

شرح المعارف النكامل
للكاظم الذي عجل الله فرجه

على

فصوص الحكمة

للشيخ محمد بن الحسين

انتشارات بيضا

شَرْح

الأسناد الفاضل والعالم الكامل

الشيخ عبد الرزاق الفاشاني

مركز تحقيق التراث

على

فصوص الحِكْمَةِ

للشيخ الأكبر محي الدين بن العبري

الطبعة الأولى سنة ١٢٣٨ هـ

كتابخانه

مرکز تحقیق التراث

شماره ثبت: ٠١٢٩١٣

تاریخ ثبت:



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

شرح فصوص الحکم

عبدالرزاق القاشانی (ره)

الرابعة

أمیر - قم

۱۰۰۰ نسخه

۱۳۷۰ - ه. ش.

انتشارات بیدار - قم - تلفن: ۳۴۳۰۵

۲۴۰۰ ریالا

الكتاب:

المؤلف:

الطبعة:

المطبعة:

عدد المطبوع

التاريخ:

الناشر:

الثمن:

(أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده)
قرآن كريم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأحد بذاته وكبريائه ، الواحد بصفاته وأسمائه ، المتعالى عن أن يشكر
بكثرة النسب والتعينات ، المتجلى بأخديه فى صورة الأكوان والكثرات ، فلا كثرة
فى المظاهر والأسماء تكثره ولا تكرار فى تعاقب تارات التجلى تكرره ، تجلى بذاته لذاته وظهرت
الحقائق والأعيان وجعلها براق وجهه بوجوده ، وعلمنا بعلمه فأشهدنا ذاته بشهوده ،
والصلاة والسلام على من جمع فيه مراتب الوجود بأسرها ، وجعل فى يده مفاتيح الغيوب فأوحى
إليه بنشرها ، محمد الذى أوتى جوامع الكلم ليكمل بها طوائف الأمم ، ويعلم جميع الخلائق
لطائف الحكم ، فختم به ما أودع من الكمال عالم التكوين والإبداع ، وضبط بوجوده
نظام الكل من الأصناف والأنواع ، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين كشفوا الحجب عن
جمال وجهه الباقى ، فتلاأت سبحانه مكسطة إلى يوم التلاقى .

(وبعد) فإن الزمان لما تقاصرت أذباله ، وكادت يرتفع بانكشاف الحق أسبالة ،
ونطق الحق على لسان الخلق بأسراره ، وزهق الباطل بتشعشع أنواره ، واقتضت الحقيقة أن
تهتك أستارها ، وطفقت فى كل سمع يحدث أخبارها ، أقبل على جماعة من إخوان الصديق
والصفا ، وأرباب الفتوة والوفاء ، من أهل العرفان والتحقيق ، ومن أيده العناية بالقوفى ،
خصوصا كالمصاحب المعظم العالم العارف الموحد المحقق شمس الملة والدين ، قدوة أرباب
اليقين ، محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزى متعه الله بمافيه . وأطلعه على خوافيه ، أن أشرح
لم كتاب [فصوص الحكم] المنسوب إلى الشيخ الكامل المكل البحر الخضم ، عجب الملة
والدين أبى عبد الله محمد بن على المعروف بابن العربى الطائى الحاتمى الأندلسى ، قدس الله
روحه ، وكثر من عنده فتوحه ، شارطين على أن لا أكتب شيئا من جواهر كنوزه ، وأبرز
ما يمكن من معضلات مخفياته ورموزه ، فأسعفتهم إلى ملتسمهم وصرفت عنان همتى إلى
تسهيل مقتبسهم ، مجتهدا فى حل ألفاظ الكتاب ، بقدر ما يسر الله لى من فهم ما هو الحق
والصواب ، معتمدا بالله فيما أتصلنى من المرام ، فإنه أصعب ما يقصد من مطالب الأنام ،

سائلا إياه أن لا يكلني فيما أعانيه إلى نفسي ، وأن يكلاني بإلهامه الحق حتى تصرفات عقلي وحديسي ، وأن يلتقي إلى قلبي ما ألقاه إلى من يلقاه ، ويحفظني عن الخطأ والزلل فيما أطلبه وألقاه .

