. وهذا أكمل بالنسبة إلى أرباب الكشف والعرفان.

(فإنّ الذي انخرقت فيه العادة في حقّ عيسى إنما هو النطق،[4] فقد تكمّن عقله وتكمّل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله[5] فيه، ولا يلزم للممكن من النطق على أيّ حالة كان).

أي: المتكمّن.

(الصدق فيما به ينطق).

(لإمكان أن يتكلّم بكلام لا يكون مطابقاً لما في نفس الأمر).

---

١. «الإمكان» في حقّ يحيى ﷺ.

٢. «في حقّ يحيى ﷺ».

٣. «بعد الفرقان».

٤. «كما في حقّ يحيى ﷺ».

٥. «كما يدلّ قول عيسى ﷺ».

٦. «في الزمان بعد الشدة به النطق (جامي)».

٧. «أي النطق فقط، وذلك لما بسط وتكمّن عقله وتكمّل آلات النطق الإنسانية وقابليه (جس)».

٨. «على مثل خرق العادة فيه (جامي)».

(بخلاف المشهود له كيحيى)[1].

حيث قال فيه الحق: ﴿وسلامٌ عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيًا﴾[2].

(فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه ارفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال[3] تدلّ على قربه من الله في ذلك وصدقه، إذ[4] نطق في معرض الدلالة على براءة أمّه في المهد، فهو أحد الشاهدين).

أي، على براءة أمّه وقربه من الله وكونه نبيًا.

(والشاهد الآخر هزّ الجذع اليابس، فتساقط رطبًا جنيًا).

أي، الشاهد الآخر على البراءة، وكونه نبيًا من عند الله قوله لها: ﴿وهزّي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبًا جنيًا﴾[5]، فهزّت الجذع اليابس، فتساقط التمر حال كونه رطبًا جنيًا.

(من غير فحل ولا تذكير[6] كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا تذكير[7] ولا جماع عرفي معتاد، (لو قال) أي: حتّى لو قال (نبيّ): «آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الخائط فنطق الخائط، وقال في نطقه: «تكذب ما أنت رسول الله» لصحّت الآية،[8]

---

١. وقد بنيت القاعدة على وجود هذه الندرة، من أن الصغير وإن كان نسبيًا غالبًا، فإنه يوجد مطلقًا حاضر (ص).

٢. من جزء (حامي).

٣. مريم (١٩): ١٥.

٤. أخرجه عن دلالة الالتباس (ص).

٥. يختص الأول وتخلفه، أي عين نطق (حامي).

٦. مريم (١٩): ٢٥.

٧. ج ل: «ذكر».

٨. يعني أن تكون الرطب أحق من الجذع اليابس، فيه تكون أحسن من حيث نبوة وإن كان يحتاج إلى إثبات، إذ الرطب والجذع اليابس استقط الرطب أحق لا ينفع، فلا يحسن بذلك ما في قوله: ﴿وهزّي إليك﴾ (ص).

٩. ج ل: «ذكر».

١٠. وإذا كان كلامه هذا دفع إلى تفسير من أكثر الناس، وهو مثله مثل مقدمات وجوده، وهو قوله: «من نبيّ» (ص).

١١. «فلانه» غير موجود (حامي).

وثبت بها أنه رسول الله، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط، فلمّا دخل هذا الاحتمال[1] في كلام "عيسى" بالإشارة أمّه إليه وهو في المهد، كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه).

أي، لمّا دخل احتمال عدم الصدق في قول عيسى للّا عند العالم بالحقائق والأسرار الإلهيّة حين تكلّم بإشارة أمّه إليه في براءة ذمّتها عمّا نسبوها إليه، كان سلام الله على يحيى أرفع من سلام عيسى على نفسه من هذا الوجه.

(فموضع الدلالة[2] أنّه عبدالله من أجل ما قيل فيه[3]: إنّه ابن الله، وفرغت الدلالة بمجرّد النطق. وإنّه عبدالله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوّة، وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي[4]، حتّى ظهر في المستقبل[5] صدقه في جميع ما أخبر به في

---

١. أي احتمال المطابقة للواقع والصدق بمجرّد النظر العقلي (جامي).

٢. مصادرة منه (جامي).

٣. يعني: وقف عند المجموع الخاص (حسن).

٤. يظهر: وقف إلى أن مجرّد نطق عيسى بإشارة أنه إلى حدّ سؤال الأجنبي عن مريم بقوله: ﴿أنّى لكِ هذا﴾ و﴿ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمّك بغيّاً﴾ (مريم/١٩: ٢٨). كذا في نسخة مصادق مريم، ولم يعلم وجه توجّه اليهود، فإن أراد الله ما قالوا، ولكن لا نطلق مثل ما نطق في نظر الحائط عند الخاص، كذا سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه. (حسن).

٥. المشتملة على الدلالة (جامي).

٦. من قول الناطق (جامي).

٧. أي: إن ما ظهر النظر العرفي العادي عجائبي، لأنّ العقل الصريح لم يرد في صحّته بعض ما ذكره في قوله: (وفي عدمه) حتى بمطابقة جميع ما نطق به، لأنّ قوانين الخيال عند أهل التدريب والعقل الخالص من التوهم والمحاكاة - دلائل شاهدة لصدق نطقه، ومعجزة نطقه دليل شاهد على أنه صادق في جميع ما نطق به، ومحال أن لا يدلّ على صدق نطقه. ولم يطرق احتمال الكذب في البعض نطقه في مقام الإعجاز، وما صدقه في جميع الزمان يقتضي صدقه في الجميع، وكذلك مقتضى ظاهر طلب الخير من المجتمع الناس يوجب في بطن أمّه ما تسبّبه على نفسه بحكم بكونه ولي الله مقدّماً، أمّا بالنبوّة، فكيف لا يصدق في تسبيحه على نفسه، وقد سمّى نفسه في المهد بالعبد مع كونه كلاماً منتظماً ومنتجه دعوى عبوديّة الله، ومحتشمه تسبيحه على نفسه من نيل الله - للّا دار صدق إخباراته، وإرتفع اللبس عند العقول السليمة. تعقل التدبير من أهل التحقيق ليس بواجب، وأن العقل بمجرّده لمشربة بالوهم للاعتبار بظواهر الأمور (ش).

٨. بعد ظهور الخارق وتصديقه إيّاه بالكتاب المبين عليه (حسن).

المهد، فتحقق ما أشرنا إليه).

أي، متعلق الدلالة في قوله: ﴿إني عبد الله﴾ أنه عبدالله لينفي ما يقال فيه: إنه ابن الله، كان روحه استشعر بأن أكثر أمته يذهبون إلى أنه ابن الله، فبدأ بقوله: ﴿إني عبد الله﴾ نفياً لما عندهم.

و ذلك لأن الأرواح الكاملة قد تكون بحيث لا تخفى عليها جميع ما يجري في هذا العالم قبل نفوذ القضاء فيه، لما يشاهدونه في ألواح كتب السماوات وألواحها عند المرور عليها، ويكون ما يشاهده مستصحباً معه باقياً في حفظه كما سئل بعضهم: أتذكر عهد ﴿ألست بربكم﴾؟[1] ... قال: كأنه الآن في أذني، وقال آخر: كأنه كان أمس، وقال بعضهم: أذكر ستين مواطن أخر لعهد.

«وفي نفت الدلالة بمجرد النطق» أي: نفت الدلالة على أنه عبدالله عبد الطائعة الأخرى من أمته الضالة بنبوته، وإن لم يقل: ﴿إني عبد الله﴾ فإنه بمجرد تبيانه بالنطق حصلت الدلالة على كونه عبدالله نبياً من أنبيائه، صادقاً فيما قال: ﴿إني عبد الله آتاني الكتاب﴾ والحكم والنبوة.

وقوله: (أو بقي ما زاد في حكمة الاحتمال) أي: عند الجاهلين بحسب نظر عقولهم المشوبة بالوهم؛ إذ يتوهم الجاحد أنه يمكن أن يكون كاذباً في قوله: أتاني الكتاب والحكم والنبوة، وفي قوله ﴿والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً﴾.

«بقي الاحتمال مستصحباً معهم إلى أن يظهر عندهم نور الإيمان به، ويرتفع

---

١ - وإنما ما ظهر من سؤاله عيسى لكلا إلا بعد عوده إلى بدنه في زمن عيسى لما مر أن به إلا بدنه فقط فتدبر، وما قاله من إيلام ما بعث لأحد إلا بعد بعث الخلق وإيلام أنفسهم بعض بعض، فصحيحه استصحاب الصديق الروح بعد ما أخبره هو بنفسه، فذلك قبل الروح بعد الخلق وبعد البعث خلق جديد بدنه بالضرورة.

٢ - يظهر أن ضمير الجمع هنا راجع إلى الأرواح، وضمير «فيه» إلى عبد العليم

ويحتمل جداً أن يرجع ضمير «فيهم» وما بعده إلى الجميع ما دون الأول بقرينة أن نفس روحه الخاصة فيه ما لا يخفى من الاشكالات التي ترد عليه فتأمل

٣ - الزخرف (٤٣): ٦١.

عندهم حجاب الكفر، لا بحسب نظر العقول المنوّرة.

فإنّ لطفه في المهد وفي جميع قرائن أحواله براهين لائحة، وآيات واضحة، ودلائل شاهدة على صدقه في كلّ ما يقوله ويخبر به وهو في المهد.

فتحقّق ما أشرنا إليه - أي من الأسرار واللّطائف - فيما قال الحقّ في عيسى، وقال عيسى في نفسه من السلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيّاً، تهتد بضائف آخر، والله الهادي.

* * *

فصّ حكمة
مالكيَة في كلمة زكرياويّه

فصّ حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة

"المالك" مأخوذ من "الملك" وهو الشدّة والقوّة، و"المليك" الشديد القويّ، و"ملك الطريق": وسطه، ويطلق على القدرة والتصرّف أيضاً.

ولمّا كانت الكلمة الزكرياويّة مؤيّدة من عند الله بالقوّة التامّة والهمّة الموفّرة، والصبر على مقاساة الشدائد حتّى سُنّ بالمنشار وقدّ بنصفين، ولم يدع الله أن يفرّج عنه ويدفع البلاء عنه مع كونه مستجاب الدعوة، اختصّت "بحكمة مالكيّة".

ولمّا كان وجود الآلام والمحن من الغضب، وكان وجوده من رحمة الله ابتداء ويرجع إليها انتهاء، أو يصير سبباً للوصول إلى الكمالات ورافعة لدرجات وغفراناً للخطيئات. كما قال ﷺ: "البلاء" موكّل من سبّح الله تعالى

---

١. [illegible] الدين.

٢. [illegible] لي.

٣. وأمّا معصيته ودخوله في جوف الشجرة لم يكن لعدم عصمته وكمال استقامته وانشداده بالله، وإنّما كان إيثاراً على نومه بحسب الاحتمال الخفي أنّه ربّما [illegible] عن الظالم عليه ويؤخّره، [illegible] من استظلال الشجرة له وتحرّزه، كان ذلك معجزاً وحجّة على صدقه وصدق نبوّته ومعجزاً به في تصديق [illegible] ولمّا كان شاهد من شاهد عليه الدابّة من الشجر، [illegible] ولم يدع الله في دفع الضرر حتّى قطعوا الشجرة.

٤. [illegible] الغضب.

يسوق به عبده، شرع في بيانها فقال:

(اعلم، أنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجوداً وحكماً، وأنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي: سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه[٥].

اعلم، أنّ الحقّ سبحانه رحيم لأعيان الممكنات بالوجود وأحكامها وأوازمها، فأوجدها في العين كما رحمها أولاً في العلم، فإنّ رحمته سابقة على كلّ شيء ومحيطة بكلّ شيء، كما قال تعالى: ﴿ورحمتي وسعت كلّ شيء﴾[٦].

وقوله: (وجوداً وحكماً) أي: من جهة الوجود والاستعداد والقابليّة له التي هي في حكم الوجود، فإنّ الوجود عين الرحمة الشاملة على جميع الموجودات، أعراضاً كانت أو جواهر، وكذلك القابليّة محيطة وشاملة عليها.

ومن جملة الأعيان عين الغضب، وما يترتّب عليه من الآلام والاستقام والبلايا ونحن وأمثالها ممّا لا يلائم انقطاع، فوسعت الرحمة لها كما وسعت لغيرها.

فوجود الغضب من رحمة الله على عين الغضب، فسبقت نسبة الرحمة إليه تعالى على نسبة الغضب إليه، وذلك لأنّ الرحمة ذاتيّة للحقّ تعالى، وعين الغضب ناشئة من عدم قابليّة بعض الأعيان للكمال المطلق والرحمة الذاتيّة، فيبقى شقاوة وشرّ[٧]، وإليه أشار رسول الله ﷺ: «إنّ الخير كلّه بيديك، والشرّ ليس إليك»[٨].

---

١. وإنما صار الحقّ سبحانه فضله لكلّ من سواه، وعمّ بفيض الرحمة، حيث قال: ﴿وكان ربّك عليماً﴾ (الإسراء: ١٠٩). ٢. وإنما الشيخ (قدس سره) وصف حكمته بعلمه بذكر الرحمة (حامي).

٣. وهو ظهور ذاته وعينه في مراتب الوجود (حامي).

٤. وهو ظهوره واختفاؤه في حضرة الغيب بالقبض الأقدس قبل الوجود، وبسط ظلّه عند غروب الإمكان لتكوّنه، فإنّ الحقّ داخل في رحمة الله (حامي).

٥. على الغضب وقابلة الوجود عليه (حامي).

٦. الأعراف (٧): ١٥٦.

٧. بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٣٦٦، ح ٢١.

ومن أعجب النظر في لوازم الغضب من الأمراض والآلام والقصر والجهل والموت وغير ذلك. يجد كلّها أموراً عدميّة، عدا رحمة دائيّة للوجود الخلق. والغضب عارض ناشئ من أسباب عدميّة.

(ولما كان لكلّ عين[1] وجود[2] يطلبه[3] من الله، لذلك عمّت رحمته كلّ عين)[4].

«يطلبه» يجوز أن يكون بالياء المفتوحة من تحت وبالتاء المفتوحة من فوق. وقد مرّ في فصل الأعيان أنّ لله تعالى أسماء دائيّة مسمّاة بمفاتح الغيب، التي لا يعلمها إلا هو. وهي بذواتها تطلب من الله ظهور أنفسها في العلم، ثمّ في العين.

والأعيان الثابتة عبارة عن صور تلك الأسماء ونعتياتها، وليست الأسماء إلا وجودات[5] خاصّة، فكلّ عين مستند إلى وجود معيّن وهو الاسم الخاص الإلهي.

فإذا علمت هذا جاز أن يكون فاعل «يطلب» ضميراً عائداً إلى الوجود، وضمير المفعول عائداً إلى كلّ عين، أو إلى عين ذكره باعتبار اللفظ، أو الشيء.

ومعناه: لمّا كان لكلّ عين مستند وهو وجود خاصّ، واسم من الأسماء الذاتيّة يطلب ذلك الوجود بذاته كلّ واحد من الأعيان[6]، ليكون مظهره ومستواه في العلم

---

١. من الأعيان الممكنة أو الثابتة (جامي).

٢. أي حقيقة وجودية (جامي).

٣. أي يطلب ذلك العين الوجود، يعني حصته الوجودية (جامي).

٤. لمّا كان وجود العين مطلوباً من الله ومسؤولاً لأعيانه، والمسؤول حاكماً بأنّ المطلوب من الجود الفضل، وهو على كلّ حال عمّت رحمة الله كلّ الأعيان (من).

٥. «ذلك» إشارة إلى الطلب، و«عمّت» جواب «لما» وقوله: «وله» تعليل لعموم الرحمة وقوله: «فمن رحمته» خبر «إنّ» أي فإنّ الله يرحمه التي رحم الشيء بها سبق رحمته التي وجد عليه، أي طلبه بوجوده، أي الرحمة الوجودية أو هي الاستعداد (ق).

٦. وعلى هذا يكون فاعل «يطلب» هو «العين» وضمير المفعول عائداً إلى «الوجود».

٧. الفصل الثاني.

٨. بحسب التحقيق.

٩. خ ل: «كل عين من الأعيان».

والعين، عمّت رحمته تعالىٰ كلّ عين لأجل ذلك الطلب.

فقوله: (لذلك) متعلّق بقوله: (عمّت)، «وعمّت» جواب «لمّا»، ويجوز أن يكون الفاعل ضميراً عائداً إلىٰ كلّ عين، وضمير المفعول عائداً إلىٰ الوجود.

ومعناه: لمّا كان لكلّ عين وجود في خزانة غيبه تعالىٰ مقدّر ان يفيض عليه، وكان بطلب كلّ عين ذلك الوجود من الله عمّت رحمته كلّ عين، فأفاضت علىٰ كلّ منها وجودها لأجل ذلك الطلب الذي من الاعيان.

(فأتته برحمته التي رحمه بها قبل) بكسر الباء (رغبته في وجود عينه، فأوجدها)[1].

تعليل لعموم الرحمة، أي: فإنّ كلّ عين برحمة الله التي رحمه الحقّ بها أزلاً، فاعطاه الوجود العلمي قبلَ رغبته في الوجود العيني، أي: صار قابلاً طالباً للوجود الخارجي.

«فأوجدها» الله - أي: الاعيان - فيه[2]، فضمير «فإنه» و«وقبل» عائدان إلىٰ كلّ عين،

١. ثم إنه يمكن أن يقال «قد... إن طلب العين وجوده قبل وجوده وحصوله، والطلب وسعة الامكان يكون لمحلّه حظّ من الوجود فلا ترد تلك الشبهة. «فإنه» أي فإنّ كلّ عين برحمته التي رحمه الله بها في الفيض الاقدس والتجلّي بصبر الذاتي، حصل له حظّ من الرحمة بها (ص).

٢. في فأوجدها بالتنكير للتقليل في التجلّي العيني، فقيد العين برغبته التجلّي وطلبه من حكم الرحمة التي بالتجلّي الاقدس (ص).

٣. ثم إنه قد ادرج في طيّ هذه العبارة نكتة، وهي أنّ «العمّة» التي لكلّ عين قد ذكرها «كما» مذكورة قبل قوله «فأوجدها» اختصاراً بلفظ الكلّ. وتنبيهاً بذلك على أنّ الاعيان في الفيض الأقدس غير متميزة عمّا فيه من التجلّي العيني الذي هو بمثابة الكلّ، بل الاعيان هناك عين الكلّ. وأمّا في الفيض المقدس فقد حصل للعين امتياز كما بين وجهه في موضعه، وبذلك أنّث الضمير في «أوجدها» فلا تغفل عن دقائق إشاراته في مضائق عباراته.

وإذا عرفت هذا ظهر لك أنّ من جعل قوله: «قبل رغبته» ظرفاً بمعنى «بين رغبته» فهو في ظرف من مقصوده الكتاب. فإنّ من جعله فعلاً راجعاً إلى فاعله إلى «فاعله» في آخر عنه (ص).

٤. في: إلىٰ.

٥. أي في الخارج.

ويجوز أن يكونا عائدين إلى الله. وضمير «رحمته» إلى كلّ عين، ذكّره باعتبار لفظ الكلّ أو باعتبار الشيء، إذ في بعض النسخ (كلّ شيء).

ومعناه: فإنّ الله برحمته التي رحم الكلّ بها قبل رغبة كلّ شيء في وجود عين ذلك الشيء، أي: قبل الله سؤاله وأجاب نداءه ورغبته في وجوده العيني.

«فأوجدها» أي: الأعيان فيه، كما يقال: انتقل الله منك، و«قبل» على الخبرين خبر «إنّ»، وقرأ بعض العارفين «قَبْل» بسكون الباء، وقال: أي فإنّ الله برحمته التي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه، أي: طلبه فأوجدها، أي الرغبة، وعينه نظر[1].

(فلذلك قلنا: إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجوداً وحكماً).

أي، صلاحيّ قبول الحقّ طلب الأعيان ورغبتها في أن تكون من جودة في الخارج، قلنا: إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجوداً وحكماً، أمّا وجوداً فظاهر، وأمّا حكماً فلأنّه رحم وقبل سؤال كلّ شيء فأعطاه[2] الاستعداد والقابليّة للوجود العيني فوجد في العين، فلذلك القبول وإعطاء الاستعداد رحمة من الله على الأعيان حكماً[3]، لذلك قال تعالى: ﴿وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[4] أي بلسان الاستعداد والحال والقال.

---

١. المولى عبد الرزاق.

٢. لأنه سبر الشيخ وجس نبض استعداد كلّ شيء فأعطاه حسب ما رغبه، وأيضاً الرغبة ذاتية للأعيان فلا يحتاج قوله: «فأوجدها» أي: برغبة.

إن قلت: مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله ورحمته سابق على الرغبة، لأنه بإذن الله.

أقول: هذا إذا كان الله يكون للأفعال ولكون نفوذ.

٣. أي لأجل ذلك الإيجاد لشمول رحمته في وجوده (جامي).

٤. أي لسبق الرحمة الاستعداد ... (منه).

٥. مراده من الإعطاء إظهار العين المستعدة، فلهذا قال بلفظ العطاء دون الإيجاد.

٦. أي يكون حكماً، أي في حكم الموجود، قال سابقاً.

٧. إبراهيم (١٤): ٣٤.

(والأسماء الإلهية[1] من الأشياء[2] وهي[3] ترجع إلى عين واحدة[4]، فاوّل ما وسعت[5] رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة[6]، فاوّل شيء وسعته الرحمة نفسها[7][8]، ثم الشيئية المشار إليها[9]، ثم شيئية كلّ موجود[10] يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرة، عرضاً وجوهراً، مركباً وبسيطاً).

لمّا كانت الأسماء من حيث تكثّرها مغايرة للذات الاحدية، ورحمة الله وسعت كلّ

---

١. قد ذكر أن سبق الرحمة أسماء هو عرب بسبب [illegible] وذلك شمول إسمائها وكمال سعتها. احد تحقيق مراتب سعة رحمته ومراتبها عيناً. أو الأسماء الإلهية. (منه).

٢. يشير (رحمه الله) بهذا إلى أن الفاعل الربوبي والسبب والأعيان الكونية، كلها مظاهر الأثر الحق متميزة في الظهور والأثر. بحسب مظاهرها لتعلقها برحمة تعلقها بتلك الأعيان. ثابتة في العلم الإلهي داخلة في حيطة رحمة سبحانه وتعالى بتلك الأعيان وآثارها. وظهور شؤونه الإلهية في مصدر هذا الأثر. [illegible] الوجود الأسماء. (منه) في وجود الأعيان في [illegible] من قوله تعالى وجود الأعيان لتعلقها وجود الأسماء. وعلى الكشف والذوق والشهود الأعيان وجودها سبباً متلائماً في مراتب الوجود والأسماء الإلهية وجوداً حقيقياً. وقد أشار إلى هذا المقام سراً فوجود الرحمة وهو أحد آثار الأسماء بالرحمة الذاتية الوجوبية، وجود الأثر بالرحمة الرحمانية الأسمائية المتعلق. (آل الجندي).

٣. التي تشملها الرحمة (منه).

٤. التي تشملها الرحمة الوجودية (جامي).

٥. من حيث إنها مستندة للرحمة والوجود (منه).

٦. من حيث إنها متميزة لتعلق حيثيات هي نسب الوجود لها (جامي).

٧. كما سبق تقدمه من أن الأسماء من حيث تعلقها [illegible] الوجود لها، ومن حيث إنها راجعة إلى عين واحدة إنها الموجود. فتلك العين لم تعلمه عدماً وجود الأسماء (منه).

٨. أي وسعته الرحمة (جامي).

٩. فهي الرحمة وهي الموجودة. فهذه مرتبة الشيئية الذاتي للأشياء الذي لا تتوقف فيه بين الباطن والظاهر، وهو عند الحضرة ظهرت أعيان سائر الأسماء والحقائق. لا يجمعها وشيئيتها، والأعيان هي هذه الحضرة هي أسماؤه الذاتية اصطلاحاً. وعند بعض الأشاعرة الشيئية الثابتة للأعيان في حال عدمها. (منه)

١٠. يعني بقدر رحمة التي في النفس الرحماني. وقد عرفت الرحمة التي وسعتها (جامي).

١١. وهي الرحمة هي بالمعنى الرحماني (منه).

١٢. الشيء المطلق، وهو المجلى الذاتي للحق في الحضرة الواحدية، وهو عين الأعيان عن الموجودات، ويقال له: الاسم الشيء (منه).

١٣. هي العوالم وترتيب الإمكانية التي علمت الكثرة وحكمها (منه).

شيء، جعل الأسماء أيضاً داخلة تحت الرحمة الذاتية لأنها من الأشياء المتكثرة، مع أنها راجعة إلى عين واحدة هي الذات الإلهية.

فأوّل ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة[1] لرحمة، وهي[2] عين الاسم «الرحمن» من حيث تميزها بتعيّنها الخاصّ عن الاسم «الله».

وإنما وسعت الرحمة الذاتية المعين الرحمانية، لأنها من حيث امتيازها عن الذات الإلهيّة أتمّ حصلت بالتحلّي الذاتي والرحمة الذاتية على تلك العين؛ إذ لو لا التجلّي الذاتي والرحمة الذاتية ما كان لشيء وجود أصلاً، اسماً كان أو صفة أو عيناً ثابتة.

وإذا كان الأمر كذلك، فأوّل ما تعلّقت به الرحمة الذاتية هو نفس الرحمة الظاهرة في العين الرحمانية، ثمّ الشيئية المشار إليها، أي: العين الرحمانية.

وإنما جعل الرحمة الرحمانية أوّل متعلّق الرحمة الذاتيّة لتميّز العين الرحمانية؛ لأنّ عين الاسم «الرحمن» ذات مع صفة الرحمة، والمجموع من حيث هو مجموع متأخّر عن كلّ من أجزائه.

ثمّ شيئيّة كلّ موجود، أي عين كلّ موجود توجد إلى ما لا تتناهى منفصلاً دنياً وآخرة، عرضاً وجوهراً، مركّباً وبسيطاً؛ لأنّ جميعها داخلة تحت العين الرحمانية إجمالاً.

فالأولية في قوله: (فأوّل ما وسعت رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة) وإن[3] بالنسبة إلى باقي أعيان الأسماء التي بعدها، كقوله تعالى عن لسان ابراهيم: ﴿وأنا أوّل المسلمين﴾[4]، وإن كان من قبله من الأنبياء أيضاً مسلمين، ويجوز أن يكون المراد بالشيئية وجودات الأعيان لا أعيانها.

(ولا يعتبر فيها)[5] أي: في أفاضة الرحمة على كلّ شيء (حصول غرض ولا ملائمة

---

١. أي العين الموجدة للرحمة.

٢. والأولى الأوّل لعود الرحمة.

٣. الأنعام(٦): ١٦٣.

٤. أي في سعة رحمته شيئية كلّ موجود (حاشية).

طبع، بل الملائم وغير الملائم كلّه وسعته الرحمة الإلهيّة وجوداً)[١]:

إذ لو كان حصول العرض وملائمة الطباع معتبراً في الإيجاد، لما كان للعالم وجود وللأسماء الإلهيّة ظهور وتعيّن أصلاً؛ لأنّ الأسماء متقابلة، فمظاهرها أيضاً كذلك، وطبيعة أحد المتقابلين لا تلائم طبيعة الآخر.

(وقد ذكرنا في «الفتوحات»[٢]: أنّ الأثر لا يكون إلّا للمعدوم[٣] لا للموجود[٤]، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم، وهو علم غريب وعزّة

---

١. وإنّما اكتفى بذلك ولم يقل: «لما كان» لما مرّ سابقاً (جامي).

٢. راجع الفتوحات المكية، ج٣، ص٤٠٩.

٣. وإنّما كانت الرحمة الذاتية التي تعيّن بها الشيء بحسب استعداده الذاتي به تقبل الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة، لأنّ الأعيان غير موجودة من حيث الأعيان التي لها عين موجودة في الخارج، كان محلّ أن يتذكّر (في) نسبة ما يظهر، ولهذا قال بقوله: «وقد ذكرنا» (جامي).

٤. في أيّ مرتبة كان (جامي).

٥. يشير (رحمه) إلى أنّ الأعيان الثابتة التي هي معدومة بعينها هي المؤثرة في الوجود الواحد الذي ارتبط بها بالتعيّن والتقيّد والتخلّق والنسبة بحسب خصوصيّاتها، حتّى يظهر الأسماء الإلهيّة وأحكامها، وإنّما كانت الأعيان الثابتة التي هي من حيث هي ليست عامّة لا تحقّق لها إلّا بين أمرين، وإنّما وجود هذين الأمرين فيها وهو الحقّ والمؤثر في وجود الأشياء، والآثار كلّها وإن كانت من الإلهيّة عين الذات المقدّسة، وإن كانت منها من حيث الشخصيّة بما قبل أن يوجد من حيث هذه النسب المتعدّدة الأعيان، وإن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحقّ فالآثار للمعدوم العين، وكذلك في الآثار: كلّ أثر يظهر من موجود وإن كان غير منسوب إلى واحد من حيث هو موجود بل إلى جهته الحدّية أو إلى وجوده المتعيّن بالنسبة الخاصّة (عبدي).

٦. فيها (جامي).

٧. في «موجود فيه». وإنّما قيّدنا بذلك؛ لأنّه لا أثر للمعدوم مطلقاً، وهذا مناسب لما يقوله أرباب النظر من أنّ الفاعل علّة لعين الفعل، وهي حينئذ معدومة (جامي).

٨. فإنّ الموجود بما هو موجود لا يتصوّر عنه فاعليّته ما لم يستحصل بذلك الأثر، فذلك التوجّه لأجل أنّ الأعيان الثابتة الأولى، القابلة منه الأسماء الإلهيّة هي بذلك متّحدة الوجوه، فيها مظاهر إيّاها، المستجنّة لها المؤثرة فيها، فثبت الأثر للمعدوم لا للموجود

وإنّما حقيقة متعلّق عنه تعلّق الإيجاد في أطوار القوابل الاستعدادية منه والاستقرارية، فثبت الأثر وإن كان للموجود، لكن إنّما كان لتوجّه الموجود بما هو موجود لأجل أن يثبت عنه عليه، فالمستند عين به احتاج عنه، فكان الحكم للمعدوم في هذه الصورة أيضاً لما مرّ، ولهذا أشار بقوله: «فحكم المعدوم» (جامي).

نادرة[1]، لايعلم حقيقتها إلا أصحاب الأوهام[2]. فذلك بالذوق عندهم. وأما من لايؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة).

ثم ذكر أن الرحمة وسعت كل شيء وجودا وحكما، وذكر أن مشيئة كل شيء حتى الأسماء الإلهية والأعيان الكونية كلها من الرحمة، والرحمة لاعين لها في الخارج، فهي معقولة المعنى معدومة العين.

فكأن قائلا يقول: كيف تؤثر الرحمة في أعيان الأشياء وهي في نفسها معدومة؟!

فقال: قد ذكرنا في (الفتوحات): «أن الأثر لايكون إلا للمعدوم، ولايريد بالمعدوم المعدوم مطلقا لاستحالة التأثير منه، بل المعدوم في الخارج الموجود في الباطن.

وذلك لأن جميع ما في الظاهر لايظهر إلا من الباطن، فالباطن منبع جميع الأشياء، والباطن المطلق هو الذات الإلهية فإنها أحق غيب الغيوب كلها.

وقد علمت أنه من حيث ذاته غني عن العالمين، ومن حيث أسماؤه يطلب وجود العالم، فالعالم مستند إما إلى أحق من حيث الاسم، وإما إلى الاسم، وإن ما كان يلزم المقصود؛ لأن الأسماء دانت مع الصفات، والصفات لاأعيان لها في الخارج لكونها نسبا.

فالمؤثر إن كان الذات فتأثيرها بحسب النسب التي لاأعيان لها في الخارج، وإن كان الصفات فلا أعيان لها فيه.

ومظاهر الأسماء التي هي الأعيان ثابتة في الحضرة العلمية ما شمت رائحة الوجود الخارجي بعد، والوجود هو الوجود المتعين على حسبها لا الأعيان. فصح أن المؤثر في الوجود هو الذي لاعين له في الخارج، ثم تنزل بقوله: (فإن كان للموجود) حكم

---

١. أي خلاف ما يذهب إليه العقل (حسن).

٢. معرفة ذوق وكشف (حسن).

٣. الذين لم يتضرروا في هذه الحضرة الكمالية (إشارة على حكم لمقام الشرف من مرجوه ما هو مقام عبد الأمثال، وعلى حكم العقل بالتأثيرات الغيبية، ومدارك العقل هو الذي يقتضي (حسن).

٤. أي الذين يؤثرون في الأشياء بالوهم لوجدوا وأفهم بعيدون ذلك حتى ذوق لأن يؤثر بوجه ما. أي من لايؤثر وهمه لوجد فيه في الأشياء لا من لا يؤثر من توهم فهو بعيد من ذوق هذه المسألة (ق).

واثر فهو ايضاً (بحكم المعدوم) وهو المرتبة التي بها يحكم الموجود على الشيء.

الا ترى السلطان دائماً متحققاً بالسلطنة تجري احكامه وينفذ اوامره في رعاياه ولو كان صبياً. وعند انعزاله من السلطنة لاينفذ له حكم اصلاً مع انه موجود، وكذا الوزير والقاضي وجميع اصحاب المناصب.

ولما كان هذا المعنى غير معهود به مع وضوحه وحقيقته قال: (وهو علم غريب ومسألة نادرة).

قوله: (ولايعلم تحقيقها إلا اصحاب الاوهام) اي: الذين يتوهمون أموراً لاوجود لها، وينفعل نفوسهم منها وتتاثر انفعالاً عظيماً وتاثراً قوياً، وهم الذين يدركون بالذوق ان الأمور المعدومة المتوهمة كيف تؤثر فيهم.

واما من لايتاثر من اوهامه، اي: ما يدركه اوهامه من الامور المعدومة المتوهمة، فليس له نصيب من هذه المسألة بحسب الذوق

وقيل[1] معناه: اي الذين يؤثرون في الأشياء بأوهامهم[2] فيوجدونها، فانهم يعلمون ذلك علم ذوق.

وفيه نظر؛ لان الكلام في ان المعدوم يؤثر في الوجود، لا ان الموجود يؤثر في المعدوم، والوهم قوة موجودة في الخارج، والله اعلم. نظم[3]:

(فرحمة الله في الاكوان سارية ... وفي الذوات وفي الاعيان جارية)

ولما كان[4] الايجاد بخلقه الهوية الإلهية في الصورة الكونية الخلقية. والاشياء ما وجدت إلا بالرحمة، والرحمة عين تلك الهوية في المرتبة الاحدية وان كانت غيرها في المرتبة الواحدية، جعل الرحمة سارية في اعيان الاكوان كسريان الهوية فيها؛ لانها لازمة للهوية، ولسريان الرحمة في الاكوان والاعيان بعطف بعضها على بعض ويحز

---

١. وهذا هو الذي عليه الشارح.

٢. اي بصور التوهمية للامور عنه اصحاب الشارح

٣. مراده بالنظم من ما في الشيخ (ره) مستفاد: (إذ الهوية من حيث هي هي وبما هي هذه هذه: إن الرحمة سارية).

٤. اي بعد الايجاد. قيد الفوائد لابن التركاني، ص ٢٠ ط ١ ـ ا (رض) غفل وشبر في الخلق واحسن.

بعضهم بعضاً.

(مكانة الرحمة[1] المثلى[2] إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية)

المكانة: المرتبة العليّة والمنزلة الرفيعة. والمثلى[3]: الفضلى، تأنيث الأفعل [المُثلى تأنيث الأمثل كالفضلى تأنيث الأفضل ـ ظ] كما قال تعالى: ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾[4].

أي: إذا علمت مكانة الرحمة بطريق الشهود، كانت عالية على الأفكار، أي: كانت بحيث لا تدركها الأفكار فـ«عالية» خبر المبتدأ، و«مع» بمعنى عن. ولو قلت: معناه إذا علمت من الشهود والأفكار على سبيل الجمع بينهما، أي: إذا علمت عين الرحمة بالشهود ولوازمها بالأفكار ظهر، علوّها ومنزلتها الرفيعة [ه ده]، فـ«مع» على معناه.

(فكلّ من ذكرته الرحمة[5] فقد سعد[6]، وما تمّ[7] إلا من ذكرته، وذكر الرحمة[8] الأشياء[9] عين إيجادها إيّاها، فكلّ موجود[10] مرحوم، فلا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه[11] بما ترادف من أصحاب البلايا، وما توهّن به من آلام الآخرة التي لا تفتر[12] عمّن قامت به).

---

١. أي منزلة الرحمة التي هي أشرف أنواعها إذا علمت من طريق الشهود كانت تعلو الأفكار، أي: جلّ وعلا من أن تعلم بطريق الفكر (ق).

٢. صفة لـ«المكانة» (جامي).

٣. ط(٢٠): ٦٣.

٤. الموجودة (جامي).

٥. فإنّ الوجود مع السعادة والخيرات (جامي).

٦. هذا المطلب الذي يريده فؤاد الماضي في القصّ الداودي، من أنّ نعمتين بعثتا في الأمر بمراسلة الأمير لتكوينه، إلى قوله: الدليل كان مآل الخلق إلى السعادة.

٧. فما تمّ إلا من سعد (جامي).

٨. على أن يكون «ذكر» مصدراً مضافاً إلى فاعله (جامي).

٩. ح ن: «فكلّ موجود».

١٠. من عموم الرحمة والسعادة (جامي).

١١. أي لا تسكن (جامي).

أي، عين ذات الأعيان ووجوداتها به.

(فاعلم، أولاً أنّ الرحمة إنّما هي[1] في الإيجاد عامّة[2]، فبالرحمة بالأعيان أوجد الأعيان؛ ثمّ إنّ الرحمة لها الأثر بوجهين، أثر بالذات[3]).

وحوّل الرحمة الرحمانيّة العامّة المتعلّقة بإيجاد كلّ الأعيان مطلقاً، وإليه أشار بقوله:

(وهو[4] إيجادها[5] كلّ عين موجود[6]، ولا ننظر[7] الرحمة (إلى عرض، ولا إلى عدم غرض[8]، ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم[9]، فإنّها ناظرة في عين كلّ موجود قبل وجوده)[10].

قيل عليّ صيغة الماضي، أي: ننظر الرحمة في كلّ عين حال كونها قابلة للوجود.

(بل تنظره في عين ثبوته).

فاعل (تنظره) ضمير الرحمة، وضمير المفعول عائد إلى (كلّ عين)، لذلك ذكّره تغليباً للفظ الكلّ، أو باعتبار الشيء، أي: بل ناظرة فيها - أي في عين كلّ موجود متّصف حال ثبوتها في العدم.

---

١. التعلّق في نفس الإيجاد عامّة (جامي).

٢. وهذا للرحوم (جامي).

٣. عند تعلّقها المتعلّق بالإيجاد (قمر).

٤. أي نفس الأشياء وذواتها (قمر).

٥. أي الرحمة بالذات (جامي).

٦. أي إيجاد الرحمة.

٧. أي مراد وجودها (جامي).

٨. الرحمة عند تأثيرها بهذا الأثر إلى ما يزيد على نفس الأعيان وذواتها، فلا تنظر حينئذ غرضاً ولا إلى عدم غرض (قمر).

٩. بالنسبة إلى الرحيم (جامي).

١٠. بالنسبة إلى الرحوم (جامي).

١١. في العين، في أيّ مرتبة كان، بل تنظره في عين ثبوته في العلم، وهو أعلى مراتب وجوده (جامي).

(وليذا)[1] رأت الحق المخلوق في الاعتقادات[2] عيناً ثابتة في العيون الثابتة[3]، فرحمته[4] بنفسها بالإيجاد[5].

الحق المخلوق هو الحق المسمّى حقاً سبحانه على حسب اعتقاد المعتقدين فيه، وإنما يسمّى مخلوقاً لأنه مجعول منكثر، وكل مجعول مخلوق ويسمّى حقاً، لأنه حق في اعتقاد المعتقدين، وتجلي الحق في نفس الأمر.

وبعده والكون الرحمة تنظر في الأعيان حال ثبوتها في العدم فترحم عليها، فأعطت أعيان الموجودات، ورأت عين الحق المخلوق ثابتة في اعتقاد كل عين في جملة العيون الثابتة، فرحمته بنفسها، أي فرحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة الذاتية فأوجدته.

(ولذلك[6] قلنا: إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم[7] بعد رحمتها بنفسها[8] في تعلقها بإيجاد المرحومين).

أي، ولأجل أن حق المخلوق بحسب الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد تعلق الرحمة الذاتية بنفسها بالإيجاد، قلنا من قبل: إن أول ما وسعت الرحمة الذاتية شيئية تلك العين الموحدة للرحمة الصفاتية، وهي عين الاسم الرحمن.

---

١. أي لهذا كان من هنا (جامي).

٢. أي الرحمة.

٣. أي الأعيان المجعول (جامي).

٤. يعني بعض المجعولة لكل واحد في خياله على أنها أجزاء مأخوذة من الأعيان لا أن التقليد (جامي).

٥. أو فسّر بنفسها أي بوجوده لتلك الاعتقادات (جامي).

٦. أي لرحمة (جامي).

٧. في الاعتقادات (جامي).

٨. أي بإيجاد الأعيان، وإن الأعيان بوجوده يظهر الحق الخلق، فهو المرحوم بعد الله (جامي).

٩. أي بكون الرحمة رأت الحق المخلوق في الاعتقاد عيناً ثابتة فرحمته بنفسها فلذا، إلخ (جامي).

١٠. أي مشمول للرحمة (جامي).

١١. والعبارة الذهنية، وهي الأولى في مرحوميته، وإن كان بعد السبب بحسب الوجود، فهو الأول والآخر، وإليه أشار بقوله: «بعد رحمتها» (جامي).

١٢. أو بنفسه كانت في تعلقها (جامي).

ولمّا كان «الرحمن» هو الذي يتجلّى بحسب اعتقاد المعتقدين، ويصير حقّاً مخلوقاً، فيدخل في جملة ما تتعلّق الرحمة بإيجاده من الأعيان المرحومة، حمل مقول القول بحسب المعنى.

(ولها الأثر الآخر بالسؤال. فسيسأل المحجوبون الحقّ أن يرحمهم في اعتقاداتهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم. فيسألونها باسم الله فيقولون: «بالله، ارحمنا» ولا يرحمهم إلا بقيام الرحمة بهم)[1].

الأثر الآخر هو أثر الرحمة الرحمانيّة المعطية لكلّ عين ما يوصل إلى كمالها، إمّا بسؤال لسان الاستعداد، أو بسؤال لسان الحال، أو المقال كما مرّ[2] من قبل، فيسأل المحجوبون أن يرحمهم الحقّ الذي هو معتقدهم، ويغفر لذنوبهم، ويتجاوز عنهم رغبة في الجنّة وهرباً من النار، وأهل الكشف يسألون أن يتّصفوا بالرحمة، فيقومون بها[3] من الحضرة الإلهيّة المطلقة، لا من الإلهيّة المقيّدة[4]، فيقولون: «بالله ارحمنا» بلسان استعداداتهم، ولا يرحمهم إلا بأن يجعل قيام الرحمة بهم، فيكونوا راحمين لأنفسهم ولغيرهم من المستعدّين بإيصالهم إلى الكمال.

---

١. وذلك من بيان الأثر الأول للرحمة من حيث النظر إلى متعلّقها فقال: «منهم» (حامي).

٢. لا التفات وبالنظر إلى اختلاف السؤال (حامي).

٣. أي بالنظر إلى سؤال المرحومين وإلى اختلاف أحوالهم في هذا السؤال سؤالاً ومقالاً (حامي).

٤. و«الحق» في سائر الاصطلاح من الأسماء العامة التي تشمل مراتب الوجود الإلهية والكونية. فإن الشيخ (ره) قال في مصطلحاته: «الحق ما وجب بحسب الحكمة من جانب الله، وما أوجب الحق على ذاته فصدق عليه الصورة فقوله التي في مسؤول المحجوبين» (ص).

٥. مطلقاً لا من اسم خاص (ص).

٦. لأنفسهم، ولا شيء من الأسماء الحرفيّة (ص).

٧. لم يتبيّن من عبارته حيث قال: «أن تقوم بهم» أنّ الرحمة قائمة بالعين، والعين مفوّضة لها، وحكم أنّ هو للرحمة، فصرّح بذلك قائلاً: «ولا يرحمهم» (ص).

٨. في القمر الثاني

٩. ج ل: «تقوم الرحمة بهم»

١٠. ج ل: «المقيدة».

هذا بالنسبة إلى بعض المكاشفين. لا بالنسبة إلى المحقّقين فإنّهم يختارون مقام العبوديّة على الربوبيّة. ويجوز أن تكون بالنسبة إلى جميع المكاشفين، ويكون المراد الاتصاف بها لا الظهور بها، فإنّ الكمّل لا يطلبون الظهور بالصفة الرحمانيّة.

(فلها الحكم[1]، لأنّ الحكم إنّما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحلّ[2]، فهو الراحم على الحقيقة).

أي، فلرحمة الحكم في كلّ مرحوم، لأنّ المعنى القائم بالمحلّ هو الحاكم في الحقيقة على نفس المحلّ، وعلى من دونه، ألا ترى أنّ السلطنة تحكم على نفس السلطان بأمور لو انعزل لا تكون له تلك الأحكام، فذلك المعنى هو الحاكم لا نفس السلطان.

ولكون المعنى قائماً بالمحلّ يظنّ أنّه هو الحاكم وكذلك جميع المعاني، وتظهر حقيقة هذا الكلام في أصحاب المناصب كالسلطان والقاضي والوزير وغيرهم.

(فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا بالرحمة)[3][4][5].

أي، بقيام الرحمة بهم ليكونوا راحمين.

(فإذا قامت بهم الرحمة[6] وجدوا حكمها[7] ذوقاً[8]، ممن ذكرته الرحمة)[9].

---

١. هذا معنى قوله في الفصّ المعنون من أنّ الغضب خادم الطبيعة.

٢. يعني القائم به الرحمة (ق).

٣. أي لمّا كان المتصف بالمحلّ هو الراحم (ص).

٤. في ل: «رحيمة».

٥. «فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا الرحمة» (جامي).

٦. «أن يكونوا موصوفين بصفته» (ق).

٧. أي بآثار الرحمة الثابتة بالآيات والسنّة، ومن جملتها صيرورة الموجود أو المتصف، وانزجاره بهذه الرحمة هو العلم، فلذلك خصّ أحد المعنى بهم (ص).

٨. «وجدانهم راحمين» (جامي).

٩. «أن حكم الرحمة يعني الراحميّة في أنفسهم» (جامي).

١٠. وهذا نفي مراتب الرحمة، أعني العلم الذوقي الذي هو عبارة عن وجدان العارف رحمة الله القائمة به، القوية إيّاه على الآخر والآخر (ص).

١١. «بإيصال الرحمة إليهم كالمحجوبين» (جامي).

أي، الرحيمية بقيامها به كما في الكاملين، أو بالمغفرة وإعطاء الجنّة كما في العابدين الزاهدين، المحجوبين عن معرفة الحقائق.

(فقد رحم) بما يناسب استعداده وتقبل عينه ذلك.

(واسم الفاعل هو «الرحيم» و«الراحم»)

أي، الحاكم هو الرحمة وإن كان اسم الفاعل هو «الرحيم» و«الراحم»، أي: وإن أضيف الرحمة إلى الذات الموصوفة بالرحمة في «الرحيم» و«الراحم».

(والحكم لا يتّصف بالخلق، لأنّه أمر توجبه المعاني لذواتها[1]، فالأحوال لا موجودة ولا معدومة).

لمّا قال: (وجدوا حكمها ذوقاً) دلّ: والحكم[2] أيضاً غير موصوف بأنّه مخلوق؛ لأنّه لا عين له في الخارج ليكون موصوفاً بالمخلوقيّة، بل هو أمر معنوي تستلزمه المعاني لعقوله لذواتها، وهي المعاني الكلّيّة المذكورة في الفصّ الأوّل من أنّها باطنة، ولا تزول عن الوجود العيني بحسب الحكم.

فالأحوال والأحكام كلّها لا موجودة في الأعيان بمعنى أنّ لها أعياناً في الخارج، ولا معدومة بمعنى أنّها معدومة الأثر في الخارج.

ولو قال قائل: إنّ الأحوال لا أعيان لها في الخارج أعياناً جوهريّة، ولم لا يجوز أن تكون لها أعيان عرضيّة موجودة في الخارج لا تتجزّأ.

وتحقيقه: أنّ الأعيان الخارجيّة بعضها محسوسة كالسواد والبياض، وبعضها معقولة كالعلم والقدرة والإرادة وأمثالها، والمعقولات من حيث إنّها معقولات[3] ليس لها وجود إلّا في العقل، ولا عين لها في الخارج غيره.

---

١. والخلق انفعال من فاعل لمنفعل فيه بصير الأثر والحصل، فتكون له مرتبة أخرى في الوجود أعلى وأرقى والخلق ليس كذلك بأنّه منتهى التعلق فقط، فلا يرى فيه انفعال، فيكون له مرتبة الأولى، فالخلق على وجود، بأنّه من الأحوال. منه.

٢. كالأعيان.

٣. أي من حيث إنّها قائمات بالمكنى لا وجود له في الخارج.

ومن حيث إنها حياة روحانية مرتسمة في الذات الموصوفة بها لها اعيان غير أعيان محالّها، واتحاد عين الصفة مع عين الموصوف وعدم اتحادهما مستفاد من المرتبة الاحدية والواحدية التي للحق.

وقد علمت أن الصفات كلّها عين الذات في المرتبة الاحدية وغيرها من وجه في الواحدية، فكذلك حال الصفات الروحانية مع محالّها، والله اعلم.

(اي[1]. لاعين لها في الوجود لأنها نسب[2]، ولامعدومة في الحكم؛ لأنّ الذي قام به العلم يسمّى عالماً[3]، وهو[4] الحال[5]).

أي، ذلك القيام هو الحال الذي به يسمّى صاحبه عالماً، أو هذا هو المسمّى بالحال في مذهب المعتزلة الذي هو واسطة بين الوجود والعدم[6].

(فعالم ذات موصوفة بالعلم، فما هو) أي: فليس ذلك الحال، اي كونه عالماً (عين الذات[7]، ولاعين العلم[8]، وما ثمّ إلا علم وذات قام بها هذا العلم،

---

١. (لاموجودة، اي لاعين لها في الوجود (جامي).

٢. بل نسب عدمية لاوجود لها في الخارج (جامي).

٣. حقه ان يقال موجود، يعني لعلم (حسن).

٤. اي كون الذي قام العلم به عالماً هو الحال.

٥. اي ثبت له حين موجودة ولكن فيها شائبة وجود (جامي).

٦. وهذا هو مذهب ابي الحسين البصري والشافعي أبوبكر من الاشاعرة، إلى ان العلوم وإن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو للمعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج، إلا أن استدلالاته واعتبار ذاته فهو الوجود وإما باعتبار النسبة لغير فهو حال، ان الحال واسطة بين الوجود والعدم؛ لأنه عبارة عن صفة لموجود لاتكون موجودة ولامعدومة مثل العلم والقدرة والنحو ذلك، والوجود يقتضي ما لايجب ولايجوز عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير، والذات تقتضيه، وهي لاتكون إلا موجودة أو معدومة بل لامعنى لتصور وجود إلا ذات له صفة موجودة، والصفة لاتكون إلا موجودة، فلا قائل بالواسطة، وإذا كانت صفة للموجود لاتكون معدومة أيضاً، لأن وجودها ذاتي في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم. شرح في الانهام

٧. اي هو عدم (جامي).

٨. لاشتمالها على معنى زائد على الذات (جامي).

٩. لاعتبار الذات فيه (جامي).

وكونه[1] عالماً حال لهذه الذات باتصافها[2] بهذا المعنى[3]. فحدثت نسبة[4] العلم إليه[5] وهو[6] المسمّى عالماً.

أي، حدثت من اجتماع الذات والصفة العلميّة هذه النسبة، وصار الموصوف بها مسمّىً بالعالم.

(والرحمة على الحقيقة نسبة[7] من الراحم) أي: من جملة نسب الراحم.

(وهي) أي: الرحمة (الموجبة للحكم) على صاحبها بأنّه راحم.

(فهي الراحمة).

أي، الجاعلة لصاحبها راحماً أو هي الراحمة في الحقيقة للأشياء المرحومة، وإن كانت في الظاهر مستندة إلى صاحبها.

(والذي أوجدها[8] في المرحوم ما[9] أوجدها[10] ليرحمه بها)[11].

أي، المعنى الذي كان للموجد وهو الرحمة في هذه الصورة، ما أوجدها في المرحوم ليرحمه بها بل، ليجعله راحماً، وإليه أشار بقوله:

---

١. أي كون نسبة العلم. (ص).

٢. أي بسبب اتصاف الذات. (جامي).

٣. وهو العالم، وفي عبارته هذه إشعار بسبب نسبة العالم حالاً إليه فتدبّر. (ص).

٤. أي هو العلم. (جامي).

٥. أي إضافة. (جامي).

٦. أي الذي هذه. (جامي).

٧. أي الذي قام به العلم وهو المسمّى عالماً. (جامي).

٨. أي معنى. (جامي).

٩. يرحمه الراحم في المرحوم ويحكم به عليه. (جامي).

١٠. أي الرحمة في المرحوم. (جامي).

١١. بالهاء.

١٢. به. (جامي).

١٣. يجعله مرحوماً. (جامي).

١٤. أي ليكون به مرحوماً. (ق).

(وإنّما أوجدها ليرحم بها من قامت به)[٢][٣].

أي: الحقّ الذي أوجد الرحمة في هذا المرحوم الذي هو من أهل الكشف، ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوماً، وإنّما أوجدها فيه ليكون راحماً؛ لأنّه عجز لمّا وجد أوّلاً صار مرحوماً بالرحمة الرحمانيّة، وعند الوصول إلى كمال ينبغي بحاله صار مرحوماً بالرحمة الرحيميّة.

فإيجاد الرحمة فيه وإعطاؤه هذه الرحمة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال، إنّما كان ليكون العبد موصوفاً بصفة ربّه، فيكون راحماً بعد أن كان مرحوماً.

وإنّما كان كذلك لأنّ الصفات الفعليّة إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضي ظهور الفعل منه، ألا ترى أنّ الحقّ إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلّى بها له، كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات؟!

والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعليّة، إذ بها توجد أعيانها، فسأل الله تعالى أن يرحمنا بالرحمة التامّة، الخاصّة والعامّة.

(وهو سبحانه ليس بمحلّ للحوادث، فليس بمحلّ لإيجاد الرحمة فيه[٤] وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به، فثبت أنّه عين الرحمة)[٥][٦]

أي: الحقّ سبحانه هو الذي يرحم جميع الأسماء والصفات والأعيان والأكوان، فهو الراحم، وليس بمحلّ للحوادث ليكون له صفة زائدة عليه حادثة بالذات[٧]، فرحمته عين ذاته غير زائدة عليها، وبها رحمت الرحمة الرحمانيّة فأوجدها والعين التي هي قائمة بها، ليرحم الأشياء بها كلّها.

---

١. تلك الرحمة ويصير به راحماً (ص).

٢. فيكون راحماً (ق).

٣. كذا في (ص)، ولعلّ ما بين ذلك هو العلّة لأنّه سبب حدوث نسبة الرحم إلى من قام به، فيكون إيجاد الرحم به، فليس لرحم المرحوم من حيث إنّه مرحوم، بل ليوجد له الحالة التي قامت به الرحمة بعني عنّي (ص).

٤. من جهة إيجاد المرحوم (ص).

٥. وإلا لم يكن هو الراحم (ص).

٦. وإلا يلزم أن يكون البسيط فاعلاً وقابلاً.

(ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم).

أي، ومن لم يحصل له هذا الأمر بالذوق ليكون راسخا بالفعل، لا لكأن ليست النسبة ممكنة فيها. ولا له قدم بوجه من الوجوه في هذا المقام.

(ما اجترأ أن يقول: إنه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال) أي: الأشعري (ما هو عين النسمة ولا غيرها، فصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره[1]، لأنه لا يقدر على نفيها، ولا يقدر على أن يجعلها عينه[2]. فعدل إلى هذه العبارة وهي عبارة حسنة، وغيرها) أي: وغير هذه العبارة (أحق بالأمر عندها) أي أحق به في نفس الأمر منه (وارفع للاشكال) وهو[3] أن تكون الذات ناقصة بالذات، مستكملة لنفسها بالصفات.

(وهو[4] القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف)

هو: عائد إلى قوله: (وغيرها)، أي: القول بنفي أعيان الصفات الزائدة على الذات الخالصة بها أولى وأليق بها في نفس الأمر، وارفع للاشكال من أن يجعل له صفات زائدة على ذاته تعالى قائمة بها، وهي لا عينها ولا غيرها، والقول بالنفي مذهب أكثر الحكماء والمعتزلة.

(وإنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة).

أي، وإنما الصفات نسب وإضافات تلحق بالذات الإلهية، حاصله بين الذات الموصوفة بها وبين الأعيان المعقولة لها، إذ لكل[5] صفة حقيقة تمتاز بها عن غيرها، فتلك الحقائق أعيانها.

(وإن كانت الرحمة جامعة[6]، فإنها بالنسبة إلى كل[7] اسم إلهي[8] مختلفة. فلهذا

---

١. في نسخة «الغنية» (ص).

٢. أي: ومن لم يذق هذا الأمر وهو الأشعري (ط).

٣. أي: لئن لم يرتفع الشك بكون أحدهما عين الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم، كما قالوا.

٤. كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة (جامي).

٥. أي: الاشكال.

٦. أي: ما يفارق تلك العبارة وأحق بالأمر وأرفع للاشكال (جامي).

٧. (أي الرحمة (جامي).

٨. (لأن رحمة كل اسم إلهي غير رحمة سائر أسمائه بخصوصية تقتضيها ما يترتب عليها من الأحكام والآثار) (ص).

يسأل سبحانه أن يرحم بكلّ اسم إلهيّ، فرحمه الله[1].

(يسأل) على البنى للمفعول، و(أن يرحم) على البنى للفاعل، أي: الرحمة الذاتيّة وإن كانت جامعة لجميع أنواع الرحمة، لكنّها تختلف بالنسبة إلى الأسماء المختلفة، إذ كلّ منها يرحم بمظهره وذاته بما يخصّه ويعطي حقيقته.

(فلهذا) أي: فلأجل هذا الاختلاف، يسأل الحقّ سبحانه أن يرحم بكلّ واحد من أسمائه، فيرحم الله ذلك السائل بالاسم الذي سأل.

(فرحمه الله) تعني يرحمه الله، كما يقال في الدعاء: (رحمه الله)، ويجوز أن يكون بالبناء والإضافة إلى الله، أي فرحمة الله.

(والكناية هي التي وسعت كلّ شيء).

الكناية هي ضمير المتكلّم في قوله: ﴿ورحمتي وسعت كلّ شيء﴾[2]. والمخاطب هي قوله: ﴿ربّنا وسعت كلّ شيء رحمة وعلماً﴾[3]، أي: رحمة الله والمراد بالكناية التي عنها هي التي وسعت كلّ شيء، إذ رحمته عين ذاته كما مرّ آنفاً.

(ثمّ لها) شعب كثيرة تتعدد بتعدّد الأسماء الإلهيّة، فما تعمّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهيّ في قول السائل: (ربّ ارحم)[4]، وغير ذلك من الأسماء[5]، حتّى المنتقم له أن يقول: (يا منتقم ارحمني)[6].

---

١. على ما بيّن عبد الرزاق الكاشاني في شرح الفصوص بقوله تعالى: ﴿رحمتي وسعت كلّ شيء﴾ الأعراف (٧): ١٥٦ وتفسير من رحمة بعضية الأعمّ إشارة إلى ما مهّدنا من شمول الرحمة وسؤل السائل ورحمته، فإنها تتسع دائرة على السؤال وإن لم يوجد أو يمكن (ص).

٢. الأعراف (٧): ١٥٦.

٣. غافر (٤٠): ٧.

٤. أي لترحمة (جامي).

٥. وكلّ شعبة منها تختصّ باسم خاصّ (جامي).

٦. الرحمة جميع شعبها إذا عتبرت بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهي الذي هو الرب، كالمراد من قول السائل: رب ارحم (جامي).

٧. الذي به ينتقم، سواء كان ظاهراً أو مندرجاً في حقيقة الرحمة كما مرّ في قول السائل (ص).

٨. فإنّ له نزيه في مراتب الكمال (جامي).

٩. لخفية الاندراج (ص).

«ما» في قوله: (فما تعمّ) لنفي، أي: لم تُلْفِ رحمة الإلهيّة شعب كثيرة تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهيّة، أي إذا قال السائل: «ربِّ ارحمني» أو «يا الله ارحمني»، أو غير ذلك من الأسماء، حقّ للسائل أن يقول: «يا منتقم ارحمني»، فما تعمّ الرحمة وإن كان الاسم المدعوّ من الأسماء الجامعة كالاسم «الله» و«الرحمن» و«الربّ».

أي: ليس المطلوب بالرحمة من جميع الأسماء معنىً عامّاً شاملاً للكلّ، بل معنى خاصّاً. فإنّك إذا قلت: «يا ربِّ ارحمني» تريد أن يجعلك موصوفاً بالكمالات، وإذا قلت: «يا منتقم ارحمني» تريد أن يخفّف عنك العذاب.

(وذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات المسمّاة، وتدلّ بحقائقها على معانٍ مختلفة، فيدعو بها في الرحمة)

أي، فيدعو الداعي بتلك الأسماء في طلب الرحمة.

(من حيث دلالتها على ذات المسمّاة بذلك الاسم لا غير).

ذلك إشارة إلى قوله: (فما تعمّ) أي: فما تعمّ الرحمة؛ لأنّ الأسماء تدلّ على الذات وتدلّ بحقائقها، أي بما تتميّز به عن غيرها على المعاني المختلفة.

فدعاء الداعي بتلك الأسماء في طلب الرحمة إنّما هو من حيث إنّها تدلّ على الذات المسمّاة بها لا غير، أي نظر الداعي في دعائه إنّما هو إلى الذات المسمّاة بالأسماء فقط، أيّ اسم كان.

---

١. الضمير من حيث الجمعية أيضاً خصوصيته.

٢. الإلهيّة: اسمها بحسب تخصّص الخارج أو إرادة الداعي، وإنّما بحسب اللغة موضوعة لذات بسيطة عامّة الإبهام يحتمل الذات الإلهيّة وغيرها (جامي).

٣. أي بسبب تعبيرات كثيرة العبارة ودالّة عليها على معانٍ (جامي).

٤. السائل.

٥. أي بكلّ اسم من تلك الأسماء في طلب الرحمة (جامي).

٦. لأنّ قضاء الحاجات ووجوه المسحة تدعو إليها في تلك الذات (جامي).

٧. وإن حيث دلالتها على الأسماء المشابهة وخصوصيّاتها الامتيازيّة، فالرحمة المدعوّ بها في كلّ اسم دلالة على اندراج خصوصيّة ذلك الاسم (حر).

(لا بما يعطيه[1] مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل[2] به عن غيره[3]، ويتميّز[4]).

أي: لا بالخصوصيات المتكثرة المتميّز بعضها عن بعض.

(فإنّه[5] لا يتميّز[6] عن غيره، وهو عنده دليل الذات)[7].

أي: فإنّ الاسم الخاصّ لا يتميّز عن غيره من حيث إنّه يدلّ على الذات الواحدة، وهو عنده، أي: ذلك الاسم الخاصّ عند السائل دليل بالذات، وليس نظره إلا إلى الذات وإنّها علة الحاجات، وإن كان المسؤول لا يصدر من الذات إلا على يد الاسم الخاصّ من حيث خصوصيته.

(وإنّما يتميّز) أي: الاسم الخاصّ (بنفسه[8] عن غيره لذاته[9]؛ إذ المصطلح عليه[10] بأيّ لفظ كان[11] حقيقة متميّزة بذاتها عن غيرها).

أي: وإنّما يتميّز الاسم الخاصّ بنفسه عن غيره لذاته، إذ الحقيقة المصطلح عليها بالألفاظ - بأيّ لفظ كان - متميّزة بذاتها عن غيرها، ألا ترى أنّ العليم متميّز عن القادر بعين العلم، والقادر متميّز عنه بعين القدرة، والكلّ في الدلالة على الذات الإلهيّة غير

---

١. ذلك الاسم فقط بدون دلالتها على الذات فإنّه هو الذي يتميّز (عامر).

٢. أي لأجل خصوصية تخصها مدلول ذلك الاسم (جامي).

٣. الاسم (جامي).

٤. من الأسماء (جامي).

٥. وهذه الجملة لإشعارها بأنّ الاسم لا يصح لأن تكون دالة على الذات (عامر).

٦. أي ذلك الاسم (جامي).

٧. بما يعطيه من خصوصية (جامي).

٨. الإلهية، أي لا يتميّز عن غيره بخصوصية مدلوله حين قصد دلالته على الذات الإلهية (جامي).

٩. أي من حيث التميّز، وعند تجريده تبرّأ لا يصح للدلالة، وهذا معنى التفرقة بين الأسماء الإلهية التي عليها المشارع لأن يدعو بها الحق بين الأسماء الكائنة التي لا خصوصية فيها بذلك من المشارع، على أنّ الحق أسمى الحق، فإنّ الدالّ منها على الخصوصية الاعتبارية الذي يتميّز على نفسه المجردة عن الغير (عامر).

١٠. أي بحسب مفهومه الاصطلاحي (جامي).

١١. من غير اعتبار خصوصية خارجة عنه، إلا ما في المصطلح (جامي).

١٢. يعني الموضوع له (جامي).

١٣. عربيّ أو عجمي إذا لم يكن من الألفاظ المترادفة (جامي).

متميز. وإليه أشار بقوله:

(وإن كان الكل[1] قد سبق[2] ليدل على عين واحدة مسماة[3]. ولا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فذلك[4] أيضاً ينبغي أن يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة[5]).

أي، ولا خلاف في أن لكل اسم حكماً يختص به وليس ذلك للآخر. فذلك الحكم أيضاً ينبغي أن يعتبر السائل كما تعتبر الذات، وذلك لأن السائل لابد له من مطلوب يطلبه، فينبغي أن يطلب ذلك من الذات باسم يعطي خصوصية مطلوبه، كما يصح إذا دعا بالله أو يا رحمن، ينبغي أن يعتبر الشفاء، ليقضي الله حاجته على يد الشافي.

(ولهذا قال أبو القاسم بن القسي[6] في الأسماء الإلهية: إن كل اسم على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها، فإذا قدمته في الذكر نعته بجميع الأسماء، ودلت لدلالتها على عين واحدة[7] وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء[8]).

أي، ولأجل أن الأسماء كلها في دلالتها على الذات لا تختلف، قال أبو القاسم بن

---

١. أي كل واحد من الأسماء (جامي).

٢. في المتعلق (جامي).

٣. في عين الأمر المدلول عليه من الوضع والاصطلاح (سر).

٤. وهي الذات الإلهية (جامي).

٥. الخلق (جامي).

٦. والحاصل أن الأسماء لها من نفسها دلالة على الذات المسماة من حيث خصوصية لا بد أن توجد في مفهوم تلك العنوان فهي أسماء الخ، وإن كان بالنظر للوضع والاصطلاح وجعل الجاعل لم تكن إلا دلالة على الحصة فقط

لأنه لو كان لكل اسم في نفسه بقطع النظر عن الوضع وجعل له دلالة على الذات المسماة لكان لها جميعاً الأسماء كلها، ولهذا قال أبو القاسم بن قسي الخ (من).

٧. راجع نص الفص الإدريسي

٨. في بيان حكم الأسماء (جامي).

٩. هي الذات الإلهية (جامي)

١٠. يعني مفهوماتها بخصوصياتها الاعتبارية (جامي)

الغسّ وهو صاحب (خلع النعلين)، وذكر الشيخ في (الفتوحات) انه كان من كبار أهل الطريق: إنّ أي اسم من الأسماء إذا قدّمته في الذكر تتبعه بجميع الأسماء؛ لأنه دليل الذات، والذات مقرونة بجميع الأسماء والصفات.

اعلم إنّ الرحمة تنال على طريقين: طريق الوجوب[1] وهو قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾[2] وما قيّدهم به من الصفات العلمية والعملية[3].

وهو قوله، أي ذلك الوجوب مستفاد من قوله تعالى ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ الى آخر الآية. ومستفاد من الوعد الذي وعدهم في مقابلة ما قيّدهم به وكلّفهم، فـ(ما قيّدهم) معطوف على قوله: (وهو قوله)، و(ما) بمعنى الذي أو الشيء أي الرحمة من الله تعالى تنال على طريقين:

طريق الوجوب، أي: على الطريق الذي أوجب الحقّ على نفسه أن يرحم عباده إذا أتوا به في مقابلة ما قيّدهم به وكلّفهم من العلم والعمل، كما قال: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ أي: أفرضها للذين يتقون ويؤتون الزكاة، لأن العبد بحسب عمله يوجب على الله أن يرحمه، بل ذلك الإيجاب على سبيل الفضل والمنة أيضاً منه على عباده.

(والطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة على طريق الامتنان الإلهيّ الذي لا يقترن به عمل، وهو قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4]، ومنه قيل: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ﴾[5]

---

١. قد مضى الكلام في وجوب الرحمة والامتنان في الفص الإبراهيمي.

٢. الأعراف (٧): ١٥٦.

٣. ويفهم من ذلك أنّ الرحمة الواقعة بإزاء التقوى أيضاً رحمة، ولا بعد أن يعرف بين العمد الكسبي والوهبي (حسن).

٤. الأعراف (٧): ١٥٦.

٥. ما تقدّم على هذه الشاة من ذنبك، وهو ما يتأخر من رتبة الأحسن من الأوصاف الخلقية والأحكام الإمكانية، فإن أدنى الشوم أزالوه. وذنب الدابة مؤخرها يتأخر من أعضائه عن درجة الاعتبار ورتبة الاجتباح وما تأخر منها، فيزال القبح البيّن الذي أقربه الحاقه بسريع هذه الأمثلة التي لا يزال منها عمل من سعيه، وهو الشر الذي تقدّم على بشاشة. هذه من أحكام الإمكان وما تأخر منها وتنبه وإحداثها في صحائف الطهر وإسقاطها عن درجة التأثير. ويمكن أن يحمل هذه الآية إشارة إلى تسمي الرحمة، فإنّ ﴿مَا تَقَدَّمَ﴾ إشارة إلى الرحمة الامتنانية المتقدمة على الأعمال، كما أنّ ﴿مَا تَأَخَّرَ﴾ إشارة ←

مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[1]، ومنها قوله: «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» فاعلم ذلك).

الرحمة الامتنانيّة قد تكون عامّة وهي الرحمة الذاتيّة الشاملة لجميع العباد، كقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقد تكون خاصّة كما قيل: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ في حقّ نبيّنا ﷺ، وكما قال لبعض عباده «اعمل ما شئت فقد غفرت لك»، علاينوهم أنّها شاملة لجميع الأشياء مطلقاً، والله الرحيم المنّان، ومنه الفضل والإحسان.

→ إلى الوجوه المترتّبة المتأخّرة من الإحسان، والمنّ حينئذ عبارة عن الحكم بتلك المنّة، التي هي تلك الارتباطات الشريفة المثمرة، كما أنّ الذنب هو الارتباط الذي هو السبب في الإظهار الذي يلزمه ضرورة، ولكن الوجه الأوّل أوفق بسياق كلامه وإن كان الثاني أعلى (س)

١. الفتح(٤٨): ٢.

فصّ حكمة
إيناسيّة في كلمة إلياسيّة

فصّ حكمة إيناسية في كلمة إلياسيّة

اعلم، أنّ للقوى الروحانيّة بحسب الفعل والانفعال واجتماعاتها امتزاجات روحانيّة، تحصل منها هيئة وحدانيّة؛ لتكون مصدراً للأحكام والآثار الناتجة منها، والصورة الملكيّة تابعة لها كما أنّ الصورة الطبيعيّة تابعة للمزاج الحاصل من العناصر المختلفة والكيفيّات المتقابلة والأحكام الظاهرة عليها، وإنّما هي بحسب ذلك المزاج.

فإذا علمت هذا فاعلم أنّ إلياس النبيّ ناسب بحسب مزاجه الروحانيّ[1] مزاج الصور الملكيّة، وبحسب مزاجه الجسمانيّ[2] مزاج الصور البشريّة. فأنس من حيث الصورة الروحانيّة للملائكة، فصاحبهم بحكم الاشتراك الواقع بينهم في مراتبهم الروحانيّة، وأنس من حيث الصورة الجسمانيّة الإنسيّ، وخالطهم بحكم الاشتراك معهم[3] في الصورة الطبيعيّة العنصريّة، فصار جامعاً للصورتين وظاهراً بالبرزخيّة بين العالمين، لذلك اختصّت الحكمة الإيناسيّة بهذه الكلمة الإلياسيّة[4].

---

١. مضى الكلام في المزاج الروحاني في الفص الوسمي.

٢. البحث عن المزاجين، العنصري والروحاني، ومن لقفاه بالنوع فضوله مظهر صفة الشقاء. طالب من عسير الفاتحة لصدر الدين القونوي، فراجع، ص٢٩٦ـ٢٩٨ في تفسير ربّ العالمين، ط. مصر.

٣. أي مع الإنسيّ.

٤. فمن هو الإنسان من يعمل ذكر هذا الوجه الذي ذكره الشارح... أو لأن الإنسان يصار الشيء على

ولتلك الصورة الملكية الموجبة للاعتدال اختصّ في باطن الباطنة كالخضر وعيسى عليهما السلام، فإنّهما أيضاً كانا ظاهرين بالصورة الملكيّة إلا أنّ الخضر عليه السلام غلبت صورته الملكية على صورته البشرية، فاختفى عن أعين الناس ولم يطرأ عليه الموت، وعيسى عليه السلام ارتفع إلى السماء مع الصورة البشرية.

(إلياس[1] وهو إدريس عليه السلام[2] كان نبيّاً[3] قبل نوح، ورفعه الله[4] مكاناً عليّاً[5]، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس، ثمّ بعث[6] إلى قرية بعلبك، و«بعل» اسم

وهذا الاسم «إلياس» وكذا اسم إلياس عليه السلام من نور وحسبي الآله عليه من «ب ـ ل ـ س» في كتبه، فيقدر «ال» التعريف في العبرية مع الاسم به «إلياس» هذا سميت حكمة يونسية.

١. اختلف الناس من حيثية أن في كلام في مقصد حسبة إلياس وأن بعضهم أنكر وأبى عبارته تصادق عليه بعض من غرر الأحاديث، فراجع أن في ج٢، ص٨ـ٩.

٢. هذا حق الذي نسبه الحكماء فارس الفراسة (جامي).

٣. قال تعالى من قائل: ﴿وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين﴾ (الأنعام: ٦/ ٨٥). ﴿وإن إلياس لمن المرسلين إذ قال لقومه ألا تتقون... سلام على إل ياسين إنا كذلك نجزي المحسنين إنه من عبادنا المؤمنين﴾ (الصافات: ٣٧/ ١٢٣ـ١٣٠).

﴿وأذكر في الكتاب إدريس إنه كان صدّيقاً نبيّاً ورفعناه مكاناً عليّاً﴾ (مريم: ١٩/ ٥٦).

﴿وإسماعيل وإدريس وذا الكفل من الصابرين﴾ (الأنبياء: ٢١/ ٨٥).

الرسالة على أنه من النبوة «وإدريس عليه السلام كان قبل نفسه نبياً وبعد الظهور صار رسولاً». وحسبي يقدر بقرية أن يكون النبوة في الشام. وقد ذكر هذا منها هذا الغبي الدبلسي في شرحه على هذا الكتاب، أعني فصوص الحكم.

وقول إلياس عليه السلام: ﴿أتدعون بعلاً﴾ يحدث في فهم كلام الشيخ حيث قال: «بعث إلى قرية بعلبك» واسم أن أسماء الذاتي من كتاب كمال الدين للشيخ الصدوق رحمه الله هو في عربية «يهوه» وفيروزة «الرواية» من الإمام الباقر عليه السلام على التفصيل، فراجع.

ثم الذكر في الآيات المذكورة يعني يعبدون إلى أمر الطبيعة أو الشمس، والله أعلم.

٤. حيث كانت مكانته الروحانية على الجسمانية (جامي).

٥. يقرأ له من السماء الثالثة وعيسى عليه السلام في السماء الرابعة كما أخبر به النبي (جامي).

٦. بعثه عليه السلام له من التنزيه الحسبي الذي في حين التشبيه، فإنه بعث إلى القرية التي هي عبارة عن الجمع لتعيين حسن صورة بعض التعالي وبين سلطانيا الذي هو الشمس، ويدعوهم إلى ترك عبادة «بعل» من صنمه (جامي).

صنم[1]، وإنك[2] هو سلطان تلك القرية[3]. وكان هذا الصنم المسمّى بعلاً مخصوصاً بالملك، وكان إلياس الذي هو إدريس[4] قد مثل[5] له انفلاق الجبل المسمّى لبنان[6] من اللّبانة وهي الحاجة عن فرس[7] من نار وجميع آلته من نار. فلمّا رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة[8]، فكان[9] عقلاً بلا شهوة، فلم يبق له تعلّق بما تتعلّق به الأغراض النفسية).

قد مرّ في الفصّ الشيثي أنّ الكامل له السراج المطلق في العوالم الملكوتيّة والعنصريّة بحكم الظهور وبالقدرة، خصوصاً عند الأمر الإلهيّ بالبعث ودعوة الخلق إلى الله، والحكم بأنّ إلياس عين إدريس عليه السلام مستفاد من الشهود للأمر على ما هو عليه، فإنّه رضي كان يشاهد جميع أرواح الأنبياء عليهم السلام في مشاهده. كما صرح في فصّ هود عليه السلام وباقي كتبه[10] فنزوله هنا كنزول عيسى عليه السلام على ما أخبر عنه نبيّنا (صلوات الله عليه).

وإنّما كان قبل نوح لأنّه كان جدّه، لأنّه ابن ثمانية من متوشلخ بن أخنوخ وهو إدريس.

ولا يتوهّم أنّه على سبيل التناسخ ليستدلّ على حقّيته[11] كما يظنّ به بعض من يسيل

---

١. عن التعلّق غلبة على الصور الخيالية التي هي روح للمعنى الكلي ومحله (حر).

٢. التي هي الطبيعة من الصورة والنفس المتزوج بالجسم سفهاً وهو الوهم (حر).

٣. أي جند ملك مسمّى بإدريس (حر).

٤. أي حين كان يدعى بإدريس (جامي).

٥. في مثال انفلاق الخيال والنقد (جامي).

٦. وهو من جبال الشام (جامي).

٧. معنى قوله: «انفلاق» (حر).

٨. بعد التوجه (جامي).

٩. أي شهوة جذب الخيوب ودفع مكروه يشتمل الغضب أيضاً (جامي).

١٠. أي حر (جامي).

١١. كما في الباب التاسع والستين والثلاثمائة من الفتوحات المكية في إدراك الشيخ (رض) ص ٣٨٤ من طبع بولاق.

١٢. أي حقية التناسخ. وقوله لأنه عبارة، أي التناسخ عبارة.

إليه، لأنّه عبارة عن تعلّق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تحلّل زمان بين التعلّقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد، ويكون تعلّقه بالبدن الجسماني دائماً وهذا ليس كذلك.

وانفلاق الخيل عن فرس ناري كان في العالم الثاني، فإنّه شاهد فيه أنّ جبل لبنان - وهو من جبال الشام - انفلق وخرج منه فرس على هيئة نارية.

ولا شكّ أنّ كلّ ما يتمثّل في العالم الثاني بصورة من الصور هو معنىً من المعاني الروحانية وحقيقة من الحقائق الغيبية، لذلك أثرت في حيوانيّته حتّى سقطت عنه الشهوة، وغلبت قواه الروحانيّة عليه حتّى صار عقلاً مجرّداً على صورة انسان.

وقيل: «إنّ الخيل هو جسمانيّته، وانفلاقه انفراج هيئاتها وقواميها، والفرس هي النفس الحيوانية، وكونها من نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور القدس عليه، وكون آلاته من نار تكامل قواه واخلاقه.

وفيه نظر؛ لأنّ المتمثّل[1] له الحكم على من يتمثّل له. فلو كان التمثّل بالخيل لحقيقته الجسمانيّة وبالفرس لحقيقته الحيوانية، لكان حكم الحيوانية غالباً على الروحانية لا عكسه.

وكونها[2] على الصورة النارية لا يخرج الحيوانيّة عن مقتضاها، غايتها أن يجعل النفس مؤزّرة منقادة للروح، ليكون مقتضاها على وجه الشرع وطريق الحلّ[3] إن حملت النارية على الضرورة، وإن حملناها على حقيقتها الخرقة يكون سبباً للتوغل في الشهوة والانحطاط في الدركات، لغلبة نار الشهوة على نور الروح، والله أعلم.

١. وهو مولانا عبد الرزاق الكاشاني
٢. أي المثل
٣. أي روحانيّته، على من يتمثّل له في خياله
٤. أي النفس الحيوانية.
٥. بين قوسين.
٦. الحلّ بالكسر نقيض الحرم، أي ليكون مقتضاها على وجه الشرع وعلى طريق الحلال إن حملت الخ

(فكان الحقّ فيه منزّهاً).

أي، كان الحقّ في المقام العقلي منزّهاً على اسم المفعول.

(فكان) أي: إلياس (على النصف من المعرفة بالله. فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه من حيث ما تعطيه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه، لا على التشبيه).

لأنّه لا يدرك مدرك ما ثبت إلا بحسب ما منه عليه، كما هو مقرّر في قواعد التحقيق، ومقامه تنزيه ربّه لذلك قال الملائكة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[1]، فكان على النصف من المعرفة.

(وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلّي[2]، كملت معرفته بالله، فنزّه في موضع[3]، وشبّه في موضع[4]).

أي فنزّه في موضع التنزيه تنزيهاً حقّانياً، وشبّه في موضع التشبيه تشبيهاً حقّانياً، فيكون تنزيهه تنزيه الحقّ وتشبيهه تشبيه الحقّ.

(وأي سريان الحقّ بالوجود في الصور الطبيعيّة والعنصريّة، فما يثبت له صورة إلا ويرى عين الحقّ عينها[5]).

كما هو الأمر عليه في نفسه.

(وهذه المعرفة[6] التامّة).

أي، هذه المعرفة هي المعرفة التامّة.

(التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عنده[7]).

لأنّ الشرائع كلّها تحكم بالتشبيه والتنزيه، ولا تنفرد بأحدهما.

---

١. البقرة (٢): ٣٠.

٢. في العقل (جامي).

٣. في الصورة التي صوّرت (جامي).

٤. بنفس نظره بفكره في التنزيه (جامي).

٥. بنفس التجلّي التشبيه (جامي).

٦. من حيث اتّحاد الظاهر بالمظهر (جامي).

٧. الجامعة بين التنزيه والتشبيه هي المعرفة التامة (جامي).

(وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها)[1].

لأنّ الوهم يلبس المعاني ـ كلّيّة كانت أو جزئيّة ـ نوعاً من الصور المتخيّلة في الذهن، وهذا تشبيه في عين التنزيه، لأنّ المعاني من حيث تجرّدها عن المواد منزّهة عنها وعن الصور التابعة لها. ومن حيث إنّها موجودة مصوّرة في الذهن متشبّهة بها.

(ولذلك[2] كانت الأوهام[3] أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأنّ العاقل ـ ولو بلغ ما بلغ[4] في عقله ـ لم يخل عن حكم الوهم عليه[5]، والتصوّر فيه عقل[6]).

أي، ولأجل أنّ الوهم حاكم على المدركات العقليّة بالتنزيه والتشبيه، كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة العنصريّة من العقول، لأنّ العاقل[7] ولو بلغ في عقله كمالاً تنتهي العقول إليه لا يخلص عن أحكام الوهم عليه، ولا مدركاته العقليّة منجرّدة عن الصور الوهميّة.

(فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانيّة، وبه[8] جاءت الشرائع المنزلة[9]، فشبّهت ونزّهت، شبّهت).

---

١. وذلك لما عرف من أنّ الوهم بين المشاعر البشريّة هو المزج الجامع بين المعاني الكلّيّة والصور الجزئيّة، فهو الذي يتمكّن من إدراك المعنى المنزّه عن هذه الصورة فيه وفيها، فإنّه يدرك الأمر المنزّه في الصور عنها، لأنّه يمكن لها له مدركتان من الإدراك، مدركة الإطلاق والتنزيه وهو طرف المعاني وكلّيّة أحكامها، ومدركة القيود المخصّصة وهو طرف الصورة وجزئيّة أحكامها، وهذان المدركتان للوهم فقط بين المشاعر البشريّة (منه).

٢. أي لكون الوهم حاكماً بالمرتبة على العقل مع بلوغه العقل في التنزيه، والحاكم الصورة لما ليس له صور عند العقل وتجريد صاحب الوهم بحكمه (جامي).

٣. قد مضى الكلام في الوهم في شرح الأسحمي.

٤. فيما هو مشهور بلوغ العقول (جامي).

٥. بخلاف ما حكم العقل عليه (جامي).

٦. أي في مقولاته الصوريّة الحالية عن الصور (جامي).

٧. في هذه النشأة.

٨. أي بالوهم وما يحكم به جاءت الشرائع (جامي).

٩. من عند الله (جامي).

أي: الشرائع (في التنزيه) أي: مقام التنزيه (بالوهم)[1].

أي، بلسان الوهم، إذ الوهم لا يعطي إلا إدراك المعاني الجزئية في الصور الحسية. فهو يصور موجوداً ما في الخارج مشخصاً، مجرداً عن غيره منزهاً عن كونه جسماً، أو جسمانياً، أو زمانياً، أو مكانياً، وذلك عين التشبيه.

(ونزهت في التشبيه بالعقل)[2].

أي، نزهت الشرائع في مقام التشبيه بلسان العقل، إذ العقل يجرد المعاني الكلية عن العوائق الحسية التي يلبسها الوهم.

(فارتبط الكل[3] بالكل) أي: التشبيه والتنزيه (فلا يمكن[4] أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه).

وذلك لأن كل ما نزهته عنه من النقائص فهو ثابت له عند ظهوره في المراتب الكونية وهو التشبيه، وكل ما شبهته وأثبته له من الكمالات فهو منفي عنه في مرتبة أحديته وهو التنزيه.

(قال الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[5] فنزه وشبه[6]).

أما تنزيهه فظاهر لأن نفي المماثلة على تقدير زيادة الكاف، وعلى عدم زيادته أيضاً يلزم المطلوب لأن نفي المماثلة عن المثل يوجب نفي المماثلة عن نفسه بالطريق الأولى.

---

١. إذ من شأن الوهم أن يعين المعاني الكلية المجردة من المواد المشخصة ويشخصها، ثم يحكم عليها بأحكام الجزئيات والأشخاص. كما أن من شأن العقل أن يتنزع من الأشخاص كلية مجردة. وحينئذ فيحكم على جزئيات الشخص بما يجد. فحكم الجزئيات المنزهة عن الموانع عليه: «ونزهت في التشبيه بالعقل» أي.

٢. وحكمه: إذ الوهم لا يدرك المعاني المنزهة عن الصور نوعاً من الصورة (جامي).

٣. وحكمه: إذ العقل يجرد المعاني المنزهة أي حكم بها عن الصور التي يلبسها الوهم إياها (جامي).

٤. في كل من العقل والوهم (جامي).

٥. وفي النسخة المقابلة للأصل «فقد يتنزه» (جامي).

٦. أما الأول فكما قال الله تعالى (جامي).

٧. المراد من المثل في قوله ليس كمثله شيء هو الإنسان الكامل المتصف بكمالاته سبحانه.

٨. الشورى (٤٢): ١١.

٩. راجع الفص النوحي

وأمّا تشبيهه فإنّه أثبت له مثلاً ونفىٰ عنه المماثلة، وإثبات المثل تشبيه، وليس ذلك المثل إلا الانسان المخلوق على صورته المتّصف بكماله، الا الوجوب الذاتي الفارق بينهما، كما مرّ في الفصّ الآدمي[1].

قال (رض) في كتاب (الأسرار): «والصلاة على أوّل مبتدع كان، ولا موجود ظهر هناك ولا نجماً، فسمّاه مثلاً وقد أوجده فرداً لا بنفسه في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وهو العالم الفرد العليم»

(﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هتّه).

لأنّه أثبت له ما هو ثابت لغيره ونزّهه ايضاً في هذا القول؛ لأنّ تقديم الضمير يوجب حصر السمع والبصر فيه، فنزّه عن المشاركة مع الغير فيهما.

(وهي أعظم آية تنزيه نزلت، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف[2]، فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبّر عن نفسه إلا بما ذكرناه، ثمّ قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3]).

أي، عمّا يصفونه بحسب مبالغ عقولهم.[5]

(وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم، فنزّه نفسه عن تنزيههم إذ حدّدوه بذلك التنزيه)

لأنّ التميّز عن كلّ شيء محدود بتمايزه عنها[6]

(وذلك لقصور العقول[7] عن إدراك مثل هذا)

أي، وذلك التحديد يحصل من قصور العقول عن ادراك الحقائق الإلهيّة وشؤونها على ما هي عليها، وما استفادت العقول المنوّرة هذه المعاني أيضاً إلا باعلام الله والاطّلاع على أسرار آياته، لا بأنفسهم.

---

١. حيث قال في الفصّ الآدمي: «فما وصفه بوصف إلا كان هو ذلك الوصف الا الوجوب الذاتي الحاصل».

٢. أي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (جامي).

٣. أي بسبب إدخال الكاف على المثل، وإلّا يدلّ بحسب الظاهر على إثبات المثل (جامي).

٤. الصافات(٣٧)، ١٨٠.

٥. من الصفات السلبيّة (جامي).

٦. في ل: «الأنّ التميّز عن كلّ الأشياء محدود بتمايز عنها».

٧. من حيث انظارها الفكريّة (جامي).

(ثمّ جاءت الشرائع كلّها بما تحكم به الأوهام[1]، فلم تخل الحقّ عن صفة يظهر فيها).

لم تخل من الإخلاء، أي: جاءت الشرائع كلّها بمقتضى القوّة الوهميّة على التشبيه والتنزيه، فلم تجعل الحقّ خالياً عن صفة يظهر الحقّ فيها، وهو عين التشبيه.

(كذا قالت) أي: الشرائع (وبها جاءت فعَمِلتْ[2] الأمم على ذلك).

أي، بمقتضى ذلك.

(فأعطاها).

أي أعطى الأمم. فأنّث الضمير باعتبار تأنيث الجمع.

(الحقّ التجلّي) أي: تجلّى عليهم بتلك الصفات الموجبة للتشبيه.

(فلحقت) أي: الأمم (بالرسل ورثاة[3]) أي: من جهة الورثة (فنطقت) أي: الأمم (بما نطقت به رسل الله[4]) من التنزيه والتشبيه.

(﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾[5]. فالله[6] أعلم موجّه، له وجه بالخيريّة إلى رسل الله[7]، وله وجه بالابتداء إلى أعلم[8] حيث يجعل رسالته[9]، وكلا

١ من أنفسها (جامي).

٢ في حرف (جامي).

٣ لأنبيائها (جامي).

٤ من الكلمة الجامعة بين التشبيه والتنزيه صورة ومعنى؛ هذلك ترى في كلامه هذا وجهين من الصورة، إحداهما كاشفة عن التنزيه، والأخرى عن التشبيه، فإنّ قوله تعالى: ﴿الله أعلم ...﴾ فيه الوجهان المذكوران فـ﴿الله أعلم﴾ من حيّة يأتي وجهين، له وجه وخيرية إلى رسل الله (عن).

٥ الأنعام(٦): ١٢٤.

٦ أصالة الورثة (جامي).

٧ أي الله الثاني من الآية.

٨ وذلك إن توقف على قوله: ﴿لن نؤمن حتّى نؤتى مثل ما أوتي﴾ الأنعام(٦): ١٢٤، أي هذا الرسول، فـ﴿الله أعلم﴾ هذا كلام المبتدأ وابتدأ بقوله: ﴿أرسل الله﴾ و﴿أعلم﴾ خبر مبتدأ محذوف، أي هو أعلم حيث ... (عن).

٩ أي ﴿أرسل الله﴾ مبتدأ وخبره ﴿الله﴾ الثاني.

١٠ أي ﴿الله﴾ الثاني مبتدأ وخبره ﴿أعلم﴾.

١١ كما هو الظاهر من خبر تخلّف، لا تشبيه في هذا المعنى، بل وجه تمييز بين الله ورسله وخبر عن التنزيه (جامي).

الوجهين[1] حقيقة[2] فيه، لذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه).

ثم جعل الأمّة متحققة بالرسل بحكم الوراثة وقال: (فنطقت بما نطقت به رسل الله) ادرج قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾، لسنن التنزيه والتشبيه فيه.

فقوله: (الله موجه) أي: موجه بالوجهين الخبرية والابتدائية، أمّا خبريته[3] فلأنّ قوله تعالى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾ كلام تامّ؛ لأنّ المفعول الذي لهم فيه مقام الله على حسبر عائد إلى الرسول.

أي: لن نؤمن بالآية حتّى نؤتى مثل ما أوتي هذا الرسول المبلّغ إيّاها، فرسل الله، الله[4] حسنة أخرى، أي: رسل الله هم مظاهر الله.

و(أعلم) خبر مبتدأ محذوف، أي: هو أعلم حيث يجعل رسالته.

والذي[5] (الله) مبتدأ، و(أعلم) خبره، فهو كلام مستأنف.

والوجه الأوّل وإن كان فيه نوع تعسّف لكن لمّا كان في نفس الأمر كلاماً حقّاً التزمه، وتظهر حقيقته لمن يعرف سرّ قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[6]، و﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[7]، وأمثال ذلك.

و(كلا الوجهين حقيقة فيه) أي: حقّ مطابق لما في نفس الأمر لا مجاز كما زعم

---

١. أي: على أن يوجه المذكور أولاً حقيقة كما هو الثاني فقد: (تشبيه في عين التنزيه (ق).

٢. أي لاشتمال كلّ منهما بحسب التقدّم والتأخر والوضوح والخفاء على ما هو المشار إليه لإدخال العامّة من المقلّدة الرسمية الذين هم لا يحسنون وجه الأوّل أصلاً (ص).

٣. أي كلمة متحققة فيه (جامي).

٤. أن الوجه الأوّل.

٥. فإنه هو أنهم وهم صورته (حلبي).

٦. قال عزّ من قائل في سورة الفتح: ﴿فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله﴾ فالآية دفعه بأن رسول الله الله؛ لأنّ الله هي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٧. أي الوجه الثاني.

٨. النساء(٤): ٨٠.

٩. النساء(٤): ٨٠.

أهل الظاهر في آية المشابهة وانصاعه وامتثالها.

وإذا كانت هوية الحقّ عين هوية الرسول، كان التشبيه الذي في الرسل ثابتاً للتنزيه الذي في هوية الحقّ وبالعكس، وذلك معنى قوله: (ولذلك قلنا ... الخ)، أي: ولأجل أنّ كلا الوجهين حقيقة في هذا الكلام قلنا بالتشبيه في عين التنزيه؛ إذ هوية الحقّ المنزّه هي التي ظهرت في صورة الرسل المشبّهة، والهوية الظاهرة في الصورة المشبّهة هي التي تقابلت منزّهة في المرتبة الأحدية.

(وبعد أن تقرّر هذا فتُرخي الستور وتُسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد، وإن كانا من بعض صور ما تجلّى فيها الحقّ)

أي: وبعد أن تقرّر أنّ التنزيه لا يخلو عن التشبيه وبالعكس، نرخي الستور ونسدل الأغطية على عين المنتقد، وهو المحقّق الذي يعلم خلاصة المعاني والحقائق إمّا بالكشف والعيان أو بالنظر والبرهان، وعلى عين المعتقد المؤمن بأهل الحقائق والعرفان، وإن كانا، أي: المنتقد والمعتقد، من بعض المظاهر التي تجلّى الحقّ فيها.

(ولكن قد أمرنا[1] بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور[2]، فإنّ المتجلّي في

---

١. العذر من صور التنزيه والتشبيه (جامي).

٢. وهو حكم حادث.

٣. وهو المتحكّم بعقله على كلا الوجهين الله بالتقديد والتوحيد (جامي)

٤. وهو المؤمن بأسرارهم، فما عنده تنزيه، وما اشتمل عليه فوقه إلى مالا نهاية له (جامي)

٥. نسبة العالم (جامي)

٦. استدراك من قوله: (وإن كانا) والزاري في (وإن كانا) وصله، أي: وإن كان المنتقد والمعتقد من جملة مظاهر الحقّ ومجاليه، ولكن قد أمرنا بالستر

٧. وأن لا يظهر للناس إلا ما هو على قدر عقولهم وعلى حقائقهم (ص).

٨. يعني: الأمر بالستر والتعبير بالقدرة ملحوظ الوجه على هذه النشأة، فلا يدرك الستر ليظهر تفاضل الاستعدادات.

والعقول البشرية قوة فكرية في المحسوسات وقوة عقلية في المعقولات، والقوة الفكرية الجزئية في المحسوسات، والعقلية في المعاني الجزئية التي تتركب من المحسوسات والمخيلات كذبها صحيحة، وقد يحكم أيضاً في المعقولات والمعاني الكلية بأحكام فيها مفسدة الإلحاد ونحوه، والتمييز بين صحيحها وفاسدها لا يتيسر إلا لمن أنعم الله بنور فتنه يتم الهداية الخفية ووقّه لإدراك الحقّ والصواب، وأيّده عليه بتأييد روح القدس (ق).

صورة[1] بحكم استعداد تلك الصورة: فينسب[2] إليه[3] ما تعطيه[4] حقيقتها[5] ولوازمها[6]، ولابدّ من ذلك)[7].

أي: أمرنا بالستر ليظهر تفاضل استعدادات الأعيان في المظاهر، فإنّ التجلّي لا يقع على عين من الأعيان إلّا بحسب استعداد تلك العين فيعلم الفاضل من المفضول وتتميز المراتب.

(فينسب إليه) أي: إلى الحقّ المتجلّي ما تعطيه حقيقة العين التي هي المتجلّى لها ولوازمها، أي حقيقة أعراضها الذاتية من اللوازم الحاصلة فيها عند التجلّي، كما مرّ مراراً من أنّ المراتب أحكام لا تظهر إلّا عند التجلّي من الصغر والكبر والاستطالة والاستدارة وأمثالها.

(مثل من يرى الحقّ في النوم ولا ينكر هذا[8]).

أي: رؤية الحقّ في النوم كما لا ينكر رؤيته في الآخرة.

(وأنّه[9] لا شكّ الحقّ عينه[10]) أي: وأنّ المرئي هو الحقّ عينه بلا شكّ.

---

١. إنّما يكون بحكم الاستعداد (جامي).

٢. أي إلى المتجلّى (عر).

٣. أي إلى المتجلّي (جامي).

٤. أي إلى المتجلّي (عر).

٥. الضمير المنصوب إنّما عائد إلى المتجلّى أو إلى العين الموصوفة (جامي).

٦. تلك الصورة (عر).

٧. أي حقيقة تلك الصورة (جامي).

٨. أي ينسب المتجلّى إلى المتجلّى ما تعطيه عين ذلك المتجلّى من التنزيه والتشبيه واللوازم، من الظهور والستر والمعرفة والنكر وغير ذلك (عر).

٩. أي يحصل الشيخ بالواو، وفي بعضها بدونها.

١٠. حتى ينسب إلى المتجلّي ما ينسب إلى تلك الصورة من الحجاب والكشف والتجلّي والستر والعرفان والنكر (جندي).

١١. لسعة عالم المثال وظهور كلّ ما يمكن أن يتخيّل فيه عند كلّ أحد (عر).

١٢. إنّه بكسر الهمزة عطفاً على جملة «لا ينكر» أو فتحها عطفاً على «هذا» أي وأنّه، أي المرئي في النوم (جامي).

١٣. فالحقّ عينه خبر «إنّه» و«لا شكّ» معترضة بين اسمه وخبره (جامي).

(فتشبّعه لوازم تلك الصورة[1] وحقائقها[2] التي[3] تجلّى فيها في النوم، ثمّ بعد ذلك[4] يعبر - أي يجاز عنها - إلى أمر آخر يقتضي التنزيه[5] عقلاً، فإن كان الذي يعبّرها ذا كشف أو إيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقّها من التنزيه وممّا ظهرت) أي: الهوية الإنية (فيه).

لمّا ذكر أنّ المتجلّي إنّما يتجلّى بحسب استعداد المتجلّى له، وجعل منسوباً إليه ما يعطيه حقيقة المتجلّى له من الصور ولوازمها، ذكر له مثالاً وهو أنّ الإنسان يرى الحقّ في نومه على صورة من الصور، ولاشكّ أنّ الحقّ هو المتجلّي في تلك الصورة لروح الناظر، فلوازم تلك الصورة من الشكل والوضع والكون كلّها تلحق الحقّ بتبعية الصورة[6]. وهذا عين التشبيه.

ثمّ المعتبر إن كان من أصحاب النظر والعقل يعبر عنه ويقول: إنّ الحقّ منزّه عن الصورة؛ فالمراد بهذه الصورة كذا وكذا من المعاني المناسبة للتنزيه المجرّد عن الصورة، وتلزمه التحديد بل التشبيه لما لا صورة له كالمعقول والمعاني المجرّدة، وهو لا يشعر به.

وإن كان ذا كشف وعيان أو تقليد وإيمان، لا يتزّه ولا ينفي الصورة عنه مطلقاً، بل يعطي الصورة حقّها بأن يجعلها من جملة الصور التي يتجلّى الحقّ فيها عند ظهوره

---

١. أي الصور المتخيلة الخارجة عن ذاتها كالوضع والشكل واللون (جامي).

٢. أي الصور المتحيزة غير ذاتية كالوضع والشكل واللون ممّا يلزم تلك الصور (جامي).

٣. أي ذاتاتها المتوهمة لها (جامي).

٤. أي ذهابها التي تقوم بها الصورة التي تجلّى فيها الحقّ (جامي).

٥. التوصيل بما سمعه للصورة من أمور رمزية وحقائقها (جامي).

٦. أي عند التيقظ والانتباه (جامي).

٧. عن الصورة أو أحكامها (جامي).

٨. الفصل هو الذي في شرح ديوان منسوب له نور بخشا در واقعه ثانيه ص ٢٥ گويد:

عجب شنفي دهد از دل پر از تاب — حديثي از من و سلمى اندر خواب

زاهل دل گفت ان هم خود نباشد — كه ما داريم من و تو دست در گيسو

خود و دوتا نه زهم دانند فرق درويش — چه مسخكي كه نشسته دامن حسين

بالمظاهر، لكن لا يقيّده بها حتّى يلزم حصره فيها، ويعطي التنزيه أيضا حقّه. فإن يقول: الحقّ بحسب ذاته منزّه عن الصور العقليّة والمثاليّة والحسّيّة كلّها لعجز العقول والأوهام عن ادراكها، وإن كان بحسب أسمائه وصفاته وظهوره في مراتب العوالم غير منزّه عنها، فيكون قائلاً بالتنزيه والتشبيه، ومعطيا حقّ المقامين في تعبيره[1].

وقد ذكره بعض العارفين[2] في هذا الموضع من أنّ الوهم يحكم في المتخيّلات، ويدرك المعاني الجزئيّة في المحسوسات، وأحكامه في المعاني الجزئيّة أكثرها صحيحة، ويحكم في المعقولات والمعاني الكلّيّة بأحكام كلّها فاسدة إلّا ما شاء الله، غير مناسب لما ذكره الشيخ رضي

لأنّه ذكر أنّ الوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الانسانيّة، وبه جاءت الشرائع المنزلة، فهو في صدد تصويب أحكام الوهم، لا تخطئته.

(فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الاشارة).

ثمّ نقل كلامه رضي إلى قوله تعالى: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[3]، وذكر أنّها وجهاً إلى الخيريّة ووجهاً إلى الانانيّة، وبيّن التنزيه والتشبيه في الشأن قال فنجا عمّا ذكره

«فالله على التحقيق عبارة» أي: فلفظ «الله» في ﴿اللهُ أَعْلَمُ﴾ في الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت في صور الرسل، لمن فهم ما أشرنا إليه في جعل الله خير أنّ الرسل.

(وروح هذه الحكمة[4] وفصّها: انّ الامر[5] منقسمٌ إلى مؤثّر ومؤثّر فيه، وهما

---

١. واعلم أنّ نقل قول [بعض] العارفين وعدّه من [علائق] المرضي في الحكم وسواه، والكلام في الأوّل كالكلام في الثاني، ولا بدّ لك من تأمّل يحرّرك [عن] التقليد ويكشف عنك سرّ [ما] ذكرناه في شرح الفصل ٥٨ من كون الفصوص حكماً من فصوص الحكم على خصوص [بعض] الحكماء، والله سبحانه ولي التوفيق.

٢. وهو القونوي صدر الدين.

٣. الأنعام (٦): ١٢٤.

٤. أي مسألة التأثير والتأثر. وفي بعض النسخ: «وروح هذه الحكمة» بمعناه أنّ ما ذكر روح هذه الحكمة بمعنى هذه المسألة، لكن الدليل عليه المطابق [لما] ذكرناه عنه [لا] ما هو الأولى.

٥. أي أمر الوجود (جامي).

عبارتان[1]. فالمؤثر بكلّ وجه[2] وعلى كلّ حال[3] وفي كلّ حضرة[4] هو الله، والمؤثّر فيه بكلّ وجه وعلى كلّ حال وفي كلّ حضرة هو العالم).

هذا كلام مستأنف، أي: روح هذه الحكمة الإيناسية وخلاصتها أنّ الأمر الإلهيّ شأنه منقسم إلى مؤثّر ومؤثّر فيه، وهما عبارتان[5] - أي لفظا المؤثّر والمؤثّر فيه عبارتان - بحسب الظهور في مراتب الكثرة عن الحقيقة الواحدة الظاهرة فيهما؛ إذ حقيقة المؤثّر والمؤثّر فيه واحدة.

فالمؤثّر بكلّ وجه وعلى كلّ حال هو الله، أي: سواء كان التأثير حاصلاً من مظهر من المظاهر الكونيّة، أو اسم من الأسماء الإلهية، فإنّ المؤثّر هو الذات الإلهيّة بحسب أسمائها وصفاتها، لأنّها علّة العلل ومبدأ كلّ شيء في الأزل، والمؤثّر فيه هو أعيان العالم لأنّها محلّ ولآلئ الأسماء ومظاهرها.

وإنّما حمل التقسيم الأمر إليهما روح هذه الحكمة، لأنّ بين العلّة والمعلول لابدّ من مناسبة رابطة بينهما، وتلك المناسبة هي المؤانسة الثابتة بين الحقّ والعالم.

(فإذا ورد[6] في الوارد الإلهيّ (فالحقّ كلّ شيء بأصله الذي يناسبه).

أي: إن كان الوارد عن الحضرة الإلهيّة كالوجود والعلم والقدرة وأمثال ذلك من الكمالات الإلهيّة فالحقّ إليها، وإن كان عن حضرة أعيان العالم كالفقر والاحتياج والإمكان وغير ذلك من النقائص الكونيّة، فالسند إلى العالم.

(فإنّ الوارد أبداً لابدّ أن يكون فرعاً عن أصل).

---

١. يشير هنا جملة، فالعبارة تشير بها عن المؤثّر هو الاسم الله، والعبارة المشار بها عن المؤثّر فيه هو العالم. (جامي)

٢. من الوجوه الانسانية (جامي).

٣. سواء كان بالنسبة أو الاستقلال دائماً في التأثير أو غير دائم (ص).

٤. من أعيان المؤثّر فيه (جامي).

٥. من الحضرات الإلهيّة والكونيّة (جامي).

٦. ظهر شيء من الآثار (جامي).

٧. أي بمناسب الأمس ذلك الشيء أو بمناسبه سنة من بين (جامي).

وأصل كلّ شيء هو الكلّي الذي يناسب حقيقته المتفرّع عليه، لذلك قال:

(كانت المحبّة[1] الإلهيّة عن النوافل من العبد).

إذ النوافل من العبد هي الكمالات التي ظهر بها العبد واتّصف بها، فلا جرم استلزمت المحبّة الإلهيّة التي هي أيضاً كمال وسبب لحصول باقي الكمالات، فهو كالمثال للنواة: (فإنّ الوارد لابدّ أن يكون فرعاً عن أصل).

أي، كما كانت المحبة الإلهيّة متفرّعة عن النوافل الصادرة من العبد.

لا يقال: إنّه مناقض لما ذكره، إذ جعل المؤثّر نوافل العبد والمتأثّر المحبّة الإلهيّة؛ لأنّ النوافل وإن كانت ظاهرة من العبد لكنّها في الحقيقة كمالات صادرة من الجهة الإلهيّة الظاهرة في الصورة العبدانيّة، فلا يكون المؤثّر في نفسه إلّا الله.

(فهذا أثر) أي: فهذا الحبّ أثر (بين مؤثّر)[2] وهو الحقّ (ومؤثّر فيه[3]) وهو العالم.

وفي بعض النسخ: (من مؤثّر ومؤثّر فيه) أي: فهذا أثر حاصل من مؤثّر ومؤثّر فيه، وعلى هذا الأثر وسيط.

(كان[4] الحقّ سمعه وبصره ولسانه عن هذه المحبّة[5]) أي: الإلهيّة (فهذا أثر مقرّر لا مقدر على إنكاره، لثبوته شرعاً، إن كنت مؤمناً).

أي: هذا أثر من المؤثّر الذي هو الله؛ لأنّ المحبّة الإلهيّة هي التي أوجبت أن يكون الحقّ سمع عبده وبصره ولسانه ويده ورجله وغير ذلك، ولا يمكن أن ينكر المؤمن بالشريعة

---

١. التعبير فرعاً (حاشي).

٢. يمكن أن يقال: هذا المؤثّر لا يكون مؤثّراً حقيقيّاً بل مؤثّراً فعليّاً، والأنسب قول النسخ (ص) بعد: فهذا أثر بين مؤثّر ومؤثّر فيه.

٣. هو العالم بقوله النوافل (ص).

٤. هو الحق (ص).

٥. (هذا الكل لحق) (ص).

٦. بالجملة حاصله: أنّ مولى العبد هو المؤثّر بالتأثير والتوسيط في الحق، حتى يخرج الأثر وهو المحبّة من القوة إلى الفعل، فإذا الحق كلّ شيء حاصله يكون قوى العبد هي الحق، والمحبّة الإلهيّة هذا الأثر من العبد.

ثمّ إنّ هذا الكلام بعيد عن مدارك العامّة وأذهانهم فمهّد مقدمة لبيانه، قد فصّل وبيّنا سوانح الشرح في مهد ذلك الأصل، ثمّ لا يخفى عليك أنّ قوله: «فهذا أثر محقّق» (ص).

لهذا الأثر ، فالسامع لهذا المعنى لا يخلو إمّا أن يكون صاحب العقل السليم أو صاحب العقل المشوب بأوهام . والأول وهو قوله :

(وأمّا العقل السليم[1] فهو إمّا صاحب تجلٍّ إلهيّ[2] في مجلى طبيعيّ[3] فيعرف ما قلناه ، وإمّا مؤمن مسلّم[4] يؤمن به ، كما ورد في الصحيح) .

العقل السليم هو القلب السادج من العقائد الفاسدة الباقي على الفطرة الأصلية ، فهو إمّا صاحب تجلٍّ إلهيّ ، أي : ذو كشف وعيان في هذه النشأة العنصرية والصورة الطبيعية ، وإمّا مؤمن بالرسل وأهل الكشف مسلّم أمره إليهم منقاد بأوامرهم .

فإن كان صاحب تجلٍّ فهو عارف بشهوده حقيقة ما قلناه من أنّ الأمر منقسم إلى مؤثِّر ومؤثَّر فيه ، والمؤثِّر هي جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الله ، والمؤثَّر فيه في كلّها هو الأعيان ، ولا بدّ أن يسند كلّ أحد منهما إلى أصله

وإن كان مؤمنا بالرسل والأولياء ، فيؤمن به كما ورد في الصحيح : «أنّ العبد لا يزال يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه» الحديث .

(ولا بدّ[5] من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث[6] فيما جاء به الحقّ في هذه الصورة[7] ، لأنّه مؤمن بها[8]) .

---

١ . السليم عمّا يحول عن كماله (ص) .

٢ . إذا وفّق له لقدر لأصل استعداده من إدراك الحقائق كشفا على ما هي عليه ، فهو ذو مجلى طبيعي (ص) .

٣ . أي هو ذو إنسانية قدسية

٤ . يلقى جميع لصاحب التجلّي فهو يؤمن به (ص)

٥ . مصباح الأنوار ، ج٧٥ ، ص١٥٩ ، ح١٥ .

٦ . هذا يقضي إلا من صاحب النظر والاستدلال ، فإنه غير مؤمن بالقدر السابق إلى صاحب التجلي ، ولا بارع عقله بما قسمناه القديم وحينئذ لا بدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما ورد من ذلك في هذه النشأة وعدم انفهاره أصلا ، فيكون ممن حكمه (ص)

٧ . أي الذي هو مقيد بحث وتفتيش واجتهاد .

٨ . أي تجلى فيها الحق لوما وبقظة (حامي) .

٩ . هذا على تقدير أن يكون الباحث من حكماء الإسلام والمتكلمين من المتأخرين وإلا إذا لم يكن منهم كالصلاسفة الذين حصروا طريق الاستفادة على النظر الجرّد والبحث المحض ، فإنه اشار بقوله : «لوما غير المؤمن» (ص) .

المراد بالصورة: الصورة التي تجلّى بها الحقّ في النوم، أو صورة الرسل، أي: ولابدّ أن يحكم الوهم بحقيقة ما أدركه وشاهده من الصور الربّيّة في النوم، أو اليقظة على العاقل. المؤمن بالرسل الطالب[1] لحقيقة ما آتاه الحقّ من هذه الصورة المثاليّة،[2] أو الصورة الكاملة الانسانيّة من الآيات والأخبار الدالة على تجلّيات الحقّ بالصور الحسيّة والمثاليّة.

لأنّ هذا العاقل مؤمن بأنّ تلك الصورة المرئيّة صورة الحقّ، أو بالرسل[3] والشرائع المنزلة بالتنزيه الذي يحكم به العقل، والتشبيه الذي يحكم به الوهم.

(وأمّا غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم: فيتخيّل بنظره الفكري أنّه قد استحال على الله ما أعطاه ذلك التجلّي في الرؤيا، والوهم في ذلك[4] لايفارقه[5] من حيث لايشعر بغفلته عن نفسه).

أي، وأمّا العاقل الذي لايمان له بالرسل والشرائع، وهو صاحب العقل المشوب بالوهم، فيحكم على بطلان ما حكم به الوهم من إثبات الصور على الله بالوهم الذي هو مشوب بعقله؛ لأنّ العقل إذا تنوّر بنور الكشف أو الايمان يدرك ما هو الأمر عليه، وعند عدم الايمان بالشرائع لايخلص عن حكم الوهم.

فيتخيّل أنّ ما أعطاه التجلّي في الرؤيا من الصورة مستحيل لما أعطاه نظره الفكري ذلك، فيبطل حكم الوهم بتوهّمه الفاسد وهو لايشعر بذلك، لعدم علمه بنفسه وأحكامها.

(ومن ذلك قوله: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾[6]، قال الله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي

---

١. هذا تفسير قوله: «الباحث».

٢. هذا على تقدير أن المراد بالصور، صورة الرسل.

٣. أي أو من الصور.

٤. أي أو مؤمن بالرسل.

٥. أي ذلك الحكم (جامي).

٦. أي لايفارق ذلك الحاكم العاقل.

٧. غافر (٤٠)، ٦٠.

عَنّي فإنّي قريبٌ أُجيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إذا دَعانِ﴾[1]، إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان من يدعوه).

أي، ومن ذلك القبيل الذكور وهو قوله: (إنّ الأمر منقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه)، قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾؛ لأنّ أمر الوجود منقسم إلى مؤثر ومتأثر، والداعي هو القابل المتأثر، والمجيب هو الفاعل المؤثر.

وكما أنّ الفاعل لا يكون فاعلاً إلا بالقابل، كذلك لا يكون المجيب مجيباً إلا إذا حصل من يدعوه، و(ذلك)[2] إشارة إلى قوله: (إنّ الأمر منقسم)، و(كان) في قوله: (إلا إذا كان من يدعوه) تامّة.

(وإن[3] كان عين الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلاشك[4]).

أي لا شكّ أنّ الإجابة والاستجابة لا يمكن إلا بين عينين متغايرتين بالحقيقة أو بالصورة، فإن كانت عين الداعي بعينها عين المجيب في الحقيقة، فلابدّ من اختلاف الصور ليكون أحدهما داعياً والآخر مجيباً.

(فهما) أي: الداعي والمدعو (صورتان بلاشك)، فوحدتهما حقيقة مستندة إلى الواحد الأحد والغني الصمد، وكثرتهما صورة مستندة إلى كثرة أسماء الأعيان الواقعة في حضيرة الإمكان.

(وتلك الصور كلّها كالأعضاء لزيد).

أي، وتلك الصور التي في المظاهر الإلهيّة والكونيّة كلّها كصور الأعضاء للحقيقة الجسميّة الظاهرة في شخص زيد، إذ الحقيقة الجسميّة واحدة وصورها الحاصلة عليها متعدّدة.

---

١. البقرة (٢): ١٨٦.

٢. في «ن» الشيخ (س).

٣. شرطيّة.

٤. فالصورة التي هي الداعي صورة كونيّة إنسانيّة، والصورة التي هي المجيب صورة إلهيّة ربانيّة (حسن).

(فمعلوم أنّ زيداً[1] حقيقة واحدة[2] شخصيّة، وأنّ يده) أي: صورة يده (ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه، فهو الكثير الواحد، الكثير بالصور[3] الواحد بالعين[4]، وكالانسان[5] بالعين[6]).

عطف على قوله: (كالأعضاء)، أي: الصور التي يظهر الحقّ فيها كثيرة مع أحدية عينه، كتكثّر صور أفراد الانسان مع أنّ عين الانسان (واحد بلاشكّ ولاشكّ أنّ عمراً ما هو زيد) صورة (ولا صفة ولا خالد ولا جعفر، وأنّ أشخاص هذه العين الواحدة لاتتناهى وجوداً. فهو) أي: الانسان (وإن كان واحداً بالعين) أي: باحقيقة والعين الثابتة الانسانيّة (فهو كثير بالصور والأشخاص، وقد علمت قطعاً إن كنت منزهاً أنّ الحقّ عينه) تأكيد للحقّ، أي: الحقّ بعينه (يتجلّى في القيامة بصورة فيعرف، ثمّ يتحوّل في صورة فينكر، ثمّ يتحوّل عنها في صورة فيعرف) كما جاء في الحديث الصحيح[7].

(وهو هو المتجلي لبس غيره في كلّ صورة).

أي، والحقّ هو المتجلّي في هذه الصور المعروفة المقبولة، والمنكرة المجهولة.

(ومعلوم أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى، فكأنّ) تشديد النون، وفي بعض النسخ (فكانت).

---

١. باعتبار بعده الثالثة حقيقة مجرّدة (حامي).

٢. بوحدة بعده الثالثة.

٣. أي بصور أعضائه وأجزائه المختلفة (حامي).

٤. أي عين حقيقته المجرّدة البسيطة (حامي).

٥. إلى الثاني أشار بقوله: «كالانسان».

٦. أي بعين الحقيقة الواحدة الانسانيّة (حامي).

٧. تقدم.

٨. وأورده الشيخ الأجل (رحمه الله) قدس سره بأسانيد هذا الحديث في المجلّد الثاني من المفتوحات في صفحة ٣٤٧ـ٣٤٩، الباب ١٧٧، وأيضاً هو مروي في الباب ٧٩ من كتاب الإيمان من صحيح مسلم، ص١١٥ من طبع بيروت وهو يمكن معرفة طريق الرؤية بالمشاهدة عن أبي سعيد الخدري.

(العين الواحدة) التي هي الذات الأحدية (قامت مقام المرآة) أي: التي تظهر فيها الصور المختلفة باختلاف صور الناظرين.

(فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقرّ به. وإذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره. كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره. فالمرآة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي[1]. وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة).

أي: واحسن أنه ليس في المرآة صورة أصلاً.

(مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه ولمالها أثر بوجه. فالأثر الذي لها كونها ترد الصور متغيّرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض. فلمها أثر في المقادير[2] وذلك) الأثر (راجع إليها) أي: إلى المرآة. (وإنما كانت هذه التغيّرات منها) أي: من المرآة (لاختلاف مقادير الرائي).

هذا تصريح بوجه التشبيه، وتقديره: أنّ المرآة مع أنها خالية عن الصور التي تظهر فيها لها أثر في الصور الظاهرة فيها، وذلك رد[3] إياها متغيّرة الشكل في الصغر والكبر والطول والعرض والاستدارة وغيرها. فكلّ من الرائي والمرآة مؤثر من وجه ومتأثر من آخر.

فكذلك للحقّ أثر في الصور الظاهرة في مرآة ذاته، وذلك بواسطة تجلّياته الحبيّة وشؤونه الذاتيّة.

ولصور العالم أثر وهو بواسطة تفاوت استعداداتهم، واختلاف استعداداتهم الموجبة لاختلاف عقائدهم، فلابدّ لمعارف أن يلحق الأثر الإلهيّ إلى حضرته، والأثر الكوني إلى حضرته.

(فالناظر في المثال مرآة واحدة) أي: حسبان كونه مرآة واحدة (من هذه المرائي[5] لا ينظر الجماعة).

---

١. في [ز]: الصور المختلفة [جامي].

٢. لأن العين الواحدة، وإن منزّهة عن الصور كلّها [سر].

٣. في [ز]: في أثناء.

٤. في مقدور الصور. [جامي].

٥. المرائي جمع مرآة كما في الشارح سابقاً.

أي، بنظر الكامل الجامع للعقائد لا بنظر الجماعة من المعتقدين بالاعتقادات الجزئيّة، وفي بعض النسخ (لا نظر الجماعة) بناء الخطاب.

أي: لا تنظر في هذا المثال مرآة واحدة هي مرآة الذات الأحديّة ولا تنظر الجماعة من المرايا الأسمائيّة، فإنّها تفرّق خاطرك وتخرجك عن الصراط المستقيم، كما قال تعالى: ﴿ولا تتّبعوا السُّبُلَ فتفرّق بكم عن سبيله﴾[1].

(وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً)[2].

أي، النظر والشأن أنّ نظرك في الحقّ من حيث كونه ذاتاً واحدة غنيّة عن العالمين، ويجوز أن يعود الضمير إلى مصدر (فانظر).

أي: وذلك النظر شهودك إيّاه من حيث ذاته، لا من حيث أسمائه

(فهو) أي: الحقّ من حيث ذاته (غنيّ عن العالمين)، ومن حيث الأسماء الإلهيّة فذلك الوقت يكون كالمرائي)

أي، وإذا كان نظرك فيه من حيث أسمائه وصفاته يكون كالمرايا المتكثّرة.

والحاصل: أنّك إذا نظرت إلى الحقيقة الواحدة الذاتيّة - لا إلى المرايا المتعدّدة التي هي أشخاصها بنظرك الكامل، وجدت الحقيقة الذاتيّة مثلاً للذات العينيّة الإلهيّة؛ وإذا نظرت إلى المرايا المتعدّدة وجدتها أمثلة لمرايا الأسماء المتكثّرة فتكون عقيدة الناظر في الذات من حيث هي هي ومن حيث الأسماء والصفات كالهيولى لجميع المعتقدات، بخلاف أصحاب العقائد الجزئيّة، فإنّه يقرّ بما يعرفه وينكر ما يجهله.

(فأيّ اسم إلهيّ نظرت فيه نفسك) بناء الخطاب، ونصب (نفسك) على التعميميّة.

(أو من نظر، فإنّما يظهر للناظر) وفي بعض النسخ: (في الناظر) (حقيقة ذلك الاسم)[3].

---

١. هكذا في النسخة المصورة على (وفي) (ح).

٢. الأنعام(٦): ١٥٣.

٣. راجعة من غير نظر إلى كثرة الأسماء (جامي).

٤. فالناظر هنا هو الذي في مقابل الذاكر، منزلة المرآة التي يظهر فيها مثال الشخص عند المقابلة، وهي معدومة بنفسها لا حظّ لها من الوجود، والموجود بالحقيقة هو ذلك الاسم، ولذلك قال: (حقيقة ذلك الاسم) (ص).

أي، «أيّ اسم إلهيّ» شاهدت نفسك في مرآته، وأدركت صورة عبوديتك أو نفس من نظر فيها وعقيدته، فإنّما تتجلّى لناظر الناظر حقيقة ذلك الاسم. فتصير كالمرآة المظهرة صورة كلّ ناظر فيها.

أو أيّ اسم إلهيّ نظرت -بسكون التاء- فيه نفسك أو نفس من نظر فيه، ترفع نفسك عن الفاعليّة، فإنّما تظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم بظهور لوازمه فيه.

(فهكذا هو الأمر[1] إن فهمت).

أي، الشأن الإلهيّ في تجلّياته وفي ظهوراته كالشأن في المرآة، إن فهمت ما أشير إليك من أنّ الذات الأحديّة غير مدركة، ولا صورة فيها من حيث «هي هي» وهي مظهرة لجميع صور العالم.

(فلا تجزع[2] ولا تخف[3]) عند احتجابك عن شهود نفسك، ولا تخف عند اقدامك بطلب شهود حقيقتك من الفناء.

(فإنّ الله يحبّ الشجاعة).

وأعلى مراتب الشجاعة هو افناء نفسه وذاته مع صفاتها وأفعالها في عين ذات الحقّ وصفاته وأفعاله. وإنّما كانت الشجاعة محبوبة لاستلزامها عين البقاء الإلهي وتحقيقها بالوجود المحض الحقّاني.

(ولو على قتل حيّة) هذا تفسير لقوله ﷺ: «إنّ الله يحب الشجاعة ولو على قتل حيّة».

(وليست الحيّة سوى نفسك).

أي، الحيّة التي هي عدوّك وينبغي قتلها ليست في الحقيقة إلّا نفسك، كما

---

١. أي الأمر الشأني التجلّي الذاتي والاسمي (جامي).
٢. من الجزع بمعنى عدم الصبر على الألم كما ظهر في الشأن (حسن).
٣. من الخوف (حسن).
٤. من هذا الفناء في التجلّي الذاتي والاسمي (جامي).
٥. من ورود البلاء من نفسك (جامي).

قال يقول: «اعدِ عدوك نفسك التي بين جنبيك».

(والحيّة حيّة لنفسها بالصورة والحقيقة، والشيء لا ينفك عن نفسه وإن انعدمت الصورة في الحسّ[1]).

(لا ينفك) وإن انعدمت (عن) الباء للمفعول، أي: الذات الحيّة حيّة لنفسها وذاتها، باقية بصوريها النوعيّة وحقيقتها الكليّة، والشيء لا ينفي عن نفسه ولا يزال وإن دخل النفس فيه، لا يدخل في حقيقته وصوره النوعيّة، بل في صوره الجسميّة.

وإنّما نقل الكلام في هذا الحكمة الإلياسيّة إلى بيان البقاء والمعاد، لأنّ إلياس لمّا كان بإدريس فارتفع إلى السماء، وبقي فيها وفي صوره الشخصيّة، ثمّ عاد إلى صوره الإلياسيّة، فنبّه على المحجوبين عن الهوى، الجاعلين بالبقاء السرمدي، بحال إدريس ذلك.

(فإنّ الحدّ يضبطها[2]، والخيال لا يزيلها[3]).

تعليل للبقاء، والمراد بالحدّ حقيقة المحدود، إذ الحدّ والمحدود لا يختلفان إلّا بالإجمال والتفصيل فقط.

أي: فإنّ الحقيقة الثابتة في العلم المعبّر عنها بالحدّ تضبط حقيقة ما انعدمت صوره

---

١. يحيى الدين بن عربي، ج ١، ص ٩٤، ح ١ (تحقيق الخشاب، ص ٩٤). وراجع شرح العارف الرومي بقوله

يفنى هويته ويبقى في كمين ... او همته صورته يبقى في مكمن وكمين

(المثنوي المعنوي، ج ١، ص ٥٤)

٢. أي: الحقيقة حيّة في حدّ ذاتها بتعريف: احدهما الصورة، والأخرى الحقيقة (جامي).

٣. أي: لا يزال (جامي).

٤. بأن تنعدم مطلقاً (جامي).

٥. فإنّ الحقيقة ثابتة في العلم، والعالم بصوره غير محصورة في الخيال، فإذا انعدمت الصورة الخيالية حضر في الخيال بعينها صورة أخرى، التي دلّ عليها الحدّ، فإنّ الحدّ (جامي).

٦. يعني الحقيقة المحدودة الموجودة في عالم الغيب من حيث إنّها موجودة في العلم تضبطها (جامي).

٧. أي: تحفظها عن التفرّق والشتات (جامي).

٨. المتخيّل (جامي).

٩. عن الصورة الثانية والتي عنها الصورة الخارجية (القاساني).

عن الحرق والفناء والخيال الحافظ للمثال يحفظها من الفناء ولا يزيلها.

ويجوز أن يكون المراد بالحد الصورة العقلية، الثابتة في ألواح الكتب السماوية واللوح المحفوظ.

(وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة، فإنك لا تقدر على فساد الحدود، وأي عزة أعظم من هذه العزة).

أي، وإذا كان الشأن الإلهي على هذا الطريق بحيث لا يفنى شيء ولا ينعدم ذات أصلاً بحسب الحقيقة، فهذا هو الأمان من الله على الذوات والعزة حيث لا يقهرها بالإفناء والإعدام، ويجعل لها منعة، أي حراسة تحرسها وتمنعها من طريان البلاء والفساد عليها، وهي حقائقها وصورها التي في العوالم غير الحسية.

وإذا قلت نحسأ فإنك لا تقدر على إفناء حقيقتها بل تقدر على إفناء صورتها الحسية، وتلك الحقيقة باقية مع صورها التي لها في جميع العوالم، وإن أراد الخالق بعطيها أيضاً صورة أخرى حسية بحيث لا تشعر [بجسمها] موجودة مرة أخرى.

(فتتخيل بالوهم أنك قتلت، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحد).

أي، فتتوهم أنك قتلت والقاتل في الحقيقة هو الله، والمقتول هو باق في العالم العقلي، وصورته موجودة في العالم المثالي، وتشاهد بالعقل النور والوهم المدرك

---

١. حين لا يظهرها بالإعدام مطلقاً (جامي).

٢. التي لا يمكن أن يعمو عليها جميع حدود الدنيا بطرق القصر والإعدام (قيصري).

٣. الكتاب (جامي).

٤. واللوح المحفوظ (جامي).

٥. الصديق (جامي).

٦. إن أحد الخالق الكامل على الحقيقة، لا يزال الوهم متصوراً فيه الخالقية وحريانها بصورة الخالقية في عالم المثال من الحس وحكمت الخيالية عند استماع الواقعة، فإنها تبعاً للحس، لا زالت موجودة، وإن تصوّرت خالقة، وإن كانت حقاً غير قابلة للفساد أصلاً. والمراد من أن الحقيقة بها أنها هي لوازم غير ممكنة الانفكاك منها (جامي).

لمعاني الجزئية أنّ صورتها العقليّة موجودة في الحقيقة، وما أفسدت إلّا صورتها الحسيّة.

(والدليل على ذلك) أي: على أنّ القائل هو الله لا أنت، هو قوله:

﴿وما رَمَيْتَ إذ رَمَيْتَ ولكنّ الله رمى﴾[1]، والعين ما أدركت[2] إلّا الصورة المحمّدية التي ثبت لها الرمي في الخبر[3]، وهي) أي: الصورة المحمّدية هي (التي تلقّى الله الرمي عنها أوّلاً[4]، ثمّ أثبته لها وسطاً[5]) بقوله: ﴿إذ رَمَيْتَ﴾.

(ثمّ عاد بالاستدراك أنّ الله هو الرامي في صورة محمّدية، ولابدّ من الإيمان بهذا. فانظر إلى هذا المؤثّر[6]).

وهو الاسم الرامي كيف تنزّل هذا المعنى المذكور لإظهار فعله في المظاهر.

(حتّى أنزل الحقّ في صورة محمّدية، وأخبر الحقّ نفسه) بالنصب، أي: عن نفسه، ويجوز أن يكون بالرفع، فيكون تأكيداً للحقّ.

(عباده بذلك، فما[7] قال أحد منّا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والإيمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال).

أي، احفظ بعقلك سرّ ما قال، وحمل نفسه رامياً في صورة محمّدية.

---

١. قوله: بل صدر الآية دالّ على المقصود حيث قال سبحانه ﴿فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى﴾ الأنفال (٨): ١٧.

٢. الأنفال (٨): ١٧.

٣. عند مشاهدة ذلك العين وصدوره من الفاعل إلّا الصورة المحمّدية (منه).

٤. ولا شكّ أنّ الصورة الحسيّة من كلّ شيء هي مشاهدة بالعين؛ لأنّها صورة كونيّة طبيعيّة وإن كانت في الحقيقة هي المشتملة على الصورة الحقّية بالعين. وهي باعتبار التأثير منه، ونسبة الفعل إليها حقّ (منه).

٥. يعني باعتبار الصورة الأولى (منه).

٦. يعني باعتبار الصورة الحقيقيّة التي هي برزخ الجامع بين العبديّة والحقّيّة الواسعة في وسط الاعتدال؛ وذلك وقعت في العين القرآنيّة وسطاً بين نفي التأثير عن الصورة المحمّديّة وبين استدراك إثباته لله تعالى فيها كما قال: ثمّ عاد بالاستدراك (منه).

٧. كيف ما كان صحيحاً في إظهار كماله صورة ومعنىً من آدم في مدارج الأنبياء (منه). حتّى أنزل الحقّ في صور محمّديّة. خاتميّته مظهرة لأمر الكمال. التعبير عن تمام الكلام وكمال نعمة له عن «والمراد حتّى إذا وأخبر الحقّ» إلخ (منه).

٨. ثانية.

(او لم تدركه ، فإنّه عالم) اي : الناس إمّا عالم (وإمّا[1] مسلم مؤمن) بالايمان التقليدي .

(ومّما يدلّك علىٰ ضعف النظر العقلي من حيث فكره ، كون العقل يحكم علىٰ العلّة أنّها لاتكون معلولة[2] لمن هي علة له) اي[3] العلّة علّة له .

(هذا حكم العقل لاخفاء به ، وما في علم التجلّي إلا هذا[4] ، وهو أنّ العلّة تكون معلولة لمن هي علّة له) .

اي ، هيا لم تحظ بعقلك بسرّ ما سمعته فاعلم أنّ العقل المنسوب بالوهم من حيث نظره الفكري ضعيف في إدراك الاشياء على ماهي عليه ، ويدلّ عليه كون العقل يحكم على العلّة أنّها لاتكون معلولة لما هو معلول لها .

والتجلّي الالهي يعطي للعارف المكاشف أنّ العلّة معلولة لمعلولها : وذلك لانّ حين المعلول حال ثبوتها هي العدم تطلب من عين العلّة ان تجعلها موجودة بمعلوله لها ، كما تطلب عين العلّة وجود معلولها . وانطلب من الطرفين رابطة بينهما

وايضاً علّية العلّة كمال من كمالاتها ولايتمّ إلا بالمعلول ، فمعلوليّة المعلول سبب لعلّية العلّة كما انّ معلوليّة المعلول لاتحصل إلا بعلّية العلّة ؛ لكونهما متضائفين ، وكذلك حكم جميع المتضائفين ، فالعلّة من حيث إنّها علّة معلوله لمعلولها .

وايضاً المكاشف يجد بالكشف انّ ذاتي العلّة والمعلول شيء واحد ظهر في مرتبتين مختلفتين ، والعلّية والمعلولية من المتضائفين اللّذين كلّ منهما علّة للاخر ، فيحكم على العلّة من حيث امتيازها عن المعلول أنّها معلوله لمعلولها ، وهو حقّ إذا لم يكن الامتياز بينهما إلا بما يقتضي التضايف ، وإلا فلا[5] .

---

١ . اي علم مَن له قلب (جامي) .

٢ . مَن ألقى السمع وهو شهيد (جامي) .

٣ . اي معلولة لمعلوله .

٤ . ضمير لضمير «هي» .

٥ . الذي ذكره ، وهو أنّ العلّة (جامي) .

٦ . اي إذا قطع النظر عن التضايف لايكون الامر كذلك ، اي تكون العلّة معلولاً

(والذي حكم به العقل صحيح[1] مع التحرز[2] في النظر).

وفي بعض النسخ: (التحرز في النظر)، اي: إذا حرز الكاشف نظره فيما حكم به العقل يجد ذلك صحيحاً؛ لانّ ذات العلّة ووجودها مجرّداً عن العلّية سابقة على وجود المعلول وذاته سبقاً ذاتيّاً لازمانيّاً؛ فلو كان وجود المعلول وذاته علّة لعلّته بطل ذلك السبق الذاتي، وايضاً يلزم الدور لتوقف وجود كلّ منهما في الخارج على وجود الآخر. وهذا اذا اخذنا وجود كلّ منهما مجرّداً عن العلّية والمعلوليّة. واما إذا اخذناهما مع الصفتين، فلابد من ان يتوقف كلّ منهما على الآخر.

ومعنى التحرّز هو ان الناظر يحرز في نظره عمّا يوجب التضايف، اي: يأخذ ذات كلّ منهما مجرّداً عما يوجب التضايف.

(وغايته[3] في ذلك[4] ان يقول إذا رأى الامر[5] على خلاف ما أعطاه الدليل النظري: انّ العين بعد ان ثبت انّها واحدة في هذا الكثير[6]، فمن حيث هي علّة[7] في صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلاتكون معلولة لمعلولها في حال كونها علّة، بل ينتقل الحكم[8] بانتقالها في الصور[9]. فتكون معلولة لمعلولها، فيصير معلولها علّة لها، هذا غايته إذا كان قد رأى الامر على ما هو عليه[10]، ولم يقف مع نظره الفكري[11]).

---

١. اي لما حكم به الكاشف بعد التحرز (جامي).
٢. اي إذا حرز ناظر محل النزاع (نص).
٣. اي غاية العقل (جامي).
٤. اي فيما حكم به الكشف (جامي).
٥. اي امر بمكان العلة لمعلولها (جامي).
٦. من صور العلة والمعلول ومعنون المعلول (جامي).
٧. اي هذه العين الواحدة (جامي).
٨. بالعلية والمعلولية (جامي).
٩. فينتقل الى صورة معنون المعلول (جامي).
١٠. عن وحدة العين وكثرة الصور (جامي).
١١. عن المؤدي الى ذلك (جامي).

أي ، وغاية العقل أنه إذا شاهد الأمر لا على ما يعطيه نظره العقلي ، بل على ما هو عليه ، كما يعطي التجلي للمكاشف أن يقول مصححاً ما يعطي التجلي ، وموحياً له : أن العين بعد ما ثبتت وحدتها ما في بعد تسليم أن الذات الظاهرة في عدد الصور الكثيرة واحدة فهي علة في صورة من الصور تعلوق بها ، ومن حيث بأنها علة ليست معلولة لعدمها بل من حيثية أخرى ، وهي باعتبار ظهورها في صورة المعلول أيضاً .

فينتقل حكم العلية إلى الصورة المعلولية بانتفاء ذلك الحيث إليها ، أي : بظهور ذلك العين في الصور المعلولة ، فيصير معلولها علة لها .

هذا غاية ما يقدر العقل عليه عند شهوده الأمر على ما هو عليه

وأنت تعلم أن الجهات المختلفة التي يعتبرها العقل ، والنسب التي يضيفها إلى الذات الأحدية كلها ثابتة مسجلة في عين الوجود ، ومستهلكة في الذات الأحدية ، فما في الوجود إلا ذاته الظاهرة في صوره بالعلية ، وفي الأخرى بالمعلولية .

(وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة ، فما ظنك بانساع النظر العقلي في غير هذا المضيق)[1] .

أي ، إذا كان الأمر الإلهي وشأنه عند التجلي بهذه المثابة في العلية بحيث يجعل المعلول علة لعلته ، فما ظنك في غير هذا المضيق من المواضع التي يكون مجال العقل فيها واسعاً ويجوز عليه أموراً شتى؟

(فلا أفضل من الرسل (صلوات الله عليهم) لأنهم يشاهدون الأمر على ما هو عليه بالتجلي الإلهي .

(وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر[2]) .

أي ، جاءوا بما جاءوا من المعاني الغيبية في صورة الخبر المروي عنهم .

---

١ . التي هي أعلى المضايق الثابتة وأقواها حكماً للتداني (ص) .

٢ . وكفره أحكم العقل الناقصة لما يحكم به المتشبه (جامي)

٣ . للرخ عقولهم مرتبة تدانيها (ص) .

٤ . المرتبة (ص)

(من الجناب الإلهي[1]، فأثبتوا ما أثبته العقل[2]، وزادوا[3] فيما لا يستقل العقل بإدراكه[4]، وما يحيله العقل رأساً[5] ويقرّبه في التجلّي الالهي[6]).

وإنّما كانوا أعقل الخلائق وأكملهم لأنّهم كانوا منوّرين بالأنوار الإلهيّة، مشاهدين للحقائق على ما هي عليها، لذلك أخبروا عن الجناب الإلهيّ بما لا يستقل العقل بإدراكه. وما يحيل[7] نسبته إلى الله من حيث نظره لا عصاه التجلّي ذلك وإقراره بحقيقته.

(فإذا خلا بنفسه بعد التجلّي حار فيما رآه).

لأنّه رجع إلى بشريته بارتفاع حكم التجلّي عنه، وغلب عليه عقله الناشئ من ذلك، وهو لا يشكّ فيما رآه فتحصل الحيرة.

(فإن كان عبد رتّب ردّة العقل إليه، وإن كان عبد نظر ردّة الحقّ إلى حكمه[8]).

أي، فإن كان المتجلّى له عبد الحقّ ردّ عقله إليه، وإن كان عبد العقل ردّ الحقّ إلى حكم العقل ونزّله، كما نشاهده اليوم في العلماء الظاهريين أنّهم إذا سمعوا آية من الآيات، أو خبراً من الأخبار الدالة على طور فوق طور العقل، يأوّلون ذلك وينزّلونه إلى ما تحكم به عقولهم.

(وهذا[9] لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنياوية محجوباً عن نشأته الاخراوية في

---

١. المتلقّى من الحكم الحقّة (ص).

٢. العقل حسبما أشرنا إليها على قواعد ما هو مصدّق العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم منه لا يبدأ عليه. (التحرير، ص ٣١٦ من كشف المراد بتصحيحنا).

٣. على ما أثبته العقل (جامي).

٤. مجرّداً عن توهّم من الاحكام التشبيهيّة وحكمها اللازم لها (ص).

٥. سواء كان مستقلاً بنفسه أو مع غيره كالتصاف العين بالوحدة، والاستلام المشتمه من حضرة تعالى الاعراف ومجمع الاضداد (ص).

٦. للظهور به لا يمكن أن ينطرّق إليه شبهة من جهة ولا من جهته (ص).

٧. والصواب أن يقال: وما يحيل نسبته إلى الله من حيث نظره وإن كان يقرّ بحقيقته في التجلّي الإلهي لاعطاء التجلّي ذلك.

٨. أي وإلى حكم العقل (جامي).

٩. أي الردّ على العقل (جامي).

الدنيا، فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنّهم في الصور الدنياوية لما يجري عليهم من أحكامها[1]، والله تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخراوية، لابدّ من ذلك، فهم بالصورة مجهولون[2] إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك[3].

أي، وهذا الردّ إلى العقل لا يكون إلا ما دام المتجلّى له في هذه النشأة الدنيوية محجوباً عن نشأته الأخراوية، فإن ارتفع عنه الحجاب واطّلع على ما هي نشأته الأخراوية اطّلاعاً شهودياً وهو في الدنيا فحينئذٍ لا ينبغي للعقل معه بزاء فيما أدرك من التجلّي، ولا يحتاج إلى الردّ إلى مقامه ولا تعمّل له أخيراً.

فإنّ العارفين المكاشفين بالحقائق بالتجلّيات الإلهيّة ظاهرون في الدنيا بالصورة، وغيرهم عليهم أحكام ما يتعلّق بوطن الدنيا، والله تعالى حوّل قلوبهم إلى النشأة الأخراوية، فهم بالصورة في الدنيا وبالباطن في الآخرة، ولا يعرفهم إلا من كشف الله عن بصيرته الغطاء ورفع عن عينه الحجاب، كما قال تعالى: «أولياءي تحت قبابي لا يعرفهم غيري»[4].

(فما من عارف بالله من حيث التجلّي الإلهي[5] إلا وهو على النشأة الأخراوية قد حُشر في دنياه ونُشر من قبره[6]، فهو يرى ما لا يرون، ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك).

وإنّما قال: (من حيث التجلّي الإلهي)، لأنّ العارفين لهم مراتب بحسب سيرهم في الملكوت والجبروت والمثال المقيّد والمطلق، وأدناهم صاحب العرفان العلمي المجرّد.

والحشر والنشر يقع لكلّ منهم بحسب مقامهم مع أهل ذلك الوطن الذي حصلوا فيه،

---

١. أي الحكم والسنن.

٢. أي لابدّ للعارف من ذلك حتى يكون سيره (ص).

٣. لا يعرفون إلا من أعرفهم (حلمي).

٤. اختصصتهم بأعراقهم (حلمي).

٥. [حديث لهم في ص ٢٥٦].

(من حيث هو عارف).

٧. أي بدنه (حلمي).

فيشاهدون أنهم حشروا فيه ونشروا من قبور أبدانهم، ورفع عنهم الحجب، ووضع لهم الميزان والصراط، وحكم الحقّ العدل بالفصل والقضاء، كلّ ذلك على سبيل الشهود، فيرون ما لا يراه المحجوبون، ويشهدون ما لا يشهده المنغمسون في الهيئات الجسمانيّة والصفات الظلمانيّة، عناية من الله ببعض عباده حيث عجّل له ما أجّل لغيره ليتدارك باقي عمره، ويحصّل ما به حصول الدرجات العالية، فـ«إنّ الدنيا مزرعة الآخرة»[٣].

(فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسيّة الإدريسيّة[٤] الذي أنشأه الله تعالى نشأتين[٥]، وكان نبيّاً قبل نوح عليه السلام، ثمّ رفع فنزل رسولاً بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين[٦]، فلينزل[٧] من حكم عقله إلى شهوته[٨]، ليكن حيواناً مطلقاً[٩] حتّى يكتشف ما تكتشفه كلّ دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ فقد يعلم أنّه قد تحقّق بحيوانيّته).

١. قوله: (الآن)، ص ٢٢٧، بحيرة الطبع (ج ١ من ١).

٢. المنسوب إلى الذي أنشأه الله (حاشية).

٣. بداية الهداية والرسالة (حاشية).

٤. يعني في إدريس عليه السلام. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦]. وإنّما سمّي إدريس لكثرة ما درس من الصحف، وقيل: سمّي بذلك لأنّه أوّل من خطّ بالقلم، وقيل: لأنّه أكثر من الدرس والاجتهاد في العبادة. والله أعلم بالصواب منه.

فإن قلت: إنّ الشيخ ذكر هنا الإدريسيّة وسمّت إلى الصورة الإلياسيّة، فكانت صورته دون الصورة الإلياسيّة، فكان ينبغي أن يقول: فالمتّبع، ولكن الفرق ما بيّنّا.

قلت: نقول: إنّ حكم إدريس وصورته مع كونها قائمة في إلياس وصورته في الحدّ الذي هي الظاهرة في الصورة الإلياسيّة، ونسبتها في إلياس باقية إلى الآن، فيكون ذا من حيث العين والحقيقة، وهذا من حيث تعيّن الصورة والظهور، فتأمّل. (من الحاشية).

٥. أي من أراد العثور فليرجع.

٦. أي الشيخ (رحمه الله) المحقّق بهذه الحقيقة على الخصوص على أن يتحقّق بذلك بحسب قابليته ونزوله من حكم العقل إلى حيوانيّته، ونعني من حكم عقله حالة حتّى يبقى حيواناً محضاً مطلقاً، ليتمكّن إدريس بكلا بعديه أن تحقّق بروحانيته حتّى يبني عليه مجدداً بالاشتهاء إلى صورة إلياسيّة مرجوعاً إلى بعديته. وقد بيّنّا في ذلك المحقّق بمنزلتين: منزلة شهود أخيه والتحقّق به في ملأ الأعلى ذوقاً، والتحقّق بشهود أخيه إيّانا في الأسفل والتحقّق به كذلك (حاشية).