وقد قدمت أمام الكلام ثلاث مقدمات تحتوي على أصول فصوص الحكم هذه الكلمات .
الأولى : في تحقيق حقيقة الذات الأحدية ، حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ، ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود ، لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين ؛ فهو من حيث هو مقدس عن النعوت والأسماء لانعت له ولا رسم ولا اسم ، ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه ، وليس هو بجوهر ولا عرض ، فإن الجوهر له ماهية غير الوجود وهو بها جوهر ممتاز عن غيره من الموجودات والعرض كذلك ، وهو مع ذلك محتاج إلى موضع موجود يحل فيه ، وماعدا الواجب فهو إما جوهر وإما عرض ، فالوجود من حيث هو وجود ليس ماعدا الواجب وكل ماهو وجود مقيد فهو به موجود ، بل هو صحر باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعين فلا شيء غيره بحسب الحقيقة . وإذا كان كذلك فوجوده عين ذاته ، إذ ما عدا الوجود من حيث هو وجود عدم صرف ، والوجود لا يحتاج في امتيازته عن العدم إلى تعين نفي امتناع اشتراكهما في شيء إذا لعدم لا شيء محض ولا يقبل العدم وإلا لكان بعد القبول وجودا معدوما ؛ كما لا يقبل العدم الصرف الوجود كذلك ، ولو قبل أحدهما نقيضه ، لكان من حيث هو بالفعل نقيضه وهو محال ، ولاقتضاء للقابلية التعدد فيه ولا تعدد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود ، بل القابلية لهما الأعيان وأحوالها الثابتة في العالم العقلي يظهر بالوجود وينفي بالعدم ؛ وكل شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده فلم يكن وجودا ، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل وجود وجوده ، والوجود بذاته موجود فوجوده عينه وإلا لكان ماهيته غير الوجود فلم يكن وجودا ، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل الوجود وذلك محال ، فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره ، وهو المقوم لكل موجود سواء لأنه موجود بالوجود ، وإلا لكان لا شيئا محضا ، فهو الغنى بذاته عن كل شيء والكل مفتقر إليه وهو الأحد الصمد القيوم ، - أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد - .

الثانية : في بيان حقائق الأسماء ولا تناهيها . اعلم أن ذات الحق تعالى من حيث هي يقتضي علمه بذاته بعين ذاته لا بصورة زائدة على ذاته وعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ماهي عليه في ذاته وذلك الاقتضاء هو المشيئة ، وقد تطلق عليها الإرادة لكن الإرادة أنخص منها فإنها قد تتعلق بالزيادة والنقصان على سبيل الحدوث والظهور والكون في المظاهر الكونية في العالم الأعلى والأسفل بالإيجاد والإعدام ؛ والإرادة إنما تتعلق بالإيجاد

ولا يقع بالإرادة إلا مقتضى المشيئة الأولى كما أشار إليه في الفصل الثماني في عموم المشيئة وخصوص الإرادة ؛ فنسبة الصفات الذات الأحدية إلى الصور العلمية المتعينة بعد التعيين الأول الثابت للجوهر الأول وهي النسب الأسمائية ؛ لأن كل نسبة صفة والذات مع أية صفة كانت اسم وأولها النسبة العلمية التي تعينت بها الأحياء ، لكن العلم لا يتصور إلا بالحياة فلحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام أمهات الصفات ، وهي نسبة ذاتية إذا اعتبرت مع الذات حصلت الأسماء السبعة التي سماها الشيخ في الفتوحات الأئمة السبعة ؛ فالذات بحسب هذه النسب اقتضت الجوهر الأول ، وظهرت الموجدية والأولية وانلحق والمبدئية والأمور وسائر الأسماء المنسوبة إلى الإبداء ، فالسبعة الأولى تسمى الأسماء الإلهية ، والثانية تسمى التالية لأنها توابع الأولى فظهرت بتعيين الجوهر الأول الذي ينفصل عنه حقائق الأحياء نسب الذات إلى كل متعين علمي ، وتعدد النسبة بتعدد الحقائق وأحوالها وأحكامها فتعدت الصفات والأسماء وهي أسماء الربوبية وحضرتها أي حضرة الأسماء الحضرة الواحدية ، ولكل اسم من السبعة نسبة إلى كل عين فللذات بحسب كل عين اسم وتلك الأحياء أيضا أسماء لكونها عين الذات مع التعيين ، ولكل عين إلى جزئياتها الحادثة في العالم نسبة والحوادث غير متناهية فأسماءه تعالى غير متناهية ، ولهذا وصفها بأنها لا يبلغها الإحصاء ، وهي تقتضي وجود العالم بل هي ملكوتها التي يدبر الله الملك الحق بها ملك العالم وكل اسم رب الملكوت الذي هو مقتضاه لأن الله تعالى رب الأكوان بها ، فاعلم بأن هذا الأصل نافع في حل أكثر فصوص الكتاب والله الهادي .