٧. أي من غير تصرّف عقلي (حاشية).

أي، فمن أراد أن يطّلع على حكمة إلياس الذي كان إدريس نبيّاً قبل نوح، عرفه إلى السماء ثمّ نزل رسولاً ليجمع بين النبوّة والرسالة، وهو المراد بالمنزلتين، فليتنزل عن حكم عقله الذي هو السماء إلى محلّ نفسه وشهوته الذي هو الأرض بالنسبة إليها، المناسبة في التنزّل ويكون حيواناً مطلقاً، أي: كالحيوان الذي لا يزاحمه عقله بالتصرّف في الأشياء، بل منقاداً للواردات الرحمانيّة من مقام الحيوانيّة حتّى يشاهد روحانيّة إلياس ومقامه المختصّ به، فيطّلع على الحِكَم الخصيصة به، ويكشف له ما تكشفه كلّ دابّة - سوى الثقلين - من الاطّلاع على أحوال الموتى بالتعميم والتعذيب وغيرهما.

وعند هذا الانكشاف يعلم أنّه قد تحقّق مقام الحيوانيّة، وينبغي أن ينتقل مرّة أخرى إلى المقام العقلي المجرّد بالانقطاع عن الشهوات الجسمانيّة واللّذات الطبيعيّة، كما سقطت شهوة إلياس عليه السلام لبصيرته ما أدركه عن اليقين، ويكون متحقّقاً وذائقاً لما عاينه وشاهده، كما أشار إليه من بعد بقوله: (فإذا تحقّق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرّداً).

(وعلامته) أي: وعلامة التحقّق بهذا المقام على ما أعطانا (علامتان، الواحدة هذا الكشف) المذكور (فيرى من يعذّب في قبره، ومن ينعّم، ويرى الميت حيّاً) بالحياة البرزخيّة (والصامت متكلّماً) بالكلمات الروحانيّة الملكوتيّة (والقاعد ماشياً) بالحركات المعنويّة والمثاليّة

(والعلامة الثانية: الخرس) أي: الكَلَم (بحيث أنّه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر، فحينئذ يتحقّق بحيوانيته)

أي، بمقام الحيوانيّة لأنّ الحيوان لم يقدر أن يتكلّم حسّاً بما يراه، وإن كان متكلّماً في عالمه الكلّي بروحه ومعناه

---

١. أي إدريس عليه السلام.

٢. متعلّق بـ«واردات».

٣. هذه العبارة غير موجودة في بعض النسخ.

(وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف، غير أنه لم يحفظ عليه الخرس. فلم يتحقق بحيوانيته ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققاً كلياً، فكنت أرى وأريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع، فكنت لا أفرق بيني وبين الخُرس الذين لا يتكلمون. فإذا تحقق بما ذكرناه).

أي، بمقام الحيوانيّة وتكشفت له أسرار عالم الطبيعة، وشاهد الأحوال البرزخيّة، وعلم حقيقة[1] ما جاءت به الشريعة.

(انتقل[2] إلى أن يكون عقلاً مجرّداً في عين مادة طبيعيّة، فيشهد أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعيّة، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعيّة[3] علماً ذوقيّاً).

وإنما ينتقل إلى مقام العقل المجرّد مرّة أخرى بعد شهود الأمر على ما هو عليه في البرزخ، لأنه إذا صار عقلاً مجرّداً شارك العقول المجرّدة والأرواح المطهّرة، واطّلع على عالم الجبروت وما فيه من الأنوار القاهرة[4]، فحينئذٍ يشاهد أموراً كلّية وحقائق مجرّدة هي أصول لما يظهر في عالم الطبيعة، فيعلم ذوقاً أنّ الأمور الكلّية كيف تنزل، وتصير جزئية محسوسة، مصوّرة بالصورة الطبيعيّة العنصريّة من غير تنزّل روحه المجرّدة إلى هذه الصورة الانسانيّة، وبمقام الحيوانيّة.

ومرجوعها إلى مقاميها الأصلي وتحققها بالعهد الأوّلي[5] يعرف كيفيّة تنزّلات الذات الإلهيّة من مقام الأحديّة والواحديّة إلى المراتب الكونيّة، وظهورها في جميع

---

١. [من ز، ا، ط، ن].

٢. ج: ينتقل.

٣. ج: الحقيّة.

٤. من مقام الحيوانيّة (جامي).

٥. يعني عليه: شخص واحد في صورتين، كظهور إدريس ﷺ في صورة إبليس لعنه الله في الآخرة بعد مسخ وانقلاب، على ما هو مذكور في محلّه من ذلك (من).

٦. ج: المصدر.

٧. في نسخة: الإلهي (وهو أخرى: الأولي).

مراتب العوالم السفلية والعلوية شريفها وخسيسها عظيمها وحقيرها

فيشاهد الحق في جميع مراتب الوجود شهوده حاكماً، فيفوز بالسعادة العظمى والمرتبة الكبرى، رزقنا الله وإياكم السعادة، وجعلنا ممن كمل وظهر بالعبادة

(فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن، فقد أوتي خيراً كثيراً)

اي، فإن علم ذوقاً أن الطبيعة هي التي تسمّى بالنفس الرحماني وليست مغايرة له في الحقيقة، فقد أوتي خيراً كثيراً، وتفسير الطبيعة والنفس الرحماني قد مرّ في الفص العيسوي ومواضع أخر مراراً، فلا يحتاج إلى ذكرهما هاهنا.

(وإن اقتصر معه) أي: مع مقام الخرس (على ما ذكرناه) من شهود الأمور التي هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية.

(فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله) اي: النظر الفكري (فيلحق بالعارفين، ويعرف عند ذلك ذوقاً) حقيقة قوله تعالى: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم﴾[1].

لأنه شهد ظهور الحق في جميع مراتب الوجود وكيفية صدور الأفعال منه في المظاهر الكونية، فنفى القتل عنهم وأضاف إلى الله كما قال: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[2].

(وما قتلهم إلا الحديد، والضارب والذي خلف هذه الصور) من الهوية الإلهية[3].

(فبالمجموع وقع القتل والرمي، فيشاهد الأمور) عطف على قوله: (ويعرف عند ذلك ذوقاً).

(بأصولها) وهي الحقائق المجردة الكونية (وصورها) وهي الصور الطبيعية والعنصرية والمثالية والخيالية (فيكون تاماً، فإن شهد النفس) بفتح الفاء، اي: فإن شهد مع

---

١ - [التي هي مبدأ الكثرة (جامي)]

٢ - الأنفال (٨) ١٧.

٣ - [ان للامر صولة، فواخذنا به في الوراء، ولله من ورائهم محيط، وقد سحّف الخلف بمعنى اسقط، وهو مجاز]

٤ - [أي النفس الرحماني الذي هو أصل الأصول (جامي)].

حقائق المجرّدة النفس الرحماني (كان مع التمام كاملاً[1]، فلا يرئ إلا الله عين ما يرئ) أي: لا يرئ في عين كلّ ما يرئ إلا الله لا غيره (فيسري الراني عين المرئي، وهذا القدر كاف[2] أي: في العرفان.

(والله الموفّق والهادي).

---

١. فإن الكون هو الوصول إلى غايات الأمور، وهو الحقّ في صورة النفس الرحماني الذي تتحد به الكلمات الوجودية كلّها اتحاد الكلمات المتفهمة بالنفس الإنساني (جامي).

٢. الكمال بعد التمام، أي فوقه.

٣. في المحقق بقاء الكمال وإن كانت مرتبة التكميل فوقه (جامي).

فصّ حكمة
إحسانيّة في كلمة لقمانيّة

فصل حكمة إحسانية[1] في كلمة لقمانية

الإحسان لغة[2]: فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير بالمال والقول والفعل والخلق، كما قال ﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا ذبحتم فأحسنوا المذبحة، وإذا قتلتم فأحسنوا القتلة» الحديث.

وفي ظاهر الشرع: «أن تعبد الله كأنك تراه»[3] كما في الحديث المشهور، وفي باطنه: والحقيقة شهود الحق في جميع مراتب الوجود، إذ قوله ﷺ: «كأنك تراه» تعليم وخطاب لأهل الحجاب، فللإحسان مراتب ثلاث:

أولها: المعنوي وهو أن تحسن إلى كل شيء حتى إلى من أساء إليك وتعذره، وتنظر إلى الموجودات بنظر الرحمة والشفقة

---

١. «الإحسان: اسم يقال على وجهين: أحدهما: الإنعام على الغير، والثاني: الإحسان في نفسه، وذلك إذا علم علماً حسناً أو عمل عملاً حسناً» (ص).

٢. الباب ٥٥٨ من الفتوحات المكية في حد الإحسان مطلوب جداً. مستدرك الحاكم، شرح الصرعاني على تحفة ابن قاسم ص ٨٦-٨٧. أيضاً في الإحسان.

٣. راجع الموضوعات المكية، الباب ٤٦٠، في معرفة مدار الإسلام والإيمان والإحسان، وكذا الفص الآدمي من فاتحة مفتاح الأنس، في الإحسان ومراتبه على التفصيل والتحقيق.

٤. وفي بعض النسخ لفظ «ظاهره» غير موجود.

٥. تخريج الأحاديث ٧٧ ص ٧٦-٧٣؛ صحيح مسلم ج ١ ص ٣٧.

وثانيها: العبادة بحضور تام. كأن العابد يشاهد ربّه.

وثالثها: شهود الربّ مع كلّ شيء، وفي كلّ شيء، كما قال تعالى: ﴿ومَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إلى الله وهُوَ مُحْسِنٌ فقد اسْتَمْسَكَ بالعُرْوَةِ الوُثْقَى﴾[1]، أي: مشاهدة له تعالى عند تسليم ذاته وقلبه إليه.

وإنّما خصّت الحكمة الإحسانيّة بالكلمة اللقمانيّة، لأنّه صاحب الحكمة بشهادة قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا لقمانَ الحكمةَ﴾[2] ﴿ومَنْ يُؤْتَ الحكمةَ فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً﴾[3]. فهو صاحب الخير، والخير هو الإحسان. والإحسان فعل ما ينبغي أن يفعل، والحكمة وضع الشيء في موضعه، فهما من واد واحد.

وأيضاً الحكمة تستلزم الإحسان على كلّ شيء، فلذلك قارن الإحسان بكلمته.

(إذا شاء الإله يريد رزقاً ... له فالكون اجمعه غذاه)[4]

يريد مفعول شاء، تقديره: إذا شاء أن يريد؛ فحذف أن[5] ورفع الفعل كقول الشاعر: ألا أيّهذا الزاجري احضر الوغا[6]، أي: أن احضر الوغا[7]، أي: إذا تعلّقت مشيئته بأن يريد له رزقاً فالكون باجمعه غذاء له.

وقد تقدّم أنّ الحقّ من حيث أسماؤه وصفاته لا يظهر في الشهادة إلا بأعيان الأكوان. وإن كان من حيث ذاته مع قطع النظر عن الظهور والبطون والأسماء والصفات غنياً

---

١. لقمان(٣١): ٢٢.

٢. لقمان(٣١): ١٢.

٣. البقرة(٢): ٢٦٩.

٤. وهي خير، وصاحبها صاحب الخير.

٥. راجع النحو العربي والنحو الإبراهيمي في الحلة والترحال.

٦. الخير، وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلدي. كذا في الشعر.

٧. شاهد على الحصر؛ فالمتكلم وحده أو حضور أنت وأنت منصوب به «أن» ناصبة محذوفة والخبر «وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلدي».

والبيت من قصيدة للحارث بن حلزة اليشكري، وهي إحدى المعلّقات السبع، وبيت في جامع الشواهد.

يعني: آگاه باش اى آن پند دهنده كه منع كند اى مرا از آنكه حاضر شوم معركه جنگ را و از آنكه دريابم لذتها را و خوشيها را آيا تو باقى دارنده اى مرا در دنيا كه هرگز نميرم.

عن العالمين ؛ فالأعيان غذاء له من حيث إظهارها إياه ومن حيث فناؤها واختفاؤها فيه ، ليظهر بوحدته الحقيقيّة كفناء الغذاء وانعدامها واختفائها في المغتذي ، وإن كان باعتبار آخر هو غذاء للأعيان ، وإليه أشار بقوله .

(وإن شـــاء الإله يريد رزقـــاً لنا فهـــو الغـــذاء كـــمـــا نشـــاء)

«نشاء» يجوز أن يكون بالنون للمتكلّم ، وبالياء للغائب تقديره : وإن شاء الإله أن يريد رزقاً لنا فهو غذاؤنا كما نشاء ، أو كما يشاء الحقّ ، وذلك لأنّ الغذاء هو الذي يختفي في عين المغتذي ، ويظهر على صورته لتقوم به العين .

والهويّة الإلهيّة هي التي تختفي في أعيان الخلائق وتصير ظاهرة بصورها مقوّمة لها ، فهي غذاء للأعيان وبسبة الاغتذاء والرزق إليه تعالى - مع أنّه يطعم ولا يطعَم - ونسبة كونه غذاءً لها بعينها - كنسبة بعض الصفات الكونيّة إليه ، بقوله : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً﴾ ، «مرضت فلم تعدني» ، وامثال ذلك ممّا جاء في الشرع ، وهذه النسبة أيضاً من باطن الشرع ، فإنّ النبيّ ﷺ اعطى الكتاب وامر باخراجه إلى الخلق .

فلا ينبغي أن يسيء أحد ظنّه من المؤمنين في حقّ الأولياء والكاملين في أمثال هذه الأشياء .

وممّا كانت المشيئة والإرادة تجتمعان في معنىً وتفترقان في آخر ، قال :

(مشـيـئـتـه ارادته[2] فـقـولوا بـهـــا[3])

---

١ . البقرة(٢) : ٢٤٥ .

٢ . بحار الأنوار ج٧٤ ص ٣٦٨ ، ج٥٦ ؛ صحيح مسلم ج٨ ص ١٣

وإليه أشار الحديث الذي روي بقوله :

أنّه كـيـف بـنـي مـرضـت لم تعـد مـن خـلـقـي وخـيـر أو نـهـيـا بشـــه

امالي معتزلي ج١ ص ٣٤ .

٣ . لأنهما متحدتان بالنسبة إلى هويّته الغنيّة الذاتيّة . ولكن للمشيئة تقدّم ذاتيّ على الإرادة (حسن) .

٤ . الشهادة هي توجّه القدرة نحو حقيقة شيء وجعله أعمّ أو وصفاً أو غيرها والإرادة تعلقها بتخصيص أحد الجائزين من الممكن ، فتكون الإرادة ممّا تتعلق به المشيئة ، وإليه أشار بقوله : «قولوا بها» (حسن) .

٥ . أي كونوا قائلين بالإرادة ومعتبرين بها النسبة ؛ فتأمّل ذلك التقدّم (حسن) .

٦ . أي بالإرادة ، إذ التغاير بينهما اعتباريّ إنّما يظهر حكمه في القول والعقل فقط دون العين (حسن) .

أي، بالمشيئة.

(قد شاءها فهي المشاء)

أي، شاء[1] الإرادة وعينها، فالإرادة هي المشاء ـ أي المراد، فالمشاء في قوله: (فهي المشاء) بفتح الميم اسم مفعول من شاء يشاء، من غير القياس، والقياس مشيء؛ إذ أصله مشيىء، نقلت ضمة الياء إلى ما قبلها، واجتمعت الواو والياء، وسبقت أحدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء، وكسرت ما قبلها للمناسبة، وحذفت الهمزة تخفيفاً، أو مصدر ميمي بمعنى المشيئة، فمعنى البيت[2] مشيئته هي عين الإرادة، فقولنا: بالمشيئة قد شاء الحق المشيئة المسماة بالإرادة، فالإرادة هي المشيئة.

(يريد زيادة ويريد نقصاً ... وليس مشاءه إلا المشاء[3])

بفتح الميم فيهما لأنه مصدر ميمي أي: ليست مشيئته إلا مشيئته.

ومعناه: أن المشيئة بعينها هي الإرادة الذاتية من حيث الأحدية، لأنهما في كونهما عين الذات شيء واحد.

وباعتبار امتيازهما عن الذات ونسبتهما إليها بحسب الإلهية كباقي الصفات، فهما حقيقتان متغايرتان يجتمعان ويفترقان من حيث الإلهية[4].

فنبه بقوله: (مشيئته إرادته) إلى أحد البيتين على أنهما واحد في عين الأحدية، وبقوله: (يريد زيادة ... الخ) على الفرق بينهما هذا على المعنى الثاني في البيت السابق، وأما على الأول فيكون قوله: (فقولوا بها قد شاءها فهي المشاء) بفتح الميم تنبيهاً على أن الإرادة مترتبة على المشيئة، كما تترتب المشيئة على العلم، والعلم على الحياة، فهي غيرها.

---

١. الخ.

٢. أي مساء على التقدير الثاني، أي كون المشاء مصدراً ميمياً.

٣. أي مسمى الإرادة قابل للزيادة والنقص، حيث إنها تعلق الذات بخصوص أحد الجائزين من طرفي الممكن، دون المشيئة، فإنها عين الذات الشيء وهي بحالها، فالمشاء هاهنا مصدر ميمي، ولو جعل الأول مصدراً والثاني اسم مفعول فله معنى (منه)

٤. قوله: (من حيث الإلهية) غير موجود في بعض النسخ.

وقوله: (يريد زيادة) فارق آخر، وهو أن الإرادة تتعلق بالزيادة والنقصان في الجزئيات، أي: يريد أن يكون شيءٌ ناقصاً وآخرُ زائداً، وليست المشيئة كذلك؛ فإنها هي العناية الإلهية المتعلقة بالكليات لا الجزئيات.

والكلي لا يوصف بالزيادة والنقصان، ومن تتبع مواضع استعمالات الإرادة في القرآن يعلم أن الإرادة تتعلق بإيجاد المعدوم، لا بإعدام الموجود، بخلاف المشيئة فإنها متعلقة بالإيجاد والإعدام.

(فهذا الفرق بينهما فحقق ... ومن وجه ما بينهما سواه)

ظاهر.

(قال الله تعالى: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾ ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾)[1]، فللقمان بالنص[2] والخير الكثير بشهادة الله له بذلك، والحكمة قد تكون متلفظاً بها[3]، وقد تكون مسكوتاً عنها[4].

وذلك لأن الحق قد يقتضي إظهارها[5] لأحكامه الشرعية، وقد يقتضي ستورها[6] كالأسرار الإلهية التي سترها الحق عن الأغيار، فالمتطوق بها[7]

(مثل قول لقمان لابنه: ﴿يا بني إنها﴾ أي: إن الخصلة ﴿إن تك مثقال حبة[8] من خردل فتكن في صخرة أو في السموات[9] أو في الأرض[10] يأت بها الله﴾[11]. فهذه حكمة متطوق بها، وهي أن جعل[12] الله هو الآتي بها).

---

١. [illegible] (٣١): ١٢.

٢. البقرة (٢): ٢٦٩.

٣. كالحكمة الشرعية (جامي).

٤. كالأسرار الإلهية المستورة عن غير أهلها (جامي).

٥. بشرعها كما هو أمر الشرع، وحسنها كما بينه وقرنه (إصابة القادر على الحق الجامي).

٦. عن يقدر (جامي).

٧. عن طلبها وعرفتها (جامي).

٨. للاختصار بها (جامي).

٩. [illegible] (٣١): ١٠.

١٠. أو بقعر (جامي).

أي ، جعل لقمان الحقّ آتياً بتلك الحبّة .

(وقرّر ذلك الكلام الله تعالىٰ في كتابه ، ولم يردّ هذا القول على قائله[1] ، وأمّا الحكمة المسكوت عنها ، وقد علمت) تلك الحكمة (بقرينة الحال ، فكونه سكت عن المؤتىٰ إليه بتلك الحبّة ، فما ذكره ولا قال لابنه : يأت بها الله إليك ولا إلىٰ غيرك ، فأرسل الإتيان عامّاً) .

أي ، جعل لقمان المؤتىٰ إليه عامّاً ، ما[2] عيّن ولا خصّص بقوله : إليك أو إلىٰ غيرك ، كما عيّن الآتي وهو الله والمأتي به وهو الحبّة .

(وجعل المؤتىٰ به في السماوات إن كان) أي : إن كان ذلك فيها (أو في الأرض) إن كان فيها (تنبيهاً ، لينظر الناظر في قوله : ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[3] .

أي ، ليتنبّه الناظر من قوله : ﴿أَوْ فِي السَّمٰوٰتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ﴾ ، وينتقل ذهنه من هذا الكون إلىٰ قوله : ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ .

(فنبّه لقمان عمّا تكلّم به وبما سكت عنه أنّ الحقّ عين كلّ معلوم) .

---

١ . لاستقلاله ولاشتماله (جامي) .

٢ . غير مخصوص بمعيّن يتأتّى إليه ، كما عيّن الآتي وهو الله سبحانه والمأتي به وهو مثقال حبّة من خردل (جامي) .

٣ . زيادة

٤ . وهو مثقال حبّة

٥ . الأنبياء (٢١) : ٤٧

٦ . ينظر حين يتنبّه وينتقل إليه من قوله : ﴿أَوْ فِي السَّمٰوٰتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ﴾ ويشاهد سريان هويّته العينيّة بأحديّة جمعها الإنسانيّة في جميع الموجودات العلويّة والسفليّة والروحانيّة والجسمانيّة ، فتعلم من ذلك أنّ الحقّ عين كلّ موجود عيني ، بل وتعلم (إشارة من الحكمة المنطوق بها إلى الموجودات العينيّة ذات آثار بإزاء ما يقابل الحكمة المنطوق بها ، أعني الحكمة المسكوت عنها التي من مقابل الموجودات الغيبيّة ، أعني الوجودات المثاليّة غير الخارجة من العلم إلى العين . فإنّها في حكم المسكوت عنها حيث لم يذكر بالذكر الوجودي ، ولا شكّ أنّ وجود الموجودات العلميّة سريان وجود الحقّ فيها كوجود الموجودات العينيّة من غير فرق ، فالحقّ عين كلّ موجود علمي أيضاً .

والسرّ الجامع لهذين الاعتبارين أنّ الحقّ عين كلّ موجود ، لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء الموجود والموجود العيني المشار إليه بالحكمة المنطوق بها ، ومن الموجود بالوجود العلمي فقط ، المشار إليه بالحكمة المسكوت عنها ، والتي جميع ذلك أشار بقوله : (فنبّه) (جامي)

سواء كان ذلك المعلوم موجوداً في العين أو لم يكن. أي: نبّه بما تكلّم به على أنّ الحقّ عين كلّ موجود خارجيّ، وبما سكت عنه على أنّه عين كلّ معلوم علمي باق في الغيب، وغيره متّصف بالوجود العيني.

أمّا الأوّل: فلأنّه جعل الله آتياً بما في السماوات أو في الأرض، وهو الله في السماوات والأرض، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[1]

أي، هو بنعته هي الظاهرة بالألوهيّة والربوبيّة في كلّ معاني الجنّة العلويّة المسمّاة بالسماوات، والسفليّة المسمّاة بالأرض، فالحقّ عين كلّ ما في العلو والسفل الترتيبي والمكاني.

وأمّا الثاني: فلأنّ الجنّة الإلهيّة هي التي لا تعيّن لها ولا تقيّد، وكلّ ما هو غيرها سواء كان موجوداً عينيّاً أو علميّاً فهو متعيّن، فعدم التعيّن المنسوب عنه إشارة إلى الجنّة الإلهيّة. التي هي عين متعيّنة بتعيّنات، وتعيّنت بصور المعلومات العلميّة، وبجمع التعيّنين قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

فنبّه (رض) الخلاق المطلق بالكلمات الإلهيّة الموجودة في الخارج، والمسكوت عنه بالحقائق الغيبيّة التي لا وجود لها في الخارج.

وقوله: «لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء»[3] ليس دليلاً على أنّه نبّه بالمنطوق أو المسكوت عنه على أنّ الحقّ عين كلّ موجود؛ لأنّ كون المعلوم أعمّ من الشيء أو مساوياً له لا يدلّ على أنّ الحقّ عين كلّ معلوم، بل دليل على قوله:

(فهو أنكر النكرات)[4].

وقع تقدّماً عنه، وضمير «فهو» عائد إلى الحقّ سبحانه، أي: إذا كان الحقّ سبحانه عين كلّ معلوم سواء كان موجوداً في العين أو لم يكن، والمعلوم أعمّ من الشيء[5]، والشيء

---

١. الزخرف (٤٣) ٨٤.

٢. الحديد (٥٧) ٣.

٣. لأنه يعمّ الموجود والمعدوم، والشيء مختصّ بالموجود (جندي).

٤. أي المعلوم (جندي).

٥. أي لامتيازه عنه، وهو شامل لسائر الموجودات الممكنة من الممكنات والمستحيلات (جندي).

أكثر من كلّ نكرة، فينتج أنّ الحقّ أنكر النكرات، لذلك لم يعلم حقيقته غيره، كما قال أكمل الخلائق: «ما عرفناك حقّ معرفتك»[1]، وإن كان باعتبار آخر أعرف المعارف.

وإنّما جعل العلوم أعمّ من الشيء بناء على قول من قال: إنّ المعدوم ليس بشيء، والوجود هو الشيء، فالمعدوم أعمّ منه؛ لأنّ علم الحقّ محيط بكلّ ما وجد وما لم يوجد، سواء كان ممكناً أو ممتنعاً. وأمّا على قول من قال: إنّه شيء فمستدرك[2]. وعلى تقدير الاستدراك أيضاً يكون الحقّ أنكر النكرات.

(ثمّ ثمّ الحكمة واستوفاها، لتكون النشأة كاملة فيها).

أي، لتكون هذه النشأة النفسانيّة كاملة في الحكمة والمعرفة بالله.

(فقال: إنّ الله لطيف، فمن لطافته ولطفه أنّه في الشيء المسمّى بكذا المحدود بكذا، عين ذلك الشيء[3]).

أي، ومن غاية لطفه صار عين الأشياء المختلفة، المسمّاة بالأسماء المختلفة، المحدود بالحدود المختلفة.

(حتّى لا يقال فيه)

أي، في ذلك الشيء المسمّى باسم معيّن.

(إلا ما يدلّ عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح).

«اسمه» عطف بيان لـ«ما». أي: وذلك الشيء معيّن باسم كذا وحدّ كذا، حتّى لا يطلق عليه ولا يقال فيه إلا ما يدلّ عليه من الاسم الذي تواطئوا عليه واصطلحوا به،

---

١. بحار الأنوار، ج٦٩، ص٢٩٢.
٢. القيصري (حسن).
٣. الفصوص (حسن).
٤. الجندي (جانبي).
٥. غير قوله «إنّه».
٦. المسمّى المحدود الحسن.
٧. [illegible] من ذات المعدوم أنّه ذلك الشيء (حسن).

فالتواطؤ بمعنى التوافق.

(فيقال: هذا سماء، وارض، وصخرة[1]، وشجرة[2]، وحيوان، وملك[3]، ورزق، وطعام[4]، و[5] العين واحدة من كل شيء).

أي، من الأشياء الموجودة المسماة بالأسماء المختلفة.

(وفيه) أي: في تلك العين الواحدة في كل شيء (كما تقول الأشاعرة[6]: إن العالم كله متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة).

أي، قولهم: العالم كله جوهر واحد هو بعينه قولنا: إن العالم عين واحدة.

(ثم قالت) أي: الأشاعرة (ويختلف[7] بالاعراض[8]، وهو قولنا: وتختلف وتتكثر[9] بالصور والنسب، حتى يتميز[10] فيقال. هذا ليس هذا من حيث صورته[11]، أو[12] عرضه، أو مزاجه، كيف شئت قل، و[13] هذا عين هذا من حيث جوهره).

---

١. هذا بالتنوين. (جامي)

٢. وهي ما في الصحراء. (جامي)

٣. أي الملك. (جامي)

٤. أي الغذاء. (جامي)

٥. الواو حالية، أي والحال أن العين واحدة متحدة من كل شيء، وبسيطة فيه. ولا يخفى عليك عدم تحقق هذه العين واحدة، لانتفائها فيه بالكلية. (جامي)

٦. وقولنا: إن وجود العين بعينه. (جامي)

٧. إن أراد الأشاعرة من الجوهر والعرض ما ذكرت سابقاً في التقسيم الرابع من الجوهر والعرض على اصطلاح أهل الكلام، أو أراد من الأعراض الحركة في مقولة الفعل، لأن الحركة الحيزية والحركة الجوهرية وجميع الأعمال تتغير بالحركة على ما مر، فهو الحكمة القديمة والعرفان الأصيل، فهو بريء، والله منه بريء.

٨. أي الجوهر الواحد. (جامي)

٩. المختلفة. (جامي)

١٠. أي العين الواحدة. (جامي)

١١. بعض صورة الشيء عن بعض. (جامي).

١٢. في بعض النسخ. (جامي).

١٣. أي أو من حيث عرضه على عرف المتكلم أو من حيث مزاجه في عرف الحكمة. (جامي).

١٤. وكيف ما. (جامي)

أي، قول الأشاعرة أنّ العالم جوهر واحد يختلف بالأعراض، هو بعينه قولنا: إنّ العالم عين واحدة ظاهرة بالصور المختلفة، ومتكثرة بالأعراض المتماثلة والأمزجة المتفاوتة، فبيّن[1] هذا عين هذا من حيث الجوهر والحقيقة الواحدة، وهذا غير ذلك من حيث الصورة والعرض.

(ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حدّ كلّ صورة ومزاج)

أي، ولهذا الاتحاد في الجوهرية يؤخذ عين الجوهر في تعريف كلّ واحد من الموجودات، عارياً بالصورة والمزاج ذوا الصورة والمزاج، لا العرض الذي فيه منهما.

(فتأمّل نفسك، إنّه ليس سوى الحقّ)، ويظنّ المتكلّم أنّ مسمّى الجوهر وإن كان حقّاً[2] أي، أمراً ثابتاً (ما هو عين الحقّ الذي يطلبه أهل الكشف والتجلّي)[3] وهو الله تعالى الخالق لكلّ شيء، الرازق لكلّ حيّ.

(فهذا حكمة كونه لطيفاً).

أي، هذا السريان في الأشياء وكونه عينها، حكمة كونه تعالى لطيفاً.

(ثمّ نعت[4] وقال: خبيراً. أي: عالم عن اختبار، وهو) أي: العلم الاختباري، هو الذي دلّ عليه (قوله: ﴿ولنبلونّكم حتّى نعلم﴾[5] وهذا هو علم الأذواق).

أي، وهذا العلم هو الذي يحصل بالذوق، والوجدان للهويّة الإلهيّة في مظاهر الكمّل وأصحاب الأذواق.

---

١. في صورة: (جامي)

٢. وذي مزاج (جامي)

٣. في جوهر الخارجة في كلّ حدّ (جامي).

٤. في ب: «الأشاعرة»

٥. أي متحقّقاً ثابتاً.

٦. في ل: «يخلقه».

٧. وهو الوجود الحقّ الذي أوجد الأشياء بتجلّيه بصوره (جامي)

٨. الله سبحانه (جامي)

٩. محمّد(٤٧): ٣١

(فجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً. ولا تقدر على[1] انكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه، ففرّق تعالى ما بين الذوق[2] والعلم المطلق)[3]

يقوله: «حتى نعلم» الذي هو من حضرة الاسم «الخبير»، المتميز بالكشف بالذوق عن حضرة الاسم «العليم».

(فعلم الذوق مقيّد بالقوى[4].

إذ الذات لا يدوق ذلك ولا يجده إلا بالقوى الروحانية أو الجسمانية.

(وقد قال تعالى عن نفسه) أي: أخبر عن نفسه (أنه عين قوى عبده في قوله: «كنت سمعه»، وهو قوة من قوى العبد، «وبصره» وهو قوة من قوى العبد، «ولسانه» وهو عضو من أعضاء العبد، «ورجله ويده»، فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء. وليس العبد بغير هذه الأعضاء والقوى، فعين مسمّى العبد هو الحقّ، لا عين العبد[5] هو السيّد)

أي: العين الواحدة التي خلقها العبودية وصارت مسمّاه بالعبد هو الحقّ مجرّداً عن العبودية، ولكن ليس عين العبد مع صفة العبودية عين السيّد مع صفة السيادة.

(فإنّ النسب متميّزة[6] لذاتها[7]. وليس المنسوب إليه متميّزاً[8]، فإنه ليس ثمّة سوى عينه[9] في جميع النسب، فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات)

أي: فإنّ المراتب والصفات متمايزة لذواتها. والذات التي لها المراتب والصفات واحدة لا تكثّر فيها أصلاً

---

١. خ: «على الذوق».

٢. من الفرق بقوله: «حتى نعلم» الدالّ على تقيّد الذوق (جامي).

٣. أي تعريف الحقّ نفسه في الحب (جامي).

٤. المقيّد بالنسبة العلمية (جامي).

٥. تقتضي التمييز (جامي).

٦. وليس بعضها نفس بعض، فإنّ العبدية ليست نفس السيادة (جامي).

٧. من حيث الحقيقة (ز).

٨. فمهما يتميّز عنه، فهو هو واحداً في جميع مراتبه الذاتية التي هي عنه، فهو غير واحد. كذا وجدته بخطّي في شرح مؤيد الدين الجندي.

(ثم فصل تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين «لطيف خبير»، سمّي بهما الله تعالى. فلو جعل ذلك في الكون -وهو الوجود- فقال «كان»، لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ، فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما قال، لم يزد عليه شيئاً).

أي، جاء لقمان بالاسمين في قوله: ﴿إنّ الله لطيفٌ خبيرٌ﴾[1]، وسمّي الحقّ بهما، فلو جاء بالكلمة الوجوديّة[2] وقال: «وكان الله لطيفاً خبيراً» لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ في الدلالة، لدلالته على أنّه تعالى موصوف بهذين الوصفين في الأزل، وهما من مقتضيات ذاته تعالى، لكن لمّا ذكره كذلك حكى الله قوله كما قال ولم يزد عليه شيئاً.

(وإن كان قوله: ﴿إنّ الله لطيفٌ خبيرٌ﴾ من قول الله[3]، فلما علم الله تعالى[4] من لقمان أنّه لو نطق متمّماً لتمّم بهذا)[5].

أي، وإن كان قوله: ﴿إنّ الله لطيفٌ خبيرٌ﴾ قول الله لا قول لقمان، كان ذلك أيضاً راجعاً إلى لقمان؛ لأنّه علم الله تعالى منه أنّه لو أراد أن يتمّم لتمّم بهذا القول.

وقيل اعتذاراً من ذلك: إنّ لقمان احتوط لشأنه وتعصّبه على ابنه قام في مقام التعليب والإرشاد والنصيحة مخبراً عن الواقع؛ ليتمكّن ويتحكّم في نفس ابنه

---

١. [ق]: «الله لطيف».

٢. وفي بعض النسخ: «لم يزد عليه».

٣. لقمان (٣١)/ ١٦.

٤. «تعالى» حرف وحدتي.

٥. يعني في القرآن الكريم (جامي).

٦. أي لو ورد هذا من الله تعالى من لقمان (جامي).

٧. معنى قوله: ﴿إنّ الله لطيف خبير﴾ إخبار الله تعالى موصوف باللطف والخبرة، وذلك أن على الله تعالى كما تحقّق في الواقع، ولا يتأتّى معنى أن وجوده يقتضي ذلك. فلو أتى بالكلمة الوجوديّة الدالّة على اتّصافه بالوصفين المذكورين في الأزل فقط، وكان الله لطيفاً خبيراً، لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ، لدلالته على أنّ وجوده تعالى كان في الأزل كذلك، لا فقط وجوده فقط بل تلك النسبة فهو كذلك لطيف خبير في الحال أيضاً.
وأمّا العبارة المذكورة فيحتمل أن تكون كذلك في الأزل وأن لا يكون لكنّ الله تعالى حكى قول لقمان كما قال من غير تغيير، وإنّه قال لقمان بهذه الصيغة مع علمه بتحكّم والده عليه وتحكّمه في نفس ابنه أنّ في الواقع كذلك جزماً (ق).

﴿إن الله لطيف خبير﴾ في الواقع؛ فهو أنسب في الحكمة، والله أعلم بالحق.

(وأما قوله: ﴿إن تك مثقال حبة من خردل﴾ لمن هي له غذاء، وليس إلا الذرة المذكورة[1] في قوله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[2] فهي أصغر متغذ والحبة من الخردل أصغر غذاء).

أي، وأما الحكمة في قوله: ﴿إن تك مثقال حبة من خردل﴾ فهي بيان «أصغر متغذ» و«أصغر غذاء»؛ لأنه في معرض المبالغة في أن حبة خردل من الغذاء لا يفوتنه الله عمن هي له غذاء.

ثم قال: (وليس إلا الذرة) أي: وليس ذلك المتغذي إلا الذرة المذكورة في قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ الآية، وهي النملة الصغيرة، فهي أصغر متغذ والحبة من الخردل أصغر غذاء.

(ولو كان ثم أصغر) أي: من الذرة في المتغذي، وأصغر من حبة الخردل في الغذاء.

(لجاء به، كما جاء بقوله: ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة﴾، ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة[3] قال: ﴿فما فوقها﴾[4] يعني في الصغر، وهذا[5] قول الله، والتي في الزلزلة[6] قول الله أيضاً، فاعلم ذلك، فنحن نعلم أن الله ما اقتصر على وزن الذرة ونم ما هو أصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة، والله أعلم)

أي، نحن نعلم أن الله ما اقتصر على الذرة إلا لأنه [لا أنها] آخر متعد، ولو كان ثم أصغر متغذ منها لجاء به للمبالغة، كما قال: ﴿فما فوقها﴾ يعني في الصغر.

(وأما تصغيره[7] اسم ابنه فتصغير رحمة، ولهذا وصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك،

---

١. أي ليس من هي غذاؤه أن يستغني بالأصغر وبذكره به، حيث يكتفي في تعذيبه حبة واحدة إلا الذرة (حامد)

٢. الزلزلة (٩٩: ٧-٨).

٣. ثم يستمر معه ويذكره وهي النملة الصغيرة (حامد).

٤. النمل (١٢: ١٩).

٥. أي قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾.

٦. أي سورة الزلزلة.

٧. في الحجر الكائن من المشرق للمعارف الروحية.

←

وأمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه أن لا تشرك بالله، فإنّ ﴿الشّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[١].

فنبّهه لأنه ولكلّ من يسمع هذا الكلام على أنّ الشريك مختلف في نفس العين. إذ الأمر الواحد الاحدي هو الظاهر في كلّ من الصور، فجعل احدى الصورتين شريكاً للاخرى، اشراك للشيء مع نفسه وهو ظلم عظيم.

ولمّا ذكر أنّ الشرك ظلم، فلابدّ ممّن وقع عليه الظلم. قال:

(والمظلوم المنتقم، حيث بعته بالانتساب).

أي، المظلوم هو الفعل الذي وصفه المشرك الظالم بالانقسام إلى الاثنينيّة.

(وهو عين واحدة).

أي، وأحال أنّ المحلّ القابل للصور والاضافات عين واحدة، لا تكثّر فيها ولا انقسام.

(فإنّه لا يشرك معه إلا عينه. وهذا غاية الجهل[١١]).

→

أن عبادك إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم

(المثنوي معنوي ج١ ص٢٩٤)

ونحوه ما في ذلك الدفتر في قصة موسى عليه السلام والراعي.

يا سبحان الذي طهرت منه بالبكاء وقت الخواء أيد بروبيد جيبك

(المثنوي معنوي ج١ ص٣٤١)

١. لقمان (٣١): ١٣.

٢. يبيّن أنّ الظلم إنّما يتحقّق من ظالم ومظلوم، والقاسم هنا هو المشرك والمعدّد (ص).

٣. متحدا.

٤. غير.

٥. المشرك (جامي).

٦. يعدّد مسألته (جامي).

٧. أي ذلك الشيء (جامي).

٨. باعتبار متعلّقه (بمثل التعدّد أصلاً ولا ينقسم بتعدّد مقام الالوهيّة، وإنّما لا يصير التعدّد، لأنّ تعدّده عبارة عن أن يشرك معه غيره في الألوهيّة، وذلك باطل (جامي).

٩. إذ كلّ موجود فهو غير شريكه فهذه العين الواحدة غيره (جامي).

١٠. أي الشرك شيء مع ما هو عينه (جامي).

١١. وهو الظلم العظيم (ص).

أي، لأنّ المشرك إذا أشرك مع الحقّ إلهاً آخر لابدّ أن يكون موجوداً، وكلّ ما له وجود فهو متحقّق بالوجود الذي هو الحقّ، فما أشرك معه إلا عينه لا غيره، وهذا عين الجهل بالحقيقة وبالإله.

(وسبب ذلك[1] ذلك إشارة إلى قوله: (فإنه لا يشرك معه إلا عينه)، أي: وسبب ذلك الإشراك:

(أنّ الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه[2] ولا بحقيقة الشيء[3]، إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، وهو لا يعرف أنّ ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة[4] مشاركة للأخرى في ذلك المقام[5]. فجعل لكلّ صورة جزءاً من ذلك المقام)[6].

أي، جعل العين الواحدة الحاملة للصور الوجودية منقسمة، فجعل لكلّ صورة جزءاً منها.

(ومعلوم في الشريك[7] أنّ الأمر[8] الذي يخصّه) أي: القسم الذي يخصّ الشريك (مما وقعت فيه المشاركة، ليس عين[9] القسم الآخر الذي شاركه[10]، إذ هو[11] للآخر) لأنّ

---

١. أي سبب ذلك الشرك تارة لغرابة الأمر المشترك فيه، وهو أنّ الشخص (عامي).

٢. يعني الصور المختلفة جنساً ونوعاً وشخصاً (ص).

٣. الواحدة بالوحدة الحقيقية (ص).

٤. الواحدة (عامي).

٥. بأن تكون الكثرة والتجزئة في الصورتين (عامي).

٦. ومعلوم بيّن أنّ الشركة إمّا بالتجزئة والتقسيم، بأن يكون لكلّ من الشريكين جزء من المشارك فيه أو بالإشاعة والبدل، بأن يكون الشارك فيه مشاعاً لهما وهما يحكمان فيه على سبيل البدل. والمسبق إلى شيء منها عند التحقيق، أمّا الأول فلأنه مبيّن ومعلوم في الشريك... إلى آخره. وأما الثاني فلأنه بناء على تحقيق الإشاعة، وأشار إليه بقوله: وسبب ذلك لشركة الشائعة (ص).

٧. أي الجزء الذي (عامي).

٨. الجزء (عامي).

٩. أي الشريك الثاني الآخر (عامي).

١٠. أي الجزء الآخر الذي هو للآخر من الشريكين (عامي).

الغرض[1] أنّ ذلك القسم للآخر.

(فإذا ما ثمّ شريك في الحقيقة، فإنّ كلّ واحد[2] على حظّه[3] مما قبل فيه. إنّ بينهما مشاركة فيه، وسبب[4] ذلك الشركة[5] المشاعة).

أي: وسبب ذلك القول -أي القول بوجود الشريك- هو الاشتراك في العين الواحدة الغير المنقسمة. وقوله: (الشركة المشاعة) خبر للمبتدأ.

(وإن كانت مشاعة، فإنّ التصريف[6] من احدهما يزيل الاشاعة).

أي، وإن كانت العين الواحدة مشاعة مشتركة بين الشريكين أيضاً تزول الاشاعة، أي: الشركة إذا كان أحدهما مطلق التصرّف والآخر لا تصرّف له، ولا شكّ أنّ الحقّ تعالى مطلق التصرّف في العالم، فلا اشاعة ولا شركة.

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾[7] (هذا روح المسألة).

أي، قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ هو روح مسألة الشركة ونحيفتها، وذلك لأنّ الشيء إنّما يتحقّق بروحه التي تربّه، والشركة التي يثبتها المشركون أمر وهمي لا روح لها ولا حقيقة في نفس الأمر، والشركة التي بين الاسم «الله» والاسم «الرحمن» أمر حقيقي؛ لدلالة كلّ منهما على الذات، وهي أنّما تستفاد من هذه الآية، فكانت الآية روح مسألة الشركة.

وبهذا إشارة إلى ما قال الشيخ رضي في (فتوحاته)[8] في فصل الأولياء المشركين بالله: فلا تجزع من أجل الشريك الذي يشقي صاحبه، فإنّ ذلك ليس تشرك حقيقة وإنّما

١. منها (جامي).
٢. أي نصيبه (جامي).
٣. منه.
٤. حر.
٥. في أكثر النسخ: «التصريف» وبخطها: «التصرف» والخمي من التصريف بالتصرف فالتصرّي.
٦. الإسراء (١٧): ١١٠.
٧. فإنّه يدلّ على شركة اسمي «الله» و«الرحمن» من الأسماء، لكنها في الدلالة على الذات الأحدية الجامعة للأسماء كلها (جامي).
٨. راجع الفتوحات المكية، الباب ٧٣ ج٢ ص١٣٨.

هو الشريك على الحقيقة، لأنه من شأن الشركة اتحاد العين المشتركة فيها، فيكون لكل واحد الحكم فيه على السواء، وإلا فليس بشريك مطلق، وهذا الشريك الذي أثبته الشقي لم يتواردا مع الله على أمر يقع فيه الاشتراك، فليس كشريك على الحقيقة. بخلاف السعيد فإنه اشترك بالاسم الرحمن بالاسم الله وبالأسماء كلها في الدلالة على الذات وفي المجامعة للأسماء والصفات، فهو أقوى في الشركة من هذا، فإن الأول شريك من دعوى كاذبة، وهذا أثبت شريكاً بدعوى صادقة، فغفر لهذا المشرك لصدقه ولم يغفر لذلك المشرك لكذبه في دعواه، فهذا أولى باسم الشرك من الآخر، والله هو الغفور الرحيم.

---

(١) في ن: «ليس لمشرك حقيقة».

فصّ حكمة
إماميّة في كلمة هارونيّة

فصّ حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة[1]

«الإمامة»[2] اسم من أسماء الخلافة كما قال في حقّ نبيّه إبراهيم صلوات الله عليه: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[3]، أي: خليفة عليهم، وهي إمّا بواسطة أو بلا واسطة، والقسمان ثابتان في هارون عليه السلام، لذلك اختصّ بكلمته.

---

۱. ... در شرح این فص شهید در مصباح ... صدر المتألهین (ص ۲۸۲) و شیخ عبدالرزاق کاشی در شرح خود بر فص ... در کتاب خود «فص هارونی» / کتاب فصوص الحکم ابن عربی، تحقیق و تعلیق ... مرحوم سید صالح خلخالی در شرح خود (ص ۱۱۱) منسوب به شیخ کرده و عبارت «من آنم که من دانم» قاضی سعید از عبارات این فص است و ظاهر این است: اصل حکمت [ما] که در کلمه هارونیه فهمیده [می]شود این عبارت در حدیث منزلت شرحی می‌طلبد که ... سید داماد که حدیث منزلت را حدیث مستفیضه و در برخی از آنها متواتر دانسته، هیچ یک از حدیث شعبی و سعی از حدیث شریف را به وجهی مخصوص روایت نموده است، مثل این که ... هارون من موسی إلا أنه لا نبی بعدی» و نسائی علاوه بر این حدیث در خلافت از حضرت هارون قطعی استخراج نموده. گوید: ... در منزلت هارونی که قریبة عند ... منزلت و حدیث ... نبوت ... مقتضای این حدیث منزلت برای حضرت امیر علیه السلام است و من جمله آن منزلت ... خلافت و وی به ... حضرت موسی علیه السلام حضرت امیر علیه السلام از روی منزلت عمومی ... حدیث دال بر خلافت بلافصل محمدی علیه السلام ... کما فی هارون نسبت به حضرت موسی علیه السلام.

۲. الإمامة مشتق من الفعل «خلافة إلهية».

۳. البقرة (۲): ۱۲۴.

أمّا الأوّل : فلكونه خليفة موسى عليه السلام ، كما قال : ﴿اخلفني في قومي﴾[1]

وأمّا الثاني : فلكونه نبيّاً رسولاً مبعوثاً من الحقّ إلى الخلق بالسيف كأخيه موسى ، فقويت نسبة الامامة إليه ، فكان إماماً مطلقاً من جانب الحقّ ، وإماماً مقيّداً من جانب موسى عليه السلام

(اعلم ، انّ وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت ، بقوله) اي : بدليل قوله : (﴿ووهبنا له من رحمتنا﴾ يعني لموسى ﴿أخاه هرون نبيّاً﴾[2] فكانت نبوّته من حضرة الرحموت[3] .

اي ، من حضرة الرحمة سمّيت بالرحموت مبالغة كما يسمّى عالم الملائكة بالملكوت وعالم المجرّدات بالجبروت ، وإنّما كانت نبوّته من الرحمة لأنّ موسى عليه السلام كان خشناً في الخلق صعباً في الدين ، ولم يكن فصيحاً في النطق . فطلب من الله أخاه هارون ليكون معه في الدعوة ، يعينه بالاخلاق الحسنة ، فينجبر موسى بحسنه وفصاحته ، ويرغب الناس في طاعته ، كما قال : ﴿ربّ اشرح لي صدري ﴿ ويسّر لي أمري ﴿ واحلل عقدة من لساني ﴿ يفقهوا قولي ﴿ واجعل لي وزيراً من أهلي ﴿ هرون أخي ﴿ اشدد به أزري ﴿ وأشركه في أمري ﴿ كي نسبّحك كثيراً ﴿ ونذكرك كثيراً ﴿ إنك كنت بنا بصيراً ﴿[4] . فكان وجود هارون معه في الدعوة رحمة من الله واجابة لدعوته .

(فإنّه أكبر[5] من موسى سنّاً ، وكان موسى أكبر منه نبوّة ، ولمّا كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لأخيه موسى : يَبْنَؤُمَّ . فنادى بأمّه لا بأبيه ، إذ كانت الرحمة للأمّ دون الأب أوفر في الحكم[6])

١ . الأعراف (٧) : ١٤٢

٢ . في هذه الآية وخطبه به كان من (حاشية)

٣ . مريم (١٩) : ٥٣

٤ . أي الرحمة عليه وعلى موسى عليه السلام وعمران (حاشية)

٥ . طه (٢٠) : ٢٥ ـ ٣٥

٦ . وإنّما قال : ﴿اشدد به أزري واشركه في أمري﴾ وهو أكبر من موسى (منه) .

٧ . أي في الآثار المترتّب عليها من الرأفة والمعونة (حاشية) .

أي، في حكم التعطف والشفقة.

(ولولا تلك الرحمة) الذاتية في الأخ (ما صبرت على مباشرة التربية، ثم قال: ﴿لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي﴾[1] ولاشمست بي الأعداء. فبهذا كله[2] نفس من انتقام الرحمة، وسبب ذلك) الغضب والأخذ باللحية.

(عدم التثبت[3] في النظر في ما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه. فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة).

كما قال تعالى: ﴿ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون﴾[4].

(فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي اغتضبه، فما هو هارون بريء منه، والرحمة باخيه).

أي، "الهدى المذكور" وهو المكتوب فيها كيفية ما وقع من عمل العجل. وإصلاح السامري لفعله، وبراءة هارون منه، والرحمة المذكورة هي الرحمة على أخيه، فيكون الخبر[5] محذوفا لدلالة القرينة.

(فكان) عطف على قوله: (توجد)، أي: "لوجد فيها الهدى والرحمة

فكان موسى (﴿لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي﴾[6] من قومه) أي: على نظر قومه (مع كبره وأنه آمن منه، فكان ذلك من هارون شفقة على موسى، لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا، ثم قال هارون لموسى ﴿إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل﴾[7]، فتجعلني سببا في تفريقهم.

---

١. طه (٢٠): ٩٤.

٢. بل كل واحدة (ص ي).

٣. في موسى ﷺ.

٤. الأعراف (٧): ١٥٤.

٥. وهو إلى الرحمة.

٦. أي تأخذ برأسه ويرد ما يفعل بأخيه (ص ي).

٧. طه (٢٠): ٩٤.

فبيّن عبادة العجل فرّقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له، ومنهم من توقف عن عبادته حتّى يرجع موسىٰ إليهم فيسألونه في ذلك؛ فخشي هارون أن يسبب ذلك التفرّق نسبه إليه، وكان موسىٰ أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل).

أي، علم موسى هو الذي عبده أصحاب العجل في الحقيقة.

(العلم بأنّ الله قد قضىٰ ألا يُعبَدَ إلا إيّاه كما قال تعالىٰ: ﴿وقضىٰ ربّك ألا تعبدوا إلا إيّاه﴾ وما حكم الله شيء إلا وقع؛ فكان عتب موسىٰ أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره[1]، وعدم اتّباعه)[2].

أي، كان عتب موسىٰ أخاه هارون لأجل انكاره عبادة العجل، وعدم اتّباع قلبه لذلك.

(فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء[3]، بل يراه عين كلّ شيء؛ فكان موسىٰ يربّي هارون تربية علم).

واعلم أنّ هذا الكلام وإن كان حقّاً من حيث الولاية والباطن؛ لكن لا يصحّ من حيث النبوّة والظاهر، فإنّ النبيّ يجب عليه إنكار العبادة للأرباب الجزئيّة، كما يجب عليه إرشاد الأمّة إلىٰ الحقّ المطلق، لذلك أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام وإن كانت مظاهر للتجلّيات الإلهيّة.

فإنكار هارون عبادة العجل من حيث كونه نبيّاً حقّ، إلا أن يكون محمولاً على أنّ موسىٰ لمّا علم بالكشف أنه ذهل عن الحقّ الظاهر في صورة العجل، فأراد أن ينبّهه علىٰ ذلك، وهو عين التربية والإرشاد منه.

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. في أ: «عبد العجل».

٣. «في عبادة العجل في الظاهر» (حسن).

٤ و ٥. «هارون».

٦. «له في الباطن» (حسن).

٧. «وذلك لمن لا يتميّز في ذوقه ظاهر من مظهره، فإنّ الحقّ ظاهر في كلّ مظهر، فإنّ الظلّ عن النور قائلاً بالتفاوتين» (حسن).

وإنكاره عليه السامري وعجله على بصيرة، فإن إنكار الأنبياء والأولياء لعبادة الأصنام ـ التي هي المظاهر ـ ليس كإنكار المحجوبين، فإنهم يرون الحق في كل شيء بخلاف غيرهم، بل ذلك لتحليصهم عن التقيد بصورة خاصة ونحو خاص، إذ فيه إنكار باقي المجالي، وهو عين الضلال.

(وإن كان أصغر منه في السن، ولذلك) أي: ولأجل أنه كان مربياً لهارون عليه السلام.

(لما قال له هارون ما قال). رجع إلى السامري فقال له: ﴿فما خطبك يا سامري﴾[1].

أي، ما شأنك وما مرادك، أي: لذلك رجع موسى إلى السامري، وقوله: (لما قال له هارون ما قال) جملة اعتراضية.

(يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص، ومنعك هذا الشبح من حلي القوم، وتركك الإله) الحق الذي هو إله العالمين.

(حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، فإن عيسى يقول لبني إسرائيل: «يا بني إسرائيل، قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء»).

والأموال السماوية هي العلوم والمعارف والأعمال الصالحة، الكاشفة للتجليات الإلهية، والسعادات الأبدية.

(وما سمي المال مالاً إلا لكونه بالذات يميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم[2] المعظم في القلوب؛ لما فيها من الافتقار إليه)[3].

---

١. أي موسى عليه السلام.

٢. «معالي معان» خ.

٣. «من ذات الأول».

٤. اعترض من هارون ورجع إلى السامري (جامي).

٥. موسى عليه السلام.

٦. طه (٢٠) ٩٥.

٧. حيث جعل صاحبه نفسه ـ التي هي أعظم شيء عنده ـ عبده (جامي).

٨. في نسخ المقاصد وتحصيل الحواشي (جامي).

أي، إلى المال.

(وليس للصور بقاء. فلابدّ من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثُمّ نسف رماد تلك الصورة في اليمّ نسفاً. وقال له: ﴿انظر إلى إلهك﴾[1] فسمّاه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم).

أي، نبّه أنّه مظهر من المظاهر ومجلىً من مجاليه.

(لما علم أنّه بعض تجالي الإلهيّة ﴿لنحرقنّه﴾ أي، قال: انظر إلى إلهك لنحرقنّه ولننسفنّه في اليمّ نسفاً).

(فإنّ حيوانيّة الإنسان لها التصرّف في حيوانيّة الحيوان، لكون الله سخّرها للإنسان، ولاسيما وأصله) أي، أصل العجل (ليس من حيوان).

أي، ولاسيما في شيء ليس أصله حيواناً، لأنّ العجل المصوغ من الحليّ ما كان حيواناً أصلاً.

(فكان) أي: العجل (أعظم في التسخير) أي: في قبول التسخير.

(لأنّ غير الحيوان ماله إرادة) حتّى يحصل منه الإباءة والامتناع لما يريد الإنسان (بل هو بحكم من يتصرّف فيه من غير إباءة) أي: امتناع.

(وأمّا الحيوان فهو ذو إرادة وغرض، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصاريف، فإن كان فيه) أي: في الحيوان (قوّة إظهار ذلك الإباء ظهر منه المسموح لما يريده منه الإنسان[2]، وإن لم تكن له هذه القوّة أو يصادف[3] غرض الإنسان (غرض الحيوان، انقاد الحيوان مذلّلاً لما يريده، كما منه ينقاد) الإنسان (مثله) من الإنسي (الأمر فيما رفعه الله به[4]).

ضمير «رفعه الله» عائد إلى مثله. أي: في شيء رفع الله ذلك المثل به، كالعلم والجاه والمنصب.

(من أجل المال الذي يرجوه منه، المعبّر عنه) أي: عن ذلك المال

١. طه (٢٠)، ٩٧.

٢. أي ذلك الإنسان المتصرّف (جامي).

٣. أي يوافق.

٤. بدل من قوله: «الأمر فيما رفعه» بدل البعض من الكلّ (جامي).

(في بعض الاحوال بالأجرة).

وانقياد الانسان لمثله ورفع بعضه على بعض منصوص عليه (في قوله: ﴿ورفعنا بعضهم[1] فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا﴾[2]) فما يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته، لامن انسانيته).

أي، لايسخّر الانسان انساناً مثله إلا بحسب حيوانيته فالمسخّر هوالانسانيّة، والمتسخر هوالحيوانيّة لاالانسانيّة.

(فإنّ المثلين ضدّان) من حيث إنهما لايجتمعان.

(فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بانسانيته، ويتسخّر له ذلك الآخر إمّا خوفاً أو طمعاً من حيوانيته، لامن انسانيته).

لمّا كان الانسان لايسخّر لمثله إلا من جهة نقصانه عنه وطمعه أن يجبر ذلك النقصان منه، والنقائص للانسان من جهة حيوانيته التي هي جهة بشريته، والكمالات من جهة انسانيته التي هي من جهة ربوبيته، أضاف التسخّر إلى الحيوانية، والتسخير إلى الانسانيّة.

(فما يسخّر له من هو مثله) أي: في المرتبة (الا تراى ما بين البهائم من التحريش، لانها أمثال، فالمثلان ضدّان. ولذلك قال: ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾[3]).

أي، لاجل أنّ المتماثلين لايسخّر بعضه بعضاً قال تعالى: ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾؛ ليحصل التفاوت في المراتب؛ فيحصل التسخير والتسخّر بحسب المراتب والدرجات.

---

١. بالغنى.

٢. الزمر.

٣. الفقير.

٤. مسخّراً في العمل به بالاجرة، وسمّاه للسبب وقرن بكسر السين (تعبير الجلالين).

٥. الزخرف(٤٣): ٣٢.

٦. الأنعام(٦): ١٦٥.

٧. فإنّ المسخّر ليس مع المسخّر له في مرتبة وإن كان معه في أحد الزمان والمكان والنفس (ابن).

(فما هو معه في درجته)[١].

أي ، فليس التسخُّر مع المسخَّر في درجة واحدة ، بل هو في مرتبة ودرجة أدنى من درجته.

(فوقع التسخير من أجل الدرجات ، والتسخير على قسمين تسخير مراد[٢] للمسخَّر ـ اسم فاعل ـ قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخَّر ، كتسخير السيِّد لعبده وإن كان مثله في الإنسانيَّة ، وكتسخير السلطان لرعاياه[٣] وإن كانوا أمثالاً له في الإنسانيَّة ، فيسخِّرهم بالدرجة ، والقسم الآخر[٤] تسخير بالحال[٥] كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذبِّ عنهم وحمايتهم ، وقتال من عاداهم ، وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم ، وهذا كلُّه تسخير بالحال من الرعايا يسخَّرون بذلك مليكهم) أي : مالكهم.

(ويسمَّى على الحقيقة[٦] هذا التسخير (تسخير المرتبة[٧]) فالمرتبة) أي : فمرتبة الرعيَّة (حكمت عليه بذلك ، فمن الملوك من سعى لنفسه[٨][٩] (وما عرف أنَّ مرتبة رعيته تسخِّره في ذلك.

---

١ . أي المسخِّر ، اسم فاعل (جامي).

٢ . أي به المسخَّر ، اسم مفعول (جامي).

٣ . تلك الأمور الخاصة به إنَّها أوصاف حقيقيَّة ونسب ذاتيَّة ، أثرت تأثير نسبة الدرجة التي هي إضافيَّة محضة (ص).

٤ . على سبيل القصد والاختيار (جامي).

٥ . على سبيل القصد والاختيار ، فما ذلك التسخير منه ، وإنَّما يكون الحال تسخير السيد لعبده (ص).

٦ . وإنَّما أريت ذا لجهة كتسخير السلطان رعاياه (ص).

٧ . الذي ليس مراداً للمسخِّر ـ اسم فاعل ـ تسخير الحال من غير قصده واختياره (ص)

٨ . من غير أن يقصده ويختاره (جامي)

٩ . لبيان مدار هذا التسخير عند التفحص عنه إنَّما هو مرتبة السلطنة ، فإنَّها هي التي يظهر السلطان على ارتكاب ما ينزم من المشاقِّ لا الرعايا ، ولذلك قال : (وتسمَّى على الحقيقة تسخير المرتبة) (ص)

١٠ . أي مرتبة الرعيَّة (جامي).

١١ . فاعلاً عما حكم عليه المرتبة من تسخيره لرعاياه (ص)

١٢ . وما علم أنَّ مرتبة رعيَّته حكمت عليه بالتسخير (جامي).

(ومنهم من عرف الأمر، فعلم أنه بالمرتبة[1] في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم وحقهم فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه)[2].

أي، أعطاه الله من جنس ثواب العلماء بعلمه بالمسألة.

(وأجر مثل هذا يكون على الله[3] في كون الله في شؤون عباده)[4].

أي، لأن الله[5] هو الناظم على شؤون عباده وقضاء حوائجهم، وإن قام أحد بذلك لله لا لغرض نفسه - وقع أجره على الله.

(فالعالم كله مسخَّر بالحال) على صيغة الفاعل (من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخِّر) على صيغة المفعول.

(قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[6]).

وليس ذلك إلا شؤون عباده، ولا يتوهم أن غيره يسخِّره - تعالى عن ذلك، بل كل ما يطلق عليه اسم الغير فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق، كما عرفت مرارًا، وإن كان من حيث المقيَّد والمتعيِّن مسمًّى بالغير، فالحق هو المسخِّر لنفسه بحسب شؤونه وتجلياته لا غير.

(فكان عدم قوة ارتداع هارون بالفعل أن[7] ينفذ في أصحاب العجل بالسليط[8] على العجل[9]، كما سلَّط موسى[10] عليه حكمةً[11] من الله ظاهرة في الوجود؛ ليعبد

---

١. «بالمرتبة» من «ح» و«ب».

٢. «ومنهم من عرف الأمر على ما هو عليه (وإلا فكل عالم عالم بالمرتبة بالطبع ذلك الإحكام والإتقان وتمهيدها لمصالح من يتلقى منهم)» من «ص».

٣. «الله» من «ح» و«جامي».

٤. «أي، لفظ في شؤون رعاياه» من «ص».

٥. «الله» ليست في «ح» و«جامي».

٦. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٧. «أي، لأن سبق ارتداعه» من «جامي».

٨. «أي تسلطه هارون» من «جامي».

٩. «وقتله» من «جامي».

١٠. «موسى» ليست في «ص».

في كلّ صورة وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك، فما ذهبت إلا بعد ما تلبّست عند عابدها بالالوهيّة).

أي، عدم تأثير هارون في منعهم عن عبادة العجل، وعدم تسلّطه عليهم كما تسلّط موسىٰ عليهم، كان حكمة من الله ظاهرة في الوجود الكوني؛ ليكون معبوداً في صور الأكوان كلّها، وإن كانت هذه الصور ذاهبة فانية، لأنّ ذهابها وفناءها إنّما هو بعد التلبّس بالالوهيّة عند عابدها.

(ولهذا) أي: ولأجل أنّه أراد أن يعبد في كلّ صورة

(ما بقيَ نوع من الأنواع إلا وعبد إمّا عبادة تأله، وإمّا عبادة تسخير، فلابدّ من ذلك لمن عقل)[1].

أمّا العبادة بالالهيّة فكعبادة الأصنام وغير ذلك من الشمس والقمر والكواكب والعجل، وأمّا العبادة بالتسخير فكما يعبدون الأموال وأصحاب الجاه والمناصب.

وإنّما قال: (فلابدّ من ذلك لمن عقل) لأنّ التسخير والتسخّر واقع بين جميع مراتب الوجود، ولا يقع الارتباط بين الموجودات إلا بهما، بل بين الخلق والحقّ أيضاً؛ إذ لابدّ من الافتقار وهو يعطي التسخير والتسخّر لمن يعلم الحقائق.

(وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، ولذلك يسمّى الحقّ) أي: بسمّي الحقّ نفسه (لنا برفيع الدرجات، ولم يقل: رفيع الدرجة[2]، فكثّر الدرجات في عين واحدة، فإنّه قضىٰ ألا نعبد إلا إيّاه في درجات كثيرة مختلفة[3]، أعطت كلّ درجة مجلى إلهياً عبد فيها، وأعظم مجلى عبد فيه وأهلاه الهوىٰ، كما قال: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾، فهو أعظم معبود، فإنّه لا يعبد شيء إلا به) أي: بالهوىٰ.

---

١. لأنّه لا يقع الارتباط بين الموجودات إلا باتحاد بعضها ببعض، وهو يستلزم التسخير والتسخّر، وذلك ظاهرٌ لمن عقل إدراك الحقائق (جامي).

٢. الرفيعة (جامي).

٣. ملاحظة (ره) تراني بما ذكرته في ص ٤١ (الشواهد الربوبية ط ٢).

(ولا يعبد هو[1] إلا بذاته).

أي: الحقّ في مرتبة الوجه لا يعبد إلا بذاته، فإنّه معبود بالذات لكلّ معبود، وأمّا في مراتب الصور الكونيّة فليس معبوداً إلا بواسطة سلطان الهوى على العابد ومحبّته في قلب العابد له، فإنّ جميعها ممكن ليس لأحد منها الوجوب الذاتي المستبعد لغيره بذاته.

(وفيه أقول:

(وحقّ الهوى[2] إنّ الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى)

قال رضي الله عنه في (فتوحاته): «شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهراً بالألوهيّة قاعداً على عرشه، وجميع عبدته حافّين عليه واقفين عنده. وما شاهدت معبوداً في الصور الكونيّة أعظم منه».

(ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف ذمّ[3] في حقّ من عبد هواه واتخذه إلهاً؟ فقال[4]: ﴿وأضلّه الله على علم[5]﴾ والضلال الحيرة[6]. وذلك أنّه).

أي، وذلك القول والتذميم هو أنّ الحقّ

---

١. أي الهوى إلا بذاته (جامي).

٢. الضمير راجع إلى «هو» لأنّ الحقّ كما أرجعه الشارح، أي ولا يعبد الهوى إلا بذاته. يفسّر ذلك من قول الشيخ: «حتى إنّ عبادته لله كانت عن هوى أيضاً

من حيث لا يعلم» (منه).

٣. اللوم للعقل، ومعنى بيت كعب بن زهير الذي سيذكره الشارح في شرحه أنّه لم يصب بحقّ لعشق الإحدى عشرة التي هو صبّ بحبّها، وأنّه سبب الهوى الجزئي الظاهري في كلّ متعشّق بتجلّيه في صور المتعشّقات، ولولا الهوى الحبّ لبطل التعشّق في القلب ما عبد الهوى الظاهر في الصور، لأنّ كلّ عبد يمتاز عن المتعشّق يتقلّى إلى التعشّق المسمّى مع الحيرة منه في الكلّ. انتهى كلامه وقد زاد ما أثبتناه في متن البيت (جامي).

٤. أتى بـ«ثمّ» لأنّه الواردة في حقّ من عبد هواه (جامي).

٥. أي قوله: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾ (جامي).

٦. تتمّتها: (جامي).

٧. الجاثية (٤٥): ٢٣.

٨. الضلال: الحيرة، فأضلّه الله بمعنى حيّره الله، كما يأتي تفسيره في جواب «ثمّ» حيث يقول: ﴿فأضلّه الله على علم﴾ أي حيّره على علم، وسيأتي في الفصل الموسوي: أنّ الهادي هو الذي يهتدي الإنسان إلى الحيرة، والبحث عن أقسام الحيرة والتفصيل في مصباح الأنس ص ٢٩٠ (منه).

(لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته) اي : بانقياد العابد لطاعة هواه (فيما يأمر به[1] من عبادة من عبده من الاشخاص[2]).

جواب «لما» قوله بعد بعد: (فاضلّه الله على علم).

والضلالة هي حيرة فيما حيّر العابد ليهواه إلا الله بظهوره وتجلّيه في الصور التي هواها ومر اتبها. وذلك الاضلال مبني على علم عظيم حاصل عن الله بأسرار تجلّياته في تلك الصور وغاياتها.

اي، هذا الاضلال والحيرة ما كان إلا من علم عظيم من الله بتجلّي الهوى واختلاف غيبه، وطلب استعداداتهم ذلك، ليعبد بواسطة الهوى في جميع الصور الوجودية والمراتب الكونية، فيعلم العارفين بكثرة التجلّيات وتنوّع الظهورات، والمحجوبين بالوقوف فيما عبدوا، لانّهم يعرفون انّ ما عبدوا ليس إلّا هو وحده لهم، وهو ممكن عليهم. ومع ذلك يجدون في بواطنهم ميلاً عظيماً، انّه يجب لا يمكنهم الخلاص منه والتعدّي عنه، فيحصل الضلال والحيرة.

(حتّى انّ عبادته له كانت عن هوى أيضاً: لانّه لم يقع له في ذلك الجناب المقدّس[3] هوى - وهو الارادة بمحبّته - ما عبدالله[4]، ولا آثره على غيره).

اي، الهوى سلّط على نفوس العابدين، حتّى من يعبد الله أيضاً ما يعبده إلّا عن هوى، لانّه لم يقع له في ذلك الجناب هوى - من ارادة الجنّة والنجاة من النار والفوز بالدرجات العلية - ما كان يعبده، كما ذكرنا آنفاً في هذا المعنى.

---

١. اعني (حسن).

٢. اي الهوى.

٣. التي هي متعلّقات القوة المحبة. عما ذكر من عظيم، وهمية او خيالية، بانّه يدخل تحت اختيار من عبده (حسن).

٤. الحقّ.

٥. اي المقدّس عن ان يتعلّق به كلّ احد (حسن).

٦. غيره.

٧. من ثمّ تقصد الشفاعة بحسب حبّ الهوى والآثرة على غيره. هذا إذا كان المعبود له مسمّى باسم ذهنية (حسن).

عبدنا الهوى أنّا وجيل وإننا ... لفي غمرة من سكرنا من شرابه
وعشنا زمانا نعبد الحقّ للهوى ... من اجنة الأعلى وحسن ثوابه
فتجلّى نوره في قلوبنا ... عبدنا رجاء في لقائه وحجابه
فمرجع أنواع العبودة الهوى ... سوى من يكن عبدا لعزّ جنابه
ونعبده من غير شيء من الهوى ... ولا نتقين من ثمره وعقابه

وقوله: (وهو الارادة بحيثيّته) تفسير للهوى، اي: الهوى هو الارادة النفسانية مع الحيثيّة الإلهيّة.

(وكذلك كلّ من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى، فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه، ثمّ رأى المعبودات تتنوّع في العابدين[1].

ثمّ عطف على قوله: (إنّه لمّا رأى هذا العابد) اي: لمّا رأى الحقّ هذا العابد ما عبد إلا هواه، ثمّ رأى المعبودات الكونيّة والاعتقادية متنوّعة عند العابدين إياها، أضافه الله.

(فكلّ عابد امراً ما يكثّر من يعبد سواه. والذي عنده أنّ ثمّ[2] يحار لاتحاد الهوى، بل لاحدية الهوى[3]، فإنّه عين واحدة في كلّ عابد)

لمّا كان الاتحاد مشعراً بالاثنيّة السابقة على الاتحاد، اضرب عنه فقال: (بل لاحدية الهوى) ليفيد انّه حقيقة واحدة لاتكثّر فيها، وهي عين الاحدية الإلهيّة، ثمّ صرّح بقوله: (فإنّه عين واحدة) فتأمّر (في كلّ عابد).

---

١. وهذه جملة ثالثة كانت توجد في: وقوله ما اتخذها إلا بالهوى، اي ما اتخذها إلّا بالهوى (ص).
٢. التي هي متعلقات الهوى (ص).
٣. بعد: اتخذه، حذفناها وما في بعضها اليسير (ص).
٤. في بعض النسخ: كل عابد امر ما.
٥. وهو الذي يحوط في جملة من دخل في التحت بالكلاء المنزل المبارك، فإنّ من دونه ليس بداخل في ذلك التحاف أصلاً. فهو امر يقتضيه قوله تعالى. فاتضح المراد وبذلك يعلم: لاتحاد الهوى عند اعتبار نسبة الهوى إلى متعلقاتها، فإنّ الكلّ فيه متحد، فثمّ عند قطع النظر من تلك المتعلقات فله الاحدية الذاتية، وبذلك زال مصرّ عنه بقوله: (بل لاحدية الهوى) (ص).
٦. عند اعتبار نسبة الهوى إلى متعلقاته وإن لم تكن هو متحد (جامي).

(﴿فَاضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ أي: حيّره على علم، بأنّ كلّ عابد ما عبد إلا هواه، ولا استعبده إلا هواه، سواء صادف) هواه (الأمر المشروع[1] كالنكاح بالزوج، والاستمتاع بالجواري (أو لم يصادفه[2]).

كتحلّل اليهودي فيمن يملكه غيره، قيل[3]: إنّ قوله: ﴿فَاضَلَّهُ اللهُ﴾ جواب الشرط، أدخلت فيه الفاء لطول الكلام كما مرّ في أوّل الكتاب في قوله: (فاقتضى الأمر جلاء ذلك).

(والعارف الكمّل من رأى كلّ معبود مجلى للحقّ يعبد فيه[4]).

أي، يعبد الحقّ في ذلك المجلى، فالحقّ هو المعبود مطلقًا سواء كان في صورة أجمع أو في صورة أتفصل.

(ولذلك) أي: ولأجل أنّ الحقّ هو الذي ظهر في ذلك المجلي وعبد (سمّوه كلّهم إلهًا مع اسمه الخاصّ بحجر).

أي، أطلقوا اسم الإله عليه مع أنّه مسمّىً بحجر.

(أو شجر أو حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك أو فلك، هذا اسم الشخصيّة[5] فيه[6]).

---

١. من حسن تلك المعتقدات عند صاحبها حيث توجّه إليها بوجه غير التوجّه إلى غيرها، ولذلك قال: (أي حيره) لأنّ هذا هو الخير الموجود من جميع المعتقدات التي هي مبدأ الاتحاد. وهو الموجب للضلال والحيرة. وإلّا فمن تفطن لنفسه وشهود الهوى باعثًا عليه فهو على علم، فكلّ عابد يحتاج هذين الوجهين من شهود علمي في حيرة وحيرة على علم، فهذا معنى تعليم الحكم وتعميمه [إزل: تعميم الاعتقاد أيضًا].

٢. من الإله الذي شرع عنده (جامي).

٣. من أهل الاعتقادات والمذاهب الشرعيّة (ص).

٤. كالتقسيمات الطبيعيّة والرسوم العاديّة (ص).

٥. وهو الإله الباطل الذي يعبد من دون الله (جامي).

٦. الضمير هو للإله المعبود الزائل من ٢٤٠ ط ١ مصر.

٧. حسن ذكر في أوّل الشرح (أدمي): (أقول: الحقّ سبحانه من حيث أسمائه وإلى ان قال: فاقتضى الأمر جلاء مرآة المطلب، والعارف في جواب الشرط لبعد العهد ولا إذا وقع الماضي جواب الشرط لا يلزم ذلك).

٨. مشروعًا كان أو غير مشروع (ص).

٩. فالحقّ هو المعبود مطلقًا جمعًا وفرقًا (جامي).

١٠. أي التعيّن (جامي).

١١. يشير إلى نفسه (جامي).

وهذا الاسم إنما هو باعتبار تعيّن تلك الحقيقة المكلّلة بالتعيّنات الجنسية، ثمّ النوعية، ثمّ الشخصية.

(والالوهيّة مرتبة) إلهية (تخيّل العابد له) أي: المعبود (أنّها مرتبة معبوده) الخاصّ (وهي على الحقيقة مجلى للحقّ، ليبصر هذا العابد الخاصّ المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ).

أي، مرتبة معبوده هي على الحقيقة مرتبة مجلى من مجالي الحقّ، لنظر العابد وبصره، ليشاهد الحقّ ببعض صفاته وسماته في ذلك المجلى الخاصّ.

(ولهذا[1] قال بعض من عرف مقالة جهالة[2]: ﴿ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى[3]﴾، مع تسميتهم إيّاهم آلهة).

أي، ولأجل أنّه مجلى إلهيّ قال بعض من عرف وحدة الإله ولم يعرف أنّه مجلى من مجاليه، فهو من حيث لا يدري بالأمر: ﴿ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله﴾ الواحد الحقيقي قربى، ومع ذلك ما سمّوهم إلا آلهة، وفي بعض النسخ: (من لم يعرف) وهو ظاهر، ويحتمل أنّ المعنى: وقال بعض من عرف أنّه مجلى إلهيّ مقدّمة من لم يعرف، أي: عرف وتذكّر تنبّهها بالجهات، ونسخة (من لم يعرف) تؤيّد الأوّل.

(حتّى قالوا: ﴿أجعل الآلهة إلهاً واحداً إنّ هذا لشيء عجاب[4]﴾ فما أنكروه، بل تعجّبوا من ذلك، فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الالوهيّة لها).

---

١. على (إطلاق)، وهي على الحقيقة غير ذلك بأنه مجلى للحقّ (ص).

٢. أي لأن المعبود الخاصّ مجلى للحقّ ليبصر العابد المحجوب بعض معبوده الذي هو المجلى الخاصّ (حاشي).

٣. حيث ما عرف مرتبة قوله: ﴿ما نعبدهم إلا ليقرّبونا﴾ (ص).

٤. الزمر (٣٩): ٥.

٥. وإنّما قالت هذه المقالة جهالة؛ لأنه جعل مجلى إلهي مقرّباً إليه ومع أنّ كونه مجلى إلهياً يقتضي العبادة وكونه مقرّباً يقتضي الخيرية (حاشي).

٦. هذا معنى قوله: «مقالة جهالة».

٧. أي: رسول.

٨. ص (٣٨): ٥.

٩. أي الإله الواحد (حاشي).

اللام في (لهذا) بمعنى (إلى)، أي سمّوا المجالي آلهة حتى تعجّبوا، أو قالوا ﴿أجعل الآلهة﴾، وهي المجالي والمعبودات المتعدّدة ﴿إلهاً واحداً﴾، مما أنكروا الإله وإنما أنكروا وحدته بقولهم: ﴿إنّ هذا لشيء عُجاب﴾، لأنهم كانوا واقفين مع المجالي المتكثّرة بحسب الصورة، جاعلين نسبة الألوهيّة إليها.

(فجاءهم الرسول ودعاهم إلى إله واحد بمعرف ولا بشهود)[1] على مسبعة الذي تلمذهم.

(بشهاداتهم[2] أنهم أتيتموه عندهم، واعتقدوه[3] في قولهم: ﴿ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى﴾)

أي: دعاهم الرسول إلى إله معروف غير مشهود عندهم، بشهادة أنهم أتيتموها وأنها عندهم، واعتقدوه، وجعلوا الأصنام المشهودة مقرّبات إلى الله، فالإله معلوم لهم، ثابت عندهم، غير مشهود بنظرهم.

(فعلّمهم بأنّ تلك الصورة حجارة، ولذلك قامت الحجّة عليهم[4] بقوله: ﴿قل سمّوهم﴾[5]، فما يسمّونهم إلا بما يعلمون[6] أنّ تلك الأسماء لهم[7] حقيقة)[8].

---

١. أي الرسول.

٢. فإنه من حيث وحدته الحقيقية معلومة غير مشهودة بالبصر. (جامي)

٣. عطف على (أتيتموه)، فإن الإله من حيث الوحدة الحقيقية معلوم غير مشهود بالبصر. فحينئذ قوله: (بشهاداتهم) متعلق بالواحد، أي دعاهم الرسول إلى الإله الواحد الحق بشهاداتهم. (ص)

٤. متعلق بقوله: (قامت) على سبيل التنازع.

٥. متعلق بالواحد، أي دعاهم الرسول إلى الله الواحد الحق بشهاداتهم. (جامي).

٦. أي الذين ذلك الواحد واعتقدوه في قولهم: «ما نعبدهم» (ص)

٧. ويمكن أن يقرأ (تسمية) على أن (أن) مقحمة، وهو فاعل (يعلمون)، وهو أولى. (شهاداتهم) أي الآيات الدالة على أن الرسول شهادتهم بذلك الواحد ومطابقة عندهم، فقوله: (فعلّمهم) متعلق بـ (يشهد) حتماً، وعلى التقدير الآخر متعلق بـ (اعتقدوه)، أي اعتقدوا ذلك الواحد بتعليمهم. (ص).

٨. عند الإخبار والإخبار عن سابق عليه. (ص).

٩. الزمر (٣٩): ٣.

١٠. لأن الكلام صورة العلم. (ص).

١١. أي للمعبودين.

١٢. أي ليست حقيقة عندهم، وليس لهم غير تلك الحقيقة. (ص).

أي، الأسماء الكونيّة، كالحجر والكواكب، وغيرهما.

(وأمّا العارفون[1] بالأمر على ما هو عليه) وهم الذين يعرفون وحدة الحقّ وظهوره في مجالي متعدّدة

(فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور).

أي: ينكرون المعبودات المتعيّنة مع علمهم بأنّها مجالي الحقّ.

(لأنّ مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت، بحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم، الذي به سمّوا مؤمنين)

أي، ولأنّ العلم الذوقي الحاصل لهم يعطيهم أن يكونوا بحكم رسولهم ونبيّهم الموجب متابعة النبيّ والنبوّة، ما تقتضي الآ الإنكار عليهم فأنكروا ذلك، وبذلك الإنكار وبالاتباع للأنبياء سمّوا مؤمنين.

(فهم عباد الوقت).

أي، فالعارفون عباد الله بحسب الوقت، وما يعطيه الحقّ بتجلّي اسم «الدهر» في كلّ حين في صور أنبيائهم، أو العابدون للأصنام هم عباد الله بحكم أوقاتهم التي تجلّى لهم الحقّ فيها[2].

(مع علمهم بأنّهم[3] ما عبدوا من تلك الصور أعيانها).

أي، مع أنّ العارفين يعلمون أنّ العابدين للمجالي ما عبدوا الأصنام لأجل أعيانها المتكثّرة المسمّاة بالأسماء الكونيّة، هذا على الأوّل[4].

وعلى الثاني: أي مع علم العابدين بأنّهم ما عبدوها لأجل أعيانها، بل لأجل أنّها

---

١. وهم المكشوفون الذين يرون الحقّ في مجالي الواحد الحق، والحق لا يظهر في الأعيان إلا بما هي عليه في أوقات ظاهر بصور الأعيان والرسل بظهوره، لأنهم عرفوا الأمر على ما هو عليه

٢. أي في الأصنام والغائر.

٣. أي العابدين لمجالي (حاشي)

٤. قوله: «الأول» وهو راجع إلى ما فسّر قوله: «أنهم عبدوا الوقت» بأنهم هم العارفون أو العابدون، فالأول العارفون والثاني العابدون

الهيئة، والثاني[1] النفس.

(وإنّما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلّي الذي عرفوه منهم).

أي، عبّاد الأصنام إنّما عبدوا الله في تلك الحالي بسبب تسلّط سلطان التجلّي الذي أدركه العابدون من المعبودين.

فقوله: (بحكم) متعلّق بـ«عبدوا الله»، وإن جعلنا فاعل «عرفوه» عائداً إلى العارفين، وضمير «منهم» إلى «العابدين»، فمعناه: مع علمهم بحكم سلطان التجلّي الذي عرفوه من المعبودين أنّهم ما عبدوا تلك الصور أعيانها، فالباء تتعلّق بالعلم.

(وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلّى).

أي، وجهله المؤمن المنكر الذي لا علم له بأنّ الحقّ يتجلّى بالصور الكونيّة.

(وستره العارف المكمّل من نبيّ ورسول ووارث عنهم) عطف على قوله: (وجهله)، وفي بعض النسخ: (ويستره)، أي: العارف يعرفه ويستره.

(فامرهم) أي: أمر العارف المكمّل المحجوبين (بالاجتراح) أي: الاجتناب (عن تلك الصور لمّا انتزع عنها رسول الوقت، اتباعاً للرسول طمعاً في محبّة الله إيّاهم، الثابتة بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾[2] قدعا) الرسول (إلى إله يقصد) يحتاج ويفتقر إليه وهو (يحتاج ولا يفتقر إلى غيره).

(ويعلم من حيث الجملة) أي: يعلم إجمالاً أنّه إله خالق لما سواه، ذو الجلال والإكرام.

(ولا يشهد ذاته[3] كما قال: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[4] بل هو يدرك الأبصار للطفه وسريانه في أعيان الأشياء).

---

١. في ل: «الأول».

٢. بيان العارف المكمّل.

٣. آل عمران (٣): ٣١.

٤. أي على وجه الإحسن الجزمي.

٥. لأن الشهود كالعلم من دون أن يبقى له أيّة الشكّ في عزّ وعظمته الحضوري.

٦. الأنعام (٦): ١٠٣.

تعليل للحكمين.

(فلا تدركه الابصار كما أنّها) أي: كما أنّ الابصار (لا تدرك أرواحها المدبّرة اشباحها وصورها الظاهرة).

أي كما أنّها[1] لا تدرك الأرواح المدبّرة لأشباحها المثالية والصور الظاهرة الحسية. وفي بعض النسخ: (كما أنّها لا تدركه أرواحها المدبّرة)، فضمير «أنّها» ناقصة كقوله تعالى: ﴿فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[2] وفاعل (لا تدركه) الأرواح، وضمير (أرواحها) للابصار.

(فهو اللّطيف[3] عن إدراك البصائر والابصار (الخبير[4]) على الضمائر والأسرار.

(والخبرة ذوق، والذوق تجلّ[5]، والتجلّي في الصور، فلابدّ منها ولابدّ منه)

أي الخبرة إنّما تحصل بالذوق، والذوق بالتجلّي، والتجلّي بحلي الظهور في صور المظاهر.

(فلابدّ) من الصور التي يتجلّى الحقّ فيها، ولابدّ من الحقّ المتجلّي بها.

(فلابدّ ان يعبده من رآه[6] بهواه[7] إن فهمت. وعلى الله قصد السبيل).

أي، وإذا كان لابدّ من المجالي والمتجلّي فيها، فلابدّ من النّاظر إليها والعابد لها، بحكم سريان المحبّة في جميع الاشياء بسريان الهويّة الإلهيّة، حيث انّه يتجلّى بها ليعبد في جميع المراتب الوجوديّة إن فهمت ما ذكرناه من قبل، وعلى الله إيضاح الطريق وبيان التحقيق، وانه الهادي.

---

١. اي الابصار.

٢. الحج (٢٢): ٤٦.

٣. لتنزّهه عن إدراك الابصار. (جامي)

٤. لسريانه في عين الاشياء. (جامي).

٥. اي ما يحصل بالتجلّي (جامي).

٦. في تلك الصور والمظاهر (جامي)

٧. اي بحكمه وهو ما ذكره (جامي)

فصّ حكمة
عِلْويّة في كلمة موسويّة

فص حكمة علوية في كلمة موسوية[1]

إنما اختص موسى عليه السلام بالحكمة العلمية لقوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما﴾[2]، فسماه باسم علي، وهي «العلو بالله»؛ وإن

---

1. إنما اختص هذه الحكمة العلوية إلى الكلمة الموسوية لما يحصل من هذه الكلمة العلم وكلمة الرضوان والمحبة والعلو في السفر (جندي).

2. العلو: ارتفاع الموجود المتحرك على غيره بالمرتبة في الوجود والإدراك والإظهار. فما يسمو من الحقائق بالكمال بالتصفر فهو الأرفع منه، لاستدلال جهيراً وبرهاناً. فما كان الأولية منه كان أعلى من غيره بالأمرية والخلقية، وبالعكس. والأرفعية والاستدراجية في الظهور أنه هو بالدلالة على ما هو أعلى منه بحقيقة بين الأمرين بالسبق منه استظهر بينهما الإظهار والإضمار، هو موسى، وبذلك فهو وارث العلم فركب الله موسى بكليمه (النساء 4: 164). وإنه مثل ما تخلفه بالدلالة، على خصائصه يمتاز من الكثير فيه على ما هو مقتضى قابلية الترقية، ومن ثم نزل عليه الألواح الخمسة. الله تعالى كتب الشرائع بيده فسماه حمل آلة بيده، لظهور أمر الإخفاء عبرة له في الظهور، وأنه قد اختص بين الأنبياء بتكلم الأمة وسماعه فعرفت هذا فقد ظهر لك وجه اختصاص موسى بالعلو (جندي).

3. موسى من عمران من يصهر من قاهث بن لاوي بن يعقوب عليه السلام (الملل في نسبه، وهو اسم عبراني، وهو ابن عمرام بالسريانية: هو الشجر العالي. وإنما سمي موسى؛ لأنه التقي بين شجر وماء. [إلخ. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج 2، ص 538]. لعباس كرمي زاده. وانظر ترجمة كاملة لموسى على هذا الرابط.

4. طه 20: 13.

5. وهو هرون.

ربكم الأعلى»[1]، وتعلم مرتبته عند الله بخصائص أمور:

منها: أنها تعالى كلمه بلا واسطة ملك.

ومنها: ما جاء في الحديث الصحيح: أنه تعالى كتب له التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده، وخلق جنة عدن بيده، وخلق آدم بيديه.

ومنها: قرب نسبه من المقام الخاص الذي اختص به نبينا ﷺ.

ومنها: كثرة أتباعه كما جاء في حديث العرض[2].

ومنها: قوله ﷺ: «لا تفضلوني على موسى، فإن الناس يصعقون فأكون أول من يفيق، فإذا موسى باطشا بقائمة العرش، فلا أدري[3] أحوزي بصعقته الطور أو كان ممن استثنى الله تعالى[4]»، وكلمات أخرى تظهر لمن يتأمل في فضائله في القرآن.

(حكمة قتل الأبناء)[5] من أجل موسى لتعود إليه بالامداد حياة كل من قتل من أجله،

---

١. النازعات(٧٩): ٢٤.

٢. حيث قال: «وكتبناله في الألواح».

٣. لفظه عند البخاري: «وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً» الأعراف(٧): ١٤٥، بتصرف.

٤. كما أخبر النبي ﷺ في حديث القيامة حيث جاء فيه: «لم أدر أفاق قبلي أم جوزي بصعقة الطور» الحديث من قصة موسى عليه السلام (ز).

٥. عدم وضوح هذه الجملة.

٦. بقوله: «والإمداد به» في آية العرض.

٧. وتحصيل هذا الكلام يحتاج إلى ذكر مقدمة حاصلها: هي أن التجلي الذي هو عبارة عن الظاهر المشهود إذا كان الحقيقة الربوبية أو أحد مظاهرها كان نوراً محضاً كما في حديث: «حجابه النور»، وإذا كان الحقيقة الكونية أو أحد مظاهرها كان ظلمة محضة كما في حديث: «حجابه الظلمة»، وقد ورد في حديث الكتاب عليه السلام: «حجابه سبعون نوراً لو كشف لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»، وهذا يدل على أن النور والظلمة من مظاهر الحقيقة الربوبية، وأما الحقيقة الكونية فهي ليست إلا العدم المحض والظلمة الصرفة، ولا يكون الظل إلا من شيء ما.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن الكمل لا يشهدون إلا هذا المقام الذي هو ذات الحق تعالى شأنه وهو النور المحض، وأما الأول فلا يعرفون، وأما الثاني فلأنهم متميزون عند الله بالنص القرآني المتفق عليه عند المسلمين (ص).

لأنه قُتِل على أنه موسى[1]. وما ثَمَّ حيلة[2]، فلابد أن تعود حياته[3] على موسى؛ أعني حياة المقتول من أجله[4].

وهي[5] حياة طاهرة[6] على الفطرة[7]، ولا تدنسها الأغراض النفسية[8]، بل هي على فطرة النبي[9]، وكان موسى مجموع حياة من قتل[10] غير أن هذا[11]، فكلُّ ما كان مهيئًا لذلك المقتول مما كان لموسى[12] أو روحه له[13] كان[14] في

---

١ وهو في نفسه كذلك، وإن لم يكن هو نفسه بعينه بطبيعته وقد يكمل بعد موته، فإن روحانيته تكون أقوى وأكمل لعلمه الذي لم يعلمه في ذلك الزمان على ما هو عليه بعينه، ولا سيما عند زوال خلائق الجثة عنه عن ثبات التقلد وتعقله. وإنه لمن يقرأ: أو مما لم يجهل (ص).

٢ لأن الأمر من عند الله لا يكون سهوًا وخطأ حتى لا يكون له جزاء، بل كان من العهد والنصب.

٣ يعني تعلق حكمه أن قتل على أن موسى (جامي).

٤ أي حياة من قتل من أجل موسى، يعني أن موسى مأمور في الشرع من الكليات المنتظمة في الشريعة حولها، كالقتل والسفر والإقامة، كالخير من الخير في أفراد الإنسان، ولا بد من وجود أحدهما في موسى (ص).

٥ أي روحانيته بالإمداد (جامي).

٦ صورة أنه متكون بعلمه (ص).

٧ وروحانيته تجاري علمه في نحو موسى، فوجد في حدود مجاري مكاني في كل ما ألقى إليه نصرة لعمل القوم، ما له إلى القاتل في صورة الخواص، وما علمه كونه منتظمًا في سلك موسى نوعًا بكونه قاتلًا للقبطي في صورة خطيئة (جامي).

٨ أي جسده تقرن روحانيته (جامي).

٩ بعلمه (جامي).

١٠ من الطهارة التي هي عدالة النبي.

١١ التي عطرها الله بسببها (جامي).

١٢ أي بعلمه به من الإمداد (جامي).

١٣ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ الأعراف (٧): ١٧٢.

١٤ الشبيه بما أن يبقى عربيان تربة الظل موسى في قتل فرعون وأعوانه جزاء ووفاقًا (جامي).

١٥ وروحانيتهم حين مثل كل واحد منهم (جامي).

١٦ أي موسى (جامي).

١٧ من النسب الإمداد من الخير وتعلمه والإرادة والقدرة وغيرها (جامي).

١٨ أي اشتمل على حقيقته إجمالًا من الخير وتعلم القدير في حكمه جملة وتفصيلًا (جامي).

١٩ أي كان مهيأ في صورة موسى للاقتداء من فرعون وأعوانه (جامي).

موسى)[1].

اعلم، انه قد مرّ في المقدمات أن الوجود حقيقة واحدة لاتعدد فيها ولا تكثر، وتتعدد بحسب التجليات والتعينات فتتكثر وتصير أرواحاً وأجساماً، ومعاني روحانية وأعراضاً جسمانية.

والأرواح منها كلية ومنها جزئية، فأرواح الأنبياء[2] أرواح كلية، تشتمل كل روح منها على أرواح من يدخل في حكمه ويصير من أمته، كما أن الأسماء جزئية داخلة في الأسماء الكلية على ما بيّنا في فصل الأسماء، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿إنّ إبراهيم كان أمة قانتاً﴾[3]، وإذا كان الأمر كذلك يجوز أن يتحد بعض الأرواح مع بعض بحيث لايكون بينهما امتياز، كما تتحد قطرات الأمطار وأنوار الكواكب مع نور الشمس في النهار.

وإذا علمت هذا فلنرجع إلى المقصود فنقول: الحكمة في قتل الأبناء على يد فرعون هي أن تعود أرواحهم مع الروح الموسوي، ويمدّونه في الغلبة على فرعون وقومه، وروح كل من قتل من الأبناء على أنه موسى رجع مع الروح الموسوي، وأعانه في هلاك فرعون؛ ليحصل المجازاة والقصاص الذي لابدّ منه للوجود.

وقوله: (وما ثمّ جهل) معناه: لأنّ فرعون كان يقتلهم على أنهم موسى، وما كانوا غير موسى، ولا يقتل الشخص بغيره، كما قال: ﴿ولاتزر وازرة وزر أخرى﴾[4]،

١. [illegible]

٢. [illegible]

٣. النحل (١٦): ١٢٠.

٤. الأنعام (٦): ١٦٤.

والفاعل الحقيقي هو الحق، وهو العليم الخبير، لا يجهل على ما يجري هي وجوده، ولا يفعل إلا ما ينبغي أن يفعل، فقتل الأبناء في الأمة الفرعونية علمنا أنها موسى، كان لعلمه في الأزل على أنهم يجتمعون مع الروح الموسوي في هلاك فرعون. فما كان الهلاك عن جهل بل عن علم متقن بما هو الأمر عليه[1]، ولما كان لا يشعر فرعون بشأن تحصيلا، ويشعر به احتمالا، لذلك أمر بقتلهم فاجتمعت الروحان والجذب، فظهرت بالصورة الموسوية لميقاتها لخرقها وإعانة ربهم وحده لنبيه، إذ كانوا على الفطرة الأصلية والطهارة الأزلية، ما عملوا شيئا يجب به قتلهم، فإذا الحادث وظهرت في الصورة الموسوية ظهرت معها جميع ما كانت مبيتة له، من الاستعدادات والكمالات القريبة عليها.

(وهذا اختصاص إلهي لموسى لم يكن لأحد قبله)[2].

أي: هذا لا يجتمع إلا بعد اختصاص إلهي لأجل موسى عليه السلام، ولم يكن ذلك لأحد من الأنبياء عليهم السلام قبل موسى. ومما كان هذا حكمة من جملة الحكم التي خصت الله بها قال:

(فإن حكم موسى كثيرة، وأنا إن شاء الله تعالى أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به[3] الأمر الإلهي في خاطري).

أي: عينه هو قصدي للإظهار.

(وكان هذا أول ما شوفهت[4] به من هذا الباب[5]) أي: أول ما خوطبت به

---

١. أي نفس الحق الأبناء.

٢. في نسخة أخرى.

٣. في ألف: أبين عن عامة نفس الأمر على ما هو عليه.

٤. مفاعلة واحد من اثنين أي حصلت منه به (جامي).

٥. وقد سبق عن جامي أن هو متن الباب الحكم.

٦. أي ربه به (جامي).

٧. من الخضرة الأولى في الصورة الخضرة (جامي).

٨. أي الفص الموسوي (جامي).

٩. وهذا من سلم حقيقة الأمر في حكمة موسى عليه السلام حيث قتله فلاذ (جامي).

في النكتة من الحضرة الخمّية في هذا النصّ الموسوي كان هذا المعنى المذكور، وهو اتحاد أرواح الأنبياء المقتولين وعودهم في المادة الموسوية. فالشيخ رضي مأمور باظهار هذا المعنى، والمأمور معذور.

(فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة).

باتحاد بعضها مع بعض، ويعلم سرّ هذا الاتحاد من يعلم كيفيّة تنزّل الأرواح والمعاني من الحضرة العلميّة في مراتب الجبروت والملكوت إلى أن تظهر في الصورة المشهودة.

(جمع) على البناء للمفعول (قوى فعّالة) وإنّما قال: فعّاله (لأنّ الصغير ينحل بالكبير) أي: في الكبر بالتصرّف فيه.

(ألا ترى أنّ الطفل يفعل في الكبير بالخاصيّة[1]، فينزل الكبير من رئاسته إليه، فيلاعبه الكبير، ويمزقّ[2] له) أي: يتكلّم بلسانه.

(ويظهر له بعقله) أي: ينزل إلى مبلغ عقله.

(فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر).

أي، فالكبير تحت تسخير الطفل، ولا يشعر أنّه مسخّر له، والطفل لا يشعر أنّه يسخره.

(تمّ يشغله) أي: الطفل يشغل الكبير (بتربيته وحمايته، وتفقّد مصالحه، وتأنيسه حتّى لا يضيق صدره)، هذا كلّه من فعل الصغير بالكبير. وذلك لقوّة التمام[3]، فإنّ الصغير حديث عهد بربّه لأنّه حديث التكوين والكبير أبعد[4]، فمن كان من الله

---

١. [illegible] غير مراد لكثير الناظر من سوء الحظّ. والصحيح قرب العهد به (ص).

٢. [illegible] صفة حصلت بذلك الفعل (جامي).

٣. [illegible] أي بوفقه (جامي).

٤. والتمام والبعد حوالي لا يظهر بعضه (ص).

٥. وكما أنّ الصبي الرضيع من أمه الحق يرجح في الصغر بقدر في الكبر الذي ولد فذلك القرب بحسب الله لمواظبة وكثرة وجوه المناسبات من القدس والزلفة يرجح قوة التصغير. وبه أشار بقوله: «فمن كان» (جامي).

أقرب يسخّر من كان من الله أبعد).

لطهارة نفسه ونسبته إلى جميع القوى والقدر، ولهذا كانت الأرواح المجرّدة فعّالة في النفوس الناطقة، وهي في النفوس المنطبعة، وهي في الأجسام.

(كخواصّ الملك للقرب منه يسخّرون الأبعدين) كذلك تصرّف الكمّل من الأنبياء والأولياء في غيرهم.

(كان رسول الله ﷺ يبرز بنفسه للمطر إذا نزل، ويكشف رأسه له) أي: للمطر (حتّى يصيب منه، ويقول: «إنّه حديث عهد بربّه»[1]. فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبيّ ما أجلّها وما أعلاها وأوضحها، فقد سخّر المطر أفضل البشر لقربه من ربّه، فكان[2] مثل الرسول الذي ينزل إليه بالوحي).

أي، كان المطر بالنسبة إليه مثل الملك الذي أُرسل إليه بالوحي. فإنّ الكمّل يجدون في جميع ما يدركونه بخواصّ الظاهرة معاني نزلت إليهم من الحضرة الإلهيّة في صور المحسوسات، وخصوصاً المطر فإنّه صورة العلم النازل من الحضرة. والبروز إليه هو إشارة إلى تلقّي الروح الكامل إلى ما يفيض عليه.

وتكشف الرأس إشارة إلى وقوعه على ظهور الخلق والعزم، وإلى أنّ محلّ ظهور المعاني الكائنة والخزينة الدماغ، كما أنّ محلّ حصول الوجدانيات هو القلب.

(فدعاه بالحال بدانه) أي: دعا المطر الرسول بلسان الحال وداته

---

١. متعلّق بقوله: يسخّرون.

٢. أي من الله بقلّة الوسائط وشرف وجوه المناسبات (جامي).

٣. تنزّل من جهات القرب إلى أحوال تصحيح نسبة العبودية، فيفتقر من شواهد الصفات الإلهية والأحكام الجمعيّة وإلى أسمائها ومنصباتها، من فضل الإفاضة وتمام الاستعداد والتهيّؤ لما هو منسوب بحسب من الإيجاد والاستكمال للمجلّيات، وإليه أشير بقوله: «كان رسول الله» (جامي).

٤. المسند لأحمد بن حنبل ج ٣، ص ٢٦٧، المستدرك للحاكم ج ٤، ص ٢٨٥.

٥. أي النظر في ربّه من ربّه عليه (جامي).

٦. أي الملك (جامي).

(فبرز إليه ليصيب منه ما آتاه[1] به من ربه[2]).

أي: برز رسول الله ﷺ إلى المطر ليصيب منه ما أتى المطر به من حضرة ربه من المعاني والأسرار، كالحياة والعلم والرزق وغير ذلك.

وعدّي «أتى» بنفسه كما قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾[3]. وبالباء كما يقال: «أتيت بريد أفلان»، و«من ربه» متعلّق بـ«أتى»، كما يقال: «أتاك بريد من البصرة»، وليس «به» بيانًا لـ«ما».

(فلولا ما حصلت[4] له منه الفائدة الإلهيّة[5] بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه).

«الفائدة» عطف بيان لـ«ما»، أي: فلولا الفائدة الإلهيّة التي حصلت له من المطر بواسطة ما أصاب إليه من المطر ما برز الرسول ﷺ إليه بنفسه.

(فهذه[6] رسالة ماء جعل الله تعالى منه كلّ شيء حيّ[7]. فافهم)[8].

---

١. من أتى، والمراد: التعبير عن هذه الآية بالفاعل وهما تصحبان بون شاسع وبطيء، والإفهام، وقد سبق دلالة عليهما صورة ومثالاً (ص).

٢. أي الرسول به عليه السلام.

٣. يشير (رض) إلى أن رسول الله ﷺ كان يشاهد صور العلم الإلهي بالوحي في المطر، فصار إليه وبرز جسمه الشريف ليظهر منه بقية ما نزل العلم الإلهي بنزوله من الكتاب الأكبر وهو رقيقة سرّ الحياة في تحيل الأرض وغيرها، فحلت توجيب الأسماء الإلهية والأرواح الكلية الملكية والسبعية من حيث ما كان روح الرسالة القدسي على أسمى مرتبة تكفلها إلى حضرة الرسولية وروحه المنزل إذ قال جسمه الشريف: حتى تعلمت في أحسن ما تعلمت وأظهرت في أبهات ما تظهرت وسكنت (جندي).

٤. يريد: فلولا نظر رسول الله ﷺ إلى المطر ليبلغ ما يريده من ربه، وما نزل الأرواح العلوية الملكية على قلوب الرسل من عند ربه، وما ألقاها إليهم مع ما ألقاها إلى الأسماء الإلهية والأرواح السبعية، وبالله لا تحدث شيئاً من حياة نحوه، فلذلك فعلت ما فعلت بأعداء من القهر والتدمير وأظهرت من آيات الله ما ظهر (ق).

٥. «الفائدة» مرفوعة وفوق «الفائدة الإلهية» عدّ أو عطف بيان للموصول أو لضميره (حسن).

٦. من طلب المطر وأصابه (ص).

٧. أي بعودة المطر الفضل يبلغ ويفيده ما نزل من ربه رسالة له (جامي).

٨. جعلنا نسبة طبيعة يعود إليها وجود معدّة حيويته تصعد إلى الله (حسن).

٩. هذا حكمة قول الله سبحانه لإبراهيم من جهة موسى، وهذا حكمة الإذن في التجلّي (ص).

لما كان الماء أصل الأشياء ومظهراً للأحياء، وحاملاً للأسرار الإلهية التي هي فيه بالقوة، جعله رسولاً، ونبّه على كونه أصل كلّ شيء حيّ.

(وأمّا حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ، فالتابوت تابوته[1]).

أي: التابوت إشارة إلى تابوته (واليمّ) إشارة إلى (ما حصل له[2] من العلم بواسطة هذا الجسم ممّا أعطته القوّة النظريّة الفكريّة[3]، والقوى الحسيّة والخياليّة[4] التي لا يكون شيء منها) أي: من تلك القوى (ولا من آلتها لهذه النفس الانسانيّة إلا بوجود هذا الجسم العنصري).

لأنّ كلّ واحدة منهما حقيقة، براسمها[5] للنفس الانسانية تزلّ خدمتها في هذه البدنة العنصرية، وسجلت لها، وانقادت لأمر ربها.

(فلمّا حصلت النفس في هذا الجسم، وأمرت بالتصرّف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى الآلة لتتوصل بها إلى ما أراده الله منها) أي: من النفس (في تدبير هذا التابوت[6] الذي فيه سكينة الربّ[7]).

وإنّما كانت السكينة فيه؛ لأنّ الأمور الكلّية والمعاني الحقيقيّة لا تزال تتحرك بغلبة

١ ـ [illegible] الإسرار (جامي).

٢ ـ [illegible] الإنسانية (جامي).

٣ ـ من حيث الخاصة والإضافة (نص).

٤ ـ [illegible] إلى الصور الخيالية والوهمية، فالأول للاشتمال على الله تعالى من حيث العلم للنفس بحسب إحاطته (نص).

٥ ـ من خصائص شريفة (نص).

٦ ـ من المعلوم للمشبهة فضلاً وفضل همة، وهمتها إلى أمور دنية في حسّ وشهوة، فلذلك جعلته أشره إلى أعلى الحاصل من الحسّ بتلك القوى؛ فصوروه أنّ تلك القوى هي التي لا يكون شيء منها (نص).

٧ ـ [illegible] ما كانت [illegible] يصلح لأن يودع به الحسّ عند سكينة من مرتبة [illegible] وصلح هذا لأن يكون في التابوت الذي هو صورة المقربين، فإنّ الحسّ والقوة المتعلقة به لما كانت في غاية [illegible] أن يكون التابوت فيه سكينة من ربّه كما [illegible] فيه من فنون الأسماء التي يصلح لأن يكون في الحسّ لأنها مستفادة [illegible] مستفادة عن رتب أن الأحدية الإضافية التي هي تجلّ [illegible] وسكينة كمال تربّ وصورة، وذلك قال [illegible] فيه سكينة من ربّه (نص).

الذاتيّة إلى أن تصل إلى الحضرة الشهادية، وتدخل تحت الاسم «الظاهر»، فيجد السالك فيها المعنى بصورها، ويسكن إليها، لذلك كانت المحسوسات أجلى البديهيات، عاليقين والعلم الذوقي والإيمان الغيبي والتجلّي الشهودي لا يحصل إلّا في هذه الحضرة وبواسطتها، لذلك صارت «الدنيا مزرعة الآخرة» فصارت سكينة الربّ.

(فرمى به في اليمّ ليحصل بهذه القوى المذكورة على فنون العلم).

أي، ليكون بها مستعدّاً على أنواع العلوم الحاصلة بالحواس الظاهرة والباطنة، يقال: «احصل فلان على عرشه» إذا استعلى سريره.

(فاعلمه) أي: أعلم الحقّ موسى بوضعه في التابوت وإلقائه في اليمّ (بذلك)[1] أي: بذلك الرمي (أنّه) أي: أنّ الشأن.

(وإن كان الروح المدبّر له هو الملك، وأنّه لا يدبّر[2] إلا به[3]).

أي، فإنّ الروح المدبّر له لا يدبّره إلا بواسطة هذا التابوت.

(فاصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت، الذي عبّر عنه «بالتابوت في باب الإشارات» والحكم[4]).

---

١. الضمير المجرور بالباء (ص).

٢. قوة مسلطة تدبره على ما يوافق نفسه (ص).

٣. الروحية والبرهانية، السبعية والنفسية، الخيالية والكلامية، والحسية والطبيعية، بديهية وبرهانية، فإنّ هذه القوى من العلوم والمعارف حاصلة، أعني موسى النفس إلى بيوت الناسوت والقوى في بيوت هذه الحسية، لكن بواسطة العلوم من هذه الخمسة الحيوانية التي بين الروح والجسم الطبيعي، وإليه أشار بقوله «فاعلمه» (ص).

٤. في التابوت (ص).

٥. في مدينة جسمه الإنسانية (ص).

٦. أي لا يدبّر هذا الجسم الموسوي الكثيفي تدبيراً يوصله إلى حياته الروحية وكماله الحقيقي الذي هو صلوحه لأن يكون سكنة للرب إلا به، باعتبار استجماع هذا الجسم لسور تدبير الملك مركبة من القوى والخواص (ص).

٧. عبارة الشارح تشير إلى ما ذكرناه (ص).

٨. الآلهة (جامي).

٩. الرتبة (جامي).

على صيغة الجمع، أي: جعل الله الروح مصاحباً لهذه القوى الخالقة في البدن، التي عبّر الحقّ سبحانه عنه بالتابوت في باب الإشارات، أي: هذا المعنى ثابت في باب الإشارات الربانية والحكم الإلهية.

(كذلك تدبير الحقّ العالم، فإنه ما دبّره إلا به).

أي، بالعالم؛ إذ لولا الأعيان الثابتة للتدبير ما كان التدبير، ومن تدبير الحقّ العالم بالعالم جعل بعضهم متوقفاً على البعض. كتوقف المسببات على أسبابها والمراد بقوله:

(أو بصورته).

الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية للعالم، كما قررناها من بعد وجعل الأعيان عين الأسماء الحسنى، ولولا تفسيره ورضى قوله: (أو بصورته) بما ذكر لفسّرناه بالإنسان الكامل، فإنّه على صورة الحقّ[1] وصورة العالم وكان حسناً.

فشبّه تدبير الحقّ للعالم بتدبير الروح للبدن؛ فكما أنّ الروح يدبّر بدنه بعين البدن؛ إذ لولا الأعضاء البدنية وقواها ما كان يحصل التدبير، كذلك الحقّ يدبّر للعالم بعين العالم.

وكما أنّ الروح روح لبدنه كذلك الحقّ روح للعالم، وكما أنّ الروح يدبّر البدن بقواه كذلك الحقّ يدبّر العالم بأسمائه وصفاته، فنسبة الحقّ إلى العالم، ونسبة العالم إليه كنسبة الروح إلى البدن، ونسبة البدن إلى الروح.

(فما دبّره إلا به) أي: فما دبّر الحقّ العالم إلا بالعالم.

(كتوقف الولد على ايجاد الوالد، والمسببات[2] على أسبابها،[3] والمشروطات على

---

١. لأنه سبحانه يدبّر العالم بالإنسان الكامل فإنه على صورة الحقّ وصورة العالم

٢. أي كتوقف المسبّب على أسبابه (جامي)

٣. كتوقف السير على النحّار والخطّ وتحيّل صورته وغايته، ولكنه مع ذلك يحتاج إلى عدم المانع ووجود المقتضي، وهو المعبّر عنه بالشرط (جامي).

شروطها، والمعلولات على عللها[١]، والمدلولات على أدلتها والحقائق[٢] على صفة المخبرين (على حقائقها، وكل ذلك من العالم).

أي، جعل بعضها واسطة في تدبير البعض الآخر وسببا.

(وهو تدبير الحق فيه، فما دبّره[٣] إلا به)[٤].

(هو) عائد إلى التوقف، أي، جعله بعض العالم موقوفاً على البعض، تدبير من الحق في العالم، فما دبّر الحق العالم إلا بالعالم.

(وأما قولنا: «أو بصورته» أعني، صورة العالم، فأعني به) أي، بقولنا: صورة العالم (الأسماء الحسنى، والصفات العلى التي يُسمّى الحق بها[٥]، واتصف بها)[٦].

أطلق الأسماء[٧] على الأعيان التي هي صور الأسماء في العلم، وهي النسب المعنوية كما مرّ مراراً. فالحق يفيض المعاني على الأعيان القابلة لها بواسطة أسمائه وصفاته التي هي النسب المعنوية، ويدبّر بواسطة الأعيان العلمية الأرواح الخارجية، وبواسطتها النفوس المتطبعة، وبها الأبدان الشخصية.

فالأعيان أرواح للأرواح، وهي لها كالأبدان للأرواح كما مرّ في المقدمات، فتظهر ربوبية الربّ في جميع مراتب الوجود، فما دبّر العالم إلا بالعالم.

(فما وصل إلينا من اسم يسمّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في

---

١. «على» ساقطة من (و)، وورد الجار على علل في (ب) و(س) (حامي).

٢. أي، الأشياء من حيث حقائقها، وهي التي هي عليها خارجاً عقلاً وظاهراً وباطناً (حامي).

٣. «دبّره» في (ب) و(س) «دبّر» (حامي).

٤. أي، جعل الحق [العالم هذا] موقوفاً بعضه على بعض (حامي).

٥. أي، العالم (حامي).

٦. أي، بالعلم (حامي).

٧. أي، بالأسماء الحسنى، واتصف بها، أي، بالصفات العلى.

٨. «اسم» ساقطة من (حامي).

٩. «به» ساقطة من (حامي).

١٠. «أي، الأسماء، لأنها صور» في (ب) «الأسماء تكون صورة عالمة».

العالم[1]، فما ذبّر العالم أيضاً إلا بصورة العالم[2][3].

معنى الاسم وروحه الصفة التي هي المميّزة له عن غيره، وجميع الصفات التي هي أرواح الأسماء الواصلة إلينا من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغير ذلك، خاصة هي العالم ثابتة له، والأسماء والصفات من حيث تكثّرها وامتيازها عن الذات الأحدية ملحقة بالعالم؛ فصحّ أنّه تعالى ما ذبّر العالم إلا بالعالم.

(ولذلك) أي: ولأجل أنّه تعالى ذبّر العالم بالعالم جعل آدم خليفة على العالم، وذبّر العالم به.

(وقال في حق آدم الذي هو البرنامج)[4].

«البرنامج» فارسي معرّب أصله البرنامه، وبر بالفارسية هو المصدر، أي: صفة

---

١. وهو السر الإلهي صورة نعته وروحه. فإذا كان نعته وروحه أن يذبّر العالم يكون هو صورة ما يذبّر العالم (جامي).

٢. بشارة إلى بيان كونه صورته، وذلك أنّ الله تعالى من معنى الشيء هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، ويصح أن يعلم ويخبر عنه هو الصفات الإلهية والكونية جميعاً، وإلى من ذبّر وذبّر. فإنّ معنى الاسم هو الذات مع الاعتبار الخاص إن كان اسماً للذات، وإن كان اسماً لصفة فهو الصفة مع الاعتبار المذكور، وقد مرّ الكلام في هذا الباب بحسب الاسم نفسه وبحسب أن ذبّر وتعالى، وبالجملة بحسب الذات والاعتبار (جامي).

٣. وقد ذكر بعينه الحسين القاشي إلا بصورة العالم، وهذا أنّ الأسماء الحسنى والصفات العلى صورة الحق كذلك هي صورة الحضرة الإلهية (جامي).

٤. في نسخة العصام (ص).

٥. قوله: مجموع الصورتين يحتمل جمع الصور أيضاً هو صورة الخلق والحق هو الجامع بينهما (ص).

٦. ليس المراد بصورة الحق صورته الشخصية وإلا يرجع إلى القسم الأول، بل المراد الصورة النوعية الحقية وهي الاسم الحسنى وحقائقها التي هي الصفات العلى. وإن صورة العالم مصدر الأسماء والصفات فهي صورته الحقيقية الباطنة وغيرت صورته الشخصية الظاهرة (ق).

٧. يعني أن الذات الإلهية الجامعة للعالم والمدبّر والخالق والمقدّر والرب الذي يستند إليها حقائقها وأرواحها هي الحمد والعلم والإرادة والقدرة والخلق والرزق، وهي موجودة في حق العالم والمعلوم والمراد والمقدور والمخلوق والمرزوق في الحكم، فما ذبّر العالم إلا بصورته، وهي الهيئة الاجتماعية من الأسماء الإلهية (جندي).

٨. معرّب «برنامه» الفارسية، وهي بمعنى النسخ؛ «برنامج» معرّب «برنامه» و«على الفقيرين هو العنوان» جواب «إذا» في صحيفة الكتاب من السلام والأوصاف والأحكام. وإن آدم أيضاً هو الجامع للنعوت (ص).

المكتوب، والمراد به الأنموذج، وهو أيضاً معرّب نمودار.

(الجامع لنعوت الحضرة الإلهيّة التي هي الذات والصفات والأفعال، «إنّ الله خلق آدم على صورته» وليست صورته) أي: صورة الحقّ (سوى الحضرة الإلهيّة) وهي حضرة الأسماء والصفات.

(فما وجد في هذا المختصر الشريف[1] ـ الذي هو الإنسان الكامل ـ جميع الأسماء الإلهيّة[2] التي هي النسب الذاتيّة.

(وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير[3] المفصّل[4]، وجعله[5] روحاً للعالم[6]. فسخّر له العلو[7] والسفل[8] لكمال الصورة[9][10]) التي خلقه الله عليها.

وإنّما قال: (وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير)، لأنّ جميع ما في العالم ليست

---

١. المختصر به حسب التفاصيل الموجودة في الكبير، نسبة بعضها إلى البعض به يتمّ الكلّ، ضرورة أنّ الاختصار يوجب قلّة الأجزاء، والكبر يستلزم الكثرة. فعلّة الاختصار فيه هو عدم تسميته بالإنسان (ص).

٢. التي هي الصورة الموجودة للعالم (ص).

٣. التي وجد فيه حقائق الأشياء الخارجة عن الإنسان في العالم الكبير مفصّلة عنه، فإنّ أجزاء العالم كالجماد مع العناصر والمعادن والنبات والحيوان ليست موجودة في الإنسان بصورها وأشخاصها، ولكن حقائقها التي هي هي، في كلا الروح والنفوس الناطقة والطبائع العنصريّة والصور الجسميّة النباتيّة والنفوس الحيوانيّة والحيثيّة الشريفة، وبجملة الجواهر والأعراض كلّها موجودة فيه، فيصحّ أنّه تعالى أوجد جميع ما في الحضرة الإلهيّة وجميع حقائق العالم بأعيانه وأجزائه في الإنسان الكامل (ق).

٤. بعضها عن البعض، وإنّما أفرد مفرداً مضافاً فاكتسب كثرة وهي الصور الكونيّة للعالم، فالإنسان الصورة الكاملة الجامعة بين الجمع الوجودي والتفرقة الكونيّة (ص).

٦. باعتبار تلك الجمعيّة (جامي).

٧. مفرّقاً لأعيانه المتفرّقة المنفصلة بالذات، بل بالصور تلك الكثير شخصاً واحداً أقوم الروح الكلّي جسداً (ص).

٨. بل صيّر تلك الكثير شخصاً واحداً تصير أرواح الأعضاء المتكثّرة جسداً واحداً (جامي).

٩. وهو صرف اللطائف الروحانيّة والمجرّدات (ص).

١٠. وهو ظرف الكثائف الجسمانيّة والمتعلّقات بالنشأة الدنيويّة (ص).

١١. الجامعة بين الكثرة من العنصر والإلهيّة معها. وبهذا الكمال يطلق عليه المثليّة (ص).

١٢. وجمعيتها لصور الإلهيّة والكونيّة (جامي).

موجود في الإنسان بحسب صورته، بل بحسب حقائقها وأعيانها التي هي بها هي.

(فكما أنه ليس شيء في العالم إلا وهو يسبّح الله بحمده، كذلك ليس شيء في العالم إلا وهو مسخّر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته)

إنما شبّه تسخّر العالم للإنسان بتسبيحه وتحميده للحقّ؛ لأن تسخّر الإنسان عادة منه له، وتلك العبادة تستلزم التنزيه والتحميد، لأنّ عبادته للإنسان يوصل النسبة الإلهية الظاهرة في الصورة الإنسانية إلى الكمال الحقيقي، والبقاء الجسمي الإلهيّ، وهو عين التنزيه عن النقائص، والاتصاف بالمحامد. فكأنه قال: فكما أنه مسبّح للحقّ بتسبيحه كذلك هو مسبّح خليفته الذي هو الإنسان، وفي الخليفة تنزيهه للإنسان وتسبيحه له أيضا تنزيه للحقّ وتسبيح له.

ولا يخفى هذا التسخير إلا حقيقة الصور، لا النسائبة. لأنّ لها[1] مقام الجمع الإلهيّ، وجميع الأسماء مندرجة تحت الاسم الأعظم، فمظاهرها أيضا مسخّرة له، لما استشهد بالآية ثانيا للمحجوبين، وتنبيها للطالبين.

(فقال[2]: ﴿وسخّر لكم ما في السّموات وما في الأرض جميعا منه﴾[3]. فكلّ ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه، وهو الإنسان الكامل[4] إذ هو الذي يعلمه بالكشف والعيان، والذوق والوجدان

(وجهل ذلك من جهله، وهو الإنسان) صورة (الحيوان[5]) فهمي.

---

١. أي الحقائق.

٢. هذا شروع في بيان ما تعطيه حقيقة صورته.

٣. مقتبسة من ذيل الآية ١٣ (ص).

٤. الجاثية (٤٥): ١٣.

٥. (إذ هو الذي يعلمه بالكشف والعيان. (عامي)

٦. لأنه ظاهر بصورته الحقائقية الإلهية (ص)

٧. (ومنشأ ذلك الجهل في المادة الخسيسة الطبيعية فقط. لأنه يمكن أن يعلم إلا كانت قابلية صاحبه التي توجب عدم تلك الصورة الحقيقية الإلهية والجهل المنتفي. فكيف يتصور أن يجعل نسبة إشارة إلى العلم الحاصل بواسطة الجسم. كما اشتهر. فاستشعر ما يدل عليه. (فكيف صورة القدم موسى المسيح (ص)

(فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت، وإلقاء التابوت في اليمّ، صورة هلال[1] في الظاهر، وفي الباطن كانت نجاة[2] له من القتل).

إذ كان خلاصه من فرعون بذلك.

(فحيّي[3] موسى بالقاء في اليمّ (كما تحيى النفوس بالعلم من موت الجهل).

إنما شبّه الحياة الحسيّة الموسوية الباقية ـ بواسطة اليمّ ـ بالحياة العقلية الحاصلة بالعلم، تنبيهاً على أنّ الماء صورة العلم الذي به حياة النفوس. كما أنّ حياة الأبدان بالماء الذي منه كلّ شيء حيّ، ثمّ استشهد بالآية وفسّرها بمقتضى الباطن، بقوله:

كما قال: ﴿أو مَنْ كانَ مَيْتاً﴾ يعني بالجهل، ﴿فَأَحْيَيْناهُ﴾ يعني بالعلم[4] ﴿وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشي بِهِ فِي النّاسِ﴾[5] وهو الهدى، ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ﴾[6] وهي الضلال، ﴿لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها﴾[7] أي: لا يهتدي أبداً[8].

أي، العالم بالحقائق لا يكون كالجاهل بها، ثمّ علّل قوله: (لا يهتدي أبداً) بقوله:

(فإنّ الأمر[9] في نفسه[10] لا غاية له يوقف عندها[11]).

أي، الذي هي الظلمات لا يخلص من الضلال ولا يهتدي أبداً، لأنّ الأمر الإلهيّ

---

١. كما هو الظاهر من التابوت وإلقائه في اليمّ (منه).

٢. أي كانت الصورة المذكورة نجاة (منه).

٣. فإنّ الحياة الحسّية وإلقاء موسى إليه بعد إلقاء التابوت من الصور الحسّية الخاصة به وإن كان في الظاهر صورة هلاك في تلك الحياة. ولكن في الباطن به نجاته (منه).

٤. بعد حياته (منه).

٥. هذا من العلم بظاهر العلم ـ بصيغة ظهور ذلك. وأنّا فسّر إظهاره بالضمير فإليه الإشارة بقوله: «وجعلنا له» (منه).

٦. أي يمشي فيهم وبهم بمقتضى استعداده وهو الهدى (منه).

٧. من ظلمات أنواع الضلالة (منه).

٨. الأنعام (٦): ١٢٢.

٩. ولا يبعد أن يكون من مقتضى تلك إدراك الحسية إلى الحقائق المجردة الكمالية (منه).

١٠. أي أمر الضلال.

١١. موجوداً كان أو عرضاً (منه).

١٢. ويقطع بعد المسافة وبعد الوصول (منه).

لانهاية له ليقف عنده الضال الحائر من الجهالة. ويحصل له العلم بالحقيقة.

وإنما فسّر الضلال في مواضع من قبل بالحيرة، والحيرة قد تحصل من العلم كما تحصل من الجهل. فيقع الضلال أيضاً للعالم كما يقع للجاهل، أراد أن يفرق بينهما. فقال:

(فالهدى هو أن يهتدي الانسان إلى الحيرة[1] فيعلم أن الأمر حيرة)[2]

وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين الهداية، لأنّ الحيرة الحاصلة من النهاية والعلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات المتكاثرة المحيرة للعقول والأوهام، وقهور الأنوار الحقيقية العاجزة عن إدراكها البصائر والأفهام، وذلك عين الهداية، لذلك قال أكمل البشر[3]: «رب زدني فيك تحيراً»، أي: هداية وعلماً.

فإنّ وجود اللازم[4] يستلزم وجود الملزوم[5]، بخلاف الحيرة الحاصلة من الجهل فإنها الحيرة المذمومة، لذلك جعل الضلال الموجب للحيرة المذمومة في مقابلة الهدى الموجب للحيرة المحمودة.

(والحيرة قلق[6] وحركة) أي: تعطي القلق والاضطراب.

(والحركة حياة[7]) أي: تستلزم الحياة، لأنّ الحركة لا تحصل إلا من الحيّ.

(فلا سكون، فلا موت).

أي، لما كانت الحركة حاصلة دائماً فلا سكون لمن تحرّك، ولما لم يكن له السكون فلا موت له[8]، لأنّ السكون من لوازم الموت. ألا ترى أن سكون النبض كيف يصير علامة للموت.

---

١. راجع مصباح الأنس ص ٢٩٠ في شرحه لهذا الفصل.

٢. وذلك لأن الكشف والاستدلال متساويان من حيث إنهما طريقان لتوصيله إلى الحقيقة، وتستلزم الاستدلال من موجب الحيرة ضرورة، هذا من جهة السلك وعلم النفس بالقطع به تسلوة، وكذلك من جهة أن الانسان لا يفتر عن السلوك فإن الأمر حيرة دائم).

٣. أي الحبيب.

٤. أي العلم.

٥. أو الحيرة فيه قلق الحبيب).

٦. أي والحركة فيها حيرة الحبيب).

(ووجوده، فلاعدم).

عطف على قوله: (حياة). أي: الحركة حياة ووجود، وإذ كانت الحركة مستلزمة للوجود فلاعدم، لأنهما لا يجتمعان في محلٍّ واحد، والحاصل: أن الهداية تعطي البقاء الأبدي.

(وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض).

أي، كما أن الحياة العلمية بعطي الهداية والسير في الناس فتؤدي إلى البقاء الأبدي، كذلك الأمر في الماء الطبيعي الذي به حياة الأرض وهي البدن.

(وحركتها قوله: ﴿اهتزت﴾).

أي، فالإشارة إلى حركتها، أي: إلى حركة الأرض التي هي البدن الإنساني. قوله: «اهتزت» في قوله تعالى: ﴿وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾[1].

(وحملها قوله: ﴿وربت﴾).

أي، الإشارة إلى حملها، أي: حمل الأرض التي هي البدن قوله: ﴿وربت﴾ أي: ولادت.

(وولادتها) أي: والإشارة إلى ولادة الأرض المذكورة (قوله: ﴿وأنبتت من كل زوج بهيج﴾، أي: أنها) أي: أن الأرض (ما ولدت إلا من يشبهها)[8]، أي، طبيعياً

---

١. واعلم أن لفظ يعطي الهداية، والهداية بعطي الخبر، والخبر توجب الحركة، والحركة فيها الحياة والسير، فلا موت ولا عدم فيطلق العلم البقاء الأبدي (جامي).

٢. يعني الصور ـــ غراب الأبين وغيره صورة بعضهم (ص).

٣. أي حركة الأرض اللازمة لحياتها مما يدل عليه فاهتزت (جامي).

٤. الحج (٢٢): ٥.

٥. الذي أعطاه بالنظر إلى أن الله عبر إلى الحركة في المرة الثانية بما يدل عليه قوله: ﴿وربت﴾ أي ولدت (جامي).

٦. بعد حملها مما يدل عليه قوله: ﴿وأنبتت﴾ (جامي).

٧. أي الأرض (جامي).

٨. ما ولدت إلا من يشبهها كذا في جميع النسخ المصححة عندنا، وفي يشبهها ح.

منها. فكانت الزوجة التي هي الشفعية لها[1]. بما تولّد منها وظهر عنها).

ثم. فحصلت الزوجة التي هي المسمّاة بالشفعية لها أي لأرض البدن بواسطة ما تولّد منها، وظهر عنها.

(كذلك وجود الخلق[2]، كانت الكثرة له، وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا، بما ظهر عنه من العالم[3] الذي يطلب بثنائه[4] حقائق الأسماء الإلهية)[5].

كذلك الكثرة حصلت لوجود الخلق بواسطة ما ظهر منه من وجود العالم؛ لأنه يطلب بحقيقته وثنائه المرتبة حقائق الأسماء الإلهية، وهي[6] الأرباب الكثرة.

(ثنّت به وبخالقه أحدية الكثرة)[7][8].

ثم. ألبت بالعالم والخلق الذي هو خالقه، أي بهذا المجموع، أحدية الكثرة. كما مرّ في الفص الاسمعيلي: «أنّ مسمّى الله أحدي بالذات كلّ بالأسماء والصفات»، وصحّف بعض الشارحين قوله: (وبخالقه)، وقرأ: (بخالقه) من الخلاف، وهو خطأ.

(وقد كان[9] أحدي العين من حيث ذاته، كالجوهر الهيولاني[10] أحدي العين من

---

١. أي حاصلة للأرض (جامي).

٢. الذي هو أحدي العين كالجوهر الهيولاني (جامي).

٣. أي له بعالم الأسماء.

٤. ظهور ما تولّد الأرض من كل زوج بهيج، فإن العالم هو الذي يطلب الخ (جامي).

٥. الخاصة للتوليد منها (جامي).

٦. أي التي كالأزواج الثلاثة من أرض تلك الخاصة (جامي).

٧. أي الخلق.

٨. أي شيء واحد كثر.

٩. أي وبخالقه ما ظهر عنه من أعيان أحدية الكثرة التي بذاته (ق).

١٠. الأسمائية (جامي).

١١. يشير إلى أنه كما ثلثت النتائج والثمرات أصولها، فكذلك الأرباب الأسماء ثلثت أحدية وجود الخلق، فإن الأسماء إنما تثبت للوجود الخلقي بتعلقاتها الأربعة وهي التأثير والتأثر والقضاء والقدر والتربية والإلهية، وهما لا تكون إلا بالأسماء (جامي).

١٢. قبل هذا الطلب (ق).

١٣. الذي هو أحدي العين (ق).

حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه، الذي هو حامل لها بذاته[1].

أي، وقد كان الخالق أحديّ العين من حيث ذاته كثيراً من حيث أسمائه وصفاته، كما أنّ الجوهر الهيولاني[2] الحامل لصور الأشياء كلّها أحديّ بالذات كثير بالصور الظاهرة فيه.

(كذلك الحقّ بما ظهر منه من صور التجلّي).

أي، كذلك الحقّ أحديّ من حيث ذاته كثير بسبب ما ظهر منه من صور تجلّياته، التي هي الأسماء والصفات.

(فكان الحقّ محلّ صور العالم مع الأحديّة المعقولة) وذلك باعتبار أنّ ذاته مرآة تظهر فيها صور الأعيان العلميّة والعينيّة.

(فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهيّ الذي خصّ الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده[3])

التعليم الإلهي إشارة إلى قوله تعالى: ﴿واتّقوا الله ويعلّمكم الله﴾[4] ﴿ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾[5]، فمن اتقى ولم يتبت لغيره وجوداً يتحقّق بامثال هذه اللطائف والمعارف.

---

١. أي من حيث أحدية عينه محيط بالصور الكثيرة إحاطة الحامل بالمحمول، ومن هذا الوجه تكون كلمة الشاهين وغيرهما من الكلمات مثلثة على أن يكون الهيولى شخصية لا غير. (ص)

٢. المراد من الجوهر الهيولاني هو الجسم الرحماني كما تقدّم في الفصل الرابع من المقدمات.

٣. وذلك لما كان الإنسان ـ حيث أنه أشرف الأكوان الثلاثة ـ لا يمر والخطور له بحيث يزال ذلك عليه إلى أحدية عينه تعالى في حدّ ذاته وأحديته كثرته الذاتية من حيث ظهور كثرة الصور الحادثة عنه. (حامي)

٤. من أسرار التشريف والتميز الذي وقع بين الإنسان وجوده، ومن أسرار تعاقب الأطوار التي وجب تحققه بكل منها في مسيرة السلوك والاهتداء في صيرورة الضلال، والعلم في الجهل وبداية الأمر والبدء في صيرورة الهداية وتحريرها وبداية الدين في كونه مجال التدبر.

كل ذلك قد استلزم من الأمر الدالة عليه دلالة غير خفية على الخواص التي تحدد في الورثة الحسنية أو القدرين على مطلع الأنوار ومبدئها. وهي عبارة عن يشعر به، ثم إنه يتشعب به من هذا الأصل تربية أن فرعون موسى كان ظالماً وجبّاراً. (ص)

٥. الطلاق (٦٥): ٢ ـ ٣.

٦. الطلاق (٦٥): ٢ ـ ٣.

(ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سمّاه فرعون موسى[1]، و «اليم» هو الماء بالقبطية، و«الماء» هو الشجرة، فسمّاه بما وجده عنده[2]، فإنّ التابوت[3] وقف عند الشجرة في اليم[4]، فأراد قتله[5] فقالت امرأته[6] وكانت منطقة[7]

---

١ وهي أكون تعليقية بها لأنه (س).

٢ وهي الحقيقة الحيوانية بالنسبة إلى ما فيها وتحتها وتحتها وتحتها، وهي الإنسان (س).

٣ فإن من ذلك التابوت ما يسمّى مشتبه الأعلى بما فيه من وجوه نسبية كالإنسان، فإنه قد يسمّى بالإنسان (س).

٤ [illegible] (الشيخ محمود ج٢ ص ١١١).

٥ من الماء الذي هو عين الحياة والعلم، والشجرة التي هي صورة الحقيقة الحيوانية (س).

٦ يعني حواء (س).

٧ أي: إنما كانت كذلك بسبب ما للهيكل الجسماني الإنساني الذي هو مكلف به، وهو الروح الذي أمكنه أن يكون هيكلاً ومسكناً له، وهو من صورة الروح التي حسب هذا الروح وليّاً للذي هو أبحر منه، والعلم الذي هو أبحر للروح الإنساني بسبب هذه الحقيقة العنصرية في الجسم الكثيف الذي له كالتابوت والسفينة، وإن القوة العنصرية ذاتية للجسم وتكون هذه الروح الذي هو أبحر من هذه الصورة الجسمانية العنصرية، فتحفظه من هذه الصورة التي هي الشهوات الذاتية في الجسم الكثيف العنصري وحواسه الخمس وحسه المشترك وخياله وحافظته وذاكرته، وإلا فإن تعلّق الروح بالجسم الكثيف العنصري وحفظه وإن كان بالروح الإنساني الذي هو أبحر منه، ولكن بالتدبير الذي هو أبحر منه، وإن كان بالقوة الحيوانية التي هي أبحر منه، فإن الروح الإنساني إنما تتعلق بالجسم الكثيف العنصري بواسطة الروح الحيواني، ليتمكن الروح الإنساني من تدبير الجسم الكثيف العنصري، وإن توقف تدبيره عند التحام إلى الهيكل التعلقي الإنساني بوقف وجوده على الأمزجة الصحيحة الاعتدالية من أمهات الطبيعة الأربعة، فإنّ بتعدد أمهات الأمزجة الاعتدالية الصحيحة والفاسدة، والشجرة هي الحقيقة الجامعة، كذلك هذا التابوت الجسماني الهيكلي وقف عند النهر الذي يتشعب النهر، فإنّ تعليقية شجرة القوى والأركان بعضها مع بعض (س).

٨ الالتفات عن تلك الخصلة من حياة (س).

٩ إذا كان فرعون صورة شخصية تلك الطبيعة من حيث حيوانيتها الجسمية، وإن هو الإنسان الحيوان، فإنما موسى صورة شخصية تلك الطبيعة أيضاً، ولكن من حيث سموّه وعلوّه بالحقيقة الإنسانية، فإنه كان ولياً، وإن زاد فإنه زيادة ما من الوجوه الجمعي التعلقي الموجه إلى إدارة فرعون (س).

١٠ وهي التي تحت فرعون الطبيعة الجسمانية العنصرية الكثيفة من جملة [illegible] حاكمة عليه بالتصرف التعلقي، وذلك عين حفظها الإلهية التي لم تتخلف عليه، وإن كان قارون من كنوز منطقة الطور الإلهي.

١١ على التعريف.

بالنطق الإلهي[1].

أي، وكانت ممن أنطقه الله بالنطق الإلهي من غير اختيارها، كما قال تعالى عن لسان الأعضاء: ﴿أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾[2]، وكانت مؤيدة من الله.

(فيما قالت لفرعون، إذ كان الله خلقها للكمال كما قال ﷺ عنها، حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران).

أي، وبحسب العدة، وهو إشارة إلى قوله ﷺ: «كمل من النساء أربع، مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وخديجة، وفاطمة»، ولهذا الكمال قال تعالى في مريم: ﴿وكانت من القانتين﴾[3]، بجمعها في زمرة الرجال.

وصرح الشيخ في (الفتوحات) في باب الإمامة: أن هذه المقامات ليست مختصة بالرجال فقد تكون للنساء أيضاً، لكن لما كانت الغلبة للرجال ذكر بلسانهم.

(فقالت لفرعون في حق موسى: ﴿قرت عين لي ولك﴾[4] فيه) أي: في موسى.

(قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلناه، وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله تعالى عند الغرق[5]).

وذلك لأن الحق تكلم بلسانها من غير اختيارها، وأخبر بأنه قرة عين لها ولفرعون، فوجب أن يكون كذلك في نفس الأمر.

(فقبضه) أي: الحق (طاهراً[6] مطهراً[7] ليس فيه شيء من الخبث[8]، لأنه قبضه عند

---

١. المطهر فيه من غير سبقة واختيار، ولهذا ثبت صدقة (عامر).

٢. فصلت (٤١): ٢١.

٣. التحريم (٦٦): ١٢.

٤. القصص (٢٨): ٩.

٥. في نجم الوحدة (فلا فيه، بقفاه الرمز من رموزه، يأتي في الحرف فيما يخص (عامر).

٦. من حيث الشرك بتبعية موسى لكلا (عامر).

٧. «الم في التوحيد الشيء عشر من الفصل التاسع من باب الخمس والتسعين والمائة من الفتوحات المكية: «فيزن الله صدقه في إيمانه بقوله: ﴿آلآن وقد عصيت قبل﴾ يونس (١٠): ٩١.

٨. يعني حيث الإيمان الخصائص (عامر).

إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجبُّ ما قبله[1]. وجعله آية على عباده سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحد من رحمة الله. فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون[2]؛ فلو كان فرعون ممن ييأس ما بادر إلى الإيمان[3].

فإذا كان إيمان فرعون في البحر حيث رأى طريقاً واسعاً عبر عليه بنو إسرائيل قبل الغرق، وقبل ظهور أحكام الدار الآخرة له لم يشهدوه عند الغرق، جعل إيمانه صحيحاً معتداً به، فإنه إيمان بالغيب لأنه كان في المعركة، وهو بعينه كإيمان من يؤمن عند القتل من الكفار، وهو صحيح من غير خلاف.

وإنما كان إيمان المذعور غير صحيح لظهور أحكام الدار الآخرة له من النعيم والجحيم والثواب والعذاب، وجعله ظاهراً مطيِّراً من الخبث الاعتقادي، أي: من الشرك وما سوى الربوبية، لأنَّ «الإسلام يجبُّ ما قبله» كما جاء في الخبر الصحيح[4]، ولم يكتسب بعد الإيمان شيئاً من الآثام والمعصيات. وقوله تعالى:

---

١. سيأتي قوله في آخر الفصل: «هذا هو المشهور الذي ورد به الأثر».

٢. قال القرطبي في تفسير الآية من المائدة من ذهب من المفسرين إلى أن فرعون لا تقبل توبته من أجل أنه رأى البأس وعاينه فلم ينفعه ذلك في الآخرة كما لم ينفع قوم يونس لما رأوا العذاب وآمنوا فكشف عنهم. ولكن ليس الأمر على ما ذهبوا إليه، بل قد فعلت الأمم من قبله وبعده كما فعل فرعون، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]. وإنما أخذهم بالعذاب بعد أن رأوه، ولكن لم يكن لأحد أن يتوب عند رؤيته عند الغرق، فإن الله تعالى قد أمر عباده بالتوبة قبل حلول حالة لم تكن من التوبة بالإيمان، وسمى تعالى ذلك حضوراً في ذلك، فقال: ﴿وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [التوبة: ٨٤]. وقال: ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: ٩١]. وقال: ﴿آمَنتُ بِالَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٩٠]. وهذا خبر صحيح لا يدخله التسويغ، وفيه أيضاً دليل على أنه لم يكن مأموراً قبل هذا الإيمان، كما زعم من لا علم له أنه كان مؤمناً في الباطن، وإنما كتم إيمانه عن قومه سياسة حكمية، وإنما دليل على ذلك من قدر أن لا دلالة له على وجود ذلك، وكما قدره من رأى أنه لم يكن نبي إلا وقد أمر بالجهاد، فمن لم يره طالباً للجهاد لم يعده نبياً. (حمدي)

٣. من عباده كما قال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾ [يونس: ٩٢] (حمدي).

٤. وفي حديث آخر في الكافرين: «لا أعلى همة ممن أسلم على ما سلف له من خير». (إنما قال ذلك لمن أسلم من أجل أنه قد بادر إلى الإسلام. (حمدي)

٥. يوسف (١٢): ٨٧.

٦. المسند لأحمد بن حنبل ج ٤ ص ١٩٩؛ كنز العمال ج ١ ص ٦٦، ج ١٤ ص ٢٤٣؛ سيأتي الآتي ج ٢ ص ٢٢٤.

﴿الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾ أي آمنت الآن وكنت من العاصين المفسدين من قبل، نوع من العتاب عند التوجّه إلى الحقّ والابتداء به. وهو لا ينافي صحّة إيمانه وما جاء من قوله: ﴿يقدم قومه يوم القيمة فأوردهم النار وبئس الورد المورود﴾، الضمير للقوم والمورد الذي هو فرعون لا يجب دخوله فيهم.

وقوله: ﴿وأتبعوا في هذه لعنة ويوم القيمة بئس الرفد المرفود﴾، وقوله: ﴿وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين﴾ الضمير للقوم وإلهه ودخول النار لا ينافي الإحسان، لأن اللعنة هي البعد وهي تجتمع مع الإيمان كما في المحجوبين والعصاة والفسقة من المسلمين، والورود في النار ليس مخصوصاً بهم بل عامّ شامل للكلّ، كما قال: ﴿وإن منكم إلا واردها﴾، فهو لا ينافي الإيمان.

وليس يكفر فرعون بعد إيمانه نصّ صريح فيه، وما جاء فيه كان حكاية عمّا قبل إسلامه، وقوله: ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب﴾ النار يعرضون عليها غدوّاً وعشيّاً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب﴾ صريح في أنّه لا في فرعون، وفائدة إيمانه على تقدير التعذيب عدم الخلود في النار.

والتعذيب بالمظالم وخلق العباد عمّا لا يرتفع بالإسلام لا ينافي أيضاً الإسلام والطهارة من الشرك وخبث العقيدة.

فلا إنكار على الشيخ ما قاله مع أنّه مأمور بهذا القول، إذ جميع ما في الكتاب مسطور مأمور لرسول تقيّ، فهو معذور كما أنّ المنكر[٨] المغرور معذور.

وقوله: (وجعله آية على عنايته) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون

---

١. يونس(١٠): ٩١.
٢. هود(١١): ٩٨.
٣. هود(١١): ٩٩.
٤. القصص(٢٨): ٤٢.
٥. مريم(١٩): ٧١.
٦. طه(٢٠): ٤٦ و ٤٥.
٧. الإيمان.
٨. أي الذكر على الشيخ.

لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾. وهذا أيضاً صريح في خبائه، لأن الكاف خطاب له، أي: نجيك مع بدنك من العذاب لوجود الإيمان الصادر منك بعد العصيان، والله أعلم بالسرائر من كل مؤمن وكافر.

(فكان موسى ﷺ كما قالت امرأة فرعون فيه: [٢] ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾، وكذلك وقع، فإن الله نفعهما به ﷺ وإن كانا) أي: فرعون وامرأته (ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله[٣]. ولما عصمه الله من فرعون ﴿أَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ من الهم الذي كان قد أصابها) ظاهر

(ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه، فارضعته ليكمل الله لها سرورها به)

أي، من جملة الاختصاصات والنعم التي كانت في حق موسى وأمه أن الله حرم عليه المراضع حتى لا يقبل إلا ثدي أمه، فإن الطفل لا يوافقه شيء مثل لبن أمه. فجعل رضاعته وربيبته على يد أمه، ليكمل الله لها سرورها بولدها.