الثالثة : في بيان الشأن الإلهي . اعلم أن الشأن الإلهي والأمر التديري دوري ، فإن الحضرة الأحدية إذا اقتضت التعيين الأول والعين الواحدة المسماة بلسان أهل اللوق البرزخ بين أحكام الوجوب والإمكان المحيط بالطرفين كانت الذات الأحدية باعتبار الشئون الأسمائية الحضرة الإلهية والواحدية ، وتلك العين هي القلم الأعلى ، وتنشعب إلى عقول كثيرة لا يعلمها إلا الله ثم النفوس والأفلاك ؛ وتنشعب مراتبها في الإحاطة بحسب تفاوت العقول التي تفيض منها وقلة الوسائط بينها وبين الذات وكثرتها ، وإذا سمى العقل الأول القلم الأعلى سميت النفس الكلية باللوح المحفوظ ، لانتقاشها بما يفيض من القلم عليها من العلوم والنقوش المنطبعة في الأفلاك ، المنتقشة بصور الحوادث الجزئية الزمانية بمجموعها اللوح القدرى ، وينتهى إلى العناصر ثم يرجع إليه بالتركيب والتمزيج في صور المواليد الثلاثة ومراتبها ، حتى يصل إلى الإنسان منصبا بصيغ جميع المراتب ، فإن ترقى بالعلم والعمل وسلك حتى انتهى إلى الأفق الأعلى ورجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه بلغ الحضرة الإلهية ، وانصف بصفات الله بحسب ما قدر له من الإمكان وسبق للعلم به عند تعيين عينه ،

وانسم بما أمكنه به من الأسماء الإلهية التي هي مفاتيح عيبه ، واطلع على ما في تلك الخزائن من العلوم ولم يبق بينه وبين الحضرة الأحدية حجاب فنامسب بأحدية جمعيته البرزخ الجامع ، واتصل بالنقطة الأحدية وتم به دائرة الوجود ، فكان أولا باعتبار حقيقته وآخرها بانتهاه أحكام الكل إليه ، إذ كان من الدائرة بمثابة النقطة التي انتهت الدائرة بها إلى أولها . ولما كانت الموجودات بأسرها كدائرة هو نقطتها الأخيرة وهو جزء من العالم أشبه العالم بالخاتم فإنه حلقة ، ومن حيث أن الإنسان من جملة أجزاء العالم انتقش بنقش العلوم التي في الحضرة الإلهية ، وجعل سر أسمائه وصفاته وختم به العالم بأسره ، شبه بالفص من الخاتم فالحق تعالى بحسب أسمائه الحسنى يدبر أمر الوجود باقتضاء هذه الأسماء أكو ان العالم ، ويرب بالأسماء التالية التي أسماء الربوبية كلها بما يحتاج إليها وتطلبها ويعدها ويبلغها إلى كمالها التي هي معاني الأسماء الإلهية في الإنسان الكامل البالغ إلى الحقيقة الإلهية فيريه الأسماء الإلهية حتى تتصف بها ، وهذه الإضافات والإمدادات هي الشئون الإلهية ، ثم يتولى بذاته ربوبية هذا الإنسان ويؤيده بجميع أسمائه ، فيجده هذا الإنسان حق عبادته بالعبودية الذاتية وليس وراء عبادة الله قربة .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله) حمد الله على ما أنعم به من معرفة الحكم المنزلة على قلوب أنبيائه ، التي
 بينها وفصلها في فصوص كتابه ، فلذلك وصفه بمادل على مقصده ، مراعاة لبراعة الاستهلال
 وهو قوله (منزل الحكم على قلوب الحكم) ، والحكم جمع الحكمة وهي العلم بحقائق
 الأشياء وأوصافها وأحكامها على ما هي عليه بالأقوال والأفعال الإرادية المقتضى لسدادها
 وصلاحها ، فإن من العلوم ما لا يتعلق بالأفعال كعرفة الله تعالى والحقائق المجردة من الأسماء
 الإلهية ، وعلوم المشاهدات والمعارف الذوقية من المعاني الكلية ، وهي علوم الأرواح :
 ومنها ما يتعلق بها ولا يقتضى إتقانها وسدادها كعلوم النفوس الخزئية المدركة بقواها . ومنها
 الجامعة للكلية والخزئية الفائضة أصولها من الأرواح المضبوطة جزئياتها وفروعها ،
 الحكمة بانطباع كليتها على جزئياتها ، المبقية جزئياتها بكلبياتها وهي حكم القلوب المتوسطة
 بين الأرواح والنفوس والكلم مستعارة للذوات الأنبياء والأرواح المجردة من عالم الجبروت
 المسمى باصطلاح الإشرافيين الأنوار القاهرة إما لأنهم وسائط بين الحق والخلق تصل
 بتوسطهم المعاني التي في ذاته تعالى إليهم كالكلمات المتوسطة بين المتكلم والسامع لإفادة
 المعنى الذي في نفس المتكلم للسامع أو لتجردها عن المواد وتعيينها بالإبداع وتقدسها عن
 الزمان والمكان الموجودة بكلمة كن في عالم الأمر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، والدليل
 على الاستعمال بالمعنى المذكور قوله تعالى : إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته
 وقوله عن الملائكة : إن الله يبشرك بكلمة منه . وقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته
 « أعوذ بكلمات الله التامات ، وأعوذ باسمك الأعظم وبكلمتك التامة » وهنا مخصوصة بذوات
 الأنبياء بقربة إضافة القلوب إليها . وقد تطلق الكلمة على كل موجود يصدر من الله تعالى
 لدلالاتها على معاني في ذاته ولهذا قيد المجرّدات بالتامات (بأحدية الطريق الأم) الطريق الأم :
 الصراط المستقيم لأن الأم القرب وأقرب الطرق المستقيم ولا يكون إلا واحداً أي الطريق
 التوحيد للذاتي المشار إليه في سورة هود بقوله تعالى : ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن
 ربي على صراط مستقيم - يعنى بالقائما (من المقام الأقدم) الذي هو أحدية الذات المنزهة
 عن تكثر الأسماء والصفات إلى قلوبهم بلا واسطة ، فإن الأحدية سارية في الكل وسريانه
 بذاته صراطه المستقيم ، ولا أقدم من الذات فوصف الطريق بالأم وصف بالمصدر ، كما

وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والأنبياء المذكورين في الكتاب أنسب من التخصيص فاللام للعهد والإنزال
 الإبداع لامن التنزيل اه اتحاد الأشخاص في الأنواع أو اتحاد الأنواع في الأجناس وبه حصل الحب لله بين
 الناس للذي يوجب محبة الله إليهم التي توجب رحمة الله بهم ولو لم يكن الاتحاد لوقع الاختلاف والمداوة التي
 توجب عقاب الله فالأحدية أعظم نعمة من الله لنا ولذا خص الحمد به أهلاً .

يقال طريق قصد، قال تعالى - وعلى الله قصد السبيل - وقوله بأحدية متعلق بمنزل إمام بمعنى الظرفية كقولك حجبت بطريق الكوفة، وإما بمعنى اللام وتضمنين الإنزال معنى الإخبار، والأمر كقولك أنزل القرآن بتحليل البيع وتحريم الربا، أى أمرا ونخبرا بأن الطريق الأقرب واحد ليس إلا التوحيد الدائى، كقوله تعالى - قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم - الآية .

قوله (وإن اختلف الملل والنحل) إشارة إلى اعتراض جوابه (لاختلاف الأمم) كأنه قيل إن كان طريق نزول الحكم إلى قلوب الأنبياء هو المراد من إنزال الحكم طريقا واحدا فلم اختلفت أديانهم ؟ فأجيب بأنه لاختلاف استعدادات الأمم اختلفت صور سلوك طريق التوحيد وكيفية سلوكها ، مع أن المقصد والمراد وحقيقة الطريق واحد كالخطوط الواصلة بين المركز ونقط المحيط ، فانها طرق شتى باعتبار اختلافات محاذيات المركز لكل واحدة من النقط المفروضة فى المحيط، مع أن الكل طريق من المحيط إلى المركز ، وكالمعالجات المختلفة التى يعالج بها طبيب واحد لأمراض مختلفة، فإن المراد واحد وهو الصحة وكلها فى كونها طريقا فى رد المرض إلى الصحة واحد ، فطريق نزول الحكم إلى الأنبياء واحد والمراد منه هو الهداية إلى الحق ، فطريق التوحيد واحد لكن اختلاف استعداداتهم اقتضى اختلاف الملل والنحل ، فإن إصلاح كل أمة يكون بإزالة فساد يختص بها ، وهدايتهم إنما تكون من مراكزهم ومراتبهم المختلفة بحسب طباعهم ونفوسهم (وصلى الله على محمد المصطفى من خزائن الجود والكرم) المهمة قوة القصد فى طلب كمال يليق بحال العبد، فعلة من المهم بمعنى القصد، أى نوع منه كالبجلسة من الجلوس ولكل طالب استعداد خاص يطلب بهويته لما يليق به وتلك الاستعدادات من مقتضيات أسماء الله تعالى وكل اسم يقتضى استعدادا خاصا فهو خزانة كمال يقتضيه ذلك الاستعداد فى الحضرة الواحدية التى ظهرت فيها الأعيان وفصلت فتلك الأسماء خزائن الجود والكرم . ولما كان محمد الخاتم صلى الله عليه وسلم ، صاحب الاسم الأعظم الشامل لحقائق جميع الأسماء ، كان مد الكل همة بما فى خزانة الاسم الذى يرب الحق تعالى صاحب تلك المهمة به .

قوله (بالقبيل الأقوم) متعلق بالممد فهو القول الحق الذى هو أعدل الأقوال ، من قام إذا اعدل واستوى، يقال أقام العود إذا قومه وعدله ويسمى القيام من الركوع الاعتدال (محمد وعلى آله وسلم) وإنما كان قوله أقوم الأقوال ، وإن كان قول كل نبي حقا لأنه

أى وإن اختلفت فى فروعات الأصل السبب لاختلاف الأمم وهذا أيضا نعمة عظيمة به ترتفع المضائق ويحصل الراحة التى توجب استراحة الأبدان والأرواح اه بال .
(القبيل الأقوم) الكلام الأبلغ الجامع بين التشبيه والتنزيه على وجه الاعتدال بحيث لا ميل إلى طرفيه وهو القرآن الكريم بالنسبة إلى سائر الكتب السماوية ثم كلام الرسول بالنسبة إلى كلام سائر الأنبياء اه .
يمرر عطف الآل على مد المهم فيخرج من الإمداد وعلى محمد فيدخل فيه وراثته وكلا المعنيين حسن اه بال

أكلهم وأمنه خير الأسم ومصدر قوله التوحيد اللذان من مقام - قاب قومين أو أدنى فأوجى إلى عبده ما أوجى - وهو المقام الأقدم المقوم لكل اسم، فيفيض بقوله منه ما في كل اسم من المعاني والحقائق على كل استعداد ما يطلب بهته ، وأما سائر الأنبياء فيفيض كل منهم بقوله ما في بعض الأسماء ، فعسى أن يكون في أمته من يطلب بهته معنى لم يكن عند سائرهم فيقوم قوله بحاجة البعض دون البعض ، وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فيقوم بمطلوب الكل فيكون قوله أقوم .

(أما بعد : فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أدبتها في العشر الآخر من المحرم ، سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمرنا) المبشرة في الأصل صفة الرؤيا ، وهي من الصفات الغالبة التي تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالبطحاء فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء .

قوله (كما أمرنا) أشار إلى قوله تعالى - أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم - قوله (فحققت الأمنية) أي جعلت أمني حقا كأنه كان يتمنى أن يأخذ من الرسول هذا العلم والإذن بإفشائه ، فإذا رأى هذه الرؤيا تحققت أمنيته ، إذ كان الكتاب الذي أعطاه في المنام صورة هذا العلم الذي فاض من روحه عليه الصلاة والسلام عليه (وأخلصت النية وجردت للتصدد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله أن يجعلني فيه) أي في هذا الكتاب (وفي جميع أحوالي من عبادة الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصني في جميع ما يرقه بنائي وينطق به لساني وينطوي جنائي بالإلقاء السبوحى والنفس الروحية) أي يخصني فيما أكتب وأقول ، ويقع في قلبي بالخاطر الخفائي السبوحى من الحضرة الأحدية بلا واسطة وبواسطة الروح وهو الملك كما قال صلى الله عليه وسلم « نفث روح القدس في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » والمواطن أربعة : الخفائي والملكي وهما اللذان سألتهما في دعائه ، والشيطاني وهو الذي اعتصم بالله منه في قوله وأن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عبادة الذين ليس للشيطان عليه سلطان ، أي

(كتاب فصوص الحكم) من إضافة المسمى إلى اسمه ، فسمى الكتاب الحسى باسم الكتاب الخفائي ، لطابقتهما معنى من غير زيادة ولا نقصان اه بال .
فيكون الرسول وأعطاه مثلا مقدمة كلية من الشكل الأول والشيخ وأخذ بقوله السبع مقدمة أخرى فيها أوجه الله روح هذا الكتاب في قلب الشيخ اه بال .
(الإلقاء السبوحى) الإلهام الرحمانى المنزه عن مدخل الشيطان (والنفس الروحية) فيض الروح الأعظم على الأرواح المقدسة .

تسلط بوسوسة ، والنفساني هو الذي احترز منه بقوله (في الروح للنفسي) إذ الروح هو القلب الخائف ولا يكون الخوف إلا في الجهة التي تلي النفس منه وهو المعانة بالصدر ، فنفسه إلى النفس طلبا لأن يبلغ الإلقاء أو النفث ذلك الوجه الذي يليها فينور ويشغله بالمعنى الغيبي ويتأثر منه النفس فلا تؤثر فيه بالوسوسة إذ لا تكون في حالة التأثر مؤثرة ولذلك قيد التخصيص بالإلقاء (بالتأييد الاحتصامي) فإنه لو لا تأييده تعالى وتوفيقه للاعتصام لاستولت النفس عليه فصارت مؤثرة فيه لامتأثرة (حتى أكون مترجما لامتحكما ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس) أي الحضرة الأحدية والروحية المقدسة (المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس) أي الأغراض الدنيوية التي يمكن أن تلبس بإظهار أنه لوجه الله ويلحقها الرياء والنفاق (وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي ، فما أننى إلا مايلقى إلى) ثم لما كان قوله أن يخصني بالإلقاء السبوحى والنفث الروحى ، وقوله (لا أنزل في هذا المسطور إلا ماينزل به على) توهم أنه كان يدعى النبوة احترز عنه بقوله (ولست بنبي ولا رسول ولكنى وارث) للعلم من النبي ببركة صحة المتابعة لقوله عليه الصلاة والسلام «العلماء ورثة الأنبياء» (ولاخرق حارث) أي لا أريد بإظهار هذا العلم الحظ الدنيوى بل الأخرى :