(كذلك علم التراتيع[٤] كما قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾ أي: طريقا

---

١. يونس (١٠) ٩٢.

٢. أي فرعون لعنه الله

٣. متعلق بالقتل لا النبي (س)

٤. القصص (٢٨) ٩.

٥. على تأويل "تشريعات بالنسبة للإنسان" وموسى والروح تراتيل فرعون بالنسبة للأناشيد والتسبيحة بالنسبة لفترة، لعل أراد التعليق على ما في تأويلات القرآنية. فليس هذا موضع ذكره. (ق)

٦. موسى ﷺ.

٧. أمّ موسى ﷺ صورة لروح القبل بالنسبة للإنسان من طبيعته الخاصة والاعتدال الخاص الذي يهيئه لتلقي الطريقة الروحية. فإن الروح الإنساني وإن كان عدماً مع جسده قبل وجود الجسد، ولكن تعين هذا الروح المعين متأخر وقت على الولادة، وكان موجوداً بصورته الروحية الخصوصية بعد الولادة هو فيها قبل تعلقها ببدن وجوداً روحانياً (عقلياً) نورياً لا نفساً جسمانياً. فالمولود لو جوده هذا الآن يشبه أن هو هذا التعين الشخصي لا الروح في حقيقته الجوهرية.

٨. أي مثل تحريم الراضع عليه إلا أمه على الشرائع، فإن لكل نبي شريعة مخصوصة دون شرائع سائر الأنبياء، يحرم عليه جميع شرائع الأنبياء إلا شريعته، فتحريم المراضع عليه صورة ذلك المعنى وآثاره التي تلوح. (ق)

﴿ومنهاجاً﴾[1]، أي: من تلك الطريقة جاء، فكأنّ هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء[2].

ثمّ كان الذي صورة العلم كما أنزله رسول الله ﷺ في رؤياه به، مثل وشبه تعليم الشرائع بتحويم الطائر، أي: كما حرّم أن لا يشرب موسى لبن أحد غير أمه التي هي أصله، كذلك علم الشرائع من لدنه، وجعله نبيًا صاحب شريعة غير متابع لشريعة غيره، فكان يأخذ الشريعة والعلم من الله منبع العلوم ومحدث الشرائع، وكان يكلّمه كفاحًا[3]، أي: من غير حجاب، ثمّ استدلّ بقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، وفسّر الشرعة بالطريق والمنهاج الطريق الواضح[4]، لكن لا يوقف عليهما[5] كما مرّ، فشبّه بالكلمتين اختلافهما ائتلافًا ولا اختلاف، وأخذ عليهما وفسّر بقوله: (أي من تلك الطريقة جاء) فصار قوله منهاجًا إشارة إلى الأصل الذي منه جاء، ومن إلى هذا العالم، وليس إلا الحقّ، فإنّه منه بدأ كلّ شيء وإليه يعود، فهو المبدأ والمعاد.

(فهو غذاؤه كما أنّ فرع الشجرة لا يتغذّى إلا من أصله).

أي: فالأصل الذي منه جاء موسى وحصل في هذه النشأة العنصريّة هو غذاؤه، لا يتغذّى إلا منه، أي: لا يستفيض المعاني وما به قوامه ويجد المدد إلا من أصله، كما أنّ فرع الشجرة لا يتغذّى ولا يجد المدد إلا من أصله.

وما جعل الأصل غذاءً للفرع، والغذاء قد يكون حلالاً وقد يكون حرامًا، نقل الكلام إليهم بقوله:

---

١. المائدة(٥): ٤٨.

٢. إلى هذا المعنى وليس الأخذ (حسن).

٣. أي شفاهًا.

٤. أي نصفة منهج.

٥. أي إذا قرئ كلمة منهاجًا بالتنوين وقفًا صارت الكلمة شبيهة بالكلمتين: إحداهما اسمها والثانية فعل، فسهل اجتلابها أي منعها.

٦. أي الأصل الذي منه جاء (جامي).

٧. أي ما يتغذى منه (جامي).

(فما كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر)، يعني في الصورة - أعني قولي يكون حلالاً - وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار، فلهذا (انبهتا)[1].

أي، الذي كان حراماً في شريعة تم صار حلالاً في شريعة أخرى، وبالعكس، ليس إلا بحسب الصورة. وأما في نفس الأمر فليس هذا الحلال عين ما كان حراماً، لأن الخلق لا يزال جديد، ولا يقع التكرار في التجلي أبداً.

(فكفى[2] عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع[3])

عن هذا إشارة إلى قوله: (كذلك علم الشرائع).

أي، كفى عن علم الشرائع في حق موسى بتحريم المراضع، أي، أن ضعف أمه الحقيقية التي ولدته لا غير هذا، وارضاعها إشارة إلى ربوبية الذات الإلهية إياه بإعطاء العلم الشرعي، ليجعله نبياً بين عباده، وتحريم ارضاع غير أمه إشارة إلى عدم تحققه بعلوم ما يتعلق بالولاية وأسرار الباطن، إذ كان الغالب عليه علوم ما يتعلق بالنبوة والظاهر. لذلك قال له الخضر عليه السلام: ﴿وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً﴾[4].

وقيل: قال له الخضر: (إن الله قد أعطاك علماً لم يعطني إياه وهو علم الظاهر، وأعطاني علماً لم يعطك إياه، وهو علم الباطن).

(فأمه) أي: فأم الولد، وليس المراد به موسى لأنه ما ارضعته غير أمه، بل أورده

---

١. أي الذان.

٢. وبالعكس (جامي)

٣. انتهى

٤. أي إن هذا.

٥. أي لأن الأمر خلق جديد (جامي)

٦. على أن الاتحاد بينهما ليس هو بحسب الصورة لا بحسب غير الأمر (جامي).

٧. فكفى الله سبحانه عن هذا، أي عن علم شريعته إلا من أنفسه في حق موسى لكفاه تحريم المراضع (جامي)

٨. ﴿فألقاه في اليم﴾ أي في هذا الشريعة التي هو هذا الروح الناقص حتى يتكامل (ق)

٩. الكهف (١٨): ٦٨

تحقيق لحقّ الرضاعة على الولد، لذلك قال: (فجعل الله ذلك لموسى في أمّ ولادته) بعد هذا التحقيق

(على الحقيقة من أرضعته[1] لا من ولدته. فإنّ أمّ الولادة حملته على جبلة الأمانة فتكوّن فيها وتغذّى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك، حتّى لايكون لها عليه امتنان، فإنّه ما تغذّى إلا بما أنّه لو لم يتغذّ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرضها، فللجنين المنّة على أمّه بكونه تغذّى بذلك الدم، فوفاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولايخرج ولايتغذّى به جنينها، والمرضعة ليست كذلك، فإنّها قصدت برضاعه حياته).

اي قصدت برضاعتها للولد حياته، فالاضافة إضافة إلى المفعول.

(وابقاءه. فجعل الله ذلك[2] لموسى في أمّ ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأمّ ولادته. لتقرّ عينها أيضاً بتربيته، وتشاهد انتشاءه في حجرها ولاتحزن، ونجّاه الله من غمّ الثابوت[3] أي[4] من همّ بدنه، للخلاص من الهلاك.

(فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الإلهيّ. وإن لم يخرج عنها[5]).

أي، خرق حجاب الطبيعة الظلمانيّة بالعلم الحاصل لروحه من الحضرة الإلهيّة، وحصل في العالم النوراني كما أشار إليه بقوله: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[6]، وإن لم يخرج من الطبيعة بالكلّيّة واحكامها.

(وقتله فتوناً) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا﴾[7].

---

١. [illegible].

٢. [illegible] وهذا يحسن التفريع والتقدير لأنّه ما ارضعته إلا أمّ ولادته ولم يقل: أمّ الولد في رضعته لأمّ ولادته فإنّه لولد ... الخ منه).

٣. الرضاع (منه).

٤. كما قرّت عين موسى وأمّه بتربيته. هذا عند ظهور اثرها به في العين (منه).

٥. غمّ الثابوت إشارة إلى ظلمة الطبيعة والتجاء موسى إلى ما يكون بالعلم، ولذلك قال: «فخرق» (جامي).

٦. لأنّ الخلاص بالكلّيّة لايتيسّر في هذه النشأة (جامي).

٧. طه (٢٠): ١٢.

٨. طه (٢٠): ٤٠.

(أي: اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به) وسبب ذلك سبباً للكمالات.

(فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله ووفقه له في سره[1]، وإن لم يعلم بذلك[2]، ولكن لم يجد في نفسه إكتراثاً[3] بقتله)

أي، قتله القبطي أنما كان بأمر الله وإلهامه على قلبه وتوفيقه له بذلك في سره، ولكن ما علم موسى بذلك، لذلك نسبه إلى الشيطان بقوله: ﴿هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾[4] ولكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله، أي: مبالاة والتفاتاً إليه.

(مع كونه ما توقف[5] حتى يأتيه أمر ربه بذلك).

أما النفي، أي: ما صبر حتى يأتيه الأمر الإلهي والوحي في ذلك أنه ما قتله بنفسه، بل قتله الحق على يده من غير اختياره، كما قال لنبيه ﷺ: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللهَ رَمى﴾[6]، وقال الخضر ﷺ: ﴿وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾[7].

وقوله: (لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ، أي: يخبر بذلك)[8].

دليل قوله: (فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله)

أي، قتله بالأمر الإلهي وإن لم يعلم ذلك، لأن النبي معصوم عن الكبائر في الباطن، لكنه لا يشعر على أنه قتله بالأمر حتى يخبر به.

---

١. وإن أكثر الكمالات أنواعاً من الإنسان تعصمه عليه ولا يخرج إلى فعل إلا بإذن الله.

٢. مستفاد بقوله: «ألهمه» (جامي).

٣. «الإلهام» التوفيق (جامي).

٤. كان فيه علامة على ذلك، وهو أن لم يجد في نفسه (جامي).

٥. أي ما أتى.

٦. القصص (٢٨): ١٥.

٧. «ما توقف» يمكن أن يكون من التوقف الأمر أي لم يقف، أي لا يقطع حتى يأتيه ربه بذلك الأمر فتوقف.

٨. الكهف (١٨): ٨٢.

٩. الكهف (١٨): ٨٢.

١٠. أي بأن ذلك الأمر مأمور به من الله (جامي).

(ولهذا) اي : وبهذا الشعور والاطلاع (اراه الخضر قتل الغلام فانكر عليه قتله، ولم يتذكّر قتله القبطي، فقال له الخضر : ﴿ما فعلتُهُ عن أمري﴾، ينبّهه على مرتبته قبل ان ينبأ انه كان معصوما الحركة في نفس الامر، وإن لم يشعر بذلك[1]، واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان له في اليمّ مطبقاً عليه، فظاهره هلاك وباطنه نجاة)

اي الخضر انما اراد قتل الغلام وقال : ﴿ما فعلتُهُ عن أمري﴾، ليبيّنه موسى عليه السلام على ان قتله القبطي ايضا كان كذلك بالامر الالهيّ[2]، لا من الشيطان ونفسه، بل هو نبيّ معصوم عن الكبائر، واراه خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من الغاصب في مقابلة التابوت الذي كان له في اليمّ، عوناً لخرق غلمته هذه الطبيعة والبدن زوجته إلى الله، وتغيير النفس في الموت الارادي، والامراض والمحن في الموت الطبيعي، وإن كان ظاهره مشعراً بالهلاك، ولكنّ باطنه عين النجاة.

(وإنّما فعلت به أمّه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبراً[3] وهي تنظر إليه[4].

صبراً : بالسكاد المعجمة والباء الموحدة بتقطيع من نحت، اي : خوفاً من ان يذبحه ذبحاً مشتملاً على الضرر العظيم لأمه، لان ذبح الولد على نظر أمه أشدّ إيلاما للأم من ذبحه على غير نظرها.

---

١. اي لكونه نبيّاً معصوماً الباطن من حيث لا يشعر حتى يتأ (حاشية).

٢. وإنما ذكر قتل القبطي بعض شأنه ولا فلا قتله وسيأتي ذكر الامر السلفية (حاشية).

٣. اي غير مشعر بالهلاك ذلك لان الله ان التابوت فانه في اليمّ (الشارح).

٤. عبارة ابن ابي الحديد : (وانما فعلت به امه ذلك خوفاً من يد فرعون ان يذبحه صبراً وهي تنظر اليه، يقال فلان صبر فلاناً اذا حبسه على القتل حتى يقتله، وقد قتله صبراً ويقال : صبر فلان فلاناً اذا رماه بالنشاب حتى يقتله، وقد قتله صبراً ويقال : صبر فلان فلاناً اذا حبسه وحبس الاسد وغيره على القتل، ان يحبس ويرمى حتى يموت، وقد قتله صبراً ويقال : صبر فلان عليه ورجل صبور اذا كان كثير الثبات في الحرب (قاموس اللغة).

٥. قيل هذه العبارة التي هي اشد ما يكون تأثيراً في الامر بتدبره، صبراً بالصاد المهملة وبالباء الموحدة، لان العبارة المعارفة في مثل هذا الامر الاستعانة بالصاد المعجمة وبالباء المثقوطة من تحت بنقطتين، لانه صحيح والصبح سيراً هو ان يحبس الروح الانسان على القتل (حاشية).

(مع الوحي) أي: وإنّما فعلت ما فعلت بالوحي.

(الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر، فوجدت في نفسها أنّها ترضعه) أي: عبست بالوجدان بأنّها ترضعه وتربيه.

(فإذا خافت عليه ألقته في اليمّ، فإنّ في المثل «عين لا ترى قلب لا يفجع»[1]، فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر، وغلب على ظنّها أنّ الله ربّما ردّه إليها حسن ظنّها به) أي: بالله.

(فعاشت بهذا الظنّ في نفسها، والرجاء يقابل الخوف واليأس[2]، وقالت حين ألهمت لذلك: لعلّ هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه، فعاشت وسرّت بهذا التوهّم والظنّ بالنظر إليها)[3].

أي، كون هذا المعنى توهّماً وظنّاً إنّما هو بالنظر، أي: بالنسبة إلى أمّ موسى لا بنفس الأمر، لذلك قال:

(وهو علم[4]) أي، ذلك التوهّم والظنّ كان علماً.

(في نفس الأمر)، ثمّ إنّه لمّا وقع عليه الطلب[5] خرج فاراً، خوفاً في الظاهر وكان في المعنى حبّاً[6] في النجاة، فإنّ الحركة أبداً إنّما هي حبّية، ويحجب

---

١. قال بعض المتأخرين: هذا مثل كاذب، حتّى لو فقأ عين نفسه، فإنّ قلبه لن يجزع.

٢. في (أ): يوجع من أوجعته المصيبة إذا أوجعته (جامي).

٣. يعني جاء الرجل بكسر سورة الخوف واليأس (جامي).

٤. إذ لم يكن عندها ذلك العلم بذلك (جامي).

٥. بمقتضى أنّ متعلّقه مطابق للواقع متحقّق في نفس الأمر (جامي).

٦. مجتمع عند آية (ق).

٧. هذا شروع لبيان حكمة الفرار كما سيقول: فهذا حكمة قوله: ﴿ففررت منكم﴾ ص ٢٥٩.

٨. أي على موسى عليه السلام (جامي).

٩. لأجل قتل القبطي (جامي).

١٠. من القتل (جامي).

١١. أي فارّاً حبّاً في النجاة (جامي).

الناظر فيها[1] بأسباب أخر، وليست تلك[2].

أي: ومن جملة العناية الإلهية: أن موسى خرج فارًا من خوف القتل، وكان ذلك الفرار في الحقيقة حبًا في حياة والنجاة من الهلاك، ثم تبين أن الحركة لا تحصل أبدًا إلا عن محبة، وإن كان في الظاهر بها أسباب أخر كالخوف والغضب وغير ذلك، فيحجب من لا يعلم الحقائق بالأسباب الظاهرة ويسندها إليها، وليست أسبابها في الحقيقة تلك الأسباب الظاهرة، قوله: (ويحجب) مبني للمفعول.

(وذلك لأن الأصل[3] حركة العالم من العدم[4] الذي كان ساكنًا فيه إلى الوجود[5]، ولذلك يقال: إن الأمر[6] حركة عن سكون، فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب[7]، وقد نبه رسول الله ﷺ على ذلك).

رواية من الله تعالى.

(بقوله: «كنت كنزًا مخفيًا لم أعرف، فأحببت أن أعرف ...»[8]، فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه).

أي: في وجوده العيني.

(فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك[9])

أي: لوجود العالم؛ إذ به تظهر كمالات ذاته وأنوار أسمائه وصفاته.

---

١ أي في الحركة من الأسباب الخبيثة إلى حركة حقيقة (جامي).

٢ هذه الأسباب الغير الخبيثة تلك الأسباب الخبيثة (جامي).

٣ متعلق بقوله: «فيحجب».

٤ في الموجودات (جامي).

٥ الإمكاني الذي هو الوجود العيني (جامي).

٦ العالم (جامي).

٧ أي إذا (جامي).

٨ في الوجود العيني، بل من مرتبة الوجود باطنه إلى مرتبة أخرى هي ظاهرة (جامي).

٩ أي أمر الوجود (جامي).

١٠ أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ص٤٥، جميع الأسرار وجميع الأنوار ص١٠٢-١٥٤، الكنز المدفون ص٦٠.

١١ هذا بيان الإجمال، وإنما بينت بتفصيل فأشار إليه بقوله: «فلولا العالم» (ص).

(ولأنّ العالم ايضاً يحبّ شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت بكلّ وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود العيني حركة حبّ من جانب الحقّ وجانبه) أي: من جانب العالم.

(فإنّ الكمال محبوب لذاته) وهو لا يظهر إلّا بالوجود العيني

(وعلمه تعالىٰ بنفسه من حيث هو غنيّ عن العالمين هو[1] له. وما بقي له إلّا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث، الذي يكون[2] من هذه الاعيان أعيان العالم[3] إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم، فتكمل مرتبة العلم بالوجهين[4].

هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أن يقال: الحقّ سبحانه وتعالىٰ عالم[5] بذاته وبكمالاته كلّها، فهي حاصلة له قبل الظهور، فوجود العالم في العين، لمَ فائدة الظهور؟

---

١. أي من حيث الوجود العيني (جامي).

٢. أي من حيث الثبوت العلمي (جامي).

٣. أي العدد الذي ليس للعالم فيه إلّا الثبوت في العلم (جامي).

٤. وسرّ ما بسبب أنه نكتة للاشتمال على الكلّ، كالخمس مثلاً، وإنه كمال نسبة الاشتمال التي هي عين الوجود، وكمال كلّ ما يحيط به الطلب من المستدعات أحسنه أتمّه، فإنه لمّا كان ذات الظهور تستدعي لذلك العلم، وإنّ كمال هو الظهور على عينه بصورته الكلّية أو الجزئية الحسنة (جامي).

٥. هو حاصل له (لا زائداً) (جامي).

٦. الظهور الكمالي الذي له لذاته، وهو الذي يدلّ له الكمال الذاتي، وبيّن أنّ الكمال الإلهي أعمّ من الذاتي والاسمائي، وإنه الكمال على الإطلاق (إلى الاسمائي مع الشعر بقرينة: «وما بقي له» (سر).

٧. أي يكون ظاهراً من هذه الاعيان (جامي).

٨. الظاهرة بصورة الأثر من كلّ اسم كالعلم مثلاً، فإنه ظاهر بصورة الكلام الذي هو أثر، وراجعة إليها ظاهرة بصورة الحسن والجودة الإرادية التي هي أثرها، وكذا في سائر الاسماء.

وكذلك قد عرفت أنه كما أنّ في الاعيان آثاراً من الاسماء، كذلك في الاسماء آثار من الأعيان. وهي اتصافها بحدوث، وذلك لأنّ الاعيان إذا وجدت حدثت على حكمها بالحدوث (سر).

٩. وكذا غيره من الاسماء والصفات كالإرادة والعلم وغيرهما وفي الفتوحات المكّية: وجود السكنة لكمال مراتب الوجود الذاتي والعرضي (جامي).

١٠. في ل: «عينية».

فقال: علمه بذاته من حيث غناؤه عن العالمين حاصل له أزلاً وأبداً، لكنّ تمام مرتبة العلم هو العلم في صور المظاهر الذاتية، وهو العلم الحادث الذي يظهر في الأعيان عند وجودها، وهو المشار إليه بقوله: ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾[1].

(وكذلك تكمل مراتب الوجود)[2]، فإنّ الوجود منه أزلي[3] ومنه غير أزلي وهو الحادث، فالأزلي وجود الحقّ لنفسه[4]. وغير الأزلي وجود الحقّ[5] بصور العالم الثابت[6]، فيسمّى حدوثاً لأنه يظهر بعضه لبعضه[7]. وظهر لنفسه[8] بصور العالم[9] (فكمل الوجود)[10]، فكانت حركة العالم[11] حبيّة[12] للكمال[13] فافهم[14].

---

١. النمل (٢٧): ٢١.

٢. وإذا كان الوجود أصل الكل فمرتبة الكل هي مرتبة الوجود، وله بحسب ذاته مراتب لا تتناهى (آ).

٣. يعني إذا نسب إلى الأزلي كان أزلياً، ومنه غير أزلي كذلك بحسب الإضافة، لأنه من الاعتبار الواحد الذي للأزلي وهي الأزلية (ب ـ ي).

٤. وغايته بطون الكمال الذاتي، وبرزخه العلم الحاصل من حيث هذه النسبة، وأوّله ... (ن) عن الأصل (ص).

٥. يعني حقيقة الوجود من حيث هو وجود، لأن أصل كل حقيقة غير الوجود بحسب الوجود بحسب الاعتبار الخاص (ق).

٦. وظهوره بحسب العالم (جامي).

٧. أي الوجود الذي هو حق المظاهر بصور العالم الثابت عينه في العلم الأزلي، ويسمّى بالوجود الإضافي (ق).

٨. أي بمحض الغنى (جامي).

٩. بعد ما ظهر بكل مظاهره (جامي).

١٠. من حيث ملك الأعيان (جامي).

١١. كما ظهر لها بصوره (جامي).

١٢. بعد ما ظهر بكل مظاهرها (جامي).

١٣. بسبب ما ظهر وتصوره (ص).

١٤. بانضمام الوجود الحادث إلى الوجود القديم (جامي).

١٥. من الحق إلى الخلق (جامي).

١٦. منبعثة من أجل أن العالم للكمال (جامي).

١٧. أي لظهور الكمال (بي أو الكوني) (جامي).

١٨. يشير إلى حركة موسى وقوله: ... وإذا كانت حاله على ما عرفت ذلك عبد فرعون بقوله: ﴿فقربه مخلوقاً ←

أي، كما قلنا في العلم كذلك نقول في الوجود وجميع مراتبه ولوازمه، لأنّ الوجود أزلي، وغير أزلي، والأزلي هو الوجود عينه مع كمالاته، وغير الأزلي هو الوجود المتعيّن بتعيّنات خاصّة ظاهرة على مرور الأعيان الثابتة، والأوّل قديم والثاني حادث. فكمل الوجود ومراتبه بالعالم، فظهر أنّ حركة العالم حبيّة.

(ألا تراه كيف نفّس[1] عن الأسماء الإلهيّة ما كانت تجده[2] من عدم ظهور آثارها في عين[3] مسمّى العالم[4]؟!).

أي: ألا ترى الحقّ كيف نفّس عن أسمائه الإلهيّة ما كانت تجد الأسماء الإلهيّة من الكرب حين عدم الظهور بكمالاته في أعيان العالم.

(فكانت الراحة محبوبة له).

أي: للحقّ.

(ولم يوصل إليها إلا بالوجود التصوري) أي: الظاهر الشهودي (الأعلى والأسفل[5]، فثبت أنّ الحركة[6] كانت للحبّ[7]).

محتلم» (النهاية ٤/٢٢٦). (ت: نفس الحيوان: وكذلك حركة كلّ ذي حيوان وما زال من غير محبوب وإن كان ظاهر الظاهر معناه مناسب الترتيب وهو الحيوان، ولكن تحقيق يقتضي أن لا تكون الحركة عن الحيوان؛ فإنّ الحيوان بما هو حيوان الذي هو واحد هو (يقتضي) حركة، وإنّما سبب الموجب للحركة فيه ما هو من مقوّمه هو سبب الحب والمحبة، فلذا إنّي أرى أنّ كلّ حيوان فوق محبوبه وهو المحبة واحدة خاصّة ذات فتحرك وفعّالية فتحريك، فسبب الحركة في الحقيقة ليس بكون حيوان، بل لسبب سببية الواحدية أو غير ذلك أن يحب ويحبوب، ويختلف عدده (جندي)

١. أي أزال عنها (حسني)

٢. تلك الأسماء من الكرب (حسني)

٣. متعلّق بقوله: «نفّس»

٤. إنّه نفّس في عين الحقّ عن الأسماء الإلهيّة المعبّر عنها بحسب الترجمان وما لها من الكرب الذي يجب في عدم ظهورها في الكون (النفس الرحماني، ص)

٥. يعني الحاضرات والغوائب (ص).

٦. يشير رضي إلى أنّ الوجود الظاهر بين الحقّ والخلق، فالأعلى هو داخل الحقّ بالنسبة إليه، والأسفل هو الخلق المتّصف باختلافه وانواعه وانتوعه (جندي).

٧. مطلقاً (حسني).

أي: ثبت أن أصل الحركة وحقيقتها حصلت من الحب[1].

(فما ثَمّ حركة في الكون إلا وهي حبيّة) لأن الحب[2] مشتمل على كلّه

(فمن العلماء من يعلم ذلك[3]) وهو العالم بالحقائق.

(ومنهم من يحجبه السبب الأقرب[4]) وهو العالم بالأحكام لا بالحقائق، الناظر[5] في الأسباب الظاهرة.

(لحكمه[6] في الحال واستيلائه على النفس[7]) أي: لغلبة حكم ذلك السبب القريب، واستيلائه على نفس المحجوب.

(فكان الخوف لموسى ﷺ مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي[8]، وتضمّن الخوف حبّ النجاة من القتل، ففرّ لمّا خاف) في الظاهر، (وفي المعنى ففرّ لمّا أحبّ النجاة من فرعون وعمله[9]).

لأنه[10] ما كان على طريق الحزّ به، أي: حصل النجاة من فرعون وعمله به، أي: بالفرار، لذلك قال له شعيب (صلوات الله عليه): «لا تخف نجوت من القوم الظالمين»[11] تنبيهاً لسبب حركته

---

1. [illegible] ما يظهر في مراتب الحركة من الآثار إلى الحب [illegible] المحبة والقرب [illegible] من الصوفية الذين يجعلون موضوع كلامهم العشق والمعشوق، ويثبتون [illegible] الأحكام بهم (ص).
2. كذا في أصل النسخ: من الخطبة والمختصر.
3. [illegible].
4. أي: حكم السبب الأقرب واستيلاؤه في الحال (جامي).
5. أي: نفس المحجوب (جامي).
6. [illegible]
7. فهو صورة المحبة.
8. [illegible] (ص).
9. دليل خوفه.
10. أي: موسى.
11. القصص (٢٨): ٢٥.

(فذكر موسى السبب الأقرب المشهود له في الوقت) أي: في وقت الملاقاة معه.

(الذي هو كصورة الجسم للبشر[1]، وحب النجاة مضمن فيه[2] تضمين الجسد للروح المدبّر له).

"الذي" صفة للسبب الأقرب، أي: هو كالصورة، وحب النجاة مندرج فيه كاندراج، كما أن الصورة الجسدية متضمنة لروحها.

(والأنبياء[3] (صلوات الله عليهم) ليهم لسان الظاهر، به يتكلّمون لعموم أهل الخطاب[4] واعتمادهم على فهم السامع العالم[5]، فلا يعتبر الرسل[6] تلك الإفادة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما أنه ينبّه على هذه الرتبة في العطايا[7] فقال: إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليّ منه، مخافة أن يكبّه[8] الله في النار[9][10])

نقدره: أني لأعطي الرجل مخافة أن يكبّه الله في النار، وغيره أحب إليّ منه. ومعنى "يكبّه": يدخله فيها، وقد جاء أيضًا: ألم يكن الناس في النار لما له

---

١ من حيث الله هو المشهود له (ص).

٢ أي: في صورة الجسم (ص).

٣ أي: في السبب الأقرب، غير المشهود (ع ص).

٤ قال السفاقسي: يشكل... وكان الأمر كذلك فإن معطوف... على معطوف والترتيب على خلاف ذلك، وإنما مناط الترتيب في هذا الأمر... الذي هو الخوف... فتضررت منك [ل] غيرك... النعم (٢٣/١٠) [٢٤٥٤] إلى قوله: وإلا فقد... (ص).

٥ فإن عند الأنبياء العامة أولًا وكلامهم في ظاهر ما يفهمه منه معهم، وخواص أمتهم يفهمون... يحفظ منه بضرب من الاعتبارات الخفية والدلالات الشريفة دون العامة أو سعتها (ص).

٦ في إخفاء خلقان (ص).

٧ الذي يفهم بحسب ما سبق الكلام أنتم إلى العامة الخلق بحسب ما الإنسان خلقية أن لا يفهمهم العامة (ع ص).

٨ عند إظهار الأحكام في الصور الكلامية (ص).

٩ وقسمها (جامي).

١٠ في نفس الله (جامي).

١١ تعذرته في إحكام رفيقه لا يعذر مخافة أن يعذر عند كل لمحة يكبّ في... (ص).

١٢ أو نحو أعطه (جامي).

١٣ صحيح مسلم (ح ١٣٢) كتاب الإيمان باب ٨٥

رجال من فارس ».

(فاعتبر)[1] أي : النبي ﷺ (ضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع)[2] بفتح الباء ، أي : الزين إشارة إلى قوله : ﴿وطبع على قلوبهم﴾[3] كما قال : ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾[4].

(فكذا ما جاؤا به من المعلوم) أي . فكذا حال ما جاء الأنبياء به من المعلوم والحقائق .

(جاؤا به) أي : جاؤا بما جاؤا به (وعليه خلعة أدنى الفهوم)[5] أي : وعليه خلعة ولباس يفهمه من له أدنى فهم .

(ليقف من لا غوص له عند الخلعة) أي : الصورة الظاهرة ، وإنما استعار لها لفظ الخلعة وصرّح بقوله :

(فيقول : ما أحسن هذه الخلعة ، وبراها غاية الدرجة)[6] ، ويقول[7] صاحب الفهم الدقيق[8] الغائص على درر الحكم « بما استوجب » هذا[9] أي : المعطى له .

---

١ . إلى هنا انتهى كلام رسول الله ﷺ في نسخة المعتبر (الحسني) .

٢ . في النسخة التي بأيدينا على « الشيخ » بسكون الباء (الناشر) .

٣ . التوبة (٩) : ٨٧ .

٤ . المطففين (٨٣) : ١٤ .

٥ . أي خلعة يلبس أدنى الفهوم ، أي ما ألبسنا في أول مرتبة (الحسني) .

٦ . حيث يقول ما أحسن هذه الخلعة ، إنه جاء (المعتبر) (الحسني) .

٧ . هذا من كلام الظاهر (الحسني) .

٨ . وأشار إلى عدم انحصار قوله : « ويقول ما أحسن هذه الخلعة الدقيق » (الحسني) .

٩ . يعني صاحب الفهم الدقيق لأنه إذا أدرك عوالي معاني الكلم ودرر بحار سيرات حكمه حين يرى ويدرك حكمته هذا حسن لذاته أي [illegible] يعلم أن هذا حسن لذاته فيلزم أن يعلم مستوجب هذه الخلعة أو ملك الخلعة ، وهو قد يدرك بعض أن هذا حسن لذاته ولا يعلم أن هذه الخلعة لمن يستحقها ، فيقول ما أحسن هذه الخلعة ، وهو لا يدري أن لكل أحد خلعة تليق به ، فيقول ما أحسن هذه الخلعة ، ولو علم أن لكل أحد خلعة تليق به لقال ما أحسن خلعة هذا (الشارح) .

١٠ . عدم الغوص في بحور معانيه (الحسني) .

١١ . الظاهر أن الشارح أراد بهذا الحمل قول الشيخ : « ما استوجب » مقول لقول

١٢ . أي لو علم استحقاقه هذه الخلعة .

(هذه الخلعة من الملك)[1]، فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت[2] عليه، فمتى على علم لم يحصل لغيره ممّن لا علم له بمثل هذا[3].

وهذا مثال العلماء الظاهر والباطن، والخلعة مثال لظاهر الآيات والأخبار، فإنّ صاحب الذوق الفهيم يقف على ظواهرها ولا يغوص في قعر بحرها، وصاحب الفهم الدقيق يستخرج منه لآلي المعاني ودرر الحكم والمعارف.

(ولمّا علمت الأنبياء والرسل والورثة أنّ في العالم وفي أممهم من هو بهذه المثابة)[4]، عمدوا في العبارة[5] إلى اللّسان الظاهر الذي يقع فيه الاشتراك الخاصّ والعامّ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم العامّة منه وزيادة ممّا صحّ له اسم أنّه خاصّ، فيتميّز به عن العامّي، فاكتفى الملقّنون[6] العلوم بهذا[7].

أي بلسان الظاهر.

---

١. هذا مثل القوم (حسن).

٢. يعني هذا القوم (حسن).

٣. ومن هنا يأتي الخلع في الخياطة والحلاقة وغيرها (حسن).

٤. أي قدر من خلعت هذه الخلعة عليه، ومن يشاركه في هذا العلم والذي يختص به.

٥. من الخلائق والدقائق (حسن).

٦. «الاقتصار والاستظهار» (ابن).

٧. في الفهم من الكلام المراد إيهام الظاهر عليه (ابن).

٨. عن معاصريه (ابن).

٩. الفكر من الإيماء والإشارة في حق العوام (حسن).

١٠. في إيلاف العلوم بهذا القدر من الإيماء والإشارة، لما إنّه عند أهل هذا الشأن من الحكماء لا فرق بين الخلق في فهم العلوم عند الاتصاف من الكلام الشريف والتفهيم على الاختصار من أن تكون أفهامهم حسنة أو أفهام العوام بعيدة، وذلك لما وقف عليه الراسخون في العلم من أسرار الحكمة التي تستعمل في الخواص من العموم في التفاسير على الناس غير مراد من حيث أن يراد بها ما هو أصل له في التحقيق، ولو كان لا فرق فيه عند الاتصاف، على أنّ من العلوم ما يكون من الوجود بحيث الحصر في معنى معيّن وفهمه، وهذا من تلك المعاني يدانى التخصيص، كما جاء عن الأنبياء من ورثتهم الذين ليسوا مستحقين لولاية العلوم وقد يكون كلامهم أيضاً خاصاً بين خطاب غير محيط بالفهمين (ابن).

(فهذا حكمة قوله: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾[1] ولم يقل: ففررت منكم حبًّا في السلامة والعافية) رعاية لجانب الظاهر ولسان العامة.

(فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر، ثم تولى إلى الظل الإلهي، فقال ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾[2]، فجعل عين عمله السقي).

«السقي» بدل عن «عمله»، لا عطف بيان.

(عين الخير الذي أنزله الله إليه، فوصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده)

إنما جعل عين السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه، لأن الخير المنزل إليه كان النبوة وعلومها، والسقي صورة العلم، لذلك فسّر ابن عباس رضي قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[3] أي: علمًا. فالفاضل بعلمه على الجاريتين خير مما استفاض من الله تعالى في الحقيقة، وإن كان في الصورة غيره، ولأن التوفيق والقدرة بذلك العمل ما كان إلا من الله فاستفاض ذلك منه، والفاضل أثره عليهما، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده، لأن الفيض إنما يحصل بحسب الاستعداد. ومن جملة شروطه عليه العلمُ عمّا يدنّس المحل القابض، بل عن كل ما سوى الله، والفقير التام هو الكامل المطلق من النوع البشري.

(فإذا اختصر إقامة الجدار من غير أجر فنبّهه موسى على ذلك) بقوله: ﴿لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾[4].

(فلذكره) الخضر (بسقايته من غير أجر إلى غير ذلك مما لم نذكر) أي:

---

١. جزء من آية سبب نزولها وجرت محاورة بين موسى والخضر عليهما السلام (جامي).

٢. القصص (٢٨): ٢٤.

٣. القصص (٢٨): ٢٤.

٤. «عمله السقي» منصوب على أنه مفعول لـ«عمله» لأنه مصدر، وفيه، مجرور على أنه بدل من «عمله» أو عطف بيان (جامي).

٥. «إلى» ما أنزل إليه، ولهذا قال: ﴿فَمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ﴾ ولم يقل: من ما أنزلت إليّ (جامي).

٦. المؤمنون (٢٣): ٢٤.

٧. الكهف (١٨): ٧٧.

٨. أي في هذا الكتاب، بل في القرآن (جامي).

في هذا الكتاب

(واطّلعنا عليه في الكشف عند شهود الخضر ﷺ).

وقد روي عنه[1] أنه اجتمع بالخضر في الكشف، فقال له الخضر: كنت قد أحدثت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان الاجتماع بينهما، فلم يصبر عليّ لأول مسائل منها.

(حتى تمثّل رسول الله ﷺ) أن سكت موسى لكلا ولا يعترض، حتى يقصّ الله تعالى (عليه[2] من أمرهما).

قوله: (رحمة الله علينا وعلى موسى لولا صبر حتى يقصّ علينا من أنبائهما[3]، وفي رواية أخرى متفق على صحّتها أيضاً: لو صبر أخي موسى لرأى العجب، ولكن أخذته من صاحبه ذمامة)[4] الحديث.

(فيعلم[5] بذلك ما وفّق إليه موسى ﷺ من غير علم منه)

فيعلم بالياء عطف على يقتبس إلخ، حتى يقصّ الله فيعلم رسول الله الذي وفّق إليه موسى من الأعمال من غير علم واختيار منه.

(إذ لو كان عن علم[6] ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى[7] وزكّاه[8] وعدّله، ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعمّا شرطه الخضر عليه

---

١. أي عن الشيخ (ز).

٢. أي علم الرسول (جامي).

٣. صحيح مسلم ج ١ ص ١٨٥، كتاب الفضائل باب ٤٦؛ كنز العمال ج ١٢ ص ٣٢٦٣.

٤. صحيح مسلم ج ١ ص ١٨٥، الباب ٤٦؛ مسند البزار ج ٥ ص ٤٠٢.

٥. بالرفع (جامي).

٦. انظر أنه «فيعلم» بالرفع والنصب عطفاً على «يقتبس» و«تعامل هو الرسول الخ» [يجوز أن يكون «فعلمه» بالنصب والرفع عطفاً على «نسبة الخضر» أي فعلمه يحتمل صدور الخضر وفق موسى بالخيرات على يده من الخيرات من غير علم منه (ز)].

٧. فيما يستر به من الأعمال (جامي).

٨. بالعلم حيث قال: ﴿وعلّمناه من لدنا علماً﴾ (جامي).

٩. حيث قال: ﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً﴾ الكهف (١٨): ٦٥.

في انتباهه[1]، رحمة منا إذا نسينا أمر الله).

أي، تلك الغفلة كانت من الله بنا إذا نسينا حكم الله حتّى لا نؤاخذ بالنسيان.

(ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾[2]، أي: التي على علم لم يحصل لك هو فوق[3] كما أنت على علم لا أعلمه أنا فانصف، وأمّا حكمة فراقه فلأنّ الرسول يقول الله فيه) أي: في حقّه.

(﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[4]، فوقف[5] العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول، وقد علم الخضر[6] أنّ موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه) أي: ما يصدر منه.

(ليوفي الأدب حقّه مع الرسول[7]).

أي، وقف العلماء بالله كالخضر وغيره عند هذا القول، وهو: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾ الآية، ليوفي الأدب حقّه مع الرسول.

(فقال له: ﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾[8]، فنهاه[9] عن

---

١. جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ الكهف (١٨): ٦٣.

٢. الكهف (١٨): ٦٨.

٣. «فوق» خبر «هو» العائد إلى الموصول من الفوق (حاشية).

٤. الحشر (٥٩): ٧.

٥. أي يرضوه ويعتقدوه ولم يجتزوا حدّه (ق).

٦. في «ض»: عليه السلام بدل «الله».

٧. «وفية بمرتبة الله حقها» (ض).

٨. قال الشعبي في تفسيره: «وتحمل إسناد الإرادة والإباء إلى نفسه؛ لأنه أليق بالمقام بالنسبة إلى الله وإلى نفسه؛ لأن الله يحب الخير ويريده لعباده، ونفسه تأبى الشر وتكرهه، وتأنف إلى الله وتتعالى؛ لأنه لا يصدر إلا عن بالغ الكمال، أو لأن الإباء في نفسه شر والشر لا خير والشر يشترك، أو لا اختلاف حسب التعارف في الإضافات إلى الوسائط».

٩. وجه ذلك أنّ موسى بدأ سأل عن أنواع من الثلاثة التي نبّهت عليه من مبدأ أمر النبوّة وأوسطه وحدّ الكمال إليها، وأنّ الرابع منهو من موضع جمعه فلا حاجة له في ذلك؛ فلذلك قال: ﴿فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ بعد الثلاثة.

١٠. الكهف (١٨): ٧٦.

١١. أي موسى عليه السلام.

صحبته[1]، فلمّا وقعت به النالثة قال: ﴿هذا فراقُ بيني وبينك﴾[2]. ولم يقل له موسى: لاتفعل. ولاطلب صحبته[3]، لعلمه[4] بقدر الرتبة التي هو[5] فيها[6]، التي انطلقته بالنهي عن أن يصحبه[7].

أي، ولكون موسى عالمًا بالمرتبة التي حكمت عليه وانطلقته بالنهي عن المصاحبة، وتلك المرتبة هي مرتبة النبوّة، فضمير «علمه» و«هو» عائدان إلى موسى.

(فسكت موسى[8] ووقع الفراق[9]، فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم[10]، وتوفية الأدب الإلهي حقّه)[11] أن: وتوفيتهما الأدب الإلهي حقّه.

(وإلى اتصاف الخضر[12] فيما اعترف به عند موسى[13]، حيث قال: «أنا على علم علمنيه الله لاتعلمه أنت، وأنت على علم علمكه الله لاأعلمه أنا»[14] فكان هذا الإعلام من الخضر[15] لموسى[16] دواءً لما جرحه به في قوله: «وكيف تصبر على ما لم تحط به

---

١. يعني الخضر بعد النهي وقرره عليه.

٢. الكهف (١٨): ٧٨.

٣. «على» كان يستقيم به المعنى أن يقال: على تلك الصحبة من الغير وقد استفيد من سوق الآية وورود النهي بعدم مراعاة الغير (ص).

٤. أي لعلم موسى (ع).

٥. أي موسى (ع).

٦. وهي الرتبة النبوية (ص).

٧. بعد انطلاقه من الطور من المدينة (ص).

٨. عند انحصر الخضر إياه بالقرآن وإخباره بذلك عنه (ص).

٩. من قبل موسى وسكوته عما لا أجر والاستحسان (ص).

١٠. شرع الخضر في التعليم والتبليغ بعرض الأدب، فبهت حائصاً من شاشي الأرض به وانتهت كذلك، وهذا الأدب الإلهي منزه عن حكم الكون، وبذلك كان توفية الأدب الإلهي حقه (ص).

١١. إذ توفية كل منهما حق الأدب الإلهي بالنسبة إلى الآخر لدى الله وفي الله، فكان أديبًا إلهيًا (ص).

١٢. وهو الذي يحث في كل رتبة من الأنبياء على ما علمه من الأرفع. فنزل موسى (ع) وهو على شأنه في الرسالة والخلافة: «هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدًا» (الكهف (١٨): ٦٦). وانتهى الخضر إليّ (ص).

١٣. الذي به رتبة التعليم والإرشاد في هذه النصحة (ص).

خبراً[1] مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالة. وليست تلك الرتبة للخضر. وظهر ذلك في الأمّة المحمّدية).

أي، فتميّز ذلك الانصاف من نبيّ ﷺ بالنسبة إلى إنه.

(في حديث إبار النخل[2]. فقال ﷺ لأصحابه: أنتم أعلم بأمور دنياكم[3]. ولأنّ العلم بالشيء خير من الجهل به[4]. ولهذا مدح الله تعالى نفسه بأنه بكلّ شيء عليم، فقد اعترف ﷺ لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح دنياهم منه، لكونه لا خبرة له بذلك. فإنّه علم ذوق وتجربة[5] ولم يتفرّغ لتعلم ذلك. بل كان شغله بالأهم فالأهم[6]. فقد بيّنتُ لك أدب عظيم ينتفع به إن استعملت نفسك فيه).

وتأدّبت بين يدي عبدالله، بعدم التغيير بالدعوى والأنانيّة.

(وقوله[7]: ﴿فوهب لي ربّي حكماً﴾[8] يريد الخلافة ﴿وجعلني من المرسلين﴾[9] يريد الرسالة. فما كلّ رسول خليفة، فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية[10]. والرسول ليس كذلك. إنّما عليه البلاغ لما أُرسل به[11]. فإن قاتل عليه[12] وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول، فكما أنّه ما كلّ نبيّ رسولاً كذلك ما كلّ رسول خليفة).

---

١. الكهف (١٨): ٦٥.

٢. جامع الأصول وشرح الآثار، ج ١٢، ص ٦٦٤.

٣. فلم يرد بعصمته في مصالح الجزئية (جندي).

٤. بعض الجزئيات (جندي).

٥. والانصاف به هو الكمال (جندي).

٦. يحتاج إلى تكرار مثل ذلك الفعل الذي هو مدار الاستعداد (جندي).

٧. أنّه دخل في الرسالة (جندي).

٨. أي موسى ﷺ.

٩. الشعراء (٢٦): ٢١.

١٠. بالظهور والغلبة (جندي).

١١. (ثم قد قال تعالى: ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾. المائدة (٥): ٩٩ (جندي).

١٢. أي على ما أرسل به (جندي).

(أي ما أعطى الملك ولا التحكم فيه) كلّه غنيٌ عن الشرح.

(وأمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية)[1].

بقوله: (فما ربُّ العالمين؟)[2].

(فلم يكن[3] عن جهل[4]. وإنّما كان[5] عن اختبار حتّى يرى جوابه مع دعواه[6] الرسالة عن ربّه. وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم[7] بالله.

(فستدلّ بجوابه على صدق دعواه[8]. وسأل سؤال إبهام من أجل الحاضرين[9] حتّى يعرّفهم[10] من حيث لا يشعرون بما يشعر هو في نفسه في سؤاله[11]

من[12] أنّه لا بدّ أن يكون لكلّ شيء حقيقة يكون بها هو. فوقف الحاضرين بقول: (فما ربُّ العلمين[13]؟) أنّ جوابه حينئذ هو أحد الشيئين على الجنس والفصل. لأنّ الحاضرين كانوا أرباب نظر وعقل، ومعتادين أن يعتبروا الأشياء بحدودها، وهو[14] كان عارفاً بأنّ حقيقة الحقّ لا يمكن أن تكون مركّبة من الجنس والفصل، لكنّه تلطّف بعقل الشيطان وأخبر الإنّيّة.

---

١. [illegible] عنها: [illegible] من الجنس والفصل (جامي).

٢. الشعراء (٢٦): ٢٣.

٣. بذلك (جامي).

٤. من فرعون بتنزيهه تعالى عن التركيب من الجنس والفصل (جامي).

٥. [illegible] عن الجنس (جامي).

٦. موسى ﷺ.

٧. بالله على ما هو الحقّ عليه (جامي).

٨. الرسالة (جامي).

٩. من أصحاب موسى وأصحاب فرعون (جامي).

١٠. إنّ جوابه غير مطابق لسؤاله فهو أعمّ منه (جامي).

١١. من احتمال الوجهين، بل كانوا يحسبونه على ما هو المتعارف عندهم (جامي).

١٢. بيان لقوله: «ما يشعر هو في نفسه».

١٣. الشعراء (٢٦): ٢٣.

١٤. أي فرعون.

(فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر) أي: فإذا أجابه موسىٰ ما في نفس الأمر.

(أظهر فرعون[1] إبقاءً لمنصبه أنّ موسىٰ ما أجابه علىٰ سؤاله. فتبيّن[2] عند الحاضرين لقصور فهمهم أنّ فرعون أعلم من موسىٰ. ولهذا لمّا قال له في الجواب ما ينبغي) أن يجاب به

(وهو في الظاهر غير جواب علىٰ ما سئل عنه[3]. وقد علم فرعون أنّه لا يجيبه إلا بذلك. فقال لأصحابه: ﴿إنّ رسولكم الذي أرسل إليكم﴾ علىٰ ما يزعم أنّه رسول ﴿لمجنون﴾[4] مسئور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً).

أي، حقيقة الحقّ لا يتصور أن تعلم لغيره أصلاً.

(فالسؤال صحيح. فإنّ السؤال عن الماهيّة سؤال عن حقيقة المطلوب. ولابدّ أن يكون علىٰ حقيقة في نفسه. وأمّا الذين جعلوا الحدود مركّبة عن جنس وفصل فذلك في كلّ ما يقع فيه الاشتراك[5]. ومن لا جنس له[6] لا يلزم أن لا يكون علىٰ حقيقة في نفسه لا تكون تلك الحقيقة لغيره. فالسؤال صحيح علىٰ مذهب أهل الحقّ والعلم الصحيح والعقل السليم. والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسىٰ).

فإنّ تعريف البسائط لا يكون إلا بلوازمها البيّنة.

---

١. أي بحقيقة الأمر في الشريعة الإلهيّة حيث قال: ﴿ربّ السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾ [الدخان (٤٤): ٧]. إيماء إلىٰ أنّ حقيقته تعالىٰ بسطه لا يمكن تصورها إلا بالنسب والإضافات والأفعال. ولمّا سبق سؤاله بالرجوع إلىٰ العلماء، علّل بأنّ كشف من أهل الإيمان عن أنّ حقيقته من حيث هي لا يعلمها إلا هو، ومن حيث تعريفها بآثارها وأفعالها، أي بالنسب الثلاثة، لا يكون إلا بالأمر هذا. فهذا أصاب في الجواب (منه عفي عنه).

٢. بعد ما عرف صدق دعواه في رسالته (جامي).

٣. أي على طبق سؤاله (جامي).

٤. «فتبيّن» في بعض النسخ.

٥. ح: «غير جواب ما سئل عنه».

٦. الشعراء (٢٦): ٢٧.

٧. في الجنس، فيحتاج إلى الفصل المميّز (جامي).

٨. والفصل له (جامي).

(وهنا سر كبير. فإنه أجاب بالفعل عن سؤاله عن الحق الذاتي فجعل الحق الذاتي عين اضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم).

أي: أجاب في سؤال عن الحق الجامع لجميع ذاتيات الرب بفعله وربوبيته للسموات والأرض، أو المراد بالفعل الفعل، وهو السموات والأرض، فجعل اضافة الرب إلى ما ظهر به أو اضافته إلى ما ظهر فيه من صور العالم عين الحق الذاتي

(فكأنه قال له في جواب قوله: «وما رب العالمين؟»: قال: الذي يظهر فيه صور العالمين من العلو وهو السماء، والسفل وهو الأرض إن كنتم موقنين).

أقول: (أو يظهر هو بها) عطف على قوله: (الذي يظهر فيه) أي: كأنه قال في جواب [illegible] الذي يظهر فيه صور العالمين، أو الذي يظهر هو [illegible] صور.

---

١. [illegible] (من).
٢. [illegible] (من).
٣. [illegible] (من).
٤. [illegible] (من).
٥. [illegible].
٦. [illegible].
٧. [illegible] (من).
٨. [illegible] (من).
٩. [illegible].
١٠. [illegible] (من).
١١. [illegible].

(فلما قال فرعون لأصحابه: إنّه ﴿لمجنونٌ﴾ كما قلنا في معنى كونه مجنوناً).

وهو أنّه غير عالم بما سأله.

(زاد موسى في البيان لعلم فرعون مرتبته) أي: مرتبة موسى (في العلم الإلهي لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك) أي ذلك المعنى (فقال: ﴿ربُّ المشرق والمغرب﴾ فجاء) (بما يظهر ويُستر) وهو الظاهر والباطن ﴿وما بينهما﴾ وهو قوله: ﴿بكلّ شيء عليم﴾ ﴿إن كنتم تعقلون﴾ أي: إن كنتم أصحاب تقييد، فإنّ العقل تقييد).

(لمّا كان المشرق موضع ظهور الشمس، والمغرب موضع استتارها وبطونها، قال: (فجاء بما يظهر ويستر). أي جاء به تنبيهاً على كلّ ما ظهر من عالم الشهادة، وعلى كلّ ما بطن من عالم الغيب، والحق هو الظاهر والباطن كما أخبر عن نفسه بقوله: ﴿هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم﴾ فيكون عليماً بما بين المشرق والمغرب، وما بين الظاهر والباطن من لوازمهما وعوارضهما، كالتأثير والتأثر والفيض والاستفاضة في العلوم وغيرها.

وإنّما جاء بقوله: ﴿إن كنتم تعقلون﴾ لأنّ العقل يعطي التقييد، والتقييد إمّا في الظاهر وهو الأجسام وتواحيها، وإمّا في الباطن وهو المجرّدات وتوابعها، أي: إن كنتم تعقلون فاعلموا أنّ الحقّ هو الذي ظهر بالظاهر والباطن وجميع الصور المقيّدة.

(فالجواب الأوّل هو جواب الموقنين، وهم أهل الكشف والوجود، فقال لهم: ﴿إن كنتم موقنين﴾، أي: أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم).

لأنّ ما لا يكون التركيب في ذاته لا يمكن أن يجانب عنه بالجنس والفصل، فليس

---

١. أي عبّر عنه عليه السلام بما عبّر عنه (جامي).

٢. أي العلم الإلهي (جامي).

٣. وفي النسخة المقروءة على المؤلف: وما يستر من الثلاثي ـ على صيغة المجهول (جامي).

٤. أي بين المشرق والمغرب وهو ما يدلّ على ما بين الظاهر والباطن من الآية المذكورة (جامي).

٥. وإن شئت قلت: بين الظاهر والباطن، كما هو مقابل لهما (جامي).

٦. الحديد (٥٧): ٣.

أجبكم به هو جواب العارفين بالأمر أصحاب اليقين والعيان.

(فإن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد، وحصرتم الحق فيما تعطيه أدلّة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه[1]، وعلم موسى أنّ فرعون عنم ذلك أو يعلم ذلك).

أي، علم موسى أنّ فرعون عالم بفضل موسى وصدقه فيما أجاب به، أو سيكون عالماً بذلك من الجواب - إذ الجواب الحقّ ينبّه السائل بما ليس عنده.

(لكونه سأل عن الماهيّة. فعلم موسى أنّ سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما هو[2]، لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهيّة ما لا حدّ له بجنس وفصل. فلمّا علم موسى ذلك أجاب، فلو علم منه موسى غير ذلك لخطّأه في السؤال[3]).

اصطلاح القدماء في السؤال بـ «ما» طلب الجواب بالأجزاء الذاتية، فلمّا علم موسى منه أنّه ما سأل بذلك الاصطلاح أجاب بما أجاب، ولو علم أنّه سأل على الاصطلاح لخطّأ فرعون في سؤاله، أي: كان يقول له: كيف تسأل بـ «ما» عن شيء ليس له أجزاء ذاتيّة؟! فمثل ذلك ليس بسؤال العالمين بالاصطلاح.

(فلمّا جعل موسى المسؤول عنه[4] عين العالم[5]، خاطبه فرعون بهذا اللّسان، والقوم لا يشعرون، فقال له: ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾[6]).

أي، فلمّا جعل موسى عين الحقّ ظاهراً في أعيان العالمين، خاطبه فرعون بهذا

---

1. في (د): صدقه. (جامي)
2. أو من شأنه أن يجب ذلك لكونه سأل عن ماهية. (جامي)
3. وفي بعض النسخ: في السؤال بما، فإن كان أجاب بالوجهين الكلّي والعقلي، فلم يعلم منه غير ذلك خطّأه في سؤاله.
4. فإذا تكون العين غير خطأ في نفسه خطأ، فضلاً من تعيين موسى إيّاه بأن قال عينه ذلك. (جامي)
5. يعني رب العالمين. (جامي).
6. الشعراء (٢٦): ٢٩.
7. القصص (٢٨): ٣٨.

اللسان، أي: فإذا جعلت عينه عين العالم وأنا نسخة العالم، فأنا عينه، وذلك قوله: ﴿لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين﴾ والقوم لا يشعرون بما جرى به رأس موسى من الأمر.

(والسين في «السجن» من حروف الزوائد، أي: لأستترنك، فإنك أحببتني بما أبديته به. أن أقول لك مثل هذا القول).

أقول: إن الحروف كما أنها دالة على المعاني الغيبية في مقاديرها وهيئاتها، كذلك هي دالة عند العلماء بالأسرار الإلهية، ومن عرف أن الكلمات إنما خلقت لما وضعت بإزاء الحقائق الإلهية والكونية، وعرف أن الواضع الحقيقي في الظاهر الإنسان هو أحق منبحث وتعالى عرف ذلك، وبحث عنها الظاهر أيضاً وقف على ذلك، وقالوا: إن بين الأسماء ومسمياتها مناسبات، ووضعت الألفاظ بإزائها.

فالسين التي في السجن من حروف الزوائد وهي مع أنها من حروف الزوائد تدل على معنى الستر، لأنها حرف من حروفه، ولكونها زائدة أيضاً إشارة إلى استعلاء الحقائق على الذات التي هي وجود المجلوبية الزائدة على وجود الربوبية من وجه، فتفي «الجيم» و«النون» وهو يدل على الستر كما قال تعالى: ﴿فلما جن عليه الليل رأى﴾ أي: ستر، فصار معنى قوله: ﴿لأجعلنك من المسجونين﴾ لأستترنك لأنك جعلت عين الحق ظاهراً في صور العالم، فيكون ظاهراً في صورتي. وهذا تأييد لي في دعواي، ولي عندك حكم وسلطنة في الظاهر، لأني صاحب الحكم، فتقول لي: لك مثل هذا، وجعلني لك من المسجونين حق على قولك وعقيدتك.

(فإن قلت لي: فقد جهلت يا فرعون بوعيدك إياي، والعين واحدة، فكيف

---

١ ـ [illegible]

٢ ـ [illegible]

٣ ـ [illegible]

٤ ـ [illegible]

٥ ـ [illegible]

٦ ـ [illegible]

فرّقت؟ فيقول فرعون: إنما فرّقت التراتب العين ما تفرّقت العين ولا التبست في ذاتها، ومرتبتي الآن التحكّم فيك يا موسى بالفعل. وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة).

أي، وإن قلت لي يا موسى كيف فرّقتني عنك وأوعدتني بالسجن، والعين في ذاتها واحدة لا كثرة فيها، وتجعلني من المحاصين؟

أقول: إنما فرّقت المراتب بحسب ظهورات عن أخ فيها، فالذات وإن كانت واحدة لكن المراتب متفرّقة، ومرتبتي الآن تقتضي أن أحكم فيك وفي مرتبتك، وإن كنت عيني من حيث العين لكنك غيري من حيث المرتبة.

(فلمّا فهم ذلك موسى منه) أي: فهم ذلك الحكم والتسلّط بحسب مرتبته منه.

(أعطاه حقّه في كونه يقول له: لا تقدر عليّ ذلك) أي: أعطى لفرعون حقّه حال كونه في كون موسى يقول له: لا تقدر عليّ ذلك.

(والربة) المرعونية (تشهد له بالقدرة عليه واظهار الاثر فيه. لأنّ أخ في ربة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكّم على المرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس).

لكن ليس له سلطنة على موسى وبرتبته، لأنه أعلى منه مقاماً وأرفع منه درجة، كما أخبره بقوله: ﴿لا تخف إنك أنت الأعلى﴾[1] أي: في المعاينة، وما كان له التحكّم في ذلك المجلس حمل موسى لدافعه.

(فقال له حال) كونه (يظهر له المانع من تعدّيه عليه ﴿أولم نجئك بشيء نكر﴾

---

١. ب: بظهورك سرّ والقهار في تحت ظهورك (جامي).

٢. في عينها (جامي).

٣. أي كون موسى (جامي).

٤. أو (قول) فرعون حقّه أن لا يقول له ذلك فيها والربة يشهد له أو لفرعون (جامي).

٥. أي على موسى عليه السلام.

٦. يقال: سجن في ربة السلطنة.

٧. أي قال موسى عليه السلام لفرعون.

٨. أي من معنى فرعون سمى موسى عليه السلام بالساحر والمجنون

فلم يسع فرعون إلا أن يقول له: ﴿فأت به إن كنت من الصادقين﴾ حتى لا يظهر فرعون عند ضعفاء الرأي من قومه بعدم الانصاف، فكانوا يرتابون فيه. وهي الطائفة التي استخفّها فرعون وأطاعوه. ﴿إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾ أي: خارجين عمّا تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعون باللّسان الظاهر في العقل. فإن له) أي: للعقل.

(حدّاً يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين، ولهذا).

أي، ولأجل أنّ للعقل حدّاً يقف عنده، وصاحب الكشف يتجاوز عنده، وليس للكشف نهاية، لأنّه بحسب التجلّي ولا نهاية للتجلّي.

(جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن) وهو صاحب الكشف واليقين، وهو الجواب الأوّل.

(والعاقل خاصّة) وهو الجواب الثاني.

(﴿فألقى عصاه﴾ وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في إبائه عن إجابة دعوته[1] ﴿فإذا هي ثعبان مبين﴾[2] أي: حيّة ظاهرة).

لمّا كان عصا ماخوذه من العصيان، وفرعون هو الذي عصى ربّه وأبى، جعل العصا صورة ما تحقّق به إباء فرعون وعصيانه عن إجابة الدعوة، وليس ذلك إلا النفس الأمّارة.

---

١. اعلم أنّ الشيخ الأكبر سرّه الأنور بيّن أنّ ثمة تماثلاً بين صورة المعجزة التي جرت بين موسى وفرعون على طريقة ضرب الأمثال، فقد ألقى موسى العصا فصارت ثعباناً تسعى، فكذلك موسى الولاية سرى بالقرآن في صورة العصا، فإذا هي ثعبان مبين، أي: حيّة ظاهرة. وهي صورة ما عصى به فرعون قول: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ فإنّ الله سبحانه وتعالى أظهر للورى أنّ فرعون وإن تأله عليه بحسب الوهم بمثابة الوهم في نفسه أمر مستكره في الحق والخلق. وبيّن القرآن بالعصا التي ألقاها موسى أنّ الظلّ الذي تأله به فرعون لا يزول إلا بخروج أبي موسى كالثعبان يبتلع منها ما تأله به السحرة من الحبال والعصيّ، ويبتلع بها على عنقه كسوى الحيوانية المهيئة لورق الشجرة المخروطية من العلوم الدنيّة، وحيّة تسعى في مقامها، ومعذبة بتركيب الجمع والدلائل وتحصيل المعاشات، وتعالى بالتقوى ما رزقه سحرة الفكر المتخيّلة والوهمية من فرعون وقومه من الشبه، كلّ ذلك بطاعتها موسى القلب والروح (ق).

٢. الشعراء (٢٦): ٣٢.

٣. نبعت الماء ونبع هو عين نابع وثلاثي، من ثبت ثبتاً، فالثبت: أي بحرف تسجر (سمرقندي).

فالعصا صورة النفس الأمّارة. فإذا انقلبت حيّة صارت صورة النفس المطمئنة المقنية للموهومات والتخيلات، لذلك قال: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا﴾، أي: استعين بها على مطالبي في سيري وسلوكي ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي﴾ أي: على رعاياي. وعلى ما هو تحت يدي من القوى البدنية ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾[1] أي: مقاصد لا تحصل إلا به من الكمالات الممكنة.

(فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة، أي: حسنة، كما قال: ﴿فَبَدَّلَ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[2]).

أي، انقلاب العصا حيّاتاً أبدعه إلى انقلاب المعصية طاعة حسنة، فإنّ العصا من العصيان، والمعصية إذا انقلبت صارت طاعة. كما قال تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾.

ولمّا كان تبديل السيئة حسنة عبارة عن ترتّب حكم الحسنة عليها، لا أنّ عينها تصير حسنة. قال:

(يعني في الحكم كما) جاء في الخبر من أنّ المحسنين بعد تظلّمهم بالاعداء، وافسادهم بالاصلاح وعلى هذا.

(فظهر الحكم هنا[3] عيناً متميّزة[4] في جوهر واحد).

أي، ظهر حكم المعصية المنقلب إلى الطاعة على صورته عين العصيان، وهي متميّزة عن صورة أخرى، وكلاهما تظهر في جوهر واحد لا تعدّد فيه حقيقة.

١. طه (٢٠) ١٨.
٢. الفرقان (٢٥) ٧٠.
٣. فإنّ الأعيان نفسها لا تتبدّل ولكن تنقلب أحكامها (جامي).
٤. أي في مادّة انقلاب العصا حسنة (جامي).
٥. أي ظهور عين متميّزة الاحكام (جامي).
٦. أي ظهور عين متميّزة بحسب الاسم والأثر (ص).

(فهي العصا[1] وهي الحية[2] والثعبان الظاهر[3])

أي، فتلك العين هي العصا بحكم العصيان، وهي الحية والثعبان بحكم الظاهر للأعين.

(فالتقم الثعبان أمثاله من الحيات من كونها[4] حية[5]، والعصي من كونها عصا[6]، فظهرت حجة موسى على حجج فرعون[7] في صورة عصي وحيات وحبال[8]).

لأن الحق أراد تصديق نبيه وتحقيقه على فرعون، فظهرت العين الظاهرة بالصور العصاوية على الصورة [illegible]، فالتقمت أمثالها من الحيات من كونها حية، والعصا من كونها عصى في الأصل.

(فكانت للسحرة الحبال، ولم يكن لموسى حبل[9]، والحبل التل الصغير، أي، مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال[10] من الجبال الشامخة).

---

١. [illegible] (ص).
٢. حيث [illegible] (جامي).
٣. [illegible] (ص).
٤. من حيث أنها [illegible] (جامي).
٥. [illegible] (ص).
٦. [illegible] (جامي).
٧. أي من حيث كونها حية (جامي).
٨. [illegible] وكذا من كونها عصا [illegible] قال تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى﴾ (طه: ١٧-١٨).
٩. والذي يدل على [illegible] السحرة حجة موسى [illegible] (ص).
١٠. الظاهر في صورة العصا (جامي).
١١. [illegible] (ص).
١٢. [illegible] لموسى [illegible] الحبال [illegible] (ص).
١٣. أي التلال الصغيرة (جامي).

أي: حيال السحرة الظاهرة على صورة الحبّات إشارة إلى صغر مقدارهم بالنسبة إلى قدر موسى، لأن الحبّ في أصل اللغة: الثمر الصغير، فنسبة مقاديرهم إلى قدر موسى عبد الله نسبة الثلاث الصغيرة إلى الجبال الشامخة.

(فلمّا رأت السحرة ذلك علموا ربوبية موسى في العلم، وأن الذي رآوه ليس من مقدور البشر، وإن كان مقدوراً للبشر فلا يكون إلا لمن له تميز في العلم القاصر عن التخيّل والإيهام، فآمنوا برب العالمين * رب موسى وهارون)[٥]، أي: الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أن ما دعا فرعون[٦].

أي: لأن السحرة علموا أن موسى ما يدعو الخلق إلى هارون، بل إلى الحق الخالق، وإنما في قوله: (لفرعون) مدعوّ إلى.

(ولما كان فرعون في منصب التحكّم صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف) أي: خليفة الله له الظاهرة.

(وإن جاز في العرف الناموسي[٧] لذلك[٨] قال: فأنا ربكم الأعلى[٩]) أي:

---

١. وعلم الله ما في العلم (جامي).
٢. أي فلا يكون إلا أن يرى في الخيال أن له تميزاً في العلم.
٣. حقير بالنسبة.
٤. الذين يعتقد تحت القوى من عوالم الناس (جامي).
٥. الشعراء (٢٦): ٤٧ـ٤٨.
٦. أي موسى مع أخيه هارون (جامي).
٧. أي إلى فرعون، لا إحتمال فيه (جامي).
٨. أي صاحب الوقت (جامي).
٩. أي وإن كان جائزاً أن صاحب الحكم الشرعي (جامي).
١٠. وشمس شرعه (جامي).
١١. أي لكونه غلبة بالسيف (جامي).
١٢. السلطنة وكونه صاحب الوقت (جامي).
١٣. النازعات (٧٩): ٢٤.

وإن كان الكلّ أرباباً بنسبة ما، فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكّم فيكم)

جبر من الجور، وهو إشارة إلى ما قال رسول الله ﷺ: «أطيعوا أمراءكم وإن جاروا أي: وإن ظلموا، ولذلك قال: (في العرف الناموسي).

وقوله: (في العرف) متعلّق بمحذوف تقديره: كما ثبت في العرف الناموسي، والفاء جواب «لمّا»، أي: لمّا كان في منصب التحكّم وخليفة في الظاهر بالسيف، قال: ﴿أنا ربّكم الأعلى﴾.

واعلم، أنّ الربّ المطلق بمعنى المالك والمصلح والسيد وغيرها من المعاني التي يطلق الربّ عليها، هو الله تعالى وحده لا شتراك فيه لأحد. والربّ المضاف يطلق على الحقّ تعالى كقوله: ﴿الحمد لله ربّ العالمين﴾. ويطلق لغيره، كقوله على غيره، ظ أيضاً كقولهم: ربّ الدار، وربّ الغلام، وربّ الفرس. وهذا الإطلاق أيضاً هو للحقّ؛ لأنّه هو الذي ربّ عباده في صور مظاهرهم ومحالّه.

فلكلّ من العباد نوع من الربوبيّة. وأعلى أنواعه في صور التخاصيص الخليفة على العالم كلّه، ثمّ الخليفة في الباطن وحده، ثمّ الخليفة في الظاهر وحده، لذلك قال ﴿أنا ربّكم الأعلى﴾، فأضاف إليهم، وجعل لنفسه ما هو أعلى منهم لتحكّمه عليهم بالسيف، وإن كان لكلّ منهم نصيباً من الربوبيّة، وقد مرّ في المقدّمات تنبيه في هذا المعنى فليطلب هناك تحقيقه.

(ولمّا علمت السحرة صدقه فيما قاله لكم يكروه، وأقرّوا له بذلك فقالوا له: إنّما تقضي هذه الحياة الدنيا ﴿فاقض ما أنت قاض﴾[٥]. فالدولة[٦] لك فصح

---

١. المعجم (١): ٤.

٢. ج ـ: في معناه.

٣. لفظ آدم هنا على اللغة العبرية (جامي).

٤. طه (٢٠): ٧٢.

٥. أي قاض فيه وحاذف عنده في هذه الشأة الجسمانية (جامي).

٦. التي هي مرحلة الخلافة الصورية لك (جامي).

٧. التي عليها مدار أمر الصورة لك (جامي).

قوله: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾[1].

أي: من حيث الربوبية الإضافية الخاصة في المظاهر.

(وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون).

جواب عن سؤال مقدر تقديره: أنك جعلت الحق عين الأعيان في الكتاب كله فيصح إطلاق الربوبية المطلقة عليه لأنه عينه، فما جوابك وإن كان عينه عين الحق من حيث الأحدية لكن الصورة الفرعونية غيّر، وجعله متميزاً عنه باعتبار، فلا يصح ذلك الإطلاق.

(فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق[2]) وهو الهوية الإلهية الظاهرة بكل شيء وفي كل شيء.

(في صورة باطل[3]) وهي الصورة الفرعونية الثانية.

(النيل مراتب لا تنال إلا بذلك العمل، فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها).

يجوز أن يكون تعليلاً لقوله: ﴿فاقض ما أنت قاض﴾ أي. فإنما قلنا ذلك لعلمنا بأن تعذيبه إياهم موجب لنيل المراتب الكمالية التي لا تنال إلا بذلك التعذيب، فإن درجة الشهادة لا تنال إلا بالقتال فصاعداً، لأن الأسباب وسائط للوصول إلى المسببات.

---

١. «ربكم» أي هو أعلى الأرباب على الإطلاق (لا غير) ولا عين الحق (ص).

٢. المقطع هو فرعون (ص).

٣. أي في حق الخالق، أي المصور.

٤. أشار إلى هذا الشيخ نور الدين الجامي

(لكن الباطل في صوره ... فصورته بعض الوجوه

وأعطه منك ما يقتضيه ... حسبما تعين من حق لتبعته

وقال في نعتها:

فصاحق قد يظهر في صوره ... ينكرها الحق ويمقت في ذاته

(ص)

٥. وإن من جملة ما تعينت به عين الحق صورة الباطل (الجامي)

٦. وذلك القطع والصلب الذي هو مراتب (الجامي)

ويجوز أن يكون تعليلا لمحو وإثبات. فمحو بعضها لحكمة وإثبات غيرها لحكمة. فتدبر. وبصل إلى منتضى عينه. ونتائج طبعه وسلطانه الطبيعي في الآخرة من العذاب بالنار وغيرها.

ويجوز أن يكون تعليلا لهما.

(لأن الأعيان الثابتة اقتضتها) أي: اقتضت الأسماء والصفات (للاظهر) الأعيان (في الوجود) لا بصورة ما هي عليه في الشهود، إذ الأسماء تطلب مسمياتها، وليست مسمياتها سوى أعيان الموجودات، فتطلب إيجاده لتشهده من حيث تجليها، وتطلب إيجاد الحدوث من حيث وجودها وظهورها، كما تقول: أحدث اليوم عندنا أمر عجيب، ولا يلزمه من حدوثه أنه لم يكن له وجود قبل هذا اليوم بل، ولذلك قال في كلام العزيز: (في إتيانه مع الذكر ثلاثة: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾[1] ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين﴾[2]

وأي فضل لإتيان إلا بالرحمة[3]. ومن أعرض عن الرحمة[4] استقبل العذاب الذي

---

١ الأنبياء: ٢.

٢ الشعراء: ٥.

٣ الفضل: تكرار الشيء بعد ذهابه، أو بعد حبسه في الوجود العلمي (محسن) أو الرحمة، الفضل (الأمير).

٤ أو عاقبة الذنب (الأمير).

٥ أو مرتبة الوجوب (الأمير).

٦ أو في شأنه (الأمير).

٧ أو هو إثبات الحدوث (أي الكلام القديم القائم بالذات) (ص).

٨ أو هو حدوث ...

٩ (بياض في الأصل).

١٠ أو محدث عندهم (ابن ع).

١١ أي محدث إتيانه به، وكذلك قوله: ﴿وما يأتيهم﴾ (الأمير).

١٢ الشعراء: ٥.