فن الله فاصموا وإلى الله فارجعوا
فلماذا ما سمعتم ما أتيت به ففعلوا
ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا
ثم منوا به على طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي وصعتم فوسعوا

والقاء في البيت الأول للسببية وتقديم الصلة للتخصيص ، أي إذا كان ما أقوله إنما يكون بالإلقاء السبوحى فلا تسمعه إلا من الله لا منى وإليه فارجعوا لا إلى قولى (ومن الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد وأيد وقيد بالشرع المحمدى المطهر فتقيد وقيد ، وأن يحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته) ظاهر (فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك) .

(في الروح للنفسي) أي في القلب المنسوب إلى الصدر ظرف لثقت والإلقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون الواو د ختج القون وسكون الفاء بال .

ولما بين كيفية وصول الكتاب من يده عليه الصلاة والسلام على الوجه التزهي عن التلبيس بقوله (فإن رأى) ثم بين كيفية وصوله من يده إلى الشهادة منزها كذلك بقوله (فحققت الأمنية) أراد أن يبين المقصود منه فقال (حتى أكون مترجما لا متحكما) يعنى أن تعانى الكتاب وأفعالها ونظمها وترتيبها وكتابتها وغير ذلك كلها من إلقاء الحق وليس له تحكم وتصرف في ذلك اه بال .

(ولاخرق حارث) ويدل ذلك على أن الكل وإن كانوا يعبدون الله يريدون أجرا الآخرة من دخول الجنة والنجاة من النار وتكون عبادتهم خالصة من الأغراض النفسانية إذا رادتهم عين إرادة الله فلا يعبدون في كل مقام إلا الله وبالله خالصا ومخلصا .

(فص حكمة إلهية في كلمة آدمية)

لما استعار الفص لنوع الإنسان وحقيقته المعبر عنه بآدم ، كما قال في نقش الفصوص وأعني بآدم وجود العالم الإنساني ، على أن العالم كالحاتم والإنسان كفصه كان قلب كل إنسان عارف بالله كامل فصا هو محل حكمته المخصوصة به ، كما قال : منزل الحكم على قلوب الكلم ، فإن لكل نبي مرتبة من السكال هي جملة علوم وحكم متحدة بأحدية الاسم الإلهي الذي هو ربه ، فلذلك نقل الفص من قلبه الذي هو محل حكمته إلى الفص المشتل على تلك الحكمة وسماه به للمناسبة . ثم لما كان الإله المطلق الذي هو معبود الكل بذاته وجميع صفاته لا يتجلى إلا في هذا النوع فخص الفص المشتل على الحكمة الإلهية بالكلمة الآدمية (لما شاء الحق سبحانه) المشيئة : اقتضاء الذات لما يقتضيه العلم فهي لازمة لجميع الأسماء ، لأن كل اسم إلهي هو الذات مع صفته فقتضى الذات لازم لكل اسم ولهذا قال (من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء) أى لما شاء مشيئة ذاتية أزلية نافذة في جميع الأسماء بحسب تطلب الكل أى الذات مع جميع الأسماء (أن يرى أعيانها) بظهورها وظهورها اقتضاؤها لوجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان ولهذا قال (وإن شئت قلت أن يرى عينه) لأن أعيانها عينه باعتبار كثرة التعينات والنسب (في كون جامع يحصر الأمر كله) وهو الإنسان الكامل والعالم معه .

قوله (لكونه متصفا بالوجود) علة لرؤيته تعالى عينه في الكون الجامع أى لكون ذلك الكون الجامع متصفا بالوجود وذلك لأن الوجود الإضافي عكس الوجود الحقيقي المطلق ، فإن الحقيقي المطلق الواجب المقوم لكل شيء الذى هو الحق تعالى إذا ظهر في الممكن تقيد به ونخصص بالمحل فكان ممكنا من حيث التخصيص والتقيد ، وكل مقيد اسم فهو اسمه النور من حيث الظهور وكان كعكس صورة الرائي في المرآة المجلوة التي

(من أيد) أى من أيده الله بالتأييد الاعتصام وهو تجليه له بالربوبية وظهوره بكمال المالكية (فتأيد) قبوله هذا التجلى وهو مقام عبوديته وأيد آخرين بمثل ما أيد به وهو مقام ربوبيته بال .
(لما شاء الحق) أى لما اقتضى بالحب للذائق ولما ههنا عبارة عن الاستعداد المعنوى من الأزل إلى الأبد بمقارنة المشيئة الأزلية ، ولم يقل أراد فإن عادتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشيئة لا الإدارة ، وذكر اسم الحق ولم يقل الله ليعلم أن السلطنة إيجاد الكون لهذا الاسم وسائر الأسماء توابية لذلك ، ذكر فردا حيث شاء الحق ، وجمعا بقوله (من حيث أسماؤه الحسنى) فإنه من الأسماء الحسنى قد كررنا إجمالا وتفصيلا نظيما لشأنه بال .
فقد أسند المشيئة المتعلقة بالرؤية بقوله (أن يرى أعيانها) إلى الفيض المقدس ، وبقوله : أن يرى عينه إلى الفيض الأقدس ، وأشار إلى اتحادهما بقوله (وإن شئت قلت في كون) أى في موجود (جامع يحصر الأمر) أى المطلوب رؤيته وهو أعيانها أو عينه (لكونه متصفا بالوجود) أى ذلك الموجود الجامع بين للنشأة الروحانية والجسدية كما قال فيها بعد فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود .

يرى الناظر صورته فيها وفي بعض النسخ لكونه منصفاً بالوجوه ، فهو حلة للحصر أى يحصر الأمر الإلهي كله لكونه منصفاً بالوجوه الأسمائية فإن كل اسم وجه يرى الحق نفسه فيه بوجه ويرى عينه من جميع الوجوه في الإنسان الكامل الحاصر للأسماء كلها واللام في الأمر للاستغراق أى يحصر الأمور كلها أو بدل من المضاف إليه بمعنى أمره وهو إيجاد (ويظهر به سره إليه) منصوب عطفًا على يرى ، أى يرى عينه في كون جامع ويظهر بذلك الكون سره ، أى وجوده الحق إليه أو مرفوع عطفًا على يحصر ، أى في كون يحصر الأمر ويظهر سر الحق تعالى به إليه وإليه صلة ظهر بمعنى له يقال ظهر له وإليه بمعنى : وقد وجدت في نسخة قراها الشيخ العارف مؤيد الدين الشارح للكتاب هذا على الشيخ الكامل صدر الدين القنوي بخطه بالوجوه . وفي نسخة : ويظهر بالنصب والرفع معا .

قوله (فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة) تعليل للمشبهة المذكورة يتضمن الجواب عن اعتراض مقدر ، وهو أن الله تعالى أزلي الذات والصفات ، وهو بصير في الأزلي بذاته وغيره : كما قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : بصير إزلا منظور إليه من خلقه ، فلا يحتاج في رؤية عينه إلى مظهر كوجود العالم يرى عينه فيه ، فأجاب أن بين الرؤيتين فرقا بينا وليست الرؤية الأولى مثل الثانية ، وبين الفرق بقوله (فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له) وهي تعليل لتقريب الماثلة بين الرؤيتين والضمير للشان والحيلة خبره أو للحق أى أن الحق يظهر له عينه في صورة المرآة وهي المحل المنظور فيه من وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه ، فإن الظهور في المحل رؤية عينية منضمة إلى علمية وفي غير المحل رؤية علمية فقط : كما أن تخيل الإنسان صورة حسنة جميلة في نفسه لا يوجب له من الاهتزاز والبهجة ما توجب مشاهدة لها ورؤيته إياها .

(ويظهر به) أى بسبب الكون الجامع (سره) أى سر الحق وهو عينه (إليه) أى إلى الحق ، فقوله : في كون جامع يدل على العلة المادية بالمطابقة ، وعلى الصورة بالتضمن ، وعلى التفاعلية بالالتزام ، وقوله : ويظهر يدل على العلة للفائية بالتصريف على العمل الأربع شامل معنى لما اقتضى ذات الحق بالحسب الذائق أن يرى ذاته بجميع أسمائه في مخارج علمه في مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله في علمه الأزلي أن هذه المرآة هي الموصوفة بالصفة المذكورة فأوجده من العلم إلى العين فهي النشأة الإنسانية المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء مخلوق العلم به أى لما شاء عينه أوجد الكلمة الآدمية له وإنما لم يقل ماهي عين رؤية نفسه لإدانا بعينيهما بحسب الأحادية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال للشيء ليس مثل نفسه إلى .