١٣ التي هي الحياة والنعيم (ص).

١٤ (بياض في الأصل بمقدار كلمة).

هو عدم الرحمة الظاهر.

(وأما قوله: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله التي قد خلت في عباده﴾ إلا قوم يونس)، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء ﴿إلا قوم يونس﴾.

وإذا ذكر الحكم والأمر التي تضمنت الآيات في موسى وفرعون، شرع في بيان أن مثل هذا الإيمان - يعني: إيمان فرعون - غير نافع من أجل أنه ليس من جنس ما ينفع في بحر غرق، ويرى عذاب الآخرة، وياسه نافع في الآخرة وإن لم يكن نافعاً في الدنيا.

وأما قوله: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم﴾ الآية، فلا يدل على أنه لا ينفعهم في الآخرة مطلقاً، بل معناه أن إيمانهم لا يدفع عنهم العذاب الذي أتى عليهم في الدنيا.

وقوله تعالى: ﴿إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا﴾ دليل على أن عذابهم نفع في الدنيا، أي: أخر عنهم، أي: ليس هذا حكماً كلياً أيضاً في الدنيا بقوله تعالى: ﴿فلولا كانت قرية آمنت﴾، أي: عند رؤية العذاب، فنفعها إيمانها ﴿إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا﴾.

(فأراد) أي: أخبر (أن ذلك الإيمان (لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا. فكذلك) أي: فلا حل أنه لا يرفع العذاب في الآخرة.

---

١ - [illegible]

٢ - [illegible]

٣ - [illegible] ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس﴾ [illegible]

٤ - [illegible]

٥ - [illegible]

٦ - [illegible]

٧ - [illegible]

٨ - [illegible]

(اخذ فرعون مع وجود الايمان منه[1] هذا إن كان أمره) اي : امر فرعون (أمر من تيقّن بالانتقال[2] في تلك الساعة).

أي ، هذا على تقدير انه تيقّن بالانتقال ، وأمّا على تقدير عدم تيقّنه بذلك فالطريق الاولى في نفع ايمانه.

(وقرينة الحال تعطي انّه ما كان على تيقّن من الانتقال ، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر ، فلم يتيقّن فرعون بالهلاك ، إذا آمن بخلاف المحتضر حتّى لايلحق[3] به)

---

١. هل الشيخ (رض) في الفتوحات المكية حذف هذا الشرح من الفص الرابع من ايات الفص الموسوي وقال : إن الله صدق فرعون في إيمانه بقوله : «الآن وقد عصيت من قبل» يونس (١٠) : ٩١ ولم يقل إخلاصه في إيمانه ، ولم يكن مخلصاً كقوله تعالى : كما في الاعراب : «قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» الحجرات (٤٩) : ١٤ ، فشهد الله عليهم بالإيمان وما كان الله ليشهد إلا بما هو الصدق في نفس الامر ، بخلاف ما عليه إبليس حيث قال : «أنا خير منه» الاعراف (٧) : ١٢ ، والكافر إذا اسلم وجب عليه ان يغتسل ، فكذلك فرعون غسله الله بتطهيره ، حيث أخذه الله في تلك الحالة بكلا الامرين ، والاولى ، وجعل ذلك خيراً له بحسن ما تلبّس به إيمانه إيمان من يخشى ، وإن الخوف من الله يفارق صاحبه عند ذلك ، وهذا الخوف هو الذي يكون كذلك ، لا الخوف الذي يحجر ويسد في حق المؤمن ، فعلم أن ذلك لم يتمكن فيه ، فمن ثمّ غلب على ظنّه الخير ، فليس مراده من حشره إلا ذلك ، والله أعلم. الفتوحات المكية ج ٢ ، ص ٤٠٨ ، (الفتوحات المكية ج ٢ ، ص ٤٠٨).

وقد ايضاً في الفتوحات المكية في الباب الثاني والسبعين في معرفة مقام الخلة من الاسرار الالهية : «فلولا انه قال لنا ذلك لما علمنا ان فرعون يخشى فيه ما كان» (٢ : ٤٠٨) ، والشرح من الله واقع ، كما قال : «إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين» القصص (٢٨) : ٨ ، ولم يقل لهما : لعلهما يتذكران او يخشى في ذلك الحين ، ولما لا اختصه للاثنين الآخرين ، لان الذي يحصل له في ذلك التوطن ، فحال يحول الحال الذي يحدثه الاحتمال بين حال القلب وبين السكون الى الامر الآخر ، وليت لا يكون مخصصاً للمستقبل إلا بنسبة ما يسعد ، فالذي ترجى من فرعون وهامان ان توبته تعالى رافع ، فامن فرعون وتذكر وخشي ، كما أخبر الله ، والذي منه من قول موسى لهما وهارون لعلكما ورفع الترجي اوانهي عما اخبر به فيما بذلك على قدر إمكانه ، لانه لم يقبض إلا على ترجي التذكر والخشية لاعلى تزمين إلا انه في زمان السجود ، ورفع ذلك في زمان الدعوة ، وهو غيب ، والله اعلم. (الفتوحات المكية ج ٢ ، ص ٤٠٨)

٢. من الذنب (مدعي).

٣. فرعون (من).

أي، لم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، فلا ينحق بالمنخسر؛ لأنه متيقن بهلاكه، فاستعمل «حتى» موضع الفاء.

(فآمن بالذي آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة، فكان كما تيقن) اي: حصل النجاة كما تيقنها.

(لكن على غير الصورة التي اراد)[1] لأنه أراد أن ينجو بي اجياء الذنب.

(فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى ببدنه كما قال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾[2].

أي، فاليوم ننجي روحك من عذاب التعذر بالبدن وعراشه الظلمانية، من الكفر والشرك والاحتجاب بالحجب البعدة، وبدنك بالقذف إلى الساحل تظهر على الصورة المعهودة ميتا.

(لأنه لو عاب بصورته ربما قالوا قومه احتجب).

أي، عن الأعين فيقوي عتيدتهم بربوبيته، لكنه أظهر ليكون آية لمن خلفه من الأمم، ولا يدعي أحد بالربوبية

(فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم انه هو، فقد عمته النجاة حسناً) من حيث البدن (ومعنى)[3] من حيث الروح.

(ومن حقت عليه كلمة العذاب الأخراوي لا يؤمن، ولو جاءته كل آية).

كأبي جهل وأصحابه، فإنه قال لقاتله حال القتل: قل لصاحبك - يعني محمداً ﷺ - ما أنا بنادم على محاربتك في هذه الحال ايضا.

---

١. وذلك لأن إيمانه وتبعه على غير الصورة التي اراد موسى منه، لم يكن في محضر من قومه حتى يعتبر به الخبر، وإذا لم يكن إيمانه على ما أراد بدنه لم يكن نجاته كذلك (زاد المعاد).

٢. يونس (١٠): ٩٢.

٣. يعني (رض) أنه لا تخالف في قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ ﴿يونس (١٠): ٩٢﴾ بين نجاة روحه ونفسه، فمقتضى الآية أنه نجى روحه ونفسه معاً، وإن كان المقصد من نجاة البدن والروح، فكذلك لا يدخل الخطاب العمومي، على التقديرين، عدم نجاة الله وخيبة من أن ينجيه. ومع ذلك حول وإحسان، فقد عمته النجاة حسناً روحاً، فافهم (جندي).

(حتى يروا العذاب الأليم)؛ أي: يذوقوا العذاب الأخراوي) عند الموت الحسي

(فسيخرج فرعون من هذا الصنف)؛ هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن، ثم إنا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله تعالى في نفوس عامة الخلق من شقاته) في الآخرة

(وعالمهم نص في ذلك يستدرون) الشقاء (إليه) لا إلى الله.

(وأما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه)

أي: حكم فرعون حكم المؤمنين الظاهرين المظهرين، وإنما وقع بعد لا يمان عند المعاينة، ولا اعتداد بما يقع بعد ذلك.

وإنما حكم الله فيحكم الكافرين من وجهة، لأنهم جعلوا الرب المطلق والعبد المقيد في صورة فرعونية فسموه الحق في صورته الباطلة، وحكم المؤمنين من وجهة، لأنهم ما عبدوه في صورته إلا التي هي الإلهية الظاهرة في المجالي المختلفة، فرضي الله عنهم من هذه الحيثية، وصوبهم، وإن كان من حيث تقييدهم بها بعثهم، ولما لم يكن هذا من شأنه قال: (ليس هذا موضعه).

(ثم ليعلم الله ما يتبطر الله أحداً إلا وهو مؤمن)؛ أي: مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية) لأنه يعلم ما أخبر به الأنبياء ﷺ من الوعد والوعيد.

---

١ - [illegible]

٢ - [illegible] (حسن)

٣ - [illegible]

٤ - [illegible]

٥ - [illegible] ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب﴾ [غافر: ٤٥] الآية

٦ - [illegible]

(واعني من المحتضرين[1]) أي: واعني بهذا القول من يكون من المحتضرين لا من يموت مطلقاً.

(ولهذا يكره موت الفجأة وقتل الغفلة، فإنما موت الفجأة فجأة أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج: فهذا موت الفجأة، وهذا غير المحتضر، وكذلك).

ولما خص المحتضر بالذكر أراد أن يفرق بينه وبين غيره فقال:

(قتل الغفلة بضرب عنقه من وراء وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر، ولذلك قال ﷺ[2]: «ويحشر على ما كان عليه» كما أنه يقبض على ما مات عليه، والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود[3]، فهو صاحب إيمان تام[4]. فلا يقبض إلا على ما كان عليه[5]، لأن «كان» حرف وجودي[6].

أي، لفظ «كان» كلمة وجودية. وإطلاق الحرف عليه مجاز.

(لا ينجر معه الزمان[7] إلا بقرائن الأحوال).

أي، «كان» يدل على وجود الصفة المذكورة في موصوفه، ولا يدل على الزمان. والاستدلال بالزمان يحصل من قرائن الأحوال كما تقول: كان زيد صاحب المال وأخاه، فمن شهودك في أحوال فقره تستدل على أن غناه كان في الزمان الماضي، وكذلك في قولك: كان فلان شاباً قوياً، أي: في الزمان الماضي، واليوم شيخ ضعيف، ولعدم دلالته على الزمان يطلق على الله في قوله: ﴿وكان الله عليماً

---

١. أي من كان من المحتضرين (جامي).

٢. الذين حضرهم الموت وهم واقفون عليه حاضرون به (جامي).

٣. بأن يشاهد ما مات عليه.

٤. للملائكة وأحوال الآخرة قبل موته (جامي).

٥. أي على ما هو عليه عند الموت، لأن الموت ينزل عليه (جامي).

٦. الوارد في هذا الحديث.

٧. أي كلمة تدل على وجود خبرها لاسمها ولموته له (جامي).

٨. أي لا يدل على الزمان كقوله تعالى: ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ النساء(٤) ١٧ (جامي).

حكيماً﴾[1]، وعلى غيره من الأسماء الثلاثة أزلاً وأبداً كما قال في قوله: ﴿وكان قلك في الكتاب مسطوراً﴾[2].

(فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت، وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة) كما قلنا في حدّ الفجأة. وأمّا حكمة التجلّي[3] والكلام[4] في صورة النار[5]، فلأنّها كانت بغية موسى[6]، فتجلّى له في مطلوبه ليُقبل عليه ولا يُعرض عنه[7]، فإنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّته على مطلوب خاص[8].

أي، وأمّا حكمة تجلّي الحقّ وكلامه مع موسى عليه السلام في الصورة النارية، فلأنّه عليه السلام كان يطلب النار لحاجته إليها. فتجلّى له الحقّ في صورتها ليقبل موسى عليه السلام على الحقّ المتجلّي الظاهر على صورة مطلوبه ولا يعرض عنه، إذ لو تجلّى له في صورة غير الصورة النارية لكان يعرض عنه، وكان يشتغل عن مطلوبه؛ لاجتماع همّته على المطلوب الخاص.

(ولو أعرض لعاد[9] عمله عليه فأعرض عنه الحقّ)[10].

أي، ولو أعرض لعاد حكم عمله الذي هو الاعراض عنه، فكان يعرض عنه الحقّ

---

١. النساء(٤): ١٧.

٢. الأحزاب(٣٣): ٦.

٣. وبه يعرف ما بين فرعون وأتباعه من سنوحه والفرق (ص).

٤. الظهور في حلّه (ص).

٥. وهو الإظهار في حلّه (ص).

٦. التي لها العلوّ في الاسطقسات (ص).

٧. بحسب الشدّة الأصلية وبما سبق إليه حكم الوقت (ص).

٨. لغلبة حكم الصورة عليه (ص).

٩. غير ما تجلّى فيه (جامي).

١٠. زيادة على تحقّق مجازاة العمل على وفق مقداره وعلى ميزانه، كما هو مؤدّى قوله تعالى: ﴿فاذكروني أذكركم﴾ البقرة(٢): ١٥٢ (ص).

١١. أي جزاءه بالإعراض عنه جزاءً ووفاقاً (جامي).

١٢. وبالأحمق (ص).

أيضاً مجازاته ».

(وهو مصطفى[1] مقرب[2]، فمن قربه أنه تجلّى له في مطلوبه وهو لا يعلم[3]).

أي، فمن قربه وكونه محبوباً عند الله تعالى تجلّى له الحقّ وهو طالب للنار غير طالب للتجلّي. وهذا مختصر مما بالمحويين المعنيّ بهما.

(كما أنّ موسى عليه السلام يراها[4] عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدريه[5])

ظاهر، وتذكير الضمير في قوله: (وهو الإله) وفي قوله: (ولكن ليس يدريه) لتغليب الخبر وعبارة والله الهادي.

---

١. إشارة إلى قوله سبحانه له عليه السلام: ﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ الأعراف ٧: ١٤٤.

٢. لقوله ﴿وقربناه نجيا﴾ مريم ١٩: ٥٢.

٣. إذ الإله هو المحبوب الحقيقي في صورة المطلوب المجازي (منه).

٤. فإنه تناسب حضرة خلق المصطفين اللتين هما أجل الصفات الذاتية وأقدمها عند الظهور والغلبة، فالإحراق في النار أثر القهر، والنور أثر الغلبة، وإن النور لذاته محجوب. (ق)

٥. ش ل: يراها.

٦. وقيد بذلك إذ المطلوب والمصاح إليه هو الحق، إذ توجه إليه بحسبيته من غير نسبة وإن لم يكن بعلم التوجه كما وقع لموسى عليه السلام في كلامه (منه).

فصّ حكمة
صمديّة في كلمة خالديّة

فصل حكمة صمدية في كلمة خالدية[1]

الصمد: يقال على وجوه، تقول: «هذا مصمود» أي ليس بمجوف، ويقال للسيد والملجأ، قال الله تعالى: ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾[2]، ولمّا كان خالد نبيًا في قومه صمدًا محتاجًا إليه دانيًا لهم يستدون إليه في كل حاجة، وكان مظهرًا للاسم «الصمد»،

---

١. إنما اختص الكلمة الخالدية بالكلمة الصمدية؛ لأن دعوته إلى توحيد الصمد ومشهد الصمدية، وتجريده في ذكر الأحد الصمد، وكان في قومه مظهر الصمدية، يصمدون إليه في المهمات ويقصدونه في الملمات، يكشف الله عنهم ببركاته (ربيان ابن).

٢. كان هجير خالد الأحد الصمد ومشهد الصمدية، وكان في قومه مظهر الصمدية يصمدون إليه في المهمات ويقصدونه في الملمات، وبهذا أضيفت الحكمة الصمدية إليه (حسن).

٣. وجه اختصاص هذه الكلمة بالحكمة هو أن الصمد الذي هو المقصود إليه في الحوائج يلزم أن يكون صمدًا في الأبدان بقوة جامعة لجميع مقومات الكمال، حتى يتمكن من فعل مقتضى الحكمة في الرعية، وذلك بحسب أحدية جميع أعضائه وقواه الخاصية الموظفة في وقت كان يحتاج أن يأتي في تحصيل سورة جميع الأمور بتخريج جميع أعضائه، فيكون هو بنفسه عين أحدية جميع أعضاء الأمة، كما أن الكلمة كذلك... وبهذا الاعتبار كان لخالد أن يسود الشهادة في العبودية الصمدية، فانتصب صورة الأمة قائمة مقامه عند غيبته أو موته، والأمير يحمل أحكامه والأمراء كذلك، فرأت أن يكون له عند مماتة بين الأمة نائب عنه كما كان حاضرًا في حياته نائبًا لأحكام الله تعالى، وسميناه المنتضى لصورته التي جمعت مقوماته، وإن قامت الأمر الأخير الذي هو غايتها ومقاصدها، وحكمتها هو استناد الأمة بقوته وإلى حكمة خالد بن سنان (س).

٤. الإخلاص (١١٢): ٢.

وذاكراً ربّه بالأحد الصمد، اختصّت الحكمة الصمدية بكلمته.

(وأمّا حكمة خالدين سنان فإنّه أظهر بدعواه النبوّة البرزخيّة).

أي: أظهر بدعواه الإنباء عن البرزخ الذي بعد الموت، وما أظهر نبوّته في الدنيا، لذلك قال ﷺ: (إني أولى الناس بعيسى بن مريم، فإنّه ليس بيني وبينه نبيّ) أي: نبيّ داعٍ للخلق إلى الله ومشرّع.

والمراد بالبرزخ هنا الموطن الذي بين الدنيا والآخرة، وهو غير البرزخ الذي بين عالم الأرواح المثالي وبين هذه النشأة العنصرية، كما مرّ في المقدّمات في الفصل الكاشف عن أحوال عالم المثال.

---

١. المسبحة: قال ابن سيده: وبن خلف بن عيسى بما ذكره الصغاني في تكملة العباب ج١ ص٧٩، راجع أيضاً تاج العروس ج١ ص٥١٦، الإصابة ج١ ص٥١٦.

٢. الأحاديث التي تدلّ على أخوة بين عيسى ﷺ وبينه ﷺ: عن جبير بن نفير الحضرمي رفعه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (نحن معشر الأنبياء بنو علات وإن ليس بيني وبين عيسى نبي) (عن عيسى ﷺ: منقطع من عمرو بن أبي عاصم النبيل)

وعلّق شعيب الأرناؤوط على قول عيسى ﷺ: (كما في الإحسان ج١٤ ص٣٧٧).

وراجع: راجع بحث الأرواح ص٣٧٦، المذكور على قبر ... في باب قصة خالدين سنان العبسي ﷺ.

وراجع أيضاً: تاريخ المدينة ج٤ ص١٤٩٨ المنقول عن ... ﷺ.

وفي الدعاء المأثور بعد الاستفتاح في صلاة داود من أفضل وجب القول في مصباح الشيخ الطوسي: اللهم صلّ على أبينا آدم بديع فطرتك الذي قلت له: (اللهم صلّ على أبينا المصطفى من البرية ... اللهم صلّ على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وبني الأسباط وأم موسى وأخت هارون ويوشع وبلعام والخضر وذي القرنين ويونس وإلياس واليسع وذي الكفل وصاحب ... وزكريا ويحيى وعيسى والروح وصفي وابن صفيه وحبيبه ورسوله إلى أهل الأرض وحجته على خلقه المنصور ... اللهم صلّ على محمد وآل محمد ... إلى آخره).

٣. قوله: (كما كان شعيب نقطة ﷺ وحي حسي ﷺ وكذا نبأ كما نصّ به نبي بنبوته الصدوق راجع في ذلك إكمال الدين ص١٧٠، إلا أنه ﷺ لم يكن مشرّعاً وكذلك جرد من الأنبياء السور كانوا بين زمن عيسى ﷺ وبين زمن الختم ﷺ).

٤. آخر الفصل السادس قوله: (نريه آخر عليك أن تعلم أن البرزخ ...).

(فإنه ما ادّعى الاخبار بما هنالك) أي ما في البرزخ (إلا بعد الموت)[1]. فلا بد أن ينبّئ عليه ويسأل فيخبر[2] أنّ الحكم[3] في البرزخ على صورة الحياة الدنيا[4]. فيعلم بذلك الاخبار (صدق الرسل كلّهم فيما اخبروا به في حياتهم الدنيا)[5]. فكان غرض خالد ايمان العالم كلّه بما جاءت به الرسل

من أحوال القبر، والمواطن، والمقامات البرزخيّة.

(ليكون) خالد (رحمة للجميع)، فإنه شرّف[6] بقرب نبوّته من نبوّة محمد ﷺ. وعلم[7] خالد (أنّ الله ارسله رحمة للعالمين[8]. ولم يكن خالد برسول[9]. فأراد ان يحصل من هذه الرحمة[10] في الرسالة المحمّدية على حظّ وافر. ولم يؤيّد[11] بالتبليغ فأراد ان يحظى[12] بذلك) التنبيه من مشكاة الرسالة (في البرزخ. ليكون[13] اقوى

---

١ وحقّقه بالحضور البرزخيه خالصة عمّا يحالفها من الاحكام البرزخيّة التي حجبت من وقف من الامة به عند انتقالهم الى العالم البرزخي. فتحقّقه به (ص)

٢ عند ذلك به (ص)

٣ حكمه وتدبيره (ص)

٤ في الآخرة والسعادة والشقاوة (جامي)

٥ من احوال البرزخ والآخرة (جامي)

٦ فإن الصورة البرزخية غير متعيّنة بالغيب والشهادة بالمرّة، بل تختصّ بالاشخاص والاوقات بحسب استعدادها، فإن شاء الله تعالى، وإلا لم يكن تلك الرؤيا. ويبيّن أنّ رؤيته خاصّة في نوم ويقظة بما ذكر، لا عامّة (ص)

٧ في جميع العالم (جامي)

٨ بين ذلك.

٩ فيعلم ذلك الغيب أيضاً (ص)

١٠ في رحمته (ص)

١١ حتى يصير عالماً بالكلمة بأنه رسول، ويرى أنّ عليه الصلاة والسلام عبده ومملوك مولاه (ص)

١٢ الشهادة (ص)

١٣ بين الرسول والمرسل.

١٤ يحظى من الحظوة وهو الاصابة من الشيء والحظوة بالمكان القرب منه والمنزلة عند السلطان (المنجد الابجدي)

١٥ ذلك من خواتم الكلمات والمحرّمات المحفوظة به. وحينئذ يكون الفوز في العلم (ص)

في العلم[1] في حق الخلق).

أي، ليعلم قوة علمه بأحوال الخلائق في البرزخ.

(فأضاعه قومه[2]، ولم يصف النبي ﷺ قومه بأنهم ضاعوا، وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم).

أي، أضاعوا وصية نبيهم.

(حيث لم يبلغوه مراده)

وقصته أنه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن، فخرجت نار عظيمة من مغارة فأهلكت الزرع والضرع، فالتجأ إليه قومه فأخذ[3] خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه إلى المغارة التي خرجت منها. ثم قال لأولاده: إني أدخل المغارة خلف النار لأطفئها وأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام تامة، فإنهم[4] إن نادوه قبل ثلاثة أيام فهو يخرج ويموت، وإن صبروا ثلاثة أيام يخرج سالماً، فلما دخل صبروا ثم من واستفزهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيام. فقالوا: أنه هلك فصاحوا به، فخرج[5] من المغارة وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم.

فقال: ضيعتموني وضيعتم قولي ووصيتي، وأخبرهم بموته، وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً، فإنه يأتيهم فطيع من الغنم يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنب، فإذا جاء قبره ووقف فليبشروا عليه قبره، فإنه يقوم ويخبرهم بأحوال البرزخ

١. في (ص): في العلم الذوقي الحاصل له في حق الخلق وأحوالهم البرزخية (حسن).

٢. لأنه إذا علم مع (عجل ولد له) وهو الذليل الواضح عن الحكمة (حسن).

٣. يشير (رض) إلى أن خالداً استشرف على كمال ولاية محمد ﷺ وأنه أعطيت رحمة للعالمين كافة، فلن لا يكون له ضرب بسيف ولا قوة مستمدة إلى أهل الخاصة الكاملة، فهو يخرج بعد الموت، وإن الحمية والغيور (يشير) لأبناء الأب، وأنهم لم يتبعوه حتى إنهم أمروا بأن يبقوا عند القبر وإن لا يحدثوا بموته وعينوا له في رأي العين وأخبروا بذلك فوقع ما أخبر عنه في عموم أمته الخلق أبلغ (جندي).

٤. راجع الإسرائيليات (ج١ ص٢١٨ إلى ٢٤٥)؛ الروضة من الكافي ص٣٤٢ ح٥٤٠؛ شرح المقاصد ج٢ ص٧٦-٧٥ بحث التناسخ.

٥. أي شرع

٦. في (ط): فأتاهم أي المطيع

والخبر عن يقين ورؤية.

فانتظروا الربعين يوماً فجاء القطيع ويقدمها حمار ابتر. فوقف حذاء قبره فهمّ مؤمنوا قومه أن يبشروا عنه. فأبى أولاده خوفاً من العار، لئلا يقال لهم: أولاد المبوشر قبره، فحملتهم الحمية - حسبة اجتهادية - على ذلك، فضيعوا وصيته وأضاعوه. فلمّا بُعث رسول الله ﷺ جاءته نسوة خالد فقال ﷺ: «مرحباً بأمة نبي أضاعه قومه».

(فهل بلّغه الله أجر أمنيته، فلا شك ولا خلاف في أنّ له أجر الأمنيّة، وإنّما الشكّ والخلاف في أجر المطلوب، هل يساوي تمنّي وقوعه مع عدم وقوعه بالوجود أم لا؟).

أي، هل يساوي محرّد تمنّي حصول الشيء مع أنّه لم يكن حاصلاً بما هو حاصل في الوجود أم لا؟

فقوله: (بالوجود) متعلّق بـ(يساوي) لا بالوقوع، يقال: هذا الشيء يساوي درهماً ويساوي بدرهم.

(فإنّ في الشرع ما يؤيّد التساوي في مواضع كثيرة كالآتي للصلوة في الجماعة

---

١. روي في بعض كتب تاريخ: أنها سمعت رسول الله ﷺ يقرأ سورة الإخلاص فقالت: سمعت من أبي يعرفه وهذا كالنص على أنها حكمة صمدية (من شرح ملا علي بوزو).

٢. فانظر لهذا ولده وأحسبها عليه وقل: مرحباً بأمة نبي أضاعه قومه (جامي).

٣. تأويل هذه القصة مذكور في شرح حسام الدين، من أراد الاطلاع عليه فليراجعه (منه ج ٢ ص ٩٢٨).

٤. أي وقوع المتمنى المطلوب (جامي).

٥. أي مع وجود المتمنى المطلوب (جامي).

٦. له بعض الثبوت العلمي.

٧. عن أبي عبد الله ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ: نية المرء خير من عمله، وربما كان الخير شراً من عمله، وذلك لما يعمل على نيته». قد اختلف في معنى هذا الحديث وجوه، الشرط مدخول لاعائدة في إرادة منه، فما هو أقرب إلى الخلاص وهو أربعة:

الخامس: ما ذكره الشراني في إحياء وهو أن كل طاعة يتعقبها بقية وعمل، وكل معصية من جملة الخيرات إلا الآتية من الطاعة خير من العمل، لأن ثواب المعصية أكثر من ثواب العمل، لأن صلاح العبد هو المقصود من التكليف، والأعمال آلات موصلة إلى المقصود، ويعرف من حركات الجوارح أن بعض

فتفوته الجماعة[1]، فله أجر من حضر الجماعة، وكالمتمنّي مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات[2]: فله مثل أجورهم ولكن مثل أجورهم في نيّاتهم أو في عملهم، فإنّهم جمعوا بين العمل والنيّة، ولم ينصّ النبيّ عليهما ولا على واحد منهما، والظاهر أنّه لا تساوي بينهما[3]، ولذلك[4] الأجر طلب خالد بن سنان الإبلاغ[5] حتّى يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين[6] فيحصل على الأجرين[7]، والله أعلم[8].

[illegible]

١. [illegible] (جامي).

٢. [illegible] فعل الخيرات [illegible].

٣. [illegible] (جامي).

٤. أي عدم التساوي بينهما (جامي).

٥. وهو التبليغ (جامي).

٦. أجر نيّة العمل والإبلاغ (جامي).

٧. وفي غير واحدة من النسخ: (فيحصل الأجرين)، وفي بعض النسخ المصحّحة: [illegible].

٨. أجر العمل وأجر النيّة (جامي).

وفي بعض النسخ : (فيحصل على الاجرين).

الأمران هما النبوّة والرسالة ، والاجران ما يترتب عليهما من الكمالات الأخراوية ، ويجوز أن يراد بالامرين العمل والنية ، والاجرين ما يترتب عليهما من الثواب .

فصّ حكمة
فرديّة في كلمة محمّديّة

فص حكمة فردية في كلمة محمدية

وفي بعض النسخ: (فص حكمة كلية)

[illegible] حكمة فردية لاختصاص [illegible] الإلهية الذي لا فوقه إلا مرتبة الأحدية، لأنه مظهر الاسم الله، وهو الاسم الأعظم الجامع للأسماء والنعوت كلها، وبإزائه تسمية الشيخ لهذه الحكمة بالحكمة الكلية، لأنه جامع لجميع الكليات والجزئيات، لا كمال للاسم إلا وذلك لمن تسمى به، ولا مظهر إلا وهو ظاهر بكنهه.

وأيضا أول ما خصصت به الفردية التي هو عينه الثابتة، لأن أول ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان هو عينه الثابتة، وأول ما وجد بالفيض المقدس في الخارج من الأكوان روحه المقدس، كما قال: «أول ما خلق الله نوري»[1]، فحصل بالذات الأحمية والمرتبة الإلهية وعينه الثابتة الفردية «الأولى»[2]، ولذلك قال رضي:

(إنما كانت حكمته فردية[3]، لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني،

---

1. [illegible] (لا يصح هذا الحديث بهذا اللفظ ولا بمعناه، لكنه صحيح بلفظ: «أول ما خلق الله روحي»)
2. بحار الأنوار، ج ١٥، ص ٢٤، ح ٤٤
3. وهي الثلاثة.
4. [illegible] (لا يصح هذا الحديث بهذا اللفظ ولا بمعناه)
5. [illegible] (لا يصح هذا الحديث بهذا اللفظ ولا بمعناه)

ولهذا[1] بدايته الأمر[2] وختمه، فكان نبيّاً وآدم بين الماء والطين. ثمّ كان بنشأته العنصريّة خاتم النبيين).

وإنّما كان أكمل موجود في هذا النوع، لأنّ الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين أكمل هذا النوع، وكلّ منهم مظهر لاسم كلّي، وجميع الكلّيات داخل تحت الاسم الإلهيّ الذي هو مظهره، فهو أكمل أفراد هذا النوع

ولكونه أكمل الأفراد بُدِأ به أمر الوجود بإيجاد روحه أوّلاً وختم به أمر الرسالة آخراً، بل هو الذي ظهر بالصورة الآدميّة في المبدئيّة، وهو الذي يظهر بالصورة الخاتميّة للنوع، ويفهم هذا السرّ من يفهم سرّ الختميّة، فلنكتف بالتعريض عن التصريح، والله هو الوليّ الحميد.

(وأوّل[3] الأفراد الثلاثة[4] وما زاد على هذه الأوّليّة)[5] أي: عنّي هذه الفردية الأوّليّة التي هي الثلاثة.

(من الأفراد فإنّه عنها).

وهذه الثلاثة الشار إليها هي الوجود في الذات الأحديّة، والمرتبة الإلهيّة، والحقيقة الروحانيّة المحمّديّة المسمّاة بالعقل الأوّل، وما زاد عنها فهو صادر منها، كما هو مقرّر أيضاً عند أصحاب النظر: أنّ أوّل ما وجد هو العقل الأوّل.

(فكان[6] أدلّ دليل على ربّه، فإنّه أوتي جوامع الكلم[7] التي هي مسمّيات أسماء آدم).

---

١. أي لكونه آخر الأنبياء (جامي).

٢. أي أمر النبوّة (جامي).

٣. بالجرّ (نص) إلى قوله: حرفي وسبب حكمه بالفردية فيقول: «وأوّل الأفراد» (جامي).

٤. أي الأفراد العددية (جامي).

٥. فإنّ الواحد ليس عدداً (جامي).

٦. وهي الذات الأحديّة والحقيقة الروحانيّة المحمّديّة المسمّاة بالعقل الأوّل.

٧. أي على هذه الثلاثة التي لها الأوّلية (جامي).

٨. مع مرتبة الألوهيّة التي هي الثانية (جامي).

٩. قوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم» أشار به إلى سرّ الختميّة.

أي: وإذا كان الروح المحمدي يحمل هذا النوع، كان أدل دليل على ربه، لأن الرب لا يظهر إلا بمربوبه ومظهره، وكمالات الذات بأجمعها إنما تظهر بوجوده، لأنه أوتي جوامع الكلم التي هي أمهات الحقائق الإلهية والكونية الجامعة لجزئياتها، وهي المرادة بمسميات آسماء آدم، فهو أدل دليل على الاسم الأعظم الإلهي.

(فأشبه الدليل في تثليثه).

أي: صار مشابهاً للدليل في كونه مشتملاً على التثليث، وهو الأصغر والأكبر والحد الأوسط.

(والدليل دليل لنفسه).

اللام للعهد، أي: هذا الدليل الذي هو الروح المحمدي هو دليل على نفسه في الحقيقة، لعين بينه وبين ربه امتياز إلا بالاعتبار والتعيّن، فلا غير ليكون الدليل دليلاً له.

(ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو منزّه التسمية، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الوجود: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث ...»[٤] بما فيه من التثليث).

أي: لما كانت حقيقته حاصلة من التثليث نبّه عليه قال: «حبّب إليّ من دنياكم

---

١. وهو الاسم الله.

٢. حرف التعريف للعهد، أي: كشبه ما ذكر في الفص العلوي من تثليث الدليل كما في شرح القونوي لمصباح الأنس للفناري ص٤١٩ ط مصر، وقد مضى التثليث في الفص المحمدي أيضاً.

٣. وهو الاسم الله في المرتبة الأولى كما تقدم في الفص.

٤. أي دليل كل فرد فهو دليل لنفسه (جامي).

٥. أي: ذلك معنى عدم تناهيه لأنه لا يحتاج فيما يأتي مما سوى ذلك إلى أمر وراء ذاته لأنه يحتاج به فيما إلى غيره، بخلاف سائر الموجودات فإنه لا يحيط بها شيء من غير استمداد منه (جامي).

٦. أي: فالفرق (أي: الفرد) هو الذي لا ينقسم (جامي).

٧. أخرجه المستوفي في [illegible] ص١٣٥ من الثلاثة ج ٣ ص ٢١٧؛ النسائي في عشرة النساء من حديث ج ٣ ص ١٢٨؛ المستدرك للحاكم ج ٢ ص ١٦٠

وإليه أشار العارف الرومي بقوله:

[illegible] (المثنوي معنوي ج ١ ص ٤٢٨)

ثلاث»، وجعل المحبّة التي هي أصل الوجود ظاهرا فيه[1].

(ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرّة عينه في الصلاة) أي: قدّم ذكر النساء والطيب ثم قال آخرا: قرّة عيني في الصلاة.

(فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأنّ المرأة جزء من الرجل في أصل الظهور عينها)[2].

فبحسن إليها حنين الكلّ إلى جزئه. وقد ذكر الله ﷻ الأمّ على ولد، وقال: (والدليل دليل لنفسه) وأوقع على سبيل الاعتراض قوله: (ولمّا كانت حقيقته تعطي الفردية) راجع إلى الكلام، فقال:

(ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربّه، فإنّ معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[3].

وهو ظاهر، فلا يتوهّم أنّه من تسمية دليل نفسه بالنساء، وأخبر الصلاة، ولا أراحه بينهما، ولو قال: ومعرفة الإنسان لنفسه[4] مقدّمة على معرفته بغيره، لكان كذلك.

(فإن شئت قلت: بمنع المعرفة[5] في هذا الخبر وللعجز عن الوصول[6]، فإنّه سائغ فيه[7]، وإن شئت قلت: بثبوت المعرفة[8].

أي، فإن شئت قلت: إنّ حقيقة النفس لا يمكن معرفتها للعجز عن الوصول إلى معرفة كنهها فإنّه صحيح لأنّ حقيقة النفس عائدة إلى حقيقة الذات الإلهيّة، ولا يمكن أن يعرفها أحد سرّها.

---

١. أي في حدّ ذاته.

٢. ومعرفة الجزء الذي هو الولد متقدّمة على معرفة الكلّ الذي هو الرجل في هذا الإنسان الخاصّ.

٣. معرفة الجزء متقدّمة على معرفة الكلّ، ومن أين لنا الصلاة فإنّ الشارع على معرفة ذات الله ... على الصلاة. المصنّف.

٤. أي معرفة الإنسان نفسه قبل معرفته ربّه.

٥. أي معرفة الإنسان نفسه وحينئذ ذات الحقّ.

٦. أي حقيقتها المصنّف.

٧. أي في هذا الخبر المصنّف.

٨. أي معرفة الإنسان نفسه والصلاة المصنّف.

وإن شئت قلت: بأنّ معرفة النفس بحسب كمالاتها وصفاتها ممكنة، بل حاصلة للعارفين، فمن يعرفها من حيث كمالاتها يعرف ربّه من حيث الأسماء والصفات، فإنّه أيضا صحيح.

(فالأول: أن تعرف أنّ نفسك لا تعرفها، فلا تعرف ربك؛ والثاني: أن تعرفها فتعرف ربك).

أي، فعلى الأول: أن تعرف أنّ نفسك لا تعرف حقيقة نفسها، فلا تعرف حقيقة ربك.

وعلى الثاني: أن تعرف نفسك بصفاتها وكمالاتها فتعرف ربك.

(فكان محمّد ﷺ أوضح دليل على ربّه، فإنّ كلّ جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربّه فافهم).

أي، لمّا كان كلّ جزء من العالم دليلا على أصله، والاسم الذي هو ربّه كان محمّد ﷺ أيضا دليلا واضحا على ربّه، الذي هو ربّ الأرباب كلّها، وهو الله سبحانه وتعالى.

---

١. أنت بحقيقتك وكنهك ذاتها (جامي).

٢. بصفاتك (جامي).

٣. أنت بصفاتها وأفعالها وآثارها (جامي).

٤. أيضا أنك بالتصفح في الآفاق والأنفس تكون قد نلت دليلا على ربّه ومرآة لك فيها صفاته وأفعاله (جامي).

٥. من حيث نفسه (جامي).

٦. تقريبه: وبيان أنّ الدليل كلّما كان أقرب إلى المدلول كان أبين وأوضح، ووجه قربه منه: أنّ الدليل قد انضمّت معه دلائل أخر على أنّ المدلول عجموعه مشتمل على ضربين من الأحوال:

أحدهما: تعلّقه بالمدلول كالمعلولية بالنسبة إلى العلّة؛ والآخر: أعيان ممكنة وحقيقة بجميعها تدعو بلسان حالها إلى الله بالتعيّنات المعرّفة والأعيان الوجودية من حيثيتي ذاتيّته وتنزّلاته، ولا سمعية فوق هذه الكلية الإحاطية، فهو الكتاب الأحدي الذي ليس كمثله شيء، من هذه بتلك السبيل عين المدلول كما أشرنا إليه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لكلّ جزء من أجزاء الكون أو جزء جزء دلالة وقعية وانتهائية إلى أصله، وكلّ جزء من العالم... (جامي).

(وإنّما حبّب إليه النساء فحنّ إليهنّ، لأنّه من باب حنين الكلّ إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ في قوله في هذه النشأة الإنسانيّة المنصريّة: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾[٢])

واعلم، أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل، وباختلاف التعيّن يتميّز كلّ منهما عن الآخر.

ولمّا كانت المرأة ظاهرة من الرجل في الأصل، كانت كجزء منه انفصل وظهر بصورة الأنوثة، فحنينه ﷺ إليهنّ من باب حنين الكلّ إلى جزئه، فأبان النبيّ ﷺ وأظهر بذلك القول عن الأمر في نفسه.

وكذلك الأمر في الجانب الإلهي، فإنّ قوله تعالى: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ يدلّ على أنّ نسبته آتٍ إلى ربّه بعينها نسبة الجزء إلى كلّه، والفرع إلى أصله، وكلّ كلّ يحنّ إلى جزئه، وكلّ أصل يحنّ إلى فرعه، فحصل الارتباط بين الطرفين، فصار كلّ منهما محبّاً من وجه ومحبوباً من آخر.

(لمّا وصف[٣] الحقّ نفسه بشدّة الشوق إلى لقائه[٤]).

أي، إلى لقاء من هو مشتاق إليه، ولمّا كان المحبّ المشتاق عين المحبوب في الحقيقة، وإن كان غيره بالتعيّن، قال: (إلى لقائه).

(فكان[٥] للمشتاقين[٦]) أي: خاطب لأجل المشتاقين (يا داود، إني أشدّ شوقاً إليهم، يعني للمشتاقين إليه، وهو لقاء خاص[٧]).

---

١. «نسبة إلى العبد» (ص).

٢. الحجر(١٥): ٢٩.

٣. «أنه مجرب من الارتباط المذكور بين الكل والجزء.

٤. بعده، قال: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ وأنت بين النسبة الكلية والجزئية» (جامي).

٥. «أي لقاء الجزء، وبشارع الرجع الضمير إلى الحقّ

٦. «لداود﴾» (جامي).

٧. «أي لأجلهم» (جامي).

٨. «الذين من جنسهم داود» (ص).

٩. «ذكره إلا بعد الموت» (جامي)

أي، لقاء الحق لنفسه في صورة المحب المشتاق لقاء خاص، غير لقائه لنفسه في صورة الاطلاق الكلي، والغيب الاصلي بالشهود الازلي. وإنما لقاء خصوصية لاتحصل بدون هذا المجلى المعين كما مر في أول الكتاب، لذلك كان أشد شوقاً إليها؛ لأن ما لاتحصل إلا بالمرآة المحدثة لايكون أزلياً. فيشتاق إلى المرآة ليرى صورة نفسه، ويبتهج بنفسه ابتهاجاً كلياً.

وشوق كل مشتاق لايكون إلا بحسب علمه وادراكه للمعاني الظاهرة في محبوبه، والحق تعالى منبع العلم الذاتي والصفاتي، ومن حضرة علمه تنسب كل عالم من العلم. فعلمه بحقيقة المحبوب وكمالاته أتم، فشوقه ومحبته إياهم أعطف وأقوى من محبة كل مشتاق إليه.

قوله: (فإنه قال في حديث الدجال: «إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت») تعليل لقوله: (وهو لقاء خاص).

فإن قوله ﷺ: «إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت» يدل على أن اللقاء بين العبد وبين ربه مترتبة على موت العبد، وما يكون مترتباً على الأمر الخاص يكون خاصاً.

(فلابد من الشوق) لمن هذه صفته[٢٧٠].

---

١. بيان لنسبة الشوق.

٢. لأن المرآة مشتاق الرجل، بل المرآة اسم آلة من الرؤية، وسيأتي في تخطيء ذلك قوله: «إنما خلقت المرأة لك شهوة» في متن (ب).

٣. صحيح مسلم ج ١ ص ٢٢٦ كتاب الفتن الباب ١٩ ح ٩٥، سنن الترمذي ج ٤ ص ٥٠٥ كتاب الفتن باب ٥٦ ح ٢٢٣٥.

٤. إلى الموت. على تفسير الشارح.

٥. أي لابد أن يشتاق الحق إلى من هذه الرؤية، التي يكون بعد الموت. صفته (جندي).

٦. وهو أن يكون محجوباً مع كمال القرب غير محظوظ عن مشاهدة (جندي).

٧. يعني (أي) أن يحب أن يموت شوقاً إلى الحق. واعلم أن الحق من حيث هويته تعين العبد المشتاق بالشوق إلى نفسه من حيث تعينه في الأصل، فإنه من حيث الأصل مشتاق إلى نفسه في مرتبة التقييد، فيكون حينئذ مشتاقاً الحق أشد الشوق. فقوله تعالى صفة الشوق المظهر من النفس عبداً، يعود الضمير إلى الحق من حيثيتين في مرتبتين له متغايرتين، فافهم (جندي).

اي ، إذا كان اللقاء الخاص صفة من صفاته على الموت ، فلابد من ان يكون الشوق حاصلاً .

(لن اكون (هذه) الحال (صفته) .

اي ، اللقاء الخاص صفته ، فلابد من العبارة عن الحق سبحانه ، اي : لابد من ان يكون الحق مشتاقاً إلى ما لا يمكن ان يراه العبد إلا به ، وهو الموت .

وتحقيقه : ان الموت الإلهية الظاهرة في صور العبد هي التي تشتاق الى الموت ، ليصل إلى مقام جمعه ، ويخلص عن مضائق الامكان وعبر ارض الحدثان ، وذلك لايحصل إلا بالموت ؛ لان الملاقاة بين العبد وبين ربه موقوفة على موت ، والحق سبحانه يريد هذا النوع من الملاقاة فيشتاق إليه .

ويجوز ان يكون الاشتياق من جهة العبد ، اي ، لابد للعبد لايرى ربه إلا عند الموت من ان يشتاق إليه .

لكن قوله آخراً : (فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لاوجود لها إلا عند الموت) يؤيد ما ذكرنا ؛ لان الضمير في قوله : (فهو يشتاق) للحق ؛ إذ العبد يكره الموت ولايشتاق إليه ، وذكر تحقيقاً والله اعلم .

واعلم ، ان هذا الخطاب ـ اي قوله : (احدكم) للمؤمنين الموحدين ، لا للكافرين المحجوبين ، لان المراد بالموت إما الموت الارادي او الطبيعي .

والاول الحاصل لعارفي من وجب للقاء الحق بحسب تجلياته الاسمائية ، او الصفاتية ، او الذاتية على قدر قوة استعداداتهم وسيرهم في السلوك ، والعابدون والزاهدون والصلحاء من عباد الله الذين لاقوة لاستعداداتهم على قطع المنازل والمقامات ، فلايحصل لهم اللقاء حتى يحصل لهم الموت الطبيعي ، وينكشف لهم النعيم الأخراوي ، فيتجلى لهم الحق على صور عقائدهم كما دل عليه حديث التحول .

---

١ . في نوله : الى هذه صفته .

٢ . حدثان الدهر وحداثه . دوانيه

٣ . اي قول الشيخ

٤ . اي بكره ذكر علق اليوب

وأما المحجوبون الذين طبع الله على قلوبهم وران عليها الهيئات المظلمة والأخلاق المعتمة الكثيفة، فلا يطرأ الحق إليهم ولا يكلمهم ولا يناديهم ولا يشافههم، كما قال: «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه»، فإن كان في هذه الدنيا فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا[1].

(فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيجب أن يروه)

أي: فشوق الحق قائم في نفس الأمر لهؤلاء المقربين مع كون الحق يراهم بالشهود الأزلي، ويجب أن يروه في صور تجلياته ومظاهر أسمائه وصفاته، فالفاء في قوله: (فيجب) عاطفة، والمعطوف عليه هو قوله: (يراهم).

(وبأي المقام) الذي (ذلك).

لأن المقام الذي هو مقام الحجاب، فمن لا يخرج عنه بالموت الإرادي وإلا بالموت الطبيعي، لا يرتفع عنه الحجاب، فلا يرى ربه.

(فالشبه قوله: «حتى نعلم» مع كونه عالمًا).

أي: فصار عدم القول بشبهها بقوله تعالى: «حتى نعلم»، لأنه كان يرى أعيان هؤلاء المقربين في الغيب قبل ظهورهم بالوجود العيني، وتلك الرؤية لا تتغير أبدًا، ومع ذلك وصف نفسه بالشوق، وهو يقتضي فقدان صورة المحبوب، فهذا الشوق له لا يكون بحسب مقام الجمع، بل بحسب مقام التفصيل كما مر في قوله: «حتى نعلم» من أن العلم بالمعلومات حاصل له أزلًا وأبدًا.

---

١. [الإسراء (١٧): ٧٢].

٢. «لله يكون لهؤلاء» (جامي).

٣. «إلى الهيم» (جامي).

٤. يعني «ارتفاع حجاب» لأنه من الغير الموجب في زعمه البين بين (ق).

٥. رؤية الحق إياهم وإن كان له قوله «حتى نعلم» (جامي).

٦. من حيث إنه يشتاق إلى حصول رؤيته نفسه في عين العبد مع رؤيته نفسه مطلقًا، كظهوره عالمًا في مظاهر الموجودين مع علمه الغيب الذاتي (ق).

٧. محمد (٤٧): ٣١.

فقوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ من مقام الاختبار وتجلّيات الأسماء الخبيرة، وهو في صور الظاهر، لا غير.

(فهو يشتاق لهذه الصفة[1] الخاصّة التي لا وجود لها إلّا عند الموت[2]).

أي، فالحقّ يشتاق في صور مظاهره لحصول هذه الصفة، وهي الرؤية التي لا تحصل إلّا عند الموت بارتفاع الحجاب وشهود الحقّ في تجلّياته، وذلك الذي لا يحصل إلّا بالموت[3].

(فيسأل بها[4]) أي: بتلك الصفة[5]، شوقهم إليه، أي: يسكّن نار الوصال وارتفاع الحجاب نار (شوقهم إليه[6])، كما قال تعالى[7] في حديث التردّد، وهو من هذا الباب[8]) أي: من باب الشوق إلى لقائهم[9].

(«ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته) لأنّ المحبّ يكره ما يكرهه محبوبه.

---

١. أي إليها، وهي رؤيته التي لا وجود لها (جامي).

٢. يريد أنّ المحبّ لو حصل منتهى، فالحبّ الذي لم يتحقّق به يوبكر به يهرب من هذا الشوق، والمحقّق بقدر ما تحقّق به يحصل له منتهى، فإنّ حجاب الدنيا فيصون في الشوق (ص).

٣. في ل: «وشهود الحقّ في تجلّياته التي لا تحصل إلّا بالموت».

٤. أي بتلك الصفة التي هي الرؤية، أي يسكّن بها الوصول شوقهم (جامي).

٥. أي الحقّ بها، أي بهذه الخاصّية (ص).

٦. أي الرؤية.

٧. أي في حرارة الشوق إليه (جامي).

٨. أي يسكن نار شوقهم بهذه الصفة، من قولهم: أبل المريض، فيبل إذا عصل وكبر، وهو إشارة إلى مؤدّى قوله: «اشتاق شوقاً يعلم أنّ الأحباء في تربة كالمعاصرين في الشوق» (ص).

٩. وقوله: «فهو يشتاق إلى الصفة التي هي الرؤية بعد الموت» يعني الأحباء على ذكر انتسابه إلى لقاء العبد كما قال تعالى في حديث التردّد (جامي).

١٠. أي حديث التردّد (جامي).

١١. أي من باب اكتساب الشوق إلى لقاء العبد (جامي).

١٢. بل: «في حديث التردّد من باب الشوق».

(ولابدّ له من لقائي)[1]، فبشّره بالقاء. وما قال له: ولابدّ له من الموت، لئلا يغصّه بذكر الموت[2]، ولمّا كان لايلقى) أي: الموعن (الحقّ إلا بعد الموت كما قال ﷺ: «إنّ أحدكم لايرى ربّه حتّى يموت»، لذلك قال تعالى: «ولابدّ له من لقائي».

جواب «لمّا» قوله: (لذلك) متعلّق بـ «قال».

(فاشتياق الحقّ لوجود هذه النسبة[3]).

أي: فاشتياق الحقّ إنّما هو حصول هذه الصفة، وهي الاشتياق في المظاهر المتقادة لأوامره ونواهيه.

(يحنّ الحبيب إلى رؤيتي ... وإنّي إليه أشدّ حنيناً
وتهفو النفوس[4] وبابي القضاء[5] ... فأشكو الأنين[6] ويشكو الأنينا)[7]

---

١. راجع كلمة (٦) من كلمات فرر وما بعدها.

٢. أي الحقّ.

٣. أي هذه الملازمة بينهما حيث قال: ولابدّ له من لقائي (جامي).

٤. على ما هو مقتضى مقام الشوق (جامي).

٥. أي إلى وجود هذه الصفة، وهي إلى لقاء الحبيب (جامي).

٦. الجملة التي هي غاية هذا الشوق الكمالية ومنتهى أمره.

ثم اعلم أنّ الحقّ في شأن المظاهر هو المطلوب على ما مرّ، فبه هذا الشوق وإن كانت نسبة الحبّ والمحبوبية إلى الحقّ على السواء، فظاهر مؤدّى قوله تعالى: ﴿يحبّهم ويحبّونه﴾ [المائدة (٥): ٥٤] ولكن إذا تأمّلت علمت أنّ الكثرة الصفية، وهو بعد متكمّل لعدم وجود ما يتوقّع في حقّ مسمّاه الشهود، فالخير هو المحبوب بالذات، على ما أشير إليه بـ﴿يحبّونه﴾.

وإذا تكشّفت لك هذه الوجوه الخفيّة، فتوجّهه في قوس النزول الوجودي إلى مستكمل الحدّ... هو الحبّ، على مدار ما مرّ إليه بـ﴿يحبّهم﴾ وتمثّل قوله: إذا قد تتبع عمّا غير هذا الشأن الأول بصر، أخذت العين، الشيء الذي حدّق به الشأن الذي بسورة الطلب الكوني، جمعاً بين اللفظين وتصدّقاً لما مرّ وتحقّقاً فالتفطّن، وهو قوله: «يحنّ الحبيب» (منه).

٧. أي تحلّق، من هذا الطير، إذا خلق لتطير (منه).

٨. أي تصطفّ بشوق لقائي (جامي).

٩. من تلك الرؤية، فإنّه فقد لكلّ أحد أجلاً معيّناً لايمكن تقديمه ولا تأخيره (جامي).

١٠. من التحنّن إلى حنون الأحن (جامي).

١١. يظهر من شرح الجندي أنّ الشعر للشيخ الأجل.

هذا عن لسان الحقّ من مقام الشهود ، أي : تصطرب النفوس وتطلب روحي ، ولكن دائن القضاء الإلهي ، والتقدير الرحماني عن تلك الرؤية إلى أن يحلّ الأجل ، فإنّ القضاء والقدر قد وضع لكلّ أجل وقتاً معيّناً لا يمكن تقديمه ولا تأخيره ، وإن كان كذلك فلتكن من الآن إلى وقت الأجل ، ويشكو المحبّ لأنّه :

(فلمّا كان أنّه نفخ فيه من روحه . فما اشتاق إلّا لنفسه[1])

(أي : لمّا كان أطيب الحقّ أنّه نفخ في هذا المجلى الإنساني من روحه . علمنا أنّه ما اشتاق إلّا لنفسه وهويته المنعّتة بالنعوت الخلقيّة .

(ألا تراه خلقه على صورته[2] ، لأنّه من روحه[3]) .

أي : ألا ترى الإنسان كيف خلقه الله على صورته ، وإنّما خلقه عليها لكونه نفخ فيه من روحه

(ولمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المستادّة في جسده اختلاطاً حدث عن نفخه)

أي : عن نفخ الحقّ فيه .

(اشتعال نار[4] في جسده من الرطوبة)

إنّما جعل الأركان العنصريّة اختلاطاً لأنّها أوّلاً تصير اختلاطاً ، ثمّ أعضاء ، والمراد بالاشتعال نار الحرارة الغريزيّة الخاصّة من سريان الروح الحيواني في أجزاء البدن

---

١. فإنّ روح كلّ شيء هو نفس ذلك الشيء وعينه (منه) .

٢. أي صفته (جامي) .

٣. فإنّ روح الشيء هو الذي يستجلب صوره الخاصّة به . كما تراه عند طبيب الأعشاب أنّه إذا أراد أن يستخرج روح النبات في الربيع ، كيف يستجلب روح كلّ واحد منه على التفصيل ، بتصويره من الصورة الخاصّة به في الحسّ . وهذا الأمر تقتضي أن الإنسان على صورة الله ؛ لأنّه من روحه . ثمّ إنّ النفخ الذي عبّر به في الكلام تمثيل لكشف الحجب عن إفاضة الروح وسنة تقويمه الأجساد وإخراجها عن حدّ من القوى والنقصان ، نسبة إلى النفوخ به . ونسبة إلى ما نفخ به . قد أشار إليهما مفصّلاً .

أمّا النسبة الأولى فهي المشار إليها بقوله : «ولمّا كانت نشأته ... » وأمّا النسبة الثانية فهي المشار إليها بقوله : «وكلّ عنه بالنفخ» (منه) .

٤. الذي هو لله من صورته (جامي) .

٥. أي سبب ما في جسده (جامي) .

المشتعلة بواسطة الرطوبة الغريزية. وهي له كالدهن للسراج.

(فكان روح الانسان[1] ناراً لاجل نشأته[2]).

أي، لمّا كانت نشأته الجسمانية عنصرية كان روحه ناراً، اي. ظهر روحه الحيوانية او نفسه الناطقة بالصورة النارية، الموجبة للاشتعال بالحرارة الغريزية.

(ولهذا ما كلّم الله موسىٰ إلا في صورة النار، وجعل حاجته فيها).

أي، ولأجل ان الروح ظهر في البدن بالصورة النارية، تجلّى الحق لموسى ليكلّمه في صورة النار، وجعل مراده فيها.

(فلو كانت نشأته طبيعيّة[3]، لكان روحه نوراً).

أي، لو كانت نشأته غير عنصرية كنشأة الملائكة التي فوق السماوات، وهي النشأة الطبيعية النورية، لكان روحه ظاهراً بالصورة النورية[4].

(وكنّى عنه[5] بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمٰن[6]).

أي، وكنّى عن ذلك المعنى المذكور بالنفخ، مشيراً إلى أنه حاصل من النفس الرحماني.

(فإنّه بهذا النفس الذي هو النفخ ظهر عينه[7]) اي، بالوجود الخارجي حصل عين الروح في الخارج، او عين الانسان.

(وباستمداد المنفوخ فيه) وهو البدن (كان الاشتعال ناراً لا نوراً) لان بدن الانسان

---

١. الخاص من جنسه (جامي).

٢. العنصرية (جامي).

٣. وقد مرّ تحقيق هذا المعنى في الفص الشيثي، حيث قال: «فلو كان نشأته طبيعية نورانية لكان روحه نورانياً» فراجع، وتأمل حتى تر منه العجب.

٤. الانهار النارية (جامي).

٥. اي عن الروح وإضافته الى البدن الانساني (جامي).

٦. فالنفخ لا يكون إلا من نفس (جامي).

٧. اي هو، بكلمة «فإنه بهذا النفس الذي هو النفخ ظهر عينه» كما ان الآية «ثم سويته ونفخت فيه من روحي» (الحجر: ٢٩) اي.

عنصري[١] لاهيمي نوري

(فبطن نفس الحق[٢] فيما كان به الانسان إنساناً[٣][٤]).

أي، استتر نفس الحق - أي الروح الحاصل من النفس الرحماني - في جوهر كان الانسان به إنساناً، وهو الروح الحيواني الذي به تظهر هذه الصورة الانسانية.

(ثم اشتق له شخصاً[٥] على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه[٦] أي: اصله.

(فحن إليه النساء[٧] إن الله أحب من خلقه على صورته، وأسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم، وعلو نشأتهم الطبيعية[٨]. فمن هناك[٩] وقعت المناسبة[١٠][١١]).

أي، ومن هذا الحنين الذي بين الطرفين وقعت المناسبة بين العبد وربه، فإنه يحن إلى الرب، والرب يحن إلى العبد.

---

١. أي الجوهر النوري (ق).

٢. الذي هو جهة بسة النفخ إلى الداخل

٣. يعني بصورة الهوية الإنسانية (جامي)

٤. من الجهة التي هي أصل هذا الاتحاد والاستعداد، وهو جهة بسة النفخ إلى الخارج فيه (ص)

٥. فما يتصور حقاً عن الشخص من هذه الشخصية، وهو سبب تحقق الخلافة فيه أولاً. وذلك أن الناظر بعين الحق في الإنسان ما هو إنسان. وقد عرف أن الغاية من هذه الحركة الإنحدارية التي هي النفخ، والإصدار، انتقل للانسان من جهة ظهوره شخصاً لتفاوته الشخوص عن صورته بظهور به نفسه ظهور الشيء في المرآة، ولذلك سماه مرآة فظهرت بصورته (ص).

٦. الذي كانت به قبل انتقاله وغربته عنه (جامي).

٧. إذ كمال المناسبة التي هي بين الشيء وما هو عبرة نفسه لا يتغير بحسب تشخصاته وتعدد النسبة ظاهره بصورتها لكمالها الذاتية، ولذلك ظهرت محبة منها (ص).

٨. عن العنصرية (جامي)

٩. أي متعلق نظرة على صورة الرجل لما ان الرجل على صورة ربه (جامي).

١٠. بين المرأة والرجل في كون كل منهما صورة الاصله (جامي)

١١. أي بالصورة وقعت المناسبة بين الله وآدم وكذلك بين آدم وزوجه (ص).

١٢. أي بالصورة بين الرسل وامرأته كما بين الحق والرجل (ق).

وقيل: أي بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحق والخلق.

وفيه نظر: لأنه يذكر الصورة ويجعلها أعظم مناسبة من هذه المناسبة بقوله:

(والصورة أعظم مناسبة).

بالنصب على التمييز، أي: وإحال أن كونه مخلوقاً على صورته هو أعظم من جهة المناسبة المذكورة.

أو بالجر على الإضافة، أي: وإحال أن كون الإنسان مخلوقاً على صورة الحق أعظم مناسبة من المناسبات الواقعة بين العبد وربه.

(وأجلها وأكملها، فإنها زوج، أي: شفعت[1] وجود الحق كما كانت المرأة شفعت[2] بوجودها الرجل فصيرته زوجاً)

أي، فإن الصورة الإنسانية جعلت الصورة الرحمانية زوجاً، كما جعلت صورة المرأة صورة الرجل زوجاً.

(فظهرت الثلاثة[3] حق ورجل وامرأة[4]).

أي، تحصلت الفردية وبانت في النسخة الإنسانية الروح والقلب والنفس.

(فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله[5] حنين المرأة إليه[6]، فحبب إليه

---

١. وانظر للتوفي عبد الرزاق الكاشاني في شرحه على فص الكلمة، ص ٢٣٢.

٢. أي بين الأصل وبين ما هي صورة له. وهي باجر على الإضافة بتقدير «من» مقحمة عربية أعني قوله: «والمرأة» (جامي).

٣. أي الصورة (جامي).

٤. وجودها، وجود الحق (جامي).

٥. التي هي الفردية الأولى (جامي).

٦. الفردية الأولى: حق ورجل وامرأة.

٧. الذي أخذه (لأنه على صورته (جامي).

٨. أي إلى الرجل الذي كانت المرأة على صورته (جامي).

٩. يعني (رحمه) لا كان على صورة ربه بل هو صورة ربه في مظهريته، والحق هوية هذه الصورة وروحها، فهو بصورته شفع الحق الواحد الأحد الوتر، فإن الآلية بشفع الهوية كشف بشفع الروح فتزوج بوجوده (جامي).

ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته).

فلذلك حبب القلب إلى الروح وحببت الروح إلى النفس وما يتبعهما من غرائزها ومستقرها ومساكنها، وهو البدن وقواه البدنية.

(فما وقع الحب) أي: حب الرجل (إلا لمن تكون عنه[1]) وهو المرأة.

(وقد كان حبه) أي حب الرجل (لمن تكون الرجل[2] منه وهو الحق[3]، فلهذا قال: الحب، ولم يقل: «أحببت[4]» من نفسه).

أي، فلأجل أنه كان محبا لربه لا لغير، وربه جعله محبا للنساء لتقوم هويته فيهن، قال رسول الله ﷺ: «حبب إلي[5]» ولم يقل: «أحببت» من نفسه.

(المتعلق حبه بربه الذي هو على صورته[6] حتى في محبته لامرأته[7]).

أي، حتى إن محبته لامرأته كانت بواسطة المحبة الإلهية التي كانت مركوزة في جبلته وذاته، لأنها مظهر من المظاهر الكلية التي يتفرع منها جميع المظاهر، ولما كانت هذه المحبة ظاهرة في رسول الله ﷺ بواسطة حب الله إياه، قال:

(فإنه أحبها بحب الله إياه[8] تخلقا إلهيا[9][10]) ولكن تخلقه ﷺ بالأخلاق

---

١. اللاتي على صورته (جامي).

٢. أي من الرجل (جامي).

٣. على ما هو مقتضى أصل المحبة (قمر).

٤. أي فعل الرجل على صورته (جامي).

٥. حبانا من ربه (جامي).

٦. في كل حالة (جامي).

٧. وذلك لأن محبته هو الأصل الذي تتشعب منه سائر محبوباته (قمر).

٨. التي هي على صورته (جامي).

٩. يتخلق بحب الله إياه من ربه إلى (جامي).

١٠. حب التخصص بصورته ونفسه (قمر).

١١. يتفرع على التخصص الذاتي الذي هو محبته لربه، وهذا من حيث ظهور المحبوب الحقيقية وتجلي بذاته لذاته، حيث إنه قوله: «حبب إلي» على ما هو أصل المحبة، فافهم (قمر).

١٢. وإنما لا من الخلق حتى من ذي الصورة إلى الصورة فيكون منشأ حب هذا الخلق، فلا يكون منشأ إلى حبه، الثالث جره بصيغة «حب» على بناء المفعول وإلى بعده إلى عبده (جامي).

الإلهية قال تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾[1].

(ولما أحب الرجل المرأة[2] طلب الوصلة إلى غاية الوصلة التي تكون في المحبة. ولم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح)

أي، الجماع.

(ولهذا تعم[3] الشهوة أجزاءه كلها. ولذلك أمر بالاغتسال منه[4]. فعمت الطهارة[5] كما عم الفناء فيها[6] عند حصول الشهوة)

أي، ولأجل أن الرجل أحب المرأة والمرأة الرجل، وطلب كل منهما الوصلة إلى الآخر غاية الوصلة، عمت الشهوة جميع أجزاء بدنهما. كما قال:

إذا ما تجلى لي فكلي نواظر   وإن هو ناداني فكلي مسامع

ولأجل عموم الشهوة إلى ما هو له وجه الغيرية والامتياز من الحق، أمر كل منهما باغتسال جميع أجزاء البدن، فعمت الطهارة كما عمت الشهوة وغلبة المحبة بفناء المحب في المحبوب.

(فإن الحق غيور على عبده)، فيغار عليه (أن يعتقد أنه يلتذ بغيره)[7].

أي، بما يقع عليه اسم الغيرية والسوى، واتصف بالحدوث والإمكان، وإن كان في الحقيقة عين الرحمن.

---

١ القلم (٦٨): ٤.

٢ راجع في ذلك [illegible] ج٣ ص١٤٦ [illegible] ج٢ ص٦٦٦ [illegible].

٣ أي تعم الشهوة أجزاءه (جامي).

٤ أي من النكاح (جامي).

٥ أجزاء كل منهما (جامي).

٦ أي في الفناء (جامي).

٧ فإن العلوم الاعتقادية إذا كانت غير مطابقة للواقع [illegible]

وإنما قال: (أن يعتقد أنه يلتذ بغيره) فإن المعارف المعتقد حال التذاذه به أنه يلتذ بالحق الظاهر في تلك الصور، وهو متحقق بالحق لا غير، فلا غيرة حينئذ.

لكن لما كانت تلك الصور شخصيّة ممتازة عن مقام جمع الإلهي الكمالي، متصفة بسمة الحدوث محلّ النقائص والأرجاس، أوجب عليه العمل ليطهّره عما اكتسب بالوجه إليها والاشتغال بها من النقائص، وإليه الإشارة بقوله:

(فطهّره بالغسل ليرجع) العبد (بالنظر إليه) أي: إلى الحق، فيشاهد الحقّ (فيمن فتن فيه) وهو المرأة (إذ لا يكون إلا ذلك[1]).

أي، فطهّره ليرجع إلى الحق - بد لا بدّ من الرجوع إليه وشهوده ذاته، فإن كان الرجوع إليه في هذه الحياة الدنيويّة فيحصل الشهود فيها، وإلا في الآخرة كما مرّ.

(فإذا شاهد الرجل الحقّ في المرأة[2] كان شهوده في منفعل[3]).

لأن المرأة محلّ الانفعال.

(وإذا شاهده[4] في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه[5] شاهده في فاعل[6])

---

١. هذا دين وحال، وهو أن لا تكون [ ] وجب الغسل على الرجل.

٢. أي الغيب عن هذا الاعتقاد (جامي).

٣. أي إلى الحق إلخ (جامي).

٤. في الرجل (جامي).

٥. أي الانبعاث الحق إلخ (جامي).

٦. أي لا يمكن أن يكون هذا العبد إلا هو، فإن الغير لا حظّ له من الوجود، فإذا عرف أن الملتذ به هو الحق وغيره من الشواهد التي هو؟ فإذا عاد بالنظر إلى وجه تعيين الشاهد بعض الغيرة بالغلبة على الشاهد وعدم رضاه بالملاذ، وإذا شاهد الرجل الحق إلخ (جامي).

٧. هذا معنى قوله: (لا يكون إلا ذلك).

٨. من حيث عوده عن الرجل (جامي).

٩. من الرجل، وهو المرأة (جامي).

١٠. أي الرجل الحق في نفسه (جامي).

١١. أي عن الرجل (جامي).

١٢. وهو الرجل، وهذا الشهود لما كان للرجل في استحضاره ضرورة لم تكن عنده، وإذا رأى شاهده من نفسه إلخ (جامي).

أي: وإذا شاهد الحقّ في نفسه وشاهد أنّ المرآة من نفسه ظهرت وهو من حيث هو، يكون الرجل مشاهداً للحقّ في صورة الفاعل.

(و[1] إذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه).

أي: من غير أن يلاحظ ظهور المرآة التي تكوّنت عن نفس الرجل.

(كان شهوده في منفعل عن الحقّ بلا واسطة) لأنّ نفسه منفعلة عن الحقّ بلا واسطة.

(فشهوده[2] للحقّ في المرآة أتمّ وأكمل[3]، لأنّه يشاهد الحقّ من حيث هو فاعل ومنفعل).

أمّا وجه فاعليّة الحقّ الظاهر في صورة المرآة فلأنّه يتصرّف ويفعل في نفس الرجل تصرّفاً كلّيّاً، ويجعله منقاداً محضاً لنفسه.

وأمّا وجه انفعاليّته فلأنّه في هذه الصورة محلّ تصرّف الرجل، وتحت يده وأمره ونهيه.

ويجوز أن يكون وجه فاعليّته في المرآة كون حقيقة المرآة بعينها حقيقة الرجل؛ إذ الصورة والآلة من عوارضهما، فتلك الحقيقة هي الفاعلة فيها، وهي بعينها هي المنفعلة، وهذا وجه انفعاليّته[4] أيضاً. فصحّ أنّ شهود الرجل الحقّ في المرآة شهود للحقّ في الصورة الفاعليّة والمنفعليّة، فيكون أكمل.

---

١. أي الرجل.

٢. أي مشاهدة الرجل الحقّ من نفسه.

٣. أي شهود الرجل للحقّ (جامي).

٤. حسن الواقعة (جامي).

٥. من هذه الشهودات (جامي).

٦. ضرورة الجمع بينهما طريق العدل والانصاف الذين لا غير عنهما في المحبّات الإلهيّة بلا نزاع التشبيه والتنزيه (جم)

٧. أي الرجل.

٨. أي يشاهد الحقّ فيها (جامي)

٩. أي الرجل

(ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصّة)

أي، وإذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة المرأة فيشاهد الحقّ من حيث إنّه منفعل، فإنّه من جملة مفعولات الحقّ ومخلوقاته، وترك القسم الثاني وهو شهوده الحقّ في نفسه من حيث إنّه ظهرت المرأة عنه، وهو شهود الحقّ في فاعل، اكتفاءً بذكر الثالث في شهوده الحقّ من حيث إنّه فاعل ومنفعل أتمّ من شهوده من حيث إنّه فاعل وحده، أو منفعل وحده.

(فلهذا أحبّ تِلْكَ النساء لكمال شهود الحقّ فيهنّ، إذ لا يشاهد الحقّ مجرّداً عن المواد أبداً. فإنّ الله بالذات غنيّ عن العالمين) ولا نسبة بينه وبين شيء من هذا الوجه اتصالاً، فلا يمكن شهوده مجرّداً عنها.

(فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلّا في مادّة، فشهود الحقّ في النساء[1] أعظم الشهود وأكمله).

أي، وأكمل الشهود في النساء أيضاً في حالة انكاح المرجب للغناء المحبّ في المحبوب. وفي غير تلك الحالة بالنسبة إلى من يلاحظ جمال الحقّ في صور الأكوان دائماً لا يغفل عنه إلّا أوقاتاً يسيرة.

(وأعظم الوصلة[2] النكاح) أي: الجماع (وهو نظير التوجّه الإلهيّ) أي: الجماع وهو نظير التوجّه الإلهي.

(على من خلقه على صورته ليخلفه[3]، فيرى فيه صورته[4] بل نفسه[5]. سوّاه وعدّله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه).

أي، النكاح هو نظير التوجّه الإلهيّ لإيجاد الإنسان ليشاهد فيه صورته وعينه،

---

١. لاعلاقة بينه وبين شيء اتصالاً لا بمشهورة ولا بغيره (جامي).
٢. عند الواقفة (جامي).
٣. بين الرجل والمرأة في وجودهما الجسماني (جامي).
٤. أي يصير خليفة له (جامي).
٥. وعين النفس (جامي).
٦. يشير إلى هذه العلاقة (جامي).

لذلك سوّاه وعدّله ونفخ فيه من روحه. وكذلك الناكح بتوجّه لايجاد ولد على صورته ينفخ بعض روحه فيه: الذي تشتمل عليه النطفة، لمشاهدة نفسه وعينه في ولده وولد ولده وبطنه من بعده. فصار النكاح المعهود نظيراً للنكاح الاصلي الالهي.

(فظاهره[1] خلق وباطنه[2] حق).

أي، فظاهر ما سوّاه وعدله من الصورة الانسانيّة خلق موصوف بالعبودية وباطنه حقّ، لانّ باطنه من روح الله الذي يدبّر الظاهر ويربّه. بل هو عينه وذاته الظاهرة بالصورة الروحانيّة.

(ولهذا[3] وصفه[4] بالتدبير لهذا الهيكل[5] الانساني[6]).

أي، ولكون باطنه الذي هو الروح حقّاً جعله الحقّ مدبّراً لهذا الهيكل الانساني، ووصفه بالتدبير حيث قال: ﴿إني جاعلٌ في الأرضِ خليفةً﴾. وخليفة مدبّر بالضرورة، والمدبّر لايكون إلا حقّاً.

(فإنّه تعالى يدبّر الامر) أي: امر الوجود في صور المظاهر الوجودية.

(من السماء وهو العلو إلى الأرض وهو أسفل سافلين، لانّها أسفل الأركان كلّها[7]).

وفي العالم الانساني المرأة بالنسبة إلى الرجل كالارض بالنسبة إلى السماء. فالروح المدبّر لصورة الرجل والمرأة مدبّر للسماء والارض.

---

١. أي ظاهر ما سوّاه، هو صورته خلق (جامي).

٢. وهو عينه نطفة حق (جامي).

٣. أي يكون باطنه حقاً (جامي).

٤. أي الرجل.

٥. الجسماني (جامي).

٦. وفي بعض النسخ لايوجد لفظ «الانساني».

٧. الفتوحات (٢): ٣٠.

٨. يشير رض إلى النكاحات الخمسة الكلية الالهية الموجبة (نتائج تعانم الصورية والروحية والنفسية والطبائع والحيثية على اختلاف صورها (سيدي).

(وسمّاهنّ بالنساء) وهو جمع لا واحد له من لفظه. (ولذلك) أي. (ولكونهنّ متأخرة في الوجود عن الرجل سمّاهنّ بالنساء حيث (قال ﷺ): «حبب إليّ من دنياكم ثلاث النساء» ولم يقل «المرأة».

أي. لأن «النساء» الذي هو ما أخوذ من النسأة وهي التأخير إشارة إلى تأخرهنّ عن مرتبة الرجال، وتأخر وجودهنّ.

(فراعى تأخرهنّ في الوجود عنه) أي. عن الرجل (فإن النساء هي التأخير) «النسأة» بالسين المهملة المفتوحة

(قال تعالى: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر﴾[1].

أي. التأخير زيادة في الكفر، ويفسر الآية أن الكفار ما كانوا يحسبون على القمر والشهر والسنة إلى أن يخرج الأشهر الحرم، وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرم، وكانوا يتأخرون الحرمة التي لها إلى شهر آخر، فيحلون فيها ما شاءوا.

(والبيع بنسيئة يقول بتأخير، فلذلك ذكر النساء)

أي. فلأجل تأخرهنّ في الوجود عن وجود الرجل، ذكر بعض النساء ولم يقل إن.

(فما أحبهنّ إلا بالمرتبة) أي. بمرتبتهنّ عنده، وهي مرتبة الطبيعة الكلية.

(وأتهنّ محل الانتعال) أي. وبأتهنّ فالإضافة للتأثير والانتعال عطف على قوله. (بالمرتبة).

(فهنّ له) أي. للرجل (كالطبيعة للنحو التي فتح فيها صور العالم بالتوجّه الإرادي والأمر الإلهي. الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية. وهمّة في عالم الأرواح

---

١ سورة التوبة، الآية ٣٧.

٢ في «ك»: «النساء».

٣ سورة التوبة، الآية ٣٧.

٤ في «ك»: «ولا يقل المرأة».

٥ في هذه الآية الجميلة لم يرجع الضمير عنه في الحديث لتذكير الثلاث، وفسره هناك في عالم الصور العنصرية، وفسره بالنساء وهو في عالم الأرواح الزوجية. منه.

النورية[1]، وترتيب مقدّمات في المعاني للانتاج[2]، وكلّ ذلك نكاح النشأة الأولى[3] في كلّ وجه من هذه الوجوه).

واعلم، انّ أوّل النكاحات هو الاجتماع الإنساني[4] لأحد عالم الأرواح وصورها في النفس الإنساني المستأثرة بالطبيعة الكلّية، ثمّ اجتماع الأرواح النورية لإيجاد عالم الأجساد الطبيعيّة والعنصريّة، ثمّ الاجتماعات الأخر المنتجة للمولّدات الثلاث وتواخيها، وتكوّن الاجتماعات الإنسانيّة واجتماعات الأرواح النورية واجتماعات المعاني المنتجة للنتايج المعنوية في البرازخ غير داخلة في حكم الزمان، فجعل كلّ ذلك نكاح النشأة الأولى، اي: النكاح الذي به حصلت النشأة الأولى التي هي الذات الأحدية والأسماء الإلهية والطبيعة الكلّية في المرتبة الوجودية. والاجتماعات الأخر سبب المولّدة هو من النكاحات الثانية والثالثة إلى أن ينتهي الى النكاح الرابع الذي هو آخر النكاحات الكلّية، وليس هذا موضع بيانه.

وإذا كان تأثير الأرواح النورية بالتوجّه والهمّة، وتأثير المقدّمات بالترتيب الخاصّ، قال: (وهمّة في عالم الأرواح النورانية وترتيب مقدّمات في المعاني)، والكلّ لتفاوت النكاح الأوّل ودخول فساده على اي وجه كان من هذه الوجوه التي هي النكاح في الصور العنصرية والهمّة في عالم الأرواح والترتيب المقدّمات في عالم المعاني.

(فمن أحبّ النساء على هذا الحدّ) من المعرفة والعلم بحقيقة المحبوب في النواه.

---

١. وقد مرّ معناه في شرح فصل شعر المحبّ الإلهي، وهو قوله: «فإنّ الطيب يخرج من ريحه» الإعراب (١) ٥٨ (س).

٢. وهذا من صور الاقتباس، وقد مرّ عنه في الصلاة والأذان عند ذكر التمثيل في المعاني بالصور، ومعظم الخصومات الاختلافية منشؤها عن ذلك العالم في هذه النشأة (س).

٣. النشأة الأولى هي الذات الأحدية والأسماء الإلهية والطبيعة الكلّية، أو نكاح النشأة الأولى.

٤. في العبارة مسامحة؛ لأنّ أوّل النكاحات هو التوجّه الإلهي على مقتضى الأعيان ص ١٥٩، وأوّل في هذا النوع هو النكاح الإنساني، وراجع إلى شرح الفص السادس من فصوص الحكم في شرح العبارة (س).

(فهو حبّ إلهيّ، ومن أحبّهنّ عنى جهة الشهوة الطبيعيّة خاصّة نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورة بلاروح عنده[٤]، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح، ولكنّها غير مشهودة) أي، غير معلومة.

(لمن جاء امرأته أو أنثى[٥] حيث كانت لمجرّد الالتذاذ، ولكن لا يدري لمن).

أي: لا يعرف لمن يلتذّ ومن المتحلّى بتلك اللّذة.

(فجهل من نفسه[٦][٧] ما يجهل الغير منه) وهو[٨] نفسه وحقيقته الظاهرة في صورة المرأة (ما لم يسمّه) أي: دام لم يسمّه (هو بلسانه حتّى يعلم) أنّه من هو؟ وما شأنه؟ فإذا أخبر عن نفسه وشأنه نفسه فحينئذ يعلم أنّه من هو؟

والغرض أنّه جهل من نفسه وما عرف أنّه مظهر من مظاهر الحقّ، فلذلك جهل المرأة التي هي صورة من صور نفسه، وليست غيرها في الحقيقة، فما عرف أنّ الحقّ المتحلّي بصورته هو الذي يلتذّ بالحقّ المتجلّي في صورتها

---

١. أي عنّة (جامي).

٢. لأنّي الواقع (جامي).

٣. أي لغير روح تلك الصورة (جامي).

٤. أي لمن جامع امرأته.

٥. بعد هذا في النسخة (جامي).

٦. أو أنثى غير امرأته وأمته.

٧. يعني جهل أنّه كان يرى نفسه بصورة غيره، وأنّ ما يراه غيره فكأنّه يرى نفسه، أي ما ليست هي إلّا نفسه في الحقيقة (تأويل المحقّق في مقدّمته لفصوص الحكم).

٨. فجهل هذا الرجل من نفسه ما يجهل الغير منه، وأراد به غير من أحبّهنّ بحبّ إلهيّ. فإنّه يحسن أن تقدّر هذا الرجل لمن

٩. في قوله: «ما يجهل» السعي والتصيير في معناه راجع إلى الرجل الجاهل من نفسه ما ليس هو، أي ما ليس هو نفسه لغير هذا الرجل، فإنّه في الحقيقة هو نفسه، أي لسان ذلك الرجل «حتّى يعلم» يعني يعلم ذلك الرجل من نفسه ما هو؟ وما التذاذه وما امرأته ولمن يلتذّ بأخبره غيره الذي هو عالم بذلك، فحينئذ يعلم أنّ من هو؟ وما التذاذه؟ ولمن التذاذه؟ وما امرأته؟ (ملّا علي أضغى).

١٠. أي ما يجهل.

(كما قال بعضهم:

صحّ عند الناس أني عاشق ... غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

كذلك هذا) الرجل الحاصل (أحبّ الالتذاذ فأحبّ المحلّ الذي يكون فيه) أي: يحصل الالتذاذ فيه (وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها علماً يقينياً أو عيانياً شهودياً لعلم من الذي؟ ومن الذي؟ فكان كاملاً) لشهود الحقّ في صورة نفسه وصورة امرأته.

(أو كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله: ﴿وللرجال عليهنّ درجة﴾ نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته).

أي، كما أنّ المرأة نازلة في الدرجة عن الرجل، كذلك الرجل نازل عن درجة الحقّ مع أنه مخلوق على صورته.

(فبتلك الدرجة[1] التي تميّز الحقّ بها[2] منه[3]) أي: عن الرجل (بها[4]) أي: بتلك الدرجة (كان) الحقّ (غنياً عن العالمين، وفاعلاً أولاً، فإنّ الصورة).

أي، الصورة النوعيّة التي هي الحقيقة الإنسانيّة المخلوقة على صورة الحقّ.

(فاعل ثانٍ[5]) أن كونه فاعلاً فلأنه خليفة في العالم متصرّف في أعيانها كلّها. وأنّ وقوع فعله في ذاتي المرتبة فلأنّ فعله على سبيل التبعيّة والخلافة، لا الأوليّة والأصالة (فما له[6] الأوليّة للحقّ).

أي، فليس للإنسان الأوليّة الحقيقيّة التي للحقّ؛ إذ أولويّته غير أولويّة الأعلى كما مرّ

---

١. أي بالدرجة الالتذاذية (جامي).

٢. الضمير (ها) راجع إلى الدرجة.

٣. أي الرجل (جامي).

٤. قوله: «بها» بدل عن قوله: «بتلك الدرجة» أي بتلك الدرجة الرفيعة كان الحق متميزاً.

٥. أي عن المخلوق على الصورة.

٦. «له» من شأنه، أي بتلك الدرجة (جامي).

٧. أي في المرتبة التابعة بامتياز مظهريته لفعل الحقّ (جامي).

٨. أي المخلوق على الصورة (جامي).

في أوّل الكتاب.

(فتميّزت الأعيان بالمراتب).

أي، تميّزت الأعيان الكونيّة عن الحقّ تعالى بمراتبها التي اتّصفت بها في الأزل، وتميّز بعضها عن بعض بحصّة من عين تلك المراتب. إذ لكلّ[1] منها مرتبةٌ معيّنةٌ وحدٌّ مخصوص واستعدادٌ مناسب، فأفاض الحقّ لها بالفيض الأقدس، كما قال تعالى: ﴿أعطى كلّ شيءٍ خلقه ثمّ هدى﴾[2].

(فأعطى كلّ ذي حقّ حقّه كلّ عارف).

أي، كلّ من عرف الحقائق والمراتب أعطى كلّ عين حقّه، ولم يتعدّ عنه ولا راد عنه.

(فلهذا كان حبّ النساء محمّد ﷺ عن تحبّب إلهيّ[3]، وإنّ الله أعطى كلّ شيء خلقه).

أي، ولأجل أنّ العارف المحقّق يعطي حقّ كلّ ذي حقّ، كان حبّ النساء في القلب المحمّدي عن تحبّب إلهيّ، أي: جعل[4] قلبه محبّاً للنساء لاقتضاء أعيانهنّ أن يكنّ محبوبات للرجال، واقتضاء أعيانهم حبّهنّ.

(وهو[5] عين حقّه[6]).

أي، ذلك العطاء عين حقّ ذلك الشيء، فحبّ محمّد ﷺ للنساء عين حقّ محمّد ﷺ؛ لأنّ أعيان الرجال تقتضي حبّ النساء، وإن كان من وجه أخر الرجل

---

١. أو جودة بعضها عن بعض حقّاً كان أو خلقاً (جامي).

٢. طه (٢٠): ٥٠.

٣. من تحبّب إلهيّ (جامي).

٤. في (ط): أنّ ذي حقّ حقّه (جامي).

٥. لأنّ محبّة نفسه شهواته، لأنّ حقّه الذي يستحقّه ذو ذلك التحبّب لأداء الحقّ (جامي).

٦. هذا معنى قوله: عن تحبّب إلهيّ.

٧. أي ما استحقّه كلّ شيء (جامي).

٨. أي حقّ ذلك الشيء (جامي).

محبوبا للمرأة ومعشوقا إليها، والمرأة محبة وعاشقة له، وباجتماع صفتي العاشقية والمعشوقية في كل منهما حصل الارتباط بينهما وسرت المحبة في جميع الظاهر، فصار كل منهما عاشقا من وجه ومعشوقا من وجه، كما أن الحق محب من وجه ومحبوب من وجه، فصارت المحبة رابطة بين الحق والخلق أيضا.

(فما أعطاه) أي، فما أعطى الحب لمحمد ﷺ (إلا بالاستحقاق واستحقه بسناه) أي: بذات ذلك المستحق.

أي، عين المستحق طلب ذلك الحب من الله فأعطاه إياه.

(وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة).

أي، تقديم النساء في الحديث إشارة إلى تقدم مرتبتهن، لأنهن محل الانفعال، ولابد أن يتقدم القابل على المؤثر كما يتقدم الفاعل على مفعوله.

(وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله، لسريان النفخة في الجواهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة)

قد مر في الفص العيسوي أن الطبيعة نسبتها إلى النفس الرحماني نسبة الصورة النوعية التي للشيء إليه، فقوله: (على الحقيقة) إشارة إلى أن العقل وإن كان يعتبر

---

١. بالاستحقاق منحه (عفيفي).

٢. بعض هذا ذلك الشيء المستحق (حسن).

٣. في حديث الذكور (حلمي).

٤. الطبيعة، الأجرام تشتمل على الذكر (برمي).

٥. الذات (حسن).

٦. أي حصوله بمثابة الذي استحقها (حلمي).

٧. الحسن (برمي).

٨. اعلم أن النفس الرحماني والنفخة الرحمانية واحد بحسب الحقيقة ويغايرها بالاعتبار، فهذا الوجود الساري من حيث إنه ينفصل من الحضرة الإلهية عبر، ومن حيث إنه مبدأ أول للتعينات يعبر بالنفس الرحماني وبالنفخة الرحمانية، وبهذا الاعتبار يكون أعم من العقل الأول وجملة ما يعبر عن النفس الرحماني عروضا مثلا

بين الشيء وبين صورته النوعيّة، لكنّها في الحقيقة عين ذلك الشيء.

وقوله: (فإنّه فيه) أي: في النفس (انفتحت صور العالم) أي، عالم الأجسام (أعلاه وأسفله) تعليل ذلك.

أي، فإنّ الصور النوعيّة التي لعالم الجسماني موجودة في النفس، وهي كالمرآة لمثل الطبيعة الكلّيّة، وقد بان أنّ الصور النوعيّة التي للشيء عين ذلك الشيء في الوجود، فالطبيعة الكلّيّة عين النفس الرحماني.

وقوله: (لسريان النفخة) تعليل لقوله: (فإنّه فيه انفتحت صور العالم) أي: وذلك لسريان النفخة الإلهيّة في الجوهر الهيولاني[1] الذي هو القابل لصور الأجسام خاصّة.

وإنّما قيّدنا العالم بعالم الأجسام وإن كان عالم الأرواح أيضاً صوراً منفتحة في النفس الرحماني لقوله:

(وأمّا سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض[2]، فذلك سريان[3] آخر).

أي، وأمّا سريان الطبيعة في وجود الأرواح النوريّة التي هي المجرّدات وفي الأعراض، فذلك سريان آخر. وذلك لأنّ سريان النفس في الجواهر الروحانيّة كلّها بواسطة سريان الطبيعة الجوهريّة فيها، لا بواسطة الهيولى الجسميّة، وفي الأعراض بواسطة الطبيعة العرضيّة التي هي مظهر النفس للتجلّي الإلهيّ وغيوره.

(ثمّ إنّه ﷺ غلّب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنّه قصد التهمّم بالنساء، فقال: «الثلاث»، ولم يقل: ثلاثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران[4] ظاهر).

---

١. في المصدر: الهيولى.

٢. أي الصفات، الأوّل.

٣. والأعراض جمع العرض بمعنى الهيئة والصفة المعتبرة، جمع عرض بفتحتين، وهي الصفات المختلفة باختلاف الذات كالألوان والطعوم والروائح والأشكال، والظلّ والنور، فكلّ ذلك ممّا هو من مراتب الأرواح النورية المعلولة في العوالم السفلية (حامي).

٤. فذلك السريان لوجود الأرواح والأعراض سريان آخر مغاير لسريان الهيولى الجسمانيّة (حامي).

٥. إذ ربما ذكر المذكّر (حامي).

وقوله (إذ وفيها[1] ذكر الطيب) تعليل، أي: لأن فيها ذكر النساء، وفيها ذكر الطيب. فالواو في «وفيها» للعطف.

(وهو مذكّر) أي: الطيب مذكّر (وعادة العرب أن تغلّب التذكير على التأنيث، فتقول: الفواطم وزيد خرجوا، ولا تقول: خرجن، فغلّبوا التذكير وإن كان واحداً على التأنيث، وإن كنّ جماعة. وهو عربي).

أي، ورسول الله المتكلّم بهذا الكلام عربي، وأفصح الفصحاء، كذلك.

(فراعى النبي ﷺ المعنى الذي قصده[2] في التحبّب إليه[3] مما لم يكن يؤثر[4] حبّه[5]).

«قصده»: يجوز أن يكون مبنياً للمفعول، أي: راعى النبي ﷺ في هذا التحبّب المعنى الذي قصده الله بالتحبيب إلى الرسول، وقوله ﷺ: «حبّب إليّ» يؤكده[6].

ويجوز أن يكون مبنياً للفاعل، أي: راعى المعنى الذي قصده الرسول بهذا التحبّب في التحبّب إليه مما لو لم يكن مؤثراً حبّ ذلك المعنى لنفسه، بل يختاره ويؤثره لله

---

١. أي في رواية.

٢. فالواو في «وفيها» للعطف على مقدّر (جامي).

٣. أي بأن قالت، وذلك المعنى هو تهيئة النساء بترجيح الرجال على التحبيب وذلك التهيئة إنما هو في التحبّب (جامي).

٤. أي فيما يتحبّب إليه ﷺ.

٥. بدون اختيار منه في ذلك، حيث أسند إليه «حبّب» دون الله مع أن المعنى أن ذلك التهيئ والتحبّب من أفعال الحضرة الإلهية، ومن ذلك ما لم يكن يؤثر بنفسه حبه (من).

٦. على ما هو مؤدى قوله: «حبّب إليّ» ويكون ضميره منوياً عليه (من).

٧. المؤثر من (يؤثر) أثره في الغير.

٨. هو ﷺ نفسه (جامي).

٩. وهو النساء (جامي).

١٠. أي لفظ «قصده» في المتن.

١١. في الحديث.

١٢. أي يؤكد هذا المعنى.

تعالى، على حبّهن بحبّ الله.

فضمير «به» للتفضيل، و«به» متعلّق بـ«راعى» وضمير الصلة محذوف، أي قصده به، وضمير «إليه» للنبيّ ﷺ، و«ما» للمدّة وضمير «حبّه» للمعنى، والإضافة إلى المفعول.

ويجوز أن يكون ضمير «حبّه» عائداً إلى النبيّ ﷺ، فتكون الإضافة إلى الفاعل، ومعناه: مداده لم يكن تؤزاً حبّه نهيّ النفس

(فعلّمه الله ما لم يكن يعلم، وكان فضل الله عليه عظيماً).

أي، علّمه الله المعنى الموجب محبّة النساء، لذلك عدّ التأنيث على التذكير، ولولا تعليمه إيّاه لكان كلامه على ما جرت به عادة العرب.

(فغلّب التأنيث على التذكير بقوله: «ثلاث» بغير هاء، «مما أعلمه» ﷺ بالحقائق، وما اشتدّ رعايته للحقوق ثم، إنّه) أي: أنّ النبيّ ﷺ.

(جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث، وأدرج بينهما التذكير، فبدأ بالنساء وختم بالصلاة، وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهو) أي كالنبيّ (في وجوده، فإنّ الرجل مدرج بين ذات ظهر[1] عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقيّ، كذلك النساء تأنيث حقيقيّ والصلاة تأنيث غير حقيقيّ، والطيب مذكّر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجودة عنه، وإن شئت قلت الصفة[2]

---

١. في قوله: «قصده به».

٢. أي راجع إلى التعلّق.

٣. هو بعينه، وهو المعنى الذي عدّ هنا تغليب التأنيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة العرب (منه).

٤. صفة النفس.

٥. ثم إنّه ﷺ نبّه بهذا الكلام على أنّ الخاتمة نظيرة الصفة الأولية جعل الخاتمة في الحديث المذكور (منه).

٦. هو، أي ذلك الرجل عنها (منه).

٧. كالعلم والإرادة والقدرة (منه).

فممكنة أيضاً. وإن شئت قلت القدرة فممكنة أيضاً. فكن على أيّ مذهب شئت فإنك لا تجد إلا الممكن بتقدّم، حتّى عند أصحاب العلة[1] الذين جعلوا الحقّ علة في وجود العالم، والعلة مؤثرة).

اختار رضي الله عنه الذوق الذي هو الخلافة نظيرة لسابقه الإلهيّة، وذلك لأنّ آدم الحقيقي[2] العيني[3] واحد الشهادة كلٌّ منهما مذكّر، والذي بين مؤنث غير حقيقي وهو لطيفة الذات وبين مباينة حقيقي وهي حواء. وإن عبّرت عنها بالحقيقة الأصلية أو العين الإلهية فكذلك، وإن جعلت السبب لوجود آدم الصفة كالقدرة، وجعلتها مغايرة للذات كما هو مذهب المتكلمين، أو جعلتها عين الذات كما هو مذهب الحكماء، أو جعلت الذات من حيث هي بالاعتبار الصفة علة لوجود العالم أيضاً كذلك.

ولمّا كان رسول الله ﷺ أفصح فصحاء العرب والعجم، وأعلم علماء هذا العالم، أشار فيما تكلّم به إلى ما عليه الوجود تنبيهاً لأهل الذوق والشهود.

(وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من روائح التكوين)

أي، روائح تكوين أهل العالم، لأنّ المرأة نهاية الأمومة التي بها وجود الأولاد، وصاحب الكشف يشمّ روائح وجودهم فيها ويذوق لذّة بذوق الشم، فلذلك جعله بعد ذكر النساء، وتلك الرائحة أذكى الروائح.

(فإنّه أطيب الطيب عناق الحبيب، كذا قالوا في المثل السائر).

أي، المثل أنّ أطيب الطيب ما يجده المحبّ من عناق الحبيب، وذلك لأنّه يجد فيه رائحة عينه وحقيقته.

(ولمّا خلق رسول الله ﷺ عبداً بالاصالة[4] لم يرفع رأسه قطّ إلى السيادة).

مراعاة لما تقتضيه عينه الثابتة من العبودية الذاتية، الخاصة من التحمّل والتقيّد،

---

١. وهم المتكلمون، وهي التعبير عندهم بأصحاب نحلة إبهام للطبعة (جامي).

٢. آدم الحقيقي الغيبي هو العقل الأول، الذي مرّ بنا من قريب.

٣. أي منعماً مناراً عن مبدئه ومولاه في أصل جبلته (جامي).

٤. التي هي الظهور بالفعل والتأثير (جامي).

وحفظاً للأدب مع الحضرة الإلهيّة.

(بل لم يزل ساجداً لربّه) متذللاً حضرته (واقفاً مع كونه منفعلاً[1]) أي: واقفاً في مقام عبوديّته ومرتبة انفعاليته

(حتّى كوّن الله عنه ما كوّن).

أي، حتّى: أوجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها، كما جاء في الحديث: «إنّ الله لمّا خلق العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب[2]» الحديث، والعقل المذكور هو روحه المشار إليه بقوله: «أوّل ما خلق الله نوري[3]».

(فأعطاه رتبة الفاعليّة).

بأن جعله خليفة للعالم متصرّفاً في الوجود العيني معطياً لكلّ من أهل العالم كماله، ولمّا كان كلامه رضي في الطيب جعل ذلك التصرّف في عالم الأنفاس، فقال:

(في عالم الأنفاس[4] التي هي الأعراف الطيّبة: فحبّب إليه الطيب، فلذلك جعله[5] رسول الله ﷺ (بعد النساء)[6].

المراد بعالم الأنفاس هو عالم الأرواح المؤثرة بأنفاسهم في الوجود الظاهري، وبالأعراف الطيّبة الروائح الطيّبة الوجوديّة.

ولمّا كانت الأرواح مستدعى الموجودات الشهاديّة التي تحملها الطبيعة الكلّيّة الروحانيّة، صارت[7] موصوفة بالأعراف الطيّبة، وهي الروائح الوجودية

---

١. على جهة عبوديّته (جامي).

٢. غير مذكور عند أصلاً (جامي).

٣. الوافي للفيض ج ١ ص ٢٤.

٤. بحار الأنوار ج ٥٩ ص ٢٤ ـ ح ٤٤.

٥. حتّى في بحوامع الكلم (جامي).

٦. أي الطيب (جامي).

٧. التي هي صورة تلك القابلية والانفعال (جامي).

٨. صيغة المفرد: «الإرواح».

٩. أي الأرواح

للأعيان الأزلية العلمية، ولكون هذه الروائح حاصلة بعد وجود الطبيعة التي هي أم بالنسبة إلى الكل، جعل الطيب بعد ذي النساء

(فمراعي الدرجات التي للحق في قوله: ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾[1] لاستوائه[2] عليه باسمه «الرحمن»).

أي، فراعى رسول الله ﷺ في هذا الترتيب الدرجات الإلهية والمراتب الكلية التي للحق، المشار إليها في قوله: ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ وذلك لأن أول ما وجد هو العقل الأول، وهو آدم الحقيقي، ثم النفس الكلية التي منها وجدت النفوس الناطقة كلها. وهي حواء ثم الطبيعة[3] التي بواسطتها ظهر الفعل والانفعال في الأشياء، ثم الهيولى الجسمية، ثم الجسم الكلي، ثم الفلك الأطلس الذي هو العرش الكريم، ثم الكرسي، ثم العنصريات من السماوات والأرض، على ما مر من أن السماوات متولدة من دخان الأرض، ثم حصلت المواليد الثلاث، ثم الملك والملكوت.

وهذه الخلق كلها درجات الهية ومراتب روحانية تقدمت عليها النفس الكلية، وبالتنزل إلى المرتبة الجسمية حصل الاستواء الرحماني، فالروح المحمدي الذي هو المظهر الرحماني هو الذي استوى على العرش، فتعم رحمته على العالمين، كما قال: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[4].

(فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش[5] من لا تصيبه الرحمة الإلهية، وهو قوله تعالى:

أي: وهذا المعنى هو المذكور في قوله تعالى.

---

١. غافر (٤٠) ١٥

٢. والعرش إشارة إلى النفس الرحماني المعبر عنه بـ«طبيعة الكل» (جامي).

٣. أي الاستواء الحق (جامي).

٤. أي الطبيعة بخصوصه.

٥. الأنبياء (٢١) ١٠٧

٦. من الصور الجسمانية والجسمانية والروحية والمعاني الأسمائية وحقائق الكتب المسماة بـ«الأعيان الثابتة» (جامي).

٧. أي ما يدل عليه قوله تعالى (جامي).

﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾.

اي، فليس في كلّ ما يحيط به هذا الاسم الرحماني ومظهره الذي هو العرش من الموجودات من لا نصيبه الرحمة الرحمانيّة، وهي كالوجود والرزق وامثالهما من النعم العامّة الظاهرة والباطنة، لذلك قال تعالى: ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾.

ولمّا كان العرش محيطاً بكلّ ما فيه من الموجودات، كما قدمنا[1] انّ العرش الروحاني الذي هو العقل الاوّل محيط بجميع الخلائق الروحانيّة والجسمانيّة، والعرش الجسماني محيط بجميع الاجسام قال: (والعرش وسع كلّ شيء).

قوله: (والمستوي[2] الرحمن[3]).

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[4]، اي: الحاكم والمستولي على العرش من الاسماء هو الاسم «الرحمن»، والعرش مظهره الذي منه وبه يفيض الفيض على ما تحته من الموجودات، فإنّ الاسماء من حيث إنّها نسب الذات لا تصير مصدراً للانوار الفائضة منها إلا بظاهرها الروحانيّة، ثمّ الجسمانيّة.

(فبحقيقته[5] يكون سريان الرحمة في العالم).

اي، بحقيقة هذا الاسم «الرحماني» يحصل سريان الرحمة في العالم، وهي ما يمتاز الاسم به عن غيره[6]، وإن شئت قلت: وبحقيقة العرش يكون هذا السريان

---

١. الإعراب (٧): ١٤٦.

٢. في الأصل: .

٣. منه.

٤. عنه اسم الرحمن.

٥. حر.

٦. لمخصّص هذا الكلام انّ الرحمانيّة هو الذي كان عبداً للاسم الله، ما فيه من معنى الغائب وتمكن الاتصاف حتى كون الله، إلى ان ظهر صورة شخص من العرب وأعرب عن الكلّ بكلامه (منه).

٧. الآية (٢٠): ٥.

٨. اي نسب تكون في حقّ الذات.

٩. اي بحقيقة العرش او بحقيقة الاسم الرحمن المسمّى عليه (حامي).

١٠. وهو الصفة.

في العالم، وهي العين الثابتة التي ظهر بها الرحمٰن في العالم، كما ظهر بالعقل الأوّل في عالم الأرواح. وبالفلك الأطلس في عالم الأجسام. فإنّ الظاهر[1] والمظهر[2] بحسب الوجود واحد.

(كما بيّناه في غير موضع من هذا الكتاب، ومن «الفتوح المكي»).

من أنّ حقيقة الاسم هو ما يمتاز به عن غيره وهي الصفة، فإنّ الذات مشتركة في الكلّ[3]. وحقيقة الرحمة الرحمانية التي هي الرحمة الذاتية تقتضي الرحمة الصفاتية التي تظهر في المظاهر العينيّة، فسريانها فيها سريان الرحمة في العالم.

(وقد جعل الطيب[4] الحقّ تعالىٰ في هذا الالتحام النكاحي[5] الواقع) بين الرجل والمرأة، وجعل الطيب (في براءة عائشة؛ فقال: ﴿الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيّبات للطيّبين والطيّبون للطيّبات﴾[6])

لأنّ الطيب ما له الطيب، فشهد الحقّ فيها بأنّها طيّبة، ونفىٰ الخبث عنها بقوله: (﴿أولئك مبرّؤن ممّا يقولون﴾[7]).

لأنّ النبيّ ﷺ أطيب الطيبين، وعائشة وباقي أزواج النبيّ ﷺ أطيب الطيبات. وإذا كانت كذلك فأولئك مبرّؤن عمّا يقول الظالمون فيهنّ.

(فجعل روايحهم)[8] أي روائح الطيبين يعني لوازمهم من الصفات والأقوال

وإنّما قلنا (إنّه أطيب الطيبين ونساءه أطيب الطيبات) لأنّ الأفراد الإنسانية من حيث

---

١. أي الرحمٰن.

٢. أي العين الثابتة.

٣. أقول: حقيقة كلّ شيء هو ما به يمتاز عن غيره، فحقيقة الإنسان هي ما به يمتاز عن غيره من الحيوان، وهي الناطقية، فالذات مشتركة بين الكلّ، وحقيقة الرحمة الرحمانية التي هي الرحمة الذاتية تقتضي الرحمة الصفاتية التي تظهر في المظاهر العينية، فسريانها فيها سريان الرحمة في العالم. (منه).

٤. والمتعال (منه).

٥. تعليل لذكر الطيب (منه).

٦. النور (٢٤): ٢٦.

٧. في شأنها من الخبث التي قذفها اليهود (منه).

٨. أي الروائح الدالّة على أحوالهم (منه).

أنّ كلاً منها إنسان ليس فيها خبيث بل كلّها طيّب بالطيب الذاتي. لأنّ كلاً منها مخلوق بيديه وحامل لما عنده من الصفات الإلهيّة.

فكون بعضها طيّباً بالطيب الصفاتي وبعضها خبيثاً إنّما هو باتصاف البعض بالكمالات والبعض الآخر بالنقائص، ولاشكّ أنّ أكمل الأفراد الإنسانيّة من الرجال هو النبيّ ﷺ، وأكملها من النساء أزواجه[1].

(طيّبة[2]) وأقوالهم صادقة، وروائح أجسادهم طيبة وأقوالهم كاذبة.

(لأنّ القول نَفَسٌ، وهو عين الرائحة).

المراد بالرائحة هنا اللّازم؛ إذ الرائحة كيفيّة من الكيفيّات الوجوديّة، لازمة للجوهر الذي عرضت فيه

وإنّما جعل النفس عين الرائحة لأنّه لازم لوجود المتنفّس. كما أنّ الرائحة لازمة لمحلّها.

ولمّا استعار[3] لفظة الرائحة، على لوازم وجوداتهم، والرائحة لاتدرك إلّا بواسطة الهواء شبّه اتصافهم بالطيّب والخبيث بمرور الرائحة، واتصافها بأحكام ما مرّ عليه بواسطة الهواء ترشيحاً[4] للاستعارة فقال:

(فيخرج بالطيّب والخبيث على حسب ما يظهر به[5] في صورة النطق)[6].

أي: فيُستخرج النَّفَس من الطيّب بسبب[7] أنّه طيّب في صورة النطق عليماً،

---

١. واعلم أنّ هذا غير صحيح على مذهب الحقّ؛ لأنّ أكمل الأفراد الإنسانيّة من النساء بعد السيّدة مريم بنت عمران وآسية زوجة فرعون فاطمة الزهراء عليها السلام، وقد بحثنا عنها بحثاً مفصّلاً في كتابنا فاطمة الزهراء من المهد إلى اللحد، ص٢٨٩ ـ ٤٩٠.

٢. أي مرآة عن النفس وحيث أحدهما.

٣. لاستعارة ذكر أحد طرفي التشبيه وإرادة الآخر به مدّعياً دخول المشبّه في جنس المشبّه به. كما تقول في المسجد: أسد وأنت تريد به الرجل الشجاع، مدّعياً أنّه من جنس الأسد.

٤. الترشيح: ذكر ما يلائم المستعار به.

٥. من الدلالة على اتحاد الموجودات واختلافها (جامي).

٦. صدقاً كان أو كذباً (جامي).

٧. هذا تفسير قوله: «بحسب ما يظهر به».

ومن الخبيث بواسطة أنه خبث في صورة نطف، حيثاً فقوله: (في صورة النطق) متعلق بقوله: (فيخرج).

(فمن حيث إنه إلهي[1]) أي: فمن حيث إن النفس منسوب إلى الله

(بالأصالة كله طيب، فهو طيب) أي: فالقول كله طيب، لأنه صفة من الصفات الكمالية الإلهية.

(ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيب وخبيث).

أي: ومن حيث إن القول بعضه محمود وبعضه مذموم ينقسم إلى الطيب والخبيث ويوصف بهما.

(فمثال في خبث الثوم: «هي شجرة خبيثة أكره ريحها[2]» ولم يقل: أكرهها، فالعين لا تكره وإنما تكره ما يظهر منها، والكراهة لذلك) أي: لما يظهر منها.

(إما عرفاً أو بعدم ملائمة طبع، أو غرض، أو شرع[3]، أو نقص) أي: بسبب شرع، أو بسبب نقص

(عن كمال مطلوب، وما لم غير ما ذكرناه[4]).

---

١. منسوب إلى الله (جامي).

٢. بهذا الاختبار فيه (جامي).

٣. تعلق الشجرة على الثوم كما اتفقت على لم. قال تعالى: ﴿لا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة (٢): ٣٥].

٤. صحيح مسلم ج١ ص٣٩٥. كتب السنة حديث ١١٧. المسند لأحمد بن حنبل ج٣ ص١٢؛ كنز العمال ج١٥ ص٧٦٨، ح٤٠٩١٥.

٥. والظاهر من السياق أن يكون «الشرع» منصوباً. ويكون عطفاً على قوله «عرفاً» ولكن أنت جعل كذلك لدلالة على أن العرب إنما يحكم على الأشياء بما ظهر عنها كراهة وميلاً لمجرد الاعتياد، ليست له غاية صحيحة تكون مستنداً لذلك الحكم. وإنما غير ذلك فلابد وأن يكون داعية صحيحة راجعة إلى الحكم، وهو الكراهة عادت تؤل إلى المحكوم عليه وموضوعه. أما الأول فمنحصر في الصور الثلاث: أعني الطبع والعرض والشرع. وغاية حكم الكراهة وسببه في هذه الثلاثة المذكورة تتعلق بصاحب الكراهة وهو الكره. وقد يتعلق سبب الكراهة بالمكروه وهو الربح. وإنه أشار بقوله «أو نقص عن كمال مطلوب» عطفاً على عدم ملائمة (من).

٦. من الأسباب الخمسة (جامي).

والاختلاف بحسب الطبائع والأغراض والشرائع، وقد يكون الشيء محمودا بالنسبة إلى البعض ومذموماً بالنسبة إلى الآخر، حراماً في شرع حلالاً في آخر، كمالاً بالنسبة إلى شيء نقصاناً بالنسبة إلى الآخر.

(ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيّب كما قرّرناه حبّب إليه الطيّب دون الخبيث، ووصف) النبيّ ﷺ.

(الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة[1] كما في هذه النشأة العنصرية من التعفين).

ولمّا كان الإنسان مخلوقاً من النشأة العنصرية، وفيه شيء من التعفين، قال:

(فإنه) أي: فإنّ الإنسان (مخلوق من صلصال[2] من حمأ[3] مسنون[4]. أي: متغيّر الريح[5]، فتكرهه الملائكة بالذات)[6].

فتكره الملائكة الإنسان المتغيّر الريح الذي هو خبيث بذواتهم، لطهارة نشأتهم عن المتعفنات والمتحلّلات النتنة، ولذلك أمرنا بطهارة الثوب والبدن، ودوام الوضوء، واستحباب استعمال الروائح الطيّبة؛ لتحصل المناسبة بيننا وبين الملائكة، فنتحق بالطيّبين.

(كما أنّ مزاج الجُعَل يتضرّر برائحة الورد. وهي من الروائح الطيّبة[7]، فليس ريح الورد عند الجعل بريح طيّبة، ومن كان على مثل هذا المزاج[8] معنىً وصورة أضرّ به الحقّ إذا سمعه وسُرّ بالباطل، وهو[9]) أي: هذا المعنى المذكور قوله: ﴿والذين آمنوا

---

١. وهذا سبب كراهيته الإنسان (جامي).

٢. هو الطين اليابس المنتن.

٣. وهو الطين الأسود المنتن.

٤. تفسير قوله: ﴿مسنون﴾.

٥. لتصاعد روائح الأمور المذكورة (جامي).

٦. في نفسها.

٧. عند الأنف (جامي).

٨. الجعلي في الأمور الجسمية خبيثة (جامي).

٩. في اختياره العقلية الروحية (جامي).

١٠. والذي يدل على ذلك قوله: ﴿والذين آمنوا ..﴾ (جامي).

بالباطل وكفروا بالله﴾ ووصفهم بالخسران فقال: ﴿أولئك هم الخاسرون﴾، ﴿الذين خسروا أنفسهم﴾ فإنه من لم يدرك الطيّب[1] من الخبيث.

أي: من لم يدرك المعنى الطيّب الذي هو ممزوج في الخبيث ومباطن فيه، ولم يميّز بينهما.

(فلا إدراك له).

وإنما قال[2] كذلك؛ لأنّ ما هو خبيث أيضاً هو مشتمل بوجه آخر على المعنى الطيّب في نفسها، فإنه مظهر من مظاهر التجلّي الإلهيّة. وهي الطيّبة وإن كان خبيثاً في الظاهر.

وأيضاً لو لم يكن كذلك لما وجد من الطيّب الحقيقي؛ إذ لا مناسبة بين العلّة والمعلول ولو بوجه ما. وفي الحقيقة خبث الخبيث وطيب الطيّب أمران نسبيان يعودان إلى المدرك، وليس في نفس الأمر إلا الطيّب.

(فما حبّب إلى رسول الله ﷺ[3] إلا الطيّب من كلّ شيء، وما ثمّ[4] إلا هو)[5] أي: وما يكون في مصدره إلا الطيّب.

(وهل يتصوّر أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيّب من كلّ شيء. ولا يعرف الخبيث[6]، أم لا؟ قلنا: هذا لا يكون، فإنّا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحقّ، فوجدناه يكره ويحبّ[7]، وليس الخبيث إلا ما يُكره، ولا الطيّب إلا ما يُحبّ)

---

١. المكتوب (٢٩): ٥٢.

٢. الأنعام (٦): ١٢.

٣. «إليّ» (جامي).

٤. الشيخ.

٥. بالتجلّي الإلهي دون جهة الطبيعي (جامي).

٦. أي في الوجود (جامي).

٧. في مشهد الجامع ومقام الجمع (ص).

٨. أي الطيب (جامي).

٩. يعني الطيّب من كلّ شيء بالتجلّي الإلهي لا الخبث الإمكاني (ص).

١٠. من حيث المزاج والطبيعة لا التجلّي الإلهي (ص).

١١. بهويّته الإطلاقيّة المنزّهة على الأضداد وتحت الأطراف (ص).

على البناء للمفعول (والعالم على صورة الحق).

ولا يتوهم أنّ قول الشيخ رض: (فإنا ما وجدناه في الأصل) ينافي ما ذكرناه؛ لأنّ الحقّ يحبّ وجود كلّ شيء ويريده فيوجد، سواء كان طيّباً أو خبيثاً[1]، ولو كان يكره شيئاً ما مطلقاً ما أوجده ولم تتعلّق إرادته به.

وقوله: (فوجدناه يكره ويحبّ) محمول على أنّه تعالى في الظاهر يحبّ الشيء ويكرهه لا في مقام جمعه. فإنّ الكراهة من الصفات المنسوبة إلى العالم كالضحك والاستهزاء وغيرهما. مع هو منسوب إلى الله في القرآن والحديث كقوله: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ وضحك الله البارحة منّا فعلنا[2].

(والإنسان على الصورتين[3] أي: مخلوق على صورتي الحقّ والعالم

(فلا يكون ثَمّ مزاج[4] لا يدرك إلّا الأمر الواحد من كلّ شيء) إمّا الطيّب، وإمّا الخبيث.

(بل ثَمّ مزاج يدرك الطيّب من الخبيث) إذ لا خبيث إلّا وله نصيب من الطيّب ولو بالنسبة إلى بعض الأمزجة.

(مع علمه بأنّه خبيث بالذوق طيّب بغير الذوق. فيشغله إدراك الطيّب منه عن الإحساس بخبثه).

كما روي عن بعض المشايخ أنّه مرّ مع جمع من المريدين فرأى جيفة منتنة، فقال: ما أشدّ بياض أسنانه[5].

---

١. من قوله: «ليس في نفس الأمر إلّا الطيب» ولو لم يكن كذلك لم يوجد الخبث الحقيقي.

٢. أي بإضافته.

٣. البقرة (٢): ١٥.

٤. بحار الأنوار، ج٦١، ص٢٨٦ح٤.

٥. أي صورة الحقّ وصورة الخلق (جامي).

٦. في الإنسان؛ عبارة الجامي (س).

٧. في ل: «الحمزة».

٨. بحار الأنوار، ج٦١، ص٣١٧ـ٣١٨: روي عن عيسى عليه السلام أنّه مرّ مع الحواريين على جيفة... (مصنّف).

(هذا قد يكون، وأما رفع الخبيث من العالم - أي، من الكون - فإنه لا يصح[1]).

لأن الطبائع مختلفة، فما لا يلائم طبيعة هو عندها خبيث وما يلائمها فهو عندها طيب، والخبيث عند طبيعة أخرى يلائمها طيب. فإن لحاب فم الإنسان[2] طيب عنده سم بالنسبة إلى الحنش، وكذا سم الحية سبب الحياة عندها قاتل بالنسبة إلى الإنسان. والعسل نافع بالنسبة إلى مزاج المرور من كالمشايخ، ضار بالنسبة إلى مزاج المحرورين كالشبان، فلا يمكن رفعه من الكون.

وأما أعيان الأشياء وذواتها فمكونها راجعة إلى عين الذات الإلهية، فليس شيء منها خبيثاً.

(ورحمة الله[3] في الخبيث والطيب[4]).

أي، ورحمة الله حاصلة فيهما، ولو لا تلك الرحمة ما وجد شيء منهما. فالوجود عين الرحمة (والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث[5]). (لأن الشيء لا يحب إلا نفسه وما يناسبه، لا ما يضاده).

(فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث، وكذلك بالعكس) كما مر.

---

١ (أي هو منشأ حسنة قدرت وحسنة الخبيث (ص).

٢ (يشير (ص) إلى أن إصلاح الخبيث هو الإزالة، والإزالة قسمان حيث أعيان الأشياء وما هو في عين، ومن حيث الوجود الخاص الذي بكل شيء فليس شيء من العالم خبيثاً، وإنما يكون بعض الأمور طيباً وبعضها خبيثاً، فذلك من حيث نعينه في مرتبة ما (حسن).

٣ في الحديث «إن الله خلق الرحمة من مائة جزء من سبعين جزءاً من الشقاء، فإن رحم الإنسان الصغير فبتلك الرحمة» (ص) (٧ ق ج ١ من الرحلة) والغاية ما كان له سبعة أجزاء والجمع هواء).

٤ أي ورحمة الله حاصلة في الخبيث والطيب على سواء (جامي).

٥ بمعنى بالنسبة والإضافة (حسن).

٦ على أنسب الوجوه من حيث الوجود (ص).

٧ (ص) أن أحد المتنازعين بالقياس إلى مقابله في نقص وغيب عند معه ظهور استعداده الخاص به (ص).

٨ (تنبيه على أن الرحمتين المذكورتين بعضهما في القابل وبعضها في الفاعل، فهما متغايرتان بحسب مراتب الظهور، وأما الذات فلا (ص).

(وأمّا الثالث الذي به كملت الفرديّة فالصلاة).

وفيه[1] إيماء على قوله ﷺ: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث النساء والطيب وجعلت قرّة عيني في الصلاة»، تقديره: النساء والطيب والصلاة، وجعلت قرّة عيني في الصلاة، حذف الثالث[2] اكتفاء بذكر ما بعده[3].

(يعني[4]: «وجعلت قرّة عيني في الصلاة لأنّها[5] مشاهدة» أي: لأنّها سبب المشاهدة، ومشاهدة المحبوب قرّة عين المحبّ.

(وذلك لأنّها[6] مناجاة بين الله وبين عبده، كما قال تعالى: ﴿فاذكروني أذكركم﴾).

أي: لأنّ الصلاة مناجاة كما قال ﷺ: «المصلّي يناجي ربّه»، فما دام في الصلاة فهو في المناجاة، ولمّا كانت مستلزمة للتذكر من الطرفين استشهد بقوله تعالى: ﴿فاذكروني أذكركم﴾.

(وهي) أي: الصلاة (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين، فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح[7] عن الله تعالى أنّه قال: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل[8]، يقول العبد

---

١. أي قول الشيخ (رض): «فالصلاة».

٢. أي الصلاة.

٣. وهو قوله ﷺ: «جعلت قرّة عيني في الصلاة».

٤. أي الصلاة إذا وقعت على وجه الكمال كما قال عليّ ﷺ: «لم أعبد ربّاً لم أرَ مشاهدة» (حامي).

٥. أي لأنّها مشاهدة (حامي).

٦. البقرة (٢): ١٥٢.

٧. الخبر مرويّ بالإسناد في جوامع الفقه بتغيير، وهو الحديث الأول من الخمس الثالث والثلاثين من أمالي الصدوق ص ٢٣٩ من الطبع الحديث، وص ٢١٥ من الطبع الحجري، ومسنداً: أيضاً في تفسير الفاتحة من الصافي للفيض (ره) وراجع أيضاً سنن الترمذي، كتاب التفسير، سورة الحمد، ج ٥ ص ٢٠٠، ح ٢٩٥٣.

٨. فإنّ أمر الإظهار راجع إلى الطلب من العبد وسؤاله، والصلاة هي غاية ذلك الطلب، ومقصدي فقصده ←

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ يقول الله: ذكرني عبدي[1]، يقول العبد: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ يقول الله: حمدني عبدي[2]، يقول العبد: ﴿الرحمن الرحيم﴾: يقول الله تعالى: أثنى علي عبدي[3]، يقول العبد ﴿مالك يوم الدين﴾ يقول الله: مجدني عبدي، فوض إلي عبدي[4]: فهذا النصف كله لله تعالى خالص، ثم يقول العبد: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾، يقول الله: هذه بيني وبين عبدي[5] ولعبدي ما سأل، فاوقع الاشتراك في هذه الآية، يقول العبد: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾، يقول الله تعالى: فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل، فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأول له تعالى، فعلم من هذا وجوب قراءة ﴿الحمد لله رب العالمين﴾، فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) كما قال ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، ولزم من هذا الحديث أيضاً الفردية. فإن القسم الأول خالص لله، والثاني مشترك بين العبد وبين الله، الثالث خالص للعبد، ولزم أيضاً أن البسملة من الفاتحة.

وحرفته. فتعجبه زيادة نصيبه وحمده لي هذه النعمة، حيث إنه قد اختص فيه بحمدة سؤاله وإيراع مطلوبه. هذا لك من الإحسان، وأما لسان التخصيص في ذلك المشرب فغير التفات عنه قوله: يقول العبد: بسم الله الرحمن الرحيم (ص).

١. هذه مشتملة على اسم الله الجامع، فصرح بأنه بالرحمنين دفعاً لمن يسمه، وهو غاية الإظهار. الذكري (ص).

٢. وإن اختص بعرف التخصيص والقدماء هو بمعنى الألوهية والربوبية في صورة الحالين (ص).

٣. وإن كان ما ذكر من الحامد فيثنى حالاً فحالاً ذكره، فهو إشعاره بحمده والتعريف بذكره. وبهذا الاعتبار تسمى سورة القرآن مثاني لأنها تكرر وتثنى على مرور الأيام (ص).

٤. على ما هو مؤدى المالكية ومقتضاها من العظمة والاختيار (ص).

٥. قد تقرر أن بين كل من المتقابلين لابد أن يكون جامع يحويهما، فهذه الآية من أم الكتاب هو الجامع بين الله وعبده، والأول منها مؤدى الخاص والثاني مؤدى العام، ومن ﴿لكي لا يكون﴾ الذي به ظهر ما ظهر فلا تعلل من تلويحه. وبين أن السر من حيث الظهور كلية الوهية، إنما هو على مقتضى سؤال العبد وطلبه، لكنه ما وقف عليه غير مرتبه وإليه أشار بقوله: «ولعبدي ما سأل» (ص).

(ولمّا كانت الصلاة مناجاة[1] فهي[2] ذكر[3] ومن ذكر الحقّ، فقد جالس الحقّ، وجالسه الحقّ، فإنّه صحّ في الخبر الإلهيّ أنّه تعالىٰ قال: «أنا جليس من ذكرني»[4] ومن جالس من ذكره هو ذو بصر حديد)

لكونه: ﴿فبصرك اليوم حديد﴾[5].

(رأى جليسه[6]، فهذه) أي: الصلاة (مشاهدة[7] ورؤية)[8].

أي، يحصل للمصلّي الشهود الروحي والرؤية العينيّة في سواد الأعيان الموجودة الروحانيّة والجسمانيّة.

(فإن لم يكن ذا بصر) وعرفان أنّه هو المتجلّي لكلّ شيء، وهو المتجلّي عن كلّ شيء،

(لم يره، فمن هنا يعلم المصلّي رتبته هل يرى الحقّ هذه الرؤية) العيانيّة (في هذه الصلاة أم لا؟ فإن لم ير، فليعبده بالإيمان كأنّه يراه)[9] كالمؤمنين المحجوبين.

(فيخيّله في قلبه عند مناجاته، ويلقي السمع لما يرد به[10] عليه من الحقّ) من الواردات الروحانيّة والمعاني الغيبيّة

---

١. لما كان [في] المصلّي يناجي ربّه (جامي).

٢. أي الصلاة (جامي).

٣. للحقّ سبحانه؛ لأنّه لا تأتي مناجاة الحقّ من ذكره ولو بمجرّد خطوره وحضوره في القلب (جامي).

٤. وهو الحضور في مستقرّ التجلّي عالم مجلى السمع والبصر، لأنّ الأوّل يشعر لأنّ التذكّر إنّما يتحقّق في السمع، وإنّ الثاني فلأنّ من جالس من ذكره (ص).

٥. الكافي، ج ٢، ص ٩٦؛ بيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٤٦، ح ١٧٥.

٦. ق (٥٠): ٢٢.

٧. والضرورة وإلّا لم يكن جليسه (ص).

٨. عرفانيّة وحدانيّة في المقام الجمعي (جامي).

٩. وهو الحضور بحوامل الحواسّ؛ ولهذا سمّي عالم الحسّيات عالم الشهادة (ص).

١٠. غيبيّة بصريّة في المظاهر الفرقيّة (جامي).

١١. وهو المسمّى بالإحسان وهو الشهادة وأعلى من الإيمان الغيبي؛ لأنّه مشبه بالرؤية وهي السير الجمالية (جامي).

١٢. أتى للتعدية، أي لما أورده عليه الحقّ (جامي).

(فإن كان إماماً لعالمه الخاصّ به[1]) أي: الإنساني (وللملائكة المصلّين معه[2]، فإنّ كلّ مصلٍّ فهو إمام بلاشك[3]، فإنّ الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلّى وحده كما ورد في الخبر[4]، فقد حصل له رتبة الرّسل في الصلاة).

لأنّ إمامة الناس من مراتب الرسول، وقوله: (فقد حصل) جواب الشرط، أي: فإن كان إماماً للناس فقد حصلت له رتبة الرسول، ولمّا كانت الإمامة قياماً بحقوق العباد، وهي من شؤون الحقّ قال:

(وهي النيابة عن الله[5]، وإذا قال[6]: سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه ومن خلفه بأنّ الله قد سمعه).

أي: يخبر الإمام نفسه ومن اقتداه بأنّ الله سمع حمد من حمده ومناجاة من ناجاه، وذلك لأنّه يشاهد ربّه ويعالم بأنّه سمع حمد الحامدين.

(فتقول الملائكة[7] والحاضرون[8]: ربّنا ولك الحمد[9]، فإنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده[10]، فانظر - أيّ رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها[11]، فمن

---

١. من الأشخاص المشار إليه في هذا العالم في الصلاة (جامي).

٢. إن لم يكن إماماً لعالمه الخاصّ به (جامي).

٣. أقول: ومن هنا يعلم سرّ التعبير في العالمه على هيئة التكلّم مع الغير في صيغتي العبد وسنعين، فتفكّر، وقد ذكر وجهاً آخر المحقّق الرازي في تفسير فاتحة الكتاب من تفسيره ونقله الشيخ البهائي في أوّل كشكوله، فراجع.

٤. التهذيب ج٣ ص٣٠٢، كتاب الصلاة، باب بدأ الأذان والإقامة.

٥. في الأصل: عمّا عليه الحقّ من الخصوصات الشرعيّة التي له عند ما حمده الحامدون (ص).

٦. المقصود بقوله عن الله سمع الله لمن حمده (جامي).

٧. أي ومع الحاضرين (جامي).

٨. عند ما يظهر ذلك النبأ الكريم من المصلّي: ربّنا لك الحمد (ص).

٩. تصديقاً للمسلّم وإيماناً به (ص).

١٠. فسبحان العبد في هذا المقام الذي لا يقول الحقّ إلّا ما يفعل، وهو المسمّى بمقام القرب النوافل (ص).

١١. حيث إنّه قد أوصله في مواطن نوافله بمنهاج السمع والبصر... الذي هو أعلى مدارج الكشف في المقام بضرب من الفناء، وهي مواقف البيوة ومرتبة الرسالة المعنوية على إيلاج ورثتهم العارفين والمواطن حذوهم، أمّا الأوّل فلما مرّ، وأمّا الثاني فإليه أشار بقوله: «فمن لم يحصّل» (ص).

لم يحصّل درجة الرؤية[1] في الصلاة فما بلغ غايتها[2]. ولا كان له فيها قرة عين، لأنه لم ير من يناجيه. فإن لم يسمع ما يرد من الحقّ عليه فيها[3].

أي، في الصلاة من الواردات الغيبيّة.

(فما هو ممّن ألقى السمع) ولا سمعه (ومن لم يحضر فيها مع ربّه[4] مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلٍّ أصلاً. ولا هو ممّن ألقى السمع وهو شهيد).

أي، أدنى مرتبة الصلاة الحضور مع الربّ، فمن لا يرى ربّه فيها، ولا يشهد شهوداً روحانياً، أو رؤية عينيّة قلبية، أو مثالية خيالية، أو قريباً منه المعبّر عنه بقوله ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه»[5]، ولا يسمع كلامه المطلق بغير واسطة الروحانيات أو بواسطة منهم، ولا يحصل له الحضور القلبي[6] المعبّر عنه «فإن لم تكن تراه فاعلم أنه يراك»، فليس بمصلٍّ، وصلاته أفادت له الخلاص من المثل، لا غير.

(وما ثمّ عبادة تمنع من التصرّف في غيرها ما دامت) أي، ما بقيت وثبتت، فما دامت تامّة[7] لا ناقصة. كقوله تعالى: ﴿خالدين فيها ما دامت السّمٰوات والأرض﴾[8]

(سوى الصلاة وذكر الله فيها أكبر ما فيها[9] مما تشتمل) الصلاة (عليه من أقوال[10]

---

١. تحصيل حاصل منه واغتراب آخر).

٢. الظاهرة منه (حاشية).

٣. بل في الصلاة من الخلاء عند غروب الشمس وبر (آخر).

٤. بالمشاهدة الحسية التي هي مراتب القرب، وأقربها هو من حيث المعبّر عنه بـ«الإحسان» وهو الشهود الذي يحصل فيها للمصلي مع ربه (آخر).

٥. بحار الأنوار ج٧٧ ص٧٦ ح٣، صحيح مسلم ج١ ص٣٧، سنن النسائي ج١ ص١٤٦، بحار الأنوار ص١٥٧.

٦. بل كانت غيبة بالحضور والكتاب مستهجن... المشهود قال تعالى شأنه ﴿قول للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ (الماعون: ١٠٧) ٤ وراجع الفصل الثامن من السفر الثالث من شرح وتعليق القيصري على الإشارات والتنبيهات.

٧. ويحتمل أن تكون ناقصة والخبر محذوف، أي ما دامت ثابتة فالتأمل (منه، حسن).

٨. هود (١١): ١٠٧.

٩. وقيل: معناه ذكر الله أكبر فيها لما يشتمل (آخر عنه، حسن).

١٠. أو الذكر اللفظي (حسن).

وأفعال).

اللام في (لما تشتمل) مستعمل بمعنى (من) للبيان، أي: مما تشتمل عليه الصلاة من الأقوال والأفعال.

(وقد ذكرنا[1] صفة الرجل الكامل في الصلاة[2] في «الفتوح المكية»[3] كيف يكون[4]) هذا اعتراض وقع بين المدلول ودليله، وهو قوله:

(لأن الله يقول: ﴿إن الصلوة تنهى عن الفحشاء﴾ أي عن المناهي والمنكر أي: عن الاشتغال بغيره، سواء كان مباحا في غير الصلاة أو لم يكن. فالمنكر أعم من الفحشاء.

(لأنه) الضمير للشأن (شرع للمصلي أن لا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها) وما داه (يقال له مصل).

هذا تعليل أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر، وبيان أن الإنسان إذا اشتغل في الصلاة بالقراءة والذكر والأفعال المخصوصة، لا يمكن أن يشتغل بغير هذه الأشياء، فالضرورة أن ينتهي عما سواه.

(﴿ولذكر الله أكبر﴾ يعني فيها) من تتمة الدليل الأول، أعني أن ذكر الله أكبر ما فيها.

ولما كان هذا القول - أعني ولذكر الله أكبر - إشارة إلى معنيين:

أحدهما: ذكر الحق العبد.

وثانيهما: عكسه.

والأول من تتمة الدليل أراد أن يشير إلى المعنى الثاني، لأن ذكر العبد ربه نتيجة ذكر

---

١. في (ذكر المعنى الذي يتعلق في الجوارح باطنة وظاهرة (حامي).

٢. في (باب تسع وتسعين من الفتوحات المكية).

٣. بأن تكون آداب الصلاة وأقواله فيها كذا وكذا، فراجعه إن شئت ذلك.

٤. ع ن: «في أنحاء المكون».

٥. في باب قريبا من الجلد الأول (حامي).

٦. أي كيف ينبغي أن يكون الرجل الكامل في الصلاة، وتسمى ذكرنا صفة ذلك الرجل؛ لأن الله يقول: إن الصلاة (حامي).

٧. أي قوله: «لما يشتمل عليه من أقوال وأعمال».

قرب عبده، فقال:

(أي: الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله، والثناء[1] عليه أكبر من ذكر العبد ربّه فيها[2]، لأنّ الكبرياء[3] لله تعالى).

لمّا قال: إنّ الذكر في الصلاة أكبر شيء فيها، كان الذكر من الطرفين، قال: الذكر الذي من طرف الحقّ هو أكبر من الذي من طرف العبد؛ لأنّ الكبرياء حقيقة الحقّ سبحانه وتعالى.

(ولذلك[4] قال: ﴿والله يَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ﴾[5]).

أي، ولأجل أنّ الصلاة مشتملة على الأقوال والأفعال قال الله تعالى: ﴿والله يَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ﴾.

(وقال: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[6]، فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إيّاه فيها).

أي، إلقاء السمع أن يسمع ذكر الله[7] إيّاه في صلاته، ويفهم المراد منه يسمع قلبه وفهم روحه.

(ومن ذلك) أي: وممّا تشتمل عليه الصلاة من الأسرار (أنّ الوجود لمّا كان عن حركة معقولة[8] نقلت[9] العالم من العدم[10] الإضافي (إلى الوجود) الخارجيّ (عمّت الصلاة

---

١. أي وفي الثناء عليه (جامي).

٢. أي في الصلاة (جامي).

٣. أي العظمة لله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله (جامي).

٤. أي لأجل أنّ الله تعالى يذكر ذكره لعبده في مقابلة ما يصنع العبد من السؤال والثناء، قال تعالى: ﴿والله يعلم﴾ (جامي).

٥. يعني في صلاتكم من الأقوال والأفعال (جامي).

٦. ق (٥٠): ٣٧.

٧. إضافة إلى الفاعل.

٨. للمحسوسة (جامي).

٩. بتلك الحركة.

١٠. أي الثبوت العلمي مع عدم اتّصافه بالوجود العيني (جامي).

جميع الحركات[1]. وهي ثلاث: حركة مستقيمة، وهي حال قيام المصلّي[2]، وحركة افقيّة وهي حال ركوع المصلّي، وحركة منكوسة وهي حال سجوده، فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقيّة وحركة النبات منكوسة، وليس للجماد حركة) محسوسة (من ذاته، فإذا تحرّك حجر فإنّما يتحرّك بغيره).

لمّا كان الانسان متحركاً بحركة ضيعيّة عند عوده إلى جهة العلو، وحركة الحيوان إلى الافق إلى جهة رأسه، وحركة النبات إلى السفل، فإنّ رأسه هو الأصل الذي في الأرض، جعل حركة الانسان مستقيمة، وحركة الحيوان افقيّة، وحركة النبات منكوسة. وإن كانت حركة النبات من وجه آخر إلى السماء مستقيمة، وحركة الانسان والحيوان عند الارادة قد تكون دوريّة.

(وأمّا قوله[3] «وجعلت[4] قرّة عيني في الصلاة» ولم ينسب الجعل إلى نفسه، فإنّ تجلّي الحقّ للمصلّي إنّما هو راجع إليه تعالى، لا إلى المصلّي[5]).

لأنّه من عنايته الأزليّة في حقّ بعض عباده، وما يرجع إلى العبد فيه هو الاستعداد، وذلك أيضاً راجع إلى الله تعالى وفيضه الاقدس، كما مرّ في الفصّ الأوّل[6].

(فإنّه[7] لو لم يذكر هذه الصفة[8] عن نفسه لأمره بالصلاة على غير مجلٍّ منه[9] له).

---

١. أي الحركات الطبيعيّة لا الوجوديّة، وإلّا فحركة الأفلاك حركة مرادية للأمر الصادر عن الحقّ. (جامي).

٢. قوله لا يتحقّق قيام إلّا بحركة من السفل إلى العلو بالاستقامة، فظهر أنّ الحركة المستقيمة لا يكون من جهة السفل إلى العلو، وهو ما عليه الفلاسفة لا المشّاءون كما هو مصطلح الحكيم الجامي.

٣. أي وحكمة قوله «وجعلت قرة عيني ...» (جامي).

٤. حبّب إليّ بمعرفة النفل حتّى تمسّكت به (جامي).

٥. بفتح الهمزة على أنّها أداة الشرط فيه أن تجلّى الحقّ (جامي).

٦. وذلك مثل له «المصلّي» إذا تجلّى في ذلك المقام عن نفسه (حر).

٧. من قوله «وما بقي إلّا النافل» والنافل لا يكون إلّا من فيض الأقدس (حر) ٦.

٨. أي الحقّ (جامي).

٩. الكناية عن تجلّي الحق، وهو الذكر الذي من الله أكبر عن نفسه (حر).

١٠. وتم بظهوره (جامي).

١١. أي من الله (جامي).

أي، فإنّ الحقّ سبحانه لو لم يخبر عن نفسه بلسان نبيّه بأنّه يقرّ عينه في الصلاة بالمشاهدة ولم يكن له ذلك. لكان أمر الله بالصلاة واقعاً مع عدم التجلّي من الله إليه، لأنّ الصلاة ممّا فرضه الله على عباده، فهي واجبة على العبد، والتجلّي منه ليس بواجب بل موقوف على عنايته تعالى.

(فلمّا كان ذلك[1] منه بطريق الامتنان كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال: «وجعلت قرّة عيني في الصلاة»[2]).

أي، فلمّا حصل ذلك التجلّي من الله إليه على طريق الامتنان عليه، كانت المشاهدة من جانب النبيّ ﷺ أيضاً بطريق الامتنان من الله، إذ لو لا توفيقه لتلك المشاهدة لما كانت حاصلة، فلذلك قال: «وجعلت» على المبني للمفعول، ولم يقل: «جعلت» على المبني للفاعل.

(وليس) قرّة عينه (إلّا مشاهدة المحبوب التي تقرّ بها عين المحبّ من الاستقرار[3]. فيستقرّ العين عند رؤيته، فلا ينظر صعه إلى شيء غيره[4]).

ابقرّ: يمتنع القاف وبكسرها، والأوّل للسرور والثاني للقرار، وقوله: (من الاستقرار) أي: القرّة مأخوذة من الاستقرار، لأنّ عين المحبّ الطالب إذا رأت محبوبه ومطلوبه تستقرّ ولا تلتفت إلى غيره، ويكون صاحبه مسروراً قرير العين، ولو كانت القرّة من القرّ بمعنى البرد، كانت أيضاً دالّة على المرّة، فإنّ عين المسرور تبرد لقرار ناظره فيما

---

١. أي ذلك التجلّي (من).

٢. أي ذكره لعبده بذلك التجلّي (جامي).

٣. التي بها عادة أوضاً (جامي).

٤. وما قال: «جعلت» ليدلّ [على أن ذلك] مجعول بطريق الامتنان على حقه، وإن كانت الصلاة من موجبات النبيّ ﷺ ومجعولاته، لأنّ النبيّ من حيث إنّه نبيّ جعلها (من).

٥. من غير أن يكون نفسه داخل في هذا الجعل سوى الاستعداد الراجح إلى الأمر الأقدس (جامي).

٦. إذا قرئ بكسر القاف من القرار، وبه أنسب بالمقام والمقصد، فمعناه: «من الاستقرار» (جامي).

٧. سواء كانت تلك الرؤية في شيء من المعاني الصورية كما تجلّى لموسى ﷺ (جامي).

وجده ، وعين المغموم تسخن لاضطراب باطنه وحصول الحركة فيه إلى وقع ما يجده .

(في شيء وفي غير شيء) متعلق بـ«الرؤية» .

أي ، فتستقر عين المحب عند رؤية محبوبه في صورة من صور العالم ، كما تجلى لموسى عليه السلام في صورة النار ، ولنبينا ﷺ في صورة البشر كما جاء في الخبر الصحيح ، وفي غير صورة كالتجلي الذاتي الذي لا يرى المتجلى له فيه شيئا إلا صورته لا غير ، كما مر في الفص التالي

ويجوز أن يكون متعلقا بقوله : (فلا ينظر) أي ، فلا ينظر معه في شيء من وجود تعلقت المشية بوجوده .

(وفي غير شيء) أن : فيما لم تتعلق بوجوده المشية من الأعيان والنسب إلى شيء غيره ، أي ، إلى حيثه الغيرية .

(ولذلك نهي عن الالتفات في الصلاة) وذكر (أن الالتفات شيء يختلسه الشيطان[1] من صلاة العبد ، فيحرمه) الشيطان ، أو الالتفات (لمشاهدة محبوبه[2]) سواء كان الالتفات قلبيا أو حسيا

(بل لو كان[3] محبوبا هذا الملتفت) (ما[4] التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه[5]) .

بل لو كان أحق محبوب هذا الملتفت إلى الغير ، وكان هو محبا له ما التفت في صلاته إلى غيره ، لأن وجد المحبوب مشاهد في قبلته ، فلا اعراض عنه حينئذ .

واعلم ، أن الالتفات قد يكون بالوجه ، وقد يكون بالعين والوجه إلى القبلة ، وقد

---

١ . من بلك الجاني كما في النهاية الذاتية المصرية (حامد) .

٢ . الذي هو ماذا البعد والغيرة (مر) .

٣ . في بعض الالتفات (حامد) .

٤ . أو أخر

٥ . إليه .

٦ . يعني رغم أن وجه الالتفات ذهب في جهة القبلة من غير أن الوجه إلى جهة غير القبلة بل أخر رد به من عمه ، إذ هو في قبلته ولم يلتفت معرضا عن القبلة إلى غيرها (حامدي) .

فان الاعراض بالوجه اشد كراهة ، قال (يوجهه) ولم يقل : بعينه .

(والانسان[1] يعلم حاله في نفسه . هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ، أم لا؟ فإنّ ﴿الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره﴾[2] ، فهو[3] يعرف كذبه من صدقه في نفسه[4] ، لانّ الشيء[5] لايجهل حاله ، فإنّ حاله له ذوقي) اي : وجداني

(ثم إنّ مسمّى الصلاة[6] له قسمة أخرى ، فإنه تعالى امرنا أن نصلّي له . واخبرنا أنه يصلّي علينا) بقوله[7] . ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾[8] .

قوله : (انّ مسمّى الصلاة له قسمة أخرى) ليس انّه معنى واحد ينقسم إلى معنيين ، كما انّ معنى الكلمة ينقسم إلى اسم وفعل وحرف ، وهو في كلّ منها موجود ، بل معناه انّ الصلاة لها مسمّى وهو الافعال المخصوصة ، ولها مسمّى آخر وهو التجلّي والاسجاد والرحمة ، كما قيل : إنّ الصلاة من الله الرحمة ، فصدق انّ مسمّى الصلاة منقسم ، اي : متعدّد .

(فالصلاة[9] منّا ومنه) .

---

١ . وان يظهر حاله عند الناس على احسن وضع واتم نظم ، وليس يلقى منها فيه حينما ظهر له بعينه من الذنوب ، ولكن يعلم حاله في نفسه (ص)

٢ . القيامة (٧٥) : ١٤ ـ ١٥

٣ . اي الانسان .

٤ . عند ما يظهر حاله إلى الناس (جامي)

٥ . لان الشيء اي شيء كان لايجهل حاله (جامي) .

٦ . والمراد بمسمّى الصلاة ما يسمى صلاة . فالمعنى المشترك بين الاقسام هو هذا المفهوم كما يقال مسمّى العين ، اي ما سمّي بهذا الاسم مما ذهب او عين جارية او ذات قائمة بنفسها او غير ذلك . وهكذا كل مشترك لفظي يصح انضمامه بهذا التاويل (جامي) .

٧ . اي اخبر بقوله .

٨ . الاحزاب (٣٣) : ٤٣

٩ . اي فالصلاة منتسبة بالصلاة منا وبالصلاة منه (جامي)

ولمّا كان المصلّي لغة يطلق على الفرس التابع للمحلّي ، وهو الفرس السابق في حلبة السباق ، قال :

(فإذا كان هو المصلّي فإنّما يصلّي باسمه) (الآخر)[٢].

أي ، فإذا كان الحقّ هو المصلّي ـ أي المتجلّي له بصور استعدادات ما ـ فإنّما يصلّي ويتجلّى له باسمه (الآخر) ، لأنّ الآخريّة مستفادة منه .

(فيتأخّر) الحقّ (عن وجود العبد)[٣] وهو عين الحقّ الذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكري[٤] أو بتقليده[٥] ، وهو إله المعتقد .

وفي بعض النسخ : (وهو الإله المعتقد) ، الأوّل بكسر القاف ، والثاني بفتحها ، ولا شكّ أنّ الاعتقاد تابع لوجود المعتقد . فيتأخّر عن وجوده .

(ويتنوّع بحسب ما قام بذلك المحلّ من الاستعداد ، كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف ، فقال : «لون الماء لون إنائه»[٦] ، وهو جواب سادّ[٧] أخبر عن الأمر بما هو عليه) .

أي ، تتنوّع الاعتقادات بحسب الاستعدادات القائمة بمحالّها واعيانها ، لأنّ الحقّ المطلق لا تعيّن له ولا تقيّد أصلاً ، بل لا اسم له ولا نعت ولا صفة من هذه الحيثيّة[٨] ، وكلّ

---

١ . وإنّ المصلّي هو الفرس التابع للحلبي ، وهو السابق في حلبة السباق . (حاشية)

٢ . الذي هو من أسماء الحقّ التي تخلّقت بها الهويّة الإطلاقيّة . (حاشية)

٣ . عند ما يكون مسمّى ذلك الاسم مدبّراً ، لأنّه إذا لم يكن مدبّراً لم يكن غيراً للحقّ . (حاشية)

٤ . وليس الآخر هو عين الحقّ . (حاشية)

٥ . أي الحقّ الآخر . (حاشية)

٦ . إنّ الماء لون إنائه . (حاشية)

٧ . أو تقليده غير ناشئ عن فكر . (حاشية)

٨ . الإله المعتقد . (حاشية)

٩ . راجع الفتوحات المكّيّة ج٢ ص٣١٦ ، طبع بولاق .

١٠ . أي ما قاله الجنيد . (حاشية)

١١ . أي سدّ باب مستقيم . (حاشية)

١٢ . الإطلاقيّة .

ما بنسب ويضاف إليه فهو عبد[1]، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه»[2]. وعند التجلّي يتجلّى بحسب استعداد المتجلّى له على صورة عقيدته، كما يدلّ عليه حديث التحوّل يوم القيامة. لذلك أجاب الجنيد رضي الله عنه حين سئل عن المعرفة بالله والعارف بقوله: «لون الماء لون إنائه». أي: تحلّى الحقّ بصورة المعرفة إنّما هو بحسب استعداد المتجلّى له. وهو جواب محكم[3] مطابق له في نفس الأمر؛ فإنّ الماء لا لون له ويتلوّن بألوان ظروفه، فكذلك الحقّ لا تعيّن له بحصر ويتعيّن على حسب من يتجلّى له.

(فهذا هو الله الذي يصلّي[4] علينا[5]).

أي، هذا التجلّي بصور الاستعدادات في العقائد هو الذي يصلّي علينا ويناجينا، كما جاء في الآية المذكورة على لسان المتجلّي بصور الاعتقادات.

---

١. أي ما يسب إلى المتجلّي وكلّ عبد، وهذا ما قال [illegible] أي من مقام ذاته وإطلاقه فليس محسوباً بشيء من الموجودات، وإنّما التعيّن الصادر عن الأعيان الثابتة.

٢. نهج البلاغة، خ ١.

٣. هذا معنى قوله: «أجاب بسداد».

٤. أي الإله المتجلّي. (حامي)

٥. في صورة المسمّى الآخر. (حامي)

٦. كما جاء في الآية المذكورة، أي يتجلّى على صورة المسمّى الآخر. (حامي)

٧. لأنّ هو مؤكّد للضمير المجرور في شاهدته المتكلّم.

والشعر يشير إلى هذا المعنى وإن كان عليه شهود أكثر وهذا حقيقي. نقل في مجلس ذي الحجة، حلوت بأحزاني من سبعة الخلوة التي للجنيد، الآتي تحرير دار السلام - وهي كلية قديمة في هذا البناء -

حسام على حيني مضاء السنين ... وحلّ دمي إن كنت عنه بمعزل
فما كنت حيني حيث كنت وإنّما ... ولدت عن الأحباب في عمرة الفتى
لكم بت من لأي كما بات واصب ... فمن لمان عنهم إلى الكأس ينكر
فلا زلت بحر الجود والجود جاحدي ... وإني على ذكر المحصّب غيني
يقيمون لون الماء لون إنائه ... فما الأمر في الأكوان إلّا على هوى

والله الموفّق لمزيد التوفيق.

١. شرح مؤيد الدين الجندي، ص ٢٦٣.

(وإذا صلّينا نحن كان لنا الاسم «الآخر») أي: كنّا نحن المتحقّقين بالآخرية، حيث قلنا: الاسم «الآخر».

(فكنّا فيه[1]) أي: في هذا المقام والتجلّي آخراً (كما ذكرنا في حال من له[2] هذا الاسم) من أنّه متأخّر عن وجود العبد.

(فكون[3] عنده) أي: عند الحقّ (بحسب حالنا[4] وصفتنا التي هي) (فلا ينظر[5] إلينا) ولا يتجلّى لنا (إلا بصورة ما جئناه بها[6]) كمالاً ونقصاً.

(فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحلبة[7]).

أي: وإذا صلّينا نحن كان لنا الاسم «الآخر»، فإنّ المصلّي متأخّر عن المجلّي في ميدان السباق.

(وقوله تعالى: ﴿كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه﴾[8] أي: رتبته في التأخّر في عبادة ربّه، وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده).

لمّا قسّم المصلّي بالتأخّر جعل صلاته وتسبيحه في التأخّر في العبادة، أي: «كلٌّ منّا ومن الحقّ المظهر يصوّر عنّا تنزيهنا قد علم صلاته، أي: مرتبته في التأخّر وتسبيحه ربّه».

١. «وهو الأول» (جامي).
٢. أي في عباده صلاتهم متأخرين عنه (جامي).
٣. «قد تقدم ذكره في السورة الأولى» (جامي).
٤. «نحن» (جامي).
٥. أي بحسب أحوالنا التي نحن فيها بحسب مقامنا في التنزيه والأدب (جامي).
٦. أي نحن (جامي).
٧. «في كل خطوة رفعه من تلك الأحوال بسعة تخلقه في تنزيه ربه وعبادته، فكل هذه الأمة بحر معاذ الله متأخرون عنه، واختار فيه سبب بحسب استعداداته هو معاذ الله» (جامي).
٨. «الحلبة: الخيل المجتمعة للسباق من أول ما يوجه إلى الغاية، والمعنى: من سبق في الخير فهو السابق» (جامي).
٩. «وذلك لأن الحق لا يظهر إلى ما نحن عليه، فما نكون عنده إلا بحسب حالنا في صلاتنا، ولو كنا عنده بحسبه فقد كملت صلاته كصلاة أهل الكمال والرسول» (جامي).
١٠. النور (٢٤): ٤١.

أمّا صلاتنا له وتسبيحنا إيّاه فحمدنا وثناؤنا عليه بالوجه المشروع لنا وتنزيهنا إيّاه عمّا لاينبغي بحضرته. وأمّا صلاته لك وتسبيحه إيّانا فتكميله إيّانا[1]، وجعله لك موصوفاً بالصفات الجماليّة والجلاليّة، وتطهيرنا عن دنس النقائص وزين الحجب الامكانيّة. هذا لسان إشاريته، وهو لسان الباطن المُغرِب عن مطلع الآية.

وأمّا لسان عبوديته الذي هو لسان الظاهر فمعناه: كلّ من الأعيان الموجوده قد علم رتبته في عبادة ربّه، وتسبيحه الذي[2] يعطيه استعداده وهو تنزيه كلّ من الأعيان ربّه على حسب استعداده من النقائص اللازمه لعينه، وعلم أنّ رتبته في عبادته متأخّرة عن صلاة ربّه له، فإنّه لولا صلاته ورحمته الوجوديّة، واخراجه للأعيان من ظلمات العدم إلىٰ الوجود، وظلمات الضلالة إلىٰ نور الهداية، ما كان أحد منهم يصلّي.

فقوله: (في عبادة ربّه) متعلّق برتبته، لابالتأخّر، أي: علم رتبته في عبادة ربّه، وضمير (يعطيه) عائد إلىٰ «كلّ»، وفاعله «استعداده».

وفي بعض النسخ: (عن عبادته ربّه) فحينئذ يكون متعلّقاً بالتأخّر. وفي بعض النسخ أيضاً (عن عبادة ربّه) فمعناه: كلّ قد علم صلاته. أي: رتبته في عبادته أنّها متأخّرة عن صلاة ربّه له وعبادة ربّه إيّاه بالايجاد والايصال إلىٰ الكمال والرحمه والمغفره، كما قال[3] في موضع آخر: (فيعبدني وأعبده)، لكن الأوّلين أنسب إلىٰ الأدب بين يدي الله تعالىٰ.

(فما من شيء إلا وهو يسبّح بحمد ربّه الحليم[4]) أي: الذي لايعاجل بالعقوبة، ويعفو عن كثير من السيئات.

(الغفور[5]) الذي يستر ذنوب الذوات، وقد يجعلها للمحجوبين من الحسنات.

---

١. هذا معنى صلاته لك.

٢. هذا معنى تسبيحه لك.

٣. صفة فوله: «ربّه».

٤. أي قال تسبيح في آخر النصّ (إبراهيمي)

٥. أي السائل إلىٰ رتبة مَنْ هو دونه، وهذا الستر هو ظهوره بصور الأشياء، لاالبقاء بحسب ذاته. (منه نقلاً إلىٰ أحمد (جامي)

٦. أي لتمام هذا التنزّل، كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح (جامي)

(ولذلك[1] لا تفقه تسبيح العالم[2] على التفصيل واحداً واحداً[3]).

أي، ولأجل أنّ لكلّ شيء تسبيحاً خاصّاً، ونحن لا نقدر على الاطّلاع على تفاصيل الوجود وأسراره كلّها، لا تفقه تسبيح العالم كلّه.

(و لمّا مرتبة يعود الضمير) أي: ضمير يحمده (على العبد المسبّح فيها).

أي، في تلك المرتبة، ويجوز أن يعود ضمير «فيها» إلى الصلاة. وهي: (في قوله: ﴿وإن من شيء إلا يسبّح بحمده﴾[4]. أي، يحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: ﴿يحمده﴾ يعود على الشيء، أي: بالثناء الذي يكون عليه)[5].

أي، كما أنّ كلّ شيء يسبّح ربّه المطلق ويحمده، كذلك في مرتبة أخرى يسبّح نفسه ويحمده، فتنزيهه لربّه تنزيه لنفسه وحمده له حمد لنفسه، فيعود ضمير «يحمده» إلى نفس الشيء المسبّح، وذلك لأنّ الهويّة الأحديّة[6] كما هي ظاهرة بالمرتبة الإلهيّة، وصارت معبودة للكلّ، كذلك ظاهرة في المراتب الكونيّة.

فحينئذٍ، إذا سبّح شيء من الأكوان نفسه تسبّح الهويّة الظاهرة على صورته، وهي عينه، فهو المسبّح والمسبَّح، وهو الحامد والمحمود.

(كما قلنا في المعتقد: إنّه إنّما يثني[7] على الإله[8] الذي في معتقده ويعبده[9]

---

١. أي لعموم تسبيح كلّ شيء (جامي).

٢. أي أفراد العالم (جامي).

٣. لأنّ خصوصيّة كلّ أحد لا تحول للآخر دونه، وإلّا لا يكون خصوصيّة له. وهذا كله في التسبيح و[illegible] في صلاة العبد، وإنّما إذا أحد يصلّي وهو في صلاة أحد فالضمير المذكور حينئذٍ عائد إلى شيء، وإلى ذلك أشار بقوله: «لمّا مرتبة يعود الضمير» (ص).

٤. الإسراء (١٧): ٤٤.

٥. لأنّ الحمد هو الثناء، والثناء إنّما يقع على الشيء إذا هو عليه أن يثني به، فالثناء على نفسه: أن يصف نفسه بما هو أهله، وثناء الصانع راجع إلى المصنوع (جامي).

٦. أي الحقيقة الوجوديّة، ويمكن أن يراد بها مرتبة الذات المتصفة بالإلهيّة مرتبة الواحديّة.

٧. من صلاته التي هي صلاة العبد للحقّ (جامي).

٨. المجعول الذي (جامي).

٩. يعبد العبد إلهه غير المعمول (جامي).

نفسه و[1] ما كان من عمله فهو راجع إليه. فما أثنى إلا على نفسه. فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلاشك. فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها[2]. وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه[3]. فهو صنعته[4]. فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه[5].

ثم نبه الإشباه على أنفسها بالثناء على ما هو مجعول لها، أي: الإنسان يثني على الإله الذي هو في اعتقاده له، وهو في الحقيقة مجعول له مصنوع، وهو جاعله وصانعه، لأن الإله المطلق لا ينحصر بتعين خاص ولا بعقد معين فكل ثناء يثنى عليه فهو ثناء على نفسه، وهو لا يشعر بذلك، لأن كل من أثنى على الصنعة أثنى على صانعها، لأن حسنها وعدم حسنها راجع إليه.

(ولهذا يذم معتقد غيره[6]. ولو اتصف[7] لم يكن له ذلك[8]).

أي، ولأجل أنه يعتقد فيما أدركه يذم ما عين غيره، وجعل معتقد نفسه محمودا، ولو اتصف لم يكن له أن يذم معتقد غيره، فإنه أيضا مثله.

(إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل[9] بلاشك[10] في ذلك[11]. لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله[12]).

أي، فثناؤه على ما اعتقده ثناء على نفسه إلا أنه جاهل لا يشعر بذلك، ولو كان له شعور به لما اعترض على غيره فيما اعتقده وأثنى عليه، لأنه لو علم أن معبوده مجعول لنفسه وهو يثني على نفسه، لعلم أن ما جعله غيره مجعولا له وثناؤه عائد إليه، والذوات

---

١. أي وإلى ما كان (جامي).
٢. ويشبه والذم راجعان إليها (جامي).
٣. إن كان ناظرا و"الإله" فهو أنه يعتقد بنظره، فإنه أيضاً مصنوع بنظره (جامي).
٤. لمصنوعاته (جامي).
٥. بناء على خلاف ما صنعه (جامي).
٦. يتصف بغير ما ألهم (جامي).
٧. أي ذلك الذم معتقد غيره (جامي).
٨. لاتصافه له (جامي).
٩. لحصره نفسه في صورة اعتقاد المعبود له (جامي).
١٠. لتوهم خلو الأشياء بحقيقة الحضرة الإلهية (جامي).

مجبولة على الثناء على أنفسها، ولو علم أنّ معبوده المعيّن، وهو الإله المطلق الذي تجلّى في قلبه وتعيّن بحسب استعداده، لعلم هذا المعنى في إله غيره أيضاً، فلم ينكر عليه

(إذ لو عرف ما قال الجنيد: لون الماء لون إنائه؛ لسلّم لكلّ ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كلّ صورة).

أي: إذ لو عرف أنّ الحقّ هو الذي يتجلّى بصور الأعيان وصرر الأذهان بحسب الاستعدادات وقابليتها، يسلّم لكلّ ذي اعتقاد ما اعتقده.

(وعرف الله في كلّ صورة) يظهر بها، وأمر بالخلق فيها، وكان من أصحاب السعادة العظمى.

وقوله: (وكلّ معتقد) بالاعتقاد الخاصّ (فهو طالبٌ، ليس بعالم[1])

إذ لو كان عالماً عارفاً لعرف الله في كلّ الصور والعقائد، فـ«كلّ» مبتدأ، «فهو طالب» خبره، ويجوز أن يكون معطوفاً على قوله: (في كلّ صورة) أي: عرف الله في كلّ صورة، وكلّ معتقد، فيفتح اللام.

(فلذلك[2] قال تعالى[3]: «أنا عند ظنّ عبدي بي» أي: لا أظهر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء[4] أطلق) وعبد الإله المطلق الظاهر في كلّ المظاهر والمجالي.

(وإن شاء قيّد)[5] بصورة معيّنة يعطيها استعداده (فإله المعتقدات[6] تأخذه الحدود) لأنه مقيّد معيّن (وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإنّ الإله المطلق[7] لا يسعه

---

١. فإنّ الله الذي تتشبّه به في ذلك المعتقد من لون الحق وذلك اللون هو صورة الحق (جامي).

٢. أي بسبب عدم علمه بأنّ الحق يختار لعبده في صورة معتقده، وإن كان معتادة بالغير، أو من صورة (جامي).

٣. بالأمر على ما هو عليه (جامي).

٤. أي لأنه ليس لكلّ معتقد قيد (جامي).

٥. الأمر على ما هو عليه، فالمطلق والحق في جميع الصور الاعتقادية وغيرها (جامي).

٦. يعني: هي ما هو عند المحجوب، انظر وتأمّل (جامي).

٧. وليس أنّ الخصوصية مما تأبى محتوى الحق، فتأمّل لتصير الحق أعلى... وليته كان يسوغ له المعتقدات (جد: أمين).

٨. أي الإله الذي له مرتبة صورة من الصور المعتقدة للعباد فلا معتقد (جامي).

٩. من غير إطلاق (جامي).

شيء، لأنه عين الأشياء وعين نفسه[١]، والشيء لايقال فيه: يسع نفسه ولا لايسعها فافهم، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل).

أي، القلب لمّا كان معيّناً مقيّداً مكتنفاً بعوارض تعيّنه وحدود تشخّصه، لايدرك إلا مثله، ولايسعه إلا ما هو معيّن محدود مثله، والإله المطلق جلّ عن الحدود وعزّ عن الإحاطة، فلايسعه شيء فكيف يسعه وهو عين الأشياء؟! ولاشيء غيره، ولا يوصف الشيء بأنّه يسع لنفسه، ولا بأنّه لايسعها فافهم ترشد.

لا يقال: قوله (فإنّ الإله المطلق لايسعه شيء) يناقض ما ذكره من قبل من أنّ قلب العارف يسع الحقّ، لأنّ ذلك بحسب التجلّي. والتجلّي لايكون إلا على قدر استعدادات المتجلّى له والمتجلّي له عين مقيّدة، فلايمكن أن يتجلّى به الحقّ المطلق من حيث اطلاقه، إذ هذا النوع من التجلّي لايبقي للمتجلّى به وجوداً وتعيناً للمغايرة بينهما، ولايمكن أن يتجلّى لشيء بجميع اسمائه وصفاته دفعة، وهذا هو المراد، وإن كان قلب الكامل العارف قابلاً لجميع التجلّيات الإسمائية، لكن لايتجلّى له الحقّ دفعة بالجميع، ولا له قابلية ذلك.

والله يقول الحقّ بلسان الكاملين، ويهدي سبيله للمتوجّهين إليه والطالبين، وهو الموفّق للرشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد، وهذا آخر ما أردنا بيانه، والحمد لله على التوفيق[٢]، والشكر لوليّ الحقائق.

---

١. من جود كلّه عين وجوده (جامي).

٢. تمت بعون الله (جامي).

٣. امروز كه غرّة شعبان المعظم ١٣٠١ مى باشد در جهان دلم حق تعالى مراتب را مصفا و صحيح وشب خوشى و اصلاح ميسّر ومروّج گردد. امر عباد به عدلى در بين است كه نسخه حاضر را پيش از حد سال پس از اين تصحيح و تحشيه فرموده است.

«اللهمّ احيني ان أمن وعمل بالكتاب والعمري ولوالدي يوم يقوم الحساب». تمت بيده تعالى شأنه، ذيره چهارم شريف و تصحيح و تحشيه اين صحيفه منوّره كه تفسير نفيس قرآن كريم است در يازدهم شعبان المعظم ١٣١٠ هـ ق = ١٣٦٨/١٢/٢٠ هـ. ش به توفيقات حقيقة الحقائق وصورة الصور در دار نعيم قم به اتمام رسيده است. وانا العبد الخمس بن عبدالله الفضري الأمني لمتحمّ محسن زاده آملي، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

تكملة الكتاب

و يشتمل على:

١ ـ فص حكمة عصمتية في كلمة فاطمية

٢ ـ مفاتح المخازن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

فص حكمة عصمتية في كلمة فاطميّة

قوله (سبحانه) : ﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلّها ممّا تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ﴾

والأزواج ذاتٌ مصاديق لا تحصى .

منها : العقل الكلّ والنفس الكليّة .

ومنها العلم والعمل . وإن شئت قلت . العلم روحٌ والعمل جسده . فالعلم علمٌ بالكلية ، والعمل علمٌ بالمكان . والعلم مقوّم روح الإنسان ومشخّصه ، والعمل متمّم من الإنسان من حيث هو بدنه . والعقل العملي تابع للعقل النظري ، قول (صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم) . «العلم إمام العمل والعمل تابعه» .

ومنها السماء والأرض .

ومنها الوجود والماهيّة .

ومنها الذكر والمؤنث من كل حيوان .

ومنها الروح والبدن ، ويشبه أن يتولّد الروح من لطفة الذكر ، والبدن من لطفة الأنثى .

ومنها ما تنبت الأرض مطلقاً كالنخلة مثلاً حيث إن الأنثى منها تحتاج إلى التلقاح كما

تحتاج امرأة إلى اللقاح ، قوله (تعالى شأنه) : ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾ . وفي الخبر «أكرموا عمّتكم النخلة» وإنّما كانت عمّة الإنسان لما في الأثر الصادق من أنّها خلقت من فضلة طين آدم النبيّ .

ومنها المرخ والعفار ، قوله سبحانه : ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾ وقوله سبحانه : ﴿أفرأيتم النار التي تورون ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين﴾ أي الشجر الذي تقدح منه النار . ومن أمثال العرب : «في كل شجر نارٌ واستمجد المرخ والعفار» . والمرخ ذكر والعفار أنثى ، يقطع منهما غصنان مثل السواكين فيسحق المرخ على العفار وهما أخضران يقطر منهما الماء فتقدح النار بإذن الله تعالى .

ومنها الأعصاب المنشعبة من دماغ الرأس ، فإنّها سبعة أزواج ، وكلّ واحد منها مزدوج من عصبتين .

ونظائرها ممّا لا تحصى .

❊❊❊

النكاح ساريٌ في الوجود كلّه بالحركة القدسيّة الحبّيّة في مراتبه الكلّية المقسّمة إلى أنواعه الخمسة الزوجية لإنتاج العوالم الغيبية والروحية والنفسية والمثالية والحسّية على اختلاف صورها ، لأنّ مجبّر الوجود الجود أزلاً وأبداً . والوهب والانتهاب والإنتاج تدور ، والإفاضة والاستفاضة وضرائب النعم تفور : ﴿يسأله من في السموات والأرض كلّ يوم هو في شأن﴾ : والحركة مطلقاً حبّية ، والقبض فائض من الحركة الحبّية .

فأوّل النكاحات الخمسة الكلّية هو التوجّه الإلهي الذاتي من حيث الاسم الأوّل الأحدية التي هي مفاتيح غيب الهوية الإلهية والحضرة الكونية .

ثم الاجتماع الأسمائي لإيجاد عالم الأرواح ـ أي العقول المفارقة ـ وصورها في النفس الرحماني المسمّى بالطبيعة الكلّية والصادر الأوّل والرقّ المنشور والنور المرشوش وماء الحياة ﴿ومن الماء كلّ شيء حيّ﴾ ، والأسماء العظام الأخر .

ثم اجتماع الأرواح النورية لإيجاد عالم الأجساد الطبيعية والعنصرية .

ثم الاجتماعات الأخرى المنتجة للمولّدات الثلاث ولواحقها .

والنكاح الخامس يختص بالكون الجامع الذي هو مجمع بحرَي الغيب والشهادة، أي الإنسان الكامل.

ومن خلق الأزواج والنكاح السماري أن الله (سبحانه) ألقى الروح والنفس الحيوانية، فالروح بمنزلة الزوج، والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة، وجعل بينهما تعانقًا. فما دام في البدن كان البدن حيًّا يقظانًا، وإذا فارقه لا بالتخلية بل بتعلقه به كان البدن نائمًا. وإذا فارقه بالكلية فالبدن ميّت. قوله (تعالى شأنه): «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون».

* ○ *

ثم إنه (تعالى) جعل على أساس التثليث، كما أن أنواع الإدراك ثلاثة، وهي الإحساس والتخيل والتعقل، وما أشرقه فالروح فيهم كالعقل سائق، والنفس كالحمار الذي يحمل من الأصغر والأكدر والأوسط، والجمع إلحاد الأعداد فيبتدئ النكاح السماري الذي يبنى من الفردية الثلاث وهي المناسبة الأحدية، أي التوجه الذاتي الإلهي، والأسماء الإلهية، والطبيعة الكلية التي هي النفس الرحماني، وهذا هو نكاح الفردية الأولى.

وهكذا في خلق الإنسان مثلاً: «فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب» ففي هذا الخلق أب وأم وهيئة خاصة منهما، فهو أيضًا على أساس التثليث. والترائب جمع التريبة كالكتاب والكتيبة، وهي جدار العظام التي من مقاديم البدن، والصلب جدار العظام التي من ظهر البدن سواء كانت أحجارًا من الدر أو الترائب كما أن ماء الدافق هو منيّ الرجل والمرأة، فالمخرج في الرجل والمرجع والمرجوع عنه منهما، وهو مجرد، فهذه الكريمة نحو ما في سورة النحل: «وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنًا خالصًا سائغًا للشاربين».

* * *

والإنسان الكامل سواء كان مذكرًا أو مؤنثًا ثمرة شجر الوجود، أي غاية حركتي الإيجادية والوجودية. فسرّ مطلق الإيجاد بل السرّ المخصوص بإيجاد الإنسان هو تكوّن تلك الثمرة من تلك الشجرة، فالمرأة مصنعة الصنع الإلهي، فإن الغرض من

إيجاد الإنسان ومطلق الإيجاد هو أن ينجلي الحق المتحقق بكمال ذاته أزلاً وأبداً بالكمال الأسمائي الموقف على الظهور، فهي ﴿كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها * نساؤكم حرث لكم * أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون * هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء * ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾. الكره بالفتح: المشقة التي تنال الإنسان من خارج مما يحمل عليه بإكراه، ومنه «القيد كره»؛ والكره بالضم: مبدأه من ذاته وهو الكراهة: ﴿حملته أمه كرهاً ...﴾ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾.

وعن ابن عباس قال، قال رسول الله (صلى الله عليه و على آله):

أنا الشجرة، وفاطمة حملها، وعلي لقاحها، والحسن والحسين ثمرها، والمحبون لأهل البيت ورقها من الجنة حقاً حقاً.

* * *

الإنسان الكامل إن كان مذكراً فهو مظهر العقل الكلي وصورته، وإن كان مؤنثاً فهو مظهر النفس الكلية وصورتها؛ فسيد الأرصياء وسر الأنبياء والمرسلين علي العالي الأعلى صورة العقل الكلي ومظهره على الوجه الأتم، وحقيقة أن الكتاب سيدة نساء العالمين فاطمة البتول الزهراء صورة النفس الكلية ومظهرها، هكذا.

﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾.

وفي تفسير مجمع البيان لأمين الإسلام الطبرسي عن سلمان الفارسي وسعيد بن جبير وسفيان الثوري: «أن البحرين علي وفاطمة، والبرزخ محمد، واللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين». وفي الأثر: «أن النبي (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) كان يحبها - أي فاطمة - ويكنيها بأم أبيها».

وأقول: حيث إن العقل الكلي أب، والنفس الكلية أم، وتفرعت الموجودات عنهما، وأم الأنوار والفضائل فاطمة عقيلة الرسالة مظهر النفس الكلية على الوجه الأتم، فهي أم أبيها الخاتم، على هذا التفسير الأنفسي الأقوم، فافهم. وتدبر في المقام

قوله (سبحانه) ﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ...﴾ ، وقوله (تعالى شأنه) : ﴿وللرجال عليهنّ درجة﴾ . وتظافرهما من الروايات أيضاً .

* * *

قال رسول الله (صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم) حكاية عن الله (تعالى) .

أنا الله وأنا الرحمن ، خلقتُ الرحمَ وشققتُ لها اسماً من اسمي ، فمن وصلها وصلته ، ومن قطعها قطعته .

فاعلم أنّ وصلها تعرفة مكانتها وتفخيم قدرها ، إذ نزلاها لم يظهر تعيّن الروح الإنساني ، وأنّ قطعها بازدرائها وتخسّ حقّها .

ثمّ إنّ الطبيعة أيضاً رحم كرحم الأنثى ، والرحم اسم لحقيقة الطبيعة ، فهي مشتقّة من الرحمن ، والحديث المذكور ومفاد الوصل والفصل صادقان عليها بلا مراء . والطبيعة حقيقة جامعة بين الكيفيّات الأربع ، أي إنّها عين كلّ واحدة منها ، وليس كلّ واحدة من كلّ وجه عينها بل من بعض الوجوه . تعني أنّ البدن جوهر أسطقسي مركّب من عناصر ، وتلك العناصر غير موجودة بصرافتها في المزاج ، بل البسائط ـ وهي تلك العناصر ـ إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدّى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصّة وليست حينئذ صورة واحدة . ولا يخفى عليك أنّ كلّ كمال يحصل للإنسان بعد مفارقته عن النشأة الطبيعيّة فهو من نتائج مصاحبة روحه لمزاج الطبيعي ، فاعمل حسناً وبشّر في الآيات والروايات الواردة في الدنيا المحمودة .

وفي حديث الاشتقاق :

أنا فاطمة وأنا فاطر السموات والأرض ، فاطمة أعدائي من رحمتي يوم فصل قضائي ، وفاطمة أوليائي عمّا يعيرهم وينسبهم ، فشققتُ لها اسماً من اسمي . وقال رسول الله (صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم) : إنّ الله شقّ لك يا فاطمة اسماً من أسمائه ، وهو الفاطر وأنت فاطمة . وقد دريت أنّ الرحم مشتقّة من الرحمن فاعلم أنّ ربيعه المصطفى فاطمة الإنسية الحوراء هي مطلع الأنوار العلوية ومشكاة الولاية وأمّ الأئمة وغيبة العلم ووعاء المعرفة .

* * *

كانت فاطمة بنت رسول الله ﷺ ذات عصمة بلا غندغه و وسوسه، وقد نصّ كبار العلماء كالمفيد والمرتضى وغيرهما بعصمتها بالآيات والروايات، والحقّ معهم والمكابر مجحوج مخلوج.

وكانت (صلوات الله عليها) جمّ غفيرة قدسية في تعيين إنسيّ، فهي إنسية حوراء وعصمة الله الكبرى.

وحقيقة العصمة أنها قوة نورية ملكوتية تعصم صاحبها عن كل ما يشينه من رجس الذنوب والآصار والسهو والنسيان والخيال ونحوها من الروائز النفسانية. ومن هو فوالعصمة معصوم عن الزلل في تلقي الوحي وسائر الإفاضات القدسية وفي جميع شؤونه العبادية والخلقية والخلقية والروحانية وغيرها من أول الأمر: قوله (سبحانه) ﴿وآتيناه الحكم صبيًا﴾

فاعلم أنّ العترة ... وفاطمة منهم ـ معصومة كما نصّ به الرضيّ الإمام علي ﷺ في النهج: وكيف تضلون وبينكم عترة نبيكم، وهم أزمّة الحقّ وأعلام الدين وألسنة الصدق، فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن، وردّوهم ورود الهيم العطاش.

ونطق ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه بالصواب حيث قال:

فانزلوهم بأحسن منزل القرآن: فيه سرّ عظيم، وذلك أنه أمر المكلفين بأن يعتبروا العترة في إجلالها وإعظامها والانقياد لها والطاعة لأوامرها مجرى القرآن. انتهى قال:

فإن قلت: فهذا القول منه يُشعر بأنّ العترة معصومة. فما قول أصحابكم ـ يعني بهم القائلين بمذهب الاعتزال ـ في ذلك؟

قلت: نصّ أبو محمد بن متويه في كتاب الكفاية على أنّ عليًا ﷺ معصوم، وأدلة المعصوم قد دلّت على عصمته والقطع على باطنه وغيبه، وأن ذلك أمر اختصّ به دون غيره من الصحابة. فتدبّر.

وإذا دريت أنّ بقية النبوّة وعقيلة الرسالة وديعة الصطفى وزوجه وأبي الله وكلمة الله التامة فاطمة ﷺ ذات عصمة، فلا بأس بأن نستبشد في فضائل الأذان والإقامة بعصمتها وتقول مثلًا: أشهد أنّ فاطمة بنت رسول الله عصمة الله الكبرى أو نحوها.

◇ ✻ ◇

لا أجد رجلاً صاحب عصمة كانت امرأته أيضاً صاحبة عصمة إلا الوصي الإمام أمير المؤمنين عليا عليه السلام وكفؤه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يكن الوصي علي عليه السلام لم يكن أحداً كفواً لفاطمة عليها السلام فعلي الوصي عليه السلام خُصَّ بخصيصة ما شركه فيها أحد ولا يشركه فيها قط. وفي الأثر النبوي: «ياعلي، لولاك لما كان لها كفؤ على وجه الأرض». وفي الأثر الصادقي: «لولا إن الله خلق أمير المؤمنين عليا لما كان لفاطمة مكافئ لها كفؤ على وجه الأرض».

وفي الكافي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول:

«يا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس إذ دخل عليه ملك له أربعة وعشرون وجها فقال: يا محمد، يقول الله (عز وجل) إن زوّج النور من النور. قال: من من؟ قال: فاطمة من علي ... ». وانخلع علي الخلافة وليس لغير المعصوم على ذات العصمة سبيل، فافهم.

* * *

إنه الباهلة وهي قوله تعالى ﴿فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل ...﴾ تدلّ على تفضيل فاطمة المعصومة أم أبيها وأمّ الأئمة على جميع النساء، كما تدلّ على غاية فضل الوصيّ الإمام علي عليه السلام وعلوّ درجته؛ إذ جعله الله نفس رسوله خاتم الأنبياء وسيّدهم، ولا يمكن أن يقال: إنّ نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلّا المساواة، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً.

وباهلة، وفيه دليل لأشيء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء عليهم السلام. وقد أجمعت الأمّة على أنّ أصحاب الكساء في الباهلة هم فاطمة وأبوها وبعلها وأبناها الحسن والحسين فقط ولم يكن معهم أحد، ولم يدّع أحد دخول غير النبيّ والوصيّ الإمام أمير المؤمنين علي وفاطمة وولديهما الحسن والحسين في المباهلة، والمدّعي مفترٍ على الله ورسوله بلا مراء. الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولايتهم.

وقد روى المفسّرون في تفسير آية المباهلة عن عائشة: أنّ رسول الله خرج وعليه مرط من جلد من شعر أسود، فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم فاطمة، ثم علي، ثم قال ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ...﴾. فاعلم أنّ الإمامة

(أنار الله برهانهم) يعدون بأصحاب الكساء وآل العباء هؤلاء المعصومين المنصوص من آية المباهلة. وإنما قدّم الأبناء والنساء على الأنفس لبيّنة على لطف مكانتهم وقرب منزلتهم، وليؤذن بأنهم مقدمون على الأنفس مفدون بها

* * *

كلّ واحد من آل العباء قد عُبّر في الآثار بخامس: تارة بخامس أصحاب الكساء، وأخرى بخامس أهل العباء، وأخرى بخامس أهل الكساء. ففي مروج الذهب للمسعودي:

إن ذا النون الحسن نظر وقف محمدبن الحنفيّة أخوه على قبره، وقال: أنت عزاء حياتك لقد هدأت وفاتك، ونعم الروح روح تضمّنه كفنك. ونعم الكفن كفن تضمّن بدنك، وكيف لا تكون هكذا وأنت خامسة الهادي وخامس أهل التشهّد وخامس أصحاب الكساء...[1].

وفي بشارة المصطفى لشيعة المرتضى:

أنا جابر بن عبدالله الأنصاري إذ أتانا الإمام أبو عبدالله الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام وأنا يومئذ مستوفز، وأنا خامس الشهداء، وخامس أهل السفينة، وخامس أهل الكساء[2].

وفي بشارة ابن طاوس في زيارة الوصي الإمام علي عليه السلام: السلام على صاحب الحوض وحامل اللواء، السلام على خامس أهل العباء...[3].

قرينة بيت النبوّة وولية أعصار النبوّة أمّ الأئمة فاطمة المعصومة هي خامسة أصحاب الكساء وخامسة آل العباء (صلوات الله وسلامه عليها)

* * *

وتدبّر دائره عليك في العدد:

العدد الخمسي الذي هو خامس الدائرة الأبجدية يكتبونه تارة هكذا: «ه»، وأخرى هكذا: «ﻫ»؛ إشارة إلى دائرة أوجرد وقوسي النزول والصعود، قوله سبحانه ﴿يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة ممّا تعدّون﴾[4]. الأمر دوري لا يزال في الروحانيات والجسمانيات وتحدث بينهما الأشكال الهجية العربية،

يرشدك إلى ذلك تجدّد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي وما يدور من الجنديدين وما فيهما، قوله سبحانه ﴿والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾.

***

الحضرات الكليّة خمس هي اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع الذي هو الإنسان الكامل.

أنواع الساعة خمسة: فمنها ما هو في كلّ آن وساعة؛ ومنها الموت الطبيعي كما قال (عليه الصلوة والسلام): «من مات فقد قامت قيامته»؛ ومنها الموت الإرادي: «موتوا قبل أن تموتوا»؛ ومنها ساعة موعود منتظر للكلّ كقوله تعالى: ﴿إنّ الساعة آتية لا ريب فيها﴾ وزماننا في الرتق والفتق متكفّلة ببيانها؛ ومنها ما يحصل للعارفين الموحّدين من الفناء في الله والبقاء به ويسمّى بالقيامة الكبرى.

العرش خمسة: عرش الحياة وهو عرش الهوية؛ وعرش الرحمانية؛ والعرش العظيم؛ والعرش الكريم؛ والعرش المحمد.

أنواع القلب خمسة: القلب النفسي؛ والقلب الحقيقي المتولّد من مشيئة جمعية النفس؛ والقلب المتولّد من مشيئة الروح، أي القلب القابل للتجلي الوجودي الباطني؛ والقلب الجامع للسرّين الخفيين؛ والقلب الأحدي الجمعي.

السنة الحمد خمسة: إنّ حقيقة الذكر عبارة عن تجلّيه لذاته بذاته من حيث الاسم المتكلّم بإظهار المصفات الكمالية ووصفاً بالنعوت الجلالية والجمالية في مظاهر جميعه ومصنوعه، كما شهد لذاته بذاته في قوله ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾. وهذه حقيقة لها مراتب انعلاها وأزليها ما في مقام الجمع من ذكر الحقّ نفسه باسمه المتكلّم بالحمد والثناء على نفسه، وفي الحديث: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»؛ وثانيها ذكر الملائكة المقرّبين وهو تحميد الأرواح وتسبيحها لربّها؛ وثالثها ذكر الملائكة السماوية والنفوس الناطقة المجرّدة؛ ورابعها ذكر الملائكة الأرضية والنفوس المنطبعة مع طبقاتها؛ وخامسها ذكر الأبدان وما فيها من الأعضاء. وكلّ ذاكر بلسان يختصّ به.

للون خمس مراتب، واللون هو مجتمع مداد المواد الحرفية النفسية الرحمانية من

كونه أمّ الكتاب:

المرتبة الأولى التعيّن الأول وهو جمع جميع الحقائق الكيانية الرتبانية وحروف المؤثرة الوجودية والمتأثرة الإمكانية. وهو أمّ الكتاب الأكبر.

والمرتبة الثانية هو مادة الحروف الإلهية النورية وهو أولى التعينات الغيبية الوجودية وعماء الربوبية بالعين المهملة الذي كان ربّنا فيه قبل أن يخلق الخلق.

والمرتبة الثالثة أمّ الخلق الكونية التي هي أحدية جمع جميع الكائنات، وإليه الإشارة بقوله: «أول ما خلق الله القرآن» وهو أمّ الكتاب المسطور في الرق المنشور، وهي غيناء العبودية، بالغين المعجمة.

والمرتبة الرابعة أمّ الكتاب النبي وهو اللوح المحفوظ المسمّى عند أهل النظر بالنفس الكلية.

والمرتبة الخامسة نون الأقلام وهو أمّ الكتاب المرقوم في روحانية روح القدس وهو سماء الاسم الخالق، وهو مجتمع الأضواء العالية والأنوار المختلفة والاتصالات والانفصالات، ومنها ينتقش كتاب المحو والإثبات بين الجزئيات.

وأقسام الكتاب خمسة، كما تقدّم.

والمفتاح المشار إليه في قوله تعالى ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ إنما خمس مراتب هي الحضرات الخمس المذكورة آنفا.

والخواتم التي على الحس كثيرة كأوقات الصلوات اليومية التي سمّاها الله بقوله ﴿أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر﴾. وقال النبي ﷺ في حديث الساعة حين سئل عنها: «إنها في خمس لا يعلمهن إلا الله» ثم تلا ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾؛ وإنما أشرنا إلى طائفة من الأمّهات التي يرتقي الإنسان بالمعارج العلمية إليها، قوله سبحانه ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾؛ والله تعالى شأنه فتّاح القلوب وفتّاح الغيوب.

* * *

كانت فاطمة (صلوات الله عليها) ليلة القدر، وليلة القدر ذات مراتب، كما أنّ

جميع الخلائق الوجودية كذلك، كلّ مرتبة دانية منها رقيقة لعالميتها، وعالميتها لطيفة لرقيقتيها، قوله (سبحانه): ﴿ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكّرون﴾. وفي الأثر الرضوي: «قد علم أولوا الألباب أنّ ما هنالك لا يعلم إلّا ما ها هنا». وفي الأثر الصادقي: أنّ الله جلّ اسمه على مثال ملكوته، وملكوته على مثال جبروته، يستدلّ بملكه على ملكوته، وبملكوته على جبروته.

واعلم أنّ منازل السير الحبّي الوجودي في القوس النزولية عشرة بالتنزيل والتلبّي، وهي القوس الصعودية بالعروج والأوبة، فعصمة الله الكبرى فاطمة، كما أنّها ليلة القدر كذلك إنّها يوم الله. والإنسان الكامل في العصر الجسدي وعاء حقائق القرآن، وقد شبّه قلب المؤمن بالقرآن الناطق. فنزل أحد عشر قرآنا ناطقا من تلك الليلة المباركة التي هي ليلة القدر، وهي أمّ الأئمة. فظهر تأويل قوله سبحانه ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾.

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من عرفها حقّ معرفتها أدرك ليلة القدر». وإنّما سمّيت فاطمة لأنّ الخلق فطموا عن كنه معرفتها.

وفي الأثر الصادقي: «من عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر». وعبارة تمامه في تفسير فرات الكوفي هكذا:

فرات قال: حدّثنا محمد بن القاسم بن عبيد معنعنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال ﴿إنّا أنزلناه في ليلة القدر﴾ الليلة فاطمة، والقدر الله، فمن عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر، وإنّما سمّيت فاطمة لأنّ الخلق فطموا عن كنه معرفتها (أو معرفتها). [الحديث] من أبي الدنيا. قوله ﴿وما أدريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من ألف شهر﴾: يعني خير من ألف مؤمن ليس هي امرأة من المؤمنين ﴿تنزّل الملائكة والروح فيها﴾ والملائكة المؤمنون الذين يشكون في أمر محمد (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) والروح القدس هي فاطمة. ﴿بإذن ربّهم من كلّ أمر سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ يعني حين يخرج القائم.

وعن الصقر بن أبي دلف الكرخي قال لمّا حمل المتوكل سيّدنا أبا الحسن العسكري عليه السلام جئت أسأل عن خبره إلى أن قال: ثمّ قلت: يا سيّدي حديث يروى عن النبيّ صلى الله عليه وآله لا أعرف معناه، قال: وما هو؟ فقلت: قوله «لا تعادوا الأيّام فتعاديكم»

ما معناه؟ فقال: «نعم الإيمان نحن ما قامت السموات والأرض ... الخبر».

وإنما فطم الخلق عن كنه معرفتها؛ لأنّ من ليس بذي العصمة يدرك العصمة مفهوماً ولا يدركها ذوقاً، وهذا مثل أنّ العوام لا يدركون حقيقة ملكة الاجتهاد وكنهها ذوقاً، ولا يعلمون شأن من هو صاحب ملكة الاجتهاد بالذوق. والعمدة في المعرفة هي العلم لا الذوقي. والمراد بالذوق في اصطلاح العارف بالله ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فإنّ كلّاً منهما وإن كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية؛ إذ ليس الخبر كالعيان.

وأيضاً قال رسول الله ﷺ: «سمّيتها فاطمة لأنّ الله فطمها وفطم من أحبّها عن النار».

ليلة القدر هي بنية الإنسان الكامل، أي القلب الذي هو عرش الرحمن وهو أوسع القلوب. قوله (سبحانه): ﴿أنزل به الروح الأمين على قلبك﴾. وقوله (تعالى شأنه): ﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾ وهو الصدر المشروح. قوله (عز من قائل): ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ فليلة القدر هي صدر الخاتم أي البنية المحمدية، والقدر هو عظم منزلته وخطره وشرفه (صلوات الله وسلامه عليه). وهذا الصدر ينبغي أن يكون منزلاً أنه ومنزلاً إليه وقابلاً وحاملاً. قوله (جلّ وعلا): ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾؛ وجملة الأمر أن القرآن الكريم أنزل دفعة في ليلة القدر المباركة الرمضانية في ليلة القدر المباركة الخمسية التي هي صدر سيدنا محمد رسول الله ﷺ «قرأ وارقه».

واعلم أنّ القلب مثلاً كما يطلق على اللحم الصنوبري المودع في الأيسر من الصدر، وعلى اللطيفة الربانية التي لها تعلّق بهذا القلب الجسماني، كذلك الكلام في ليلة القدر على الوجهين المذكورين؛ وكم لهذا التمثيل من مثيل.

***

القرآن الكريم يعبّر عنه في الصحف الكائنة للتفسير، الأنفسي تارة بالكشف الشامل المحمّدي، وأخرى بالكشف الأتمّ المحمّدي. ويجب الفرق بين إنزال القرآن وبين تنزيله؛ فإنّ الإنزال دفعي والتنزيل تدريجي، قوله (سبحانه): ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾، وقوله (تعالى شأنه): ﴿إنا نحن نزّلنا عليك القرآن تنزيلاً﴾. والإنزال كان في ليلة القدر، والتنزيل كان بعد الإنزال نجوماً في ثلاث و عشرين سنة. والقرآن سوره وآياته من

الفاتحة إلى الخاتم مستجمع على صورته الإلهية بلا زيادة ونقصان، والكتوء بالتحريف افتراء وبهتان.

ثم اعلم أنّ القلب الذي هو خزينة الآيات القرآنية بحقائقها وبطونها فهو ليلة القدر، وقد قالت زوجة الوحي وثمرة الشجرة فاطمة العارفة بالأشياء:

الحمد لله الذي بعظمته يتبلغ ما يبتغى من العلم به والعمل له وأن يجيب إليه والطاعة لأمره والحمد لله الذي لم يجعلني جاحدة لشيء من كتابه ولا مستكبرة في شيء من أمره والحمد لله الذي هدى إلى دينه ولم يجعلني أعبد ربّاً غيره ... .

فتأمل رويتك في قولها: «لم يجعلني جاحدة لشيء من كتابه» وقد روي عن النبي ﷺ: «ما من حرف من حروف القرآن إلّا وله سبعون ألف معنى»، وفي الأثر المقدّم: «من عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر».

* * *

وكما أنّ درّة التوحيد ووديعة المصطفى فاطمة عليها السلام كانت ليلة القدر ويوم الله، كانت الكون الجامع وصاحبة القلب أيضاً؛ لأنّ كلّ إنسان كامل كذلك، والإنسان إنّما يكون صاحب القلب إذا تجلّى له الغيب وانكشف له السرّ وظهرت عنده حقيقة الأمر وتحقّق بالأسرار الإلهيّة وتقلّب في الأطوار الغريبة؛ لأنّ المرتبة القلبية هي الولاية التامّة المشار إليها بقول نبيّ الله عيسى روح الله عليه السلام: «لن يلج ملكوت السموات والأرض من لم يولد مرّتين».

وكما كانت عقيلة الرسالة ومعدن الحكمة فاطمة بنت رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ليلة القدر ويوم الله والكون الجامع، كانت اسماً من أسماء الله الحسنى أيضاً وكلمة من كلماته العليا، كما قال الإمام أبو عبدالله الصادق عليه السلام في قول الله (عزّ وجلّ): ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾: «نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا».

وكذلك كانت (عليها الصلوة والسلام) من زمرة آل النبي وأهل بيته ومن ذوي القربى، وقد قال الوصيّ الإمام علي (سلام الله عليه في آل النبي):

هم موضع سرّه ولجأ أمره وعيبة علمه وموئل حكمه وكهوف كتبه وجبال دينه، بهم أقام

الحياء عليه وادهب وتعاد مراقصه ... لايدانس ان محمد (صلى الله عليه وآله) من عباده
الامة احياء ولايتمون بهم من حيث انهم عليه السلام ... عليه السلام بعد الموت
بعيد بعد الحياة ... وبعد الحق ... وانه خصائص حق لا يدانس ... وبعد الرسالة
وبعد الله ...

* * *

يجب الفرق والتمييز بين النبوتين التشريعية والإنبائية، فإن النبوة التي انقطعت بعده قد ختمت بالرسول الخاتم محمد ﷺ لانحلاله جلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، وأما النبوة الانبائية المسماة بالنبوة العامة، والنبوة المعنوية، والنبوة المقامية أيضاً، فهي مستمرة إلى الأبد ينتفع من تلك الفائدة الأبدية كل نفس مستعدة لان تستمع الوحي الإنباني، فافهم.

الا ترى في الخطبة الشاهدة حيث قال الوصي أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام: «أرى نور الوحي والرسالة، وأشم ريح النبوة»؟! وان النبي قال للوصي: «إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى، إلا أنك لست نبي ولكنك وزير، وإنك لعلى خير»؟! وما قال الإمام صادق آل محمد عليهم السلام من أن «أدنى معرفة الإمام أنه عدل النبي، إلا درجة النبوة، وزاد، وأن طاعته طاعة الله وطاعة رسوله»؟

بل وقال النبي ﷺ: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «إن من عباد الله لمن هم ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانهم من الله (تعالى)»... ونحوه: «إن لله عباداً ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون بمقامهم وقربهم إلى الله (تعالى)»!

وفي سراج المسعودي أن الإمام المجتبى عليه السلام قال: «والله لقد أفضى إليكم الميراث الذي يحتاج به الإمام الوصي أمير المؤمنين علياً عليه السلام ما سبقه الأولون إلا بمثل النبوة ولا يدركه الآخرون».

بل كهف القرآن الكريم يقص علينا قصة عبد من عباد الله (سبحانه) مع موسى كليم الله، وهو من أولي العزم من الرسل عليهم السلام: ﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً قال موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً قال إنك لن

تستطيع معه صبرا وكيف تصبر على علم لم تحط به خبرا ... ؟ فرجب الفرق بين أنبياء تشريع وبين أنبياء علم و سلوك ؛ أعني بين النبوة التشريعية وبين النبوة الإنسانية المقامية

فمن رزق العروج إلى منزل الإحسان فله مقام المشاهدة والكشف والعيان ومقام المشاهدة مقام روحي من المقامات الخمس التي للنفس ، وهي القلب والنفس والروح والسر ، كما نجدها في كلام سيد الأوصياء الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام حيث قال :

إلهي ما أبعدني عن نفسك ، وما أقربك مني ، وما أغفلني عن ذكرك ، وما أحوجني إلى تذكيرك بفضلك وإحسانك ، فإليك يا رب توجهت ، وبك اعتصمت ، ومن كل سوء استجرت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، وإياك أسأل أن تصلي على محمد وآله ، وأن تفعل بي ما أنت أهله ، فإنك أهل التقوى وأهل المغفرة ، وأهل الجلال والإكرام .

على أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في النبوة ، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم ، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة . ولها بدايات سابقة ولا حقة ، ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى .

وتدبر منطق القرآن الفرقان : ﴿ولما بلغ أشده واستوى ، آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين﴾ .

وللإحسان مراتب ثلاث : أولها أن تحسن على كل شيء وتنظر إلى الموجودات بنظر الرحمة والشفقة ، وثانيها العبادة بحضور كأن العابد يشاهد ربه كما قال ﷺ : «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» ، وثالثها برفع الكأن أي شهود الرب في كل شيء وفي كل شيء كما قال (تعالى) : ﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ أي من هو مشاهد لله (تعالى) عند تسليم ذاته وقلبه إليه .

والنبوة المقامية لا تختص بالرجال من الرجال والنساء فيها سواء ، قوله (سبحانه) : ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين ، فاقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين﴾ . وقوله الآخر فيها ﴿وصدقت

بكلمات ربّها وكتبه وكانت من القانتين﴾ ؛ فإذا استعدّت النفس الناطقة الإنسانية سواء كانت نفس ذكر أو امرأة تتمثّل لها الصور الملكيّة والملكوتيّة . قال (سبحانه) في مريم : ﴿فتمثّل لها بشراً سويّاً﴾ ومريم كفلّها زكريا النبيّ عليه السلام ، وفاطمة كفلّها أشرف الأنبياء محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) و أمّها خديجة الكبرى التي أوّل من آمنت من النساء ، وفي النهج : «ولم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله و خديجة وأنا ثالثهما ...» . وكان النبي عائلاً فأغناه الله العنيّ المغني بمال خديجه الحميدة لله ولرسوله كما ترشدك كريمة ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾ .

☆ ☆ ☆

للوحي مراتب كقوله (سبحانه) :

﴿نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن ...﴾ .

﴿إذ يوحي ربك إلى الملائكة أنّي معكم فثبّتوا الذين آمنوا ...﴾ .

﴿وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ ...﴾ .

﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتّخذي من الجبال بيوتاً ...﴾ .

﴿فقضيهنّ سبع سموات في يومين وأوحى في كلّ سماء أمرها ...﴾

وفي الكافي عن الإمام باقر علوم النبيّين عليه السلام قال :

إنّ الله إذا أراد أن يخلق النطفة التي هي مادّة خلق الإنسان من حلب آدم أو ما يسدّ مسدّه ويجتمعان في الرحم حرّك الرجل للجماع ، وأوحى إلى الرحم أن استقبل بماءك حتى يأتيك ما يأتيك فيه ، وأوحى إلى المرأة أن استقبلي ما يأتيك فيه فتستقبل النطفة إلى الرحم ...» .

أقول : أمثال هذه الآيات الكريمة والروايات الشريفة تشير إلى التوحيد القصصي القرآني . فافهم .

وفي الكافي أيضاً بإسناده عن الإمام أبي عبدالله عليه السلام قال :

«إنّ فاطمة عليها السلام مكثت بعد رسول الله (صلّى الله عليه وآله) خمسة وسبعين يوماً وكان دخلها حزن شديد على أبيها ، وكان يأتيها جبرئيل ، فيحسن عزاءها على أبيها ويطيّب نفسها ويخبرها عن أبيها ومكانه ، ويخبرها بما يكون بعدها في ذرّيّتها ، وكان

على الله يكذب ذلك.

وفي علل الشرائع بإسناده عن عيسى بن زيد بن علي عليه السلام قال:

سمعت أبي عبد الله عليه السلام يقول: سميت فاطمة محدثة لأن الملائكة كانت تهبط من السماء فتدعوها كما كانت تدعو مريم بنت عمران، فتقول: يا فاطمة ﴿إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾، يا فاطمة ﴿اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين﴾ فحدثتهم ويحدثونها.

فقلت لبعض ذات ليلة: أليست الفضلة على نساء العالمين مريم بنت عمران؟ فقالوا: إن مريم كانت سيدة نساء عالمها، وإن الله عز وجل جعلك سيدة نساء عالمك وعالمي وسيدة نساء الأولين والآخرين.

* * *

العلم علمان: معلوم وعالم، نور يقذفه الله في قلب من يشاء، وباتحاد العلم والعالم والمعلوم يصير العالم عين النفس وعينها أي ذاتها وبصرها؛ والإنسان يحفظ به عن المهالك، ويرتقي به إلى الله ذي المعارج، ويتسبب إلى جنة الذات التي لا تعب فيها جنة. قوله (عز من قائل): ﴿وادخلي جنتي﴾

والعلم حكمة والحكمة جنة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

أنا مدينة الحكمة وعلي بابها. فكيف يهتدي المهتدي إلى الجنة، ولا يهتدي إليها إلا من بابها.

والقرآن حكيم ﴿يس والقرآن الحكيم﴾ والقرآن الناطق وهو الإنسان الكامل حكيم وجنة. والإنسان القرآني كتاب عليمي ﴿إن كتاب الأبرار لفي عليين وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون﴾

وقال الوصي الإمام علي عليه السلام: اعلم أن درجات الجنة على عدد آيات القرآن، فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن: اقرأ وارقه... والآيات القرآنية لها بطون لا تحصى. قوله (سبحانه): ﴿كل يعمل على شاكلته﴾ وقوله الآخر: ﴿ولا يعلم جنود ربك إلا هو﴾

وقد روى الخاص والعام أن قوله (تعالى): ﴿إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها

كافوراً﴾ إلى قوله ﴿وكان سعيكم مشكوراً﴾ نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين وجازيه لهم بسعي فضة، فقال (سبحانه) فيهم: ﴿وسقيهم ربهم شراباً طهوراً﴾، وفسره الإمام جعفر بن محمد بقوله القوم. «أي يطهرهم عن كل شيء سوى الله، إذ الأطاهر من تدنس بشيء من الأكوان إلا الله». فانظر إلى شأن غاية الخرقة الإنجابية والموجودية ومعدن الحكمة فاطمة بنت رسول الله (صلوات الله عليهما) كما أوردناه.

فاعلم أنّ للشهود مراتب. إحداها الرؤية البصرية، وثانيتها الرؤية البصيرة في عالم الخيال، وثالثتها الرؤية بالبصر والبصيرة معاً، ورابعتها الإدراك الحقيقي المجرد عن الصور الخيالية، إلى أن ينتهي الشهود إلى ذروة التوحيد الصمدي ومقصر الرزوق بالشهود من رمزة من ﴿سقيهم ربهم شراباً طهوراً﴾.

﴿ن والقلم وما يسطرون﴾ إنّ ما أشرنا إليه من حلالة قدر وديعة الرسول وعظم منزلة درة التوحيد فاطمة البتول أنموذج من عظمتها وبارقة من مكنونها، وكثرة أسمائها الحسنى وتظافر ألقابها العلا الواردة في الجوامع الروائية والصحف المنشرة فرد وحديث تدل على عظم قدرها وفخامة شأنها.

﴿إنّ الفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ وقال (عزّ من قائل): ﴿إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ فأقول: إنّ مما رزقني الله الوهاب العليّ من المعرفة بأئمة الأنام، وشفيعة الأمة يوم الجزاء وريحانة المصطفى وكلمة الله العليا وصفوة الأولياء فاطمة الزهراء (سلام الله عليها وعلى أبيها وبعلها وأمها وبنيها)، وبذل كلماتها السامية والآيات والروايات الواردة في شأنها وشرحها وتفسيرها بحسب تدوين مجلدات من الصحف النورية. وإنما أوردنا في هذه الوجيزة إيماءات إلى نبذة من مناقبها ﴿لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً﴾.

وإنما حداني على تدوين هذه الصحيفة الكريمة إلقاء سنوحي رزق به بعض تلامذتنا الحائز بمنتهى العلم والعمل حينما التمس تدريسنا كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر إلى الفص العيسوي منه، حيث جرى من قلمه على لسانه في توحة روحاني عنوان هذه الصحيفة النورية بهذه العبارة: «فص حكمة عصمتية في كلمة فاطمية».

فأعجبني ذلك العنوان جداً فمنحت في روعي أن أشير في بيانه إلى ما ألقيناها فأهديناها إليك فجعلنا تتمّة فصوص الحكم ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾.

وأنا المتمسّك بذيل ولاية أصحاب الكساء الحسن بن عبدالله وفاطمة الطبري الآملي المشتهر بحسن زاده آملي.

قم ـ ٢٣/ع٢ من سنة ١٤١٨ هـ ق = ٥/ ٨/ ١٣٧٦ هـ ش.

مفاتيح المخازن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم[1]

والصلاة والسلام على مظهره الأتمّ أنسة الأمم النبيّ الخاتم وعترته أحسن منازل القرآن[2] الحكيم الذي يهدي للتي هي أقوم[3] وعلى وارثيهم السالكين الطريق الأمم.

وبعد فهذه درة بيضاء مسماة بـ«مفاتح المخازن»[4] تشرق إلى طائفة من أسرار القدم وتسفر ما هي نحسب من اليهم، تدلّت على فصول العلامة القيصري على فصوص الحكم كأنّها فصلها الثالث عشر على نظامه الأحكم أعداها براعُ «الحسن الأملي» على ترتيب حروف المعجم.

الفصل الحقّ أنّ الإنسان عند النظر عن الواقع المتحقق بالإطلاق الصمدي.[5] وهو منه لا يجد لفظاً ينفي بالتعبير عنه، بل يقف آنئذ[6] حيران، وينهي آخر أمره إلى الهيمان، كيف لا والملفظ ليس إلا من منشآته الآلية بالحدود والمنوّة بالقيود، فأنى له بذلك؟

---

١. العلق (٩٦): ٤ ـ ٥.

٢. إشارة إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام في المهيع: عترة النبي صلى الله عليه وآله... فإنهم هم أحسن منازل القرآن (الخطبة: ٨٧).

٣. الإسراء (١٧): ٩.

٤. التعبير عن الحق تعالى بالواقع أو الوجود «الصمدي» مأخوذ من قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد﴾.

٥. راجع آخر المقالة الثانية من طبيعيات الشفا ج١ ص ١٧٢ في بيان الألفاظ الزمانية.

ألا إنّ ثوباً خيط من سبع تسعة وعشرين حرفاً عن معالمه قاصر

وحيث لا محيص عن الحديث العبّار والتذاكر والحوار، ألفوا أحقّ الالتفاظ بذلك التعبير، كلمتي «الوجود» و«الحقّ» فالوجود الصمداني يساوق الحقّ وبالعكس، فافهم.

وقد سُئل آدمُ أو أبناء الله (عليه وعليهم السلام) عن الوجود، فقال السائل. ما الوجود؟ فقال عليه السلام: ما هو غير الوجود.[1]

ب ـ والحقّ أو «الوجود» من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء الخلق منه موضوع هذا العلم، وأمّا سائر العلوم فيبحث كلّ واحد منها عن شأن من شؤونه.

المنقول عن سقراط الحكيم: «أنّ أخصّ ما يوصف به الباري تعالى هو كونه حيّاً قيوماً؛ لأنّ العلم والقدرة والجود والحكمة تندرج تحت كونه حيّاً، والحياة صفة جامعة للكلّ، والبقاء والسرمد والدوام يندرج تحت كونه قيّوماً، والقيّومية صفة جامعة للكلّ»[2]

قال صاحب المفاحص: التعبير عن المبدإ الفيّاض تعالى شأنه بـ«الوحدة» فإنّها الشمل من الوجود.

وبعض أهل العرفان يعبّر عنه بـ«النقطة». والشيخ العربي يعبّر عنه بـ«العشق» وللناس فيما يعشقون مذاهب.

عبارتنا شتّى وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير.[3]

وأحسن ما قاله صاحب المفاحص أتى به الطاوسي في «كنه المراد» في وفق الأعداد: من أنّ أهل الارتماطيقي كانوا يدعونه سبحانه بالواحد.

أقول: الوجود والواحد على اصطلاح الارتماطيقي روحهما واحد، وهو بسم الله الرحمن الرحيم عدداً، والمحقّق عندهم: أنّ الأعداد أرواح والحروف أشباح.

والمرويّ عن الوصيّ عليه السلام قال: ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن

---

١. كشف الغطاء، للسفي

٢. كشكول الشيخ البهائي (ره) ص ٣٦٠ ط ١

٣. نفس المصدر ص ١٠٧ ط ١.

الرحيم» ونكلام سقراط شأن من الشأن، وما ورد في الجوامع الروائيّة من أوليائنا المعصومين الواقفين على الكشف التامّ المحمّدي ﷺ من بيان الاسم الأعظم في زمرة أسمائه الحُسنى، كان هذان الاسمان «الحيّ» و «القيّوم» مشتركين فيها.[1]

وقد جرّب أرباب المعرفة أنّ «الإكثار من ذكر ياحيّ يا قيّوم يا من لا إله إلا أنت يوجب حياة القلب».[2]

ولكن الحقّ أنّ التعبير عن الواقع المتحقّق الصمدي بلفظ «الوجود» تعبير عنه بأخصّ أوصافه، الذي هو أعمّ المفهومات، كما أنّ قولنا: «واحدة» للتنزيه والتفخيم. و«الحيّ» و «القيّوم» اسمان كالجلالة، وإنّما الكلام في ما هو موصوف بهما.

والوصف بالأسماء العظام له شأن آخر نحو ما في الأثر عن ثامن الحجج الإلهيّة عليه السلام: «لكنّه اختار لنفسه أسماءً لغيره يدعوه بها؛ لأنّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف، فأوّل ما اختاره لنفسه العليّ العظيم، لأنّه أعلى الأشياء كلّها، فمعناه الله واسمه العليّ العظيم هو أوّل أسمائه؛ لأنّه عليٌّ عند كلّ شيء».[3]

نعم، الاسم الأعظم هو أشمل من أيّ اسم كان.

والعبد العارف المنادي بقوله: «ياهو» ينادي ذلك الوجود الحقّ الصمدي الذي ليس إلا هو، وهو هذا الاسم الأعظم ليس بضمير. فلا يرد ما في النحو من قولهم: ولا يجوز نداء المضمر مطلقاً، لا يقال: يا أنا، ولا: يا إيّاي ولا: يا هو ولا: يا إيّاه، إجماعاً.

وقال شعبان في ألفيّته:

ولا تقل عند النداء ياهو ... وليس في النحاة من رواه

وقد نطق به من هو واضع النحو وأمير الكلام، ففي توحيد الصدوق «ره» وتفسير سورة النبأ من المجمع عن الإمام باقر علوم النبيّين (عليه وعليهم السلام) قال: «حدّثني

---

١. برخاست از دیدگاه عارف وحکیم، ص ١٣٢، ط اوّل، بحر المعارف عارف همدانی، ص ٣٧١.

٢. راجع بحار الأنوار، ج ٩٤، ص ٩١١، الأصول من الكافي، ج ١، ص ٨٧؛ الرسالة القشيرية للأستاذ (دام ظله) الموسوم بكلمة علي در ترقيمات اسماء، الباب الخامس، ص ٢٧.

٣. شرح منازل السائرين، ص ٣٥ ـ ٣٦.

٤. بحار الأنوار، ج ٤، ص ٨٨، ح ٢٦.

أبي عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليه السلام: قال رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة، فقلت له: علّمني شيئاً انتصر به على الأعداء فقال: قل: «ياهو يا من لاهو إلا هو» فلمّا أصبحت قصصتُ على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا علي: «علّمت الاسم الأعظم» فكان علي لساني يوم بدر ...»[1].

فقد صرّح النبي صلى الله عليه وآله في خطابه الوصيّ بأنّ «هو» هو الاسم الاعظم، وإنّما الكلام في مسمّاه وإن كان الاسم، عين المسمّى من وجه وغيره من اخر.

وما افاده المتألّه النوري في تعليقته على شرح توحيد الكافي للمولى صدرا ناظرٌ إلى ما أشرنا إليه، حيث قال: «اعلم أنّ توحيد «لاإله إلا الله» عامٌ وهم اهل العبارة، والتوحيد بـ«لاإله إلا هو» هو مقام اهل الإشارة. وأمّا التوحيد بـ«لاهو إلا هو» فهو توحيد ارباب الحقائق من الأنبياء والأولياء البالغين حدّ الكمال، وليس وراء عبّادان قرية»[2].

والارتباط والانشاء المشار إليهما عبارة عن كونه سبحانه فاطراً لخلق، والخلق متفطَّراً منه، كقولك: انفطر النور من الشجر، فافهم.

وأصل الخلق التقدير كما في المعاجم الرئيسيّة.

قال الجوهري: «الخلق: التقدير يقال: خلقت الأديم، إذا قدّرته قبل القطع.

ومنه قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

لذا قيل: الخلق: الإيجاد على تقدير وترتيب.

وفي مجمع الطريحي «قوله تعالى: ﴿هو الله الخالق البارئ المصوّر﴾[3] فالخالق هو المقدّر لما يوجده، والبارئ هو المميّز بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والمصوّر الممثّل. قال بعض الاعلام: قد يظنّ أنّ الخالق والبارئ والمصوّر، ألفاظ مترادفة،

---

١. بحار الأنوار ج ٣ ص ٢٢٢ انسان و قرآن ص ١٣٩.

٢. رحلت از ديدگاه عارف و حكيم ص ٥٠ و ١.

٣. الحشر (٥٩): ٢٤.

وانّ الكلّ يرجع إلى الخلق والاختراع وليس كذلك، بل كلّ ما يخرج من العدم إلى الوجود مفتقرٌ إلى تقديره أوّلاً، وإيجاده على وفق التقدير ثانياً، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً.

فالله تعالى خالق من حيث هو مقدّر، وبارئ من حيث هو مخترع، ومُوجِد، ومصوّر من حيث إنّه مرتّب صور المخترعات أحسن ترتيب[1].

د ـ والخلق الأوّل هو العقل الأوّل المتقش على الصادر الأوّل، الذي هو الرقّ المنشور والصادر الأوّل، وهو الوجود العامّ البسيط المفاض على أعيان الموجودات كلّها، ليس موصوفاً بالخلق وإن كان مقيّداً بالإطلاق السعي والحقّ المطلق الصمدي، مطلق عن هذا الإطلاق أيضاً؛ ولذا جاء في مصباح الأنس: انّ الوجود العامّ لكونه بسيطاً في ذاته كالأوّل بعينه لولا تقيّده بنسبة العموم صحّ صادراً عنه، فافهم.

والصادر الأوّل يسمّى أيضاً بأسماء عديدة منها بـ«عماء» و«الوجود العامّ» و«التجلّي الساري» و«الرقّ المنشور» و«النور المرشوش» و«أمّ الكتاب» و«الخزانة الجامعة» وغيرها. جمعناها في الكلمتين ٨٥ و ٢٢٨ من كتابنا «هزار ويك كلمه»[2].

ونصّ في الفرق بين الصادر الأوّل والخلق الأوّل الصدر القونوي في النصوص بقوله: «الحقّ سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلّا واحد؛ لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً ما هو اكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العامّ المفاض على أعيان المكوّنات وما وجد منها وما لم يوجد، ممّا سبق العلم بوجوده.

وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أوّل موجود المسمّى أيضاً بالعقل الأوّل وبين سائر الموجودات ...»[3].

وكذا في مفتاحه حيث قال: «الحقّ سبحانه وتعالى لم يصدر عنه لوحدته الحقيقية

---

١. برگرفته از دیدگاه عارف وحکیم ص ٨٦ ط ١.

٢. راجع مصباح الأنس ص ٣٣ و ٧٠ و ١٥٠

٣. نصوص، برگرفته از دیدگاه عارف وحکیم ص ٨٧ ط ١.

الذاتيّة إلا الواحد، فذلك الواحد عند أهل النظر هو القلم الأعلى المسمّى بالعقل الأوّل. وعندنا الوجود العامّ الفاضّ على أعيان الممكنات ما سبق العلم بوجوده[1].

هذا الوجود ـ أي الحقّ سبحانه ـ واحدٌ بالوحدة الشخصيّة، والتعبير بالوحدة للتصحيح. والأمر أعظم من هذه الأوصاف والنعوت، وتلك الوحدة هي الذات مع شؤونها غير المتناهية، وتلك الشؤون يعبّر عنها بـ«ما سواه سبحانه» بضرب من التعبير في السواء، كما يعبّر عن الذات بالعلّة وعن شؤونها على توسّع أيضاً؛ فإنّ الأمر ارفع من العلّة والمعلول.

كما أنّك شخص واحدٌ وليست قوى النفس معلولاتها، بل النفس هي في وحدتها كلّ القوى، وليست القوى إلا شؤونها. فكذلك الحقّ تعالى شأنه مع شؤونه، فافهم.

والقرآن الكريم يصفه بالصمد والأثر الشريف المأثور عن خزنة الوحي فسّره تارة بأنّ الصمد الذي لا جوف له[2] وأخرى بأنه صمدٌ لا مدخل فيه.[3]

---

١. مصباح الأنس ص ٦٩.

٢. بحار الأنوار ج٣ ص ٢٢٠، ٢٢٣.

٣. فسّر الصمد في الروايات بعدّة معان:

أ: الذي لا جوف له، عن الباقر عليه السلام (بحار الأنوار ج٣ ص ٢١٣)

ب: الذي قد انتهى سؤدده، عنه عليه السلام (نفس المصدر).

ج: الذي لا يأكل ولا يشرب، عنه عليه السلام.

د: الذي لا ينام، عنه عليه السلام (نفس المصدر).

هـ: الدائم الذي لم يزل ولا يزال، عنه عليه السلام (نفس المصدر).

و: القائم بنفسه الغنيّ عن غيره، عنه عليه السلام (نفس المصدر)

ز: الذي لا شريك له ولا يؤوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء، عن الإمام زين العابدين عليه السلام (نفس المصدر).

ح: السيّد المصمود إليه في القليل والكثير، عن الباقر عليه السلام (نفس المصدر ص ٢٢٠).

Sharḥo Foṣūṣe l-Ḥekam

[A commentary on the book]

Vol.2

by

Davūd Al-Qeysarī

Researched by

Āyatollāh Ḥasan Zāde Āmolī

Būstān-e- Ketab- Qom, press

[The Garden of the Book - Qom]

[The Center of Publication and Printing of the

"Daftar-e- Tabliġāt Islami Hauze 'Elmiye Qom"

[The Office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qom]

The most glorious selected publisher in Iran

Qom,IRAN.P.O.Box: 37185/372

Phone No: +9825_7742153 Fax: +9825_7742154

http: //www.bustanketab.com

E-mail: bustan@ bostanketab.com

مؤسسة بستان الكتاب في قم

مركز الطباعة والنشر لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر المختار على مستوى البلاد

عنوان المكتب الرئيسي: قم - شارع [illegible] - ص.ب ٣٧١٨٥/٣٧٢

تلفون: ٧٧٤٢١٥٣ (٠٠٩٨٢٥) فاكس: ٧٧٤٢١٥٤ (٠٠٩٨٢٥)

العرفان الأصيل في الحقيقة هو التفسير الأنفسي للقرآن الكريم، والقرآن مأدبة اللّه. وهذا السفر القيّم العظيم الذي بين يديك أعني «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر وشرحه للعلّامة القيصري يبحث عن ذلك المقصد الأقصى والغاية القصوى في سبعة وعشرين فصّاً، وكل فصّ يدور على محور قويم أصيل من غرر الحقائق العرفانية.

وقد وفّق اللّه تعالى الأُستاذ آية اللّه حسن‌زاده الآملي لتحقيق هذا الكتاب و تحشيته و تعليقه.

الناشر

شماره کتاب: ۹۸۵ / مسلسل النشار: ۲۳۳۴
ISBN 964-371-805-0
9789643718053

داود القيصري

شرح فصوص الحكم

تحقيق
آية الله حسن حسن زاده الآملي

٢

الحقيقة هو التفسير
يم، والقرآن مادة الله
ظيم الذي بين يديك
الحكم» للشيخ الأكبر
سري يبحث عن ذلك
اية القصوى في سبعة
فصّ يدور على محور
الحقائق العرفانية
الى الأستاذ آية الله
حقيق هذا الكتاب و

الناشر