(ولا تجليه) أى من غير تجل المحل (له) أى الشيء للناظر ، ومعنى تجل المحل ظهوره إليه على الجلاء كما قال : فكان آدم حين جلاء تلك المرآة .

قوله (وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لأروح فيه وكان كرامة غير مجلوة) جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه والشرط مشيئة لرؤية أحيان الأسماء أو هيته في كون جامع ، والأسماء مقتضية لوجود العالم اقتضاء كل اسم جزءاً منه ، فقد كان للعالم موجوداً باقتضاها له قبل وجود الإنسان الذي هو الكون الجامع ، لأن كل اسم يطلب بانفراده ظهور ما اشتمل عليه وهو الذات مع صفة ما : أى وجوداً مخصوصاً بصفة ، والاسم الآخر وجوداً مخصوصاً بصفة أخرى ، فلم يكن لشيء من الأسماء اقتضاء وجود اتخذ به جميع الصفات إذ ليس لأحد من الأسماء أحدية الجمع بين الصفات ، فلم يكن للعالم مظهرية أحدية جميع الوجود ولذلك شبه قبل وجود الإنسان فيه بأمرين شبح مسوى لأروح فيه أو امرأة غير مجلوة ، إذ لم يظهر فيه وجه الله بل وجوه أسمائه ، فوجود شبح نصب على المصدر أى أوجده وجوداً مثل وجود شبح مسوى لأروح فيه (ومن شأن الحكم الإلهي أنه ماسوى محلاً إلا ولا بد أن يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه) معناه موقوف على معرفة حكمه وهو أن حكم الله تعالى أمره أى إيجاد الأشياء بقوله كن واقع بين الوجود المحض المطلق الذى هو أظهر الأشياء ونور الأنوار فهو يتجلى بذاته لذاته دائماً فتسويته للمحل ظهوره في صورة اسم ، وذلك الاسم هو عينه مقبداً بصفة من الصفات القابلة فلا يظهر فيه إلا عينه ، وذلك المظهر قبوله للروح وعينه هو الموصوف بكل صفة إلا أنه لا يظهر في ذلك المحل إلا بصفة واحدة من الصفات الفاعلية ، وذلك هو الخلق باليدى فهو روح إلهي ومعنى النفخ فيه هو المظهر فيه بتلك الصفة ولذلك قال (وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المساوية لقبول الفيض للتجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال) أى لقبول الفيض الذى هو التجلى الدائم فهو بمعنى اسم الإشارة كما في قول رؤية :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البلق

أى كان ذلك بمعنى وما ذلك وهو إشارة إلى ما ذكر من قوله ماسوى محلاً إلا ولا بد أن يقبل روحاً إلهياً ، أى اقتضاء تسوية المحل لقبول الروح الإلهي ، مثاله الشهب وهى الأبخرة المستعدة للاشتعال في حيز النار إذ ولا بد لها من الاشتعال ، ولما ذكر الاستعداد والفيض لزم وجود المستعد الذى هو القابل .

(للعالم كله) من العلم إلى العين قبل إيجاد آدم (وجود شبح مسوى لأروح فيه) مثل الطين في حق آدم والنفث في حق أولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يمتد به إلى شيء وإنما أوجده أولاً على هذا الطريق ، ثم جل بآدم لأن المرأة لا يكون إلا من كثيف ظلماني ولطيف نوراني ، فكان العالم بدون آدم كرامة غير مجلوة بال . (عبر عنه) أى عن الروح الإلهي (بالنفخ فيه) والمراد بالنفخ إعطاء القابلية والاستعداد لا بمعنى إخراج الهواء من جوف التناخ وإدخاله في جوف المنفوخ فيه فإنه محال على الله أنه فالعالم المسوى بدون الروح الإلهي كالمرأة الغير الصقيلة وبالروح بمنزلة الصقيلة فكما أن المرأة بسبب جلالة ثقل صورة من يحاذيها وتمطيا لصاحبها ، كذلك العالم بسبب قبول الروح الإلهي يقبل التجلى الدائم الذى هو ظهور عينه إليه في ذلك المحل اه .

قوله (وما بقي إلا قابل) اعترض منه على نفسه كأنه قيل إذا كان الاستعداد والفيض منه فما المستعد القابل فقال (والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس) وقد فسر الفيض بالتجلي ، فكانه قال له تجليان ذاتي وهو ظهوره في صورة الأعيان الثابتة القابلة في الحضرة العلمية الأسمائية وهي الحضرة الواحدة ، فذلك الظهور ينزل عن الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدة وهو فيضه الأقدس أي تجلي الذات بدون الأسماء الذي لا كثرة فيه أصلاً فهو الأقدس أي أقدم من التجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل لأن الثاني موقوف على المظاهر الأسمائية التي هي القوابل بخلاف التجلي الذاتي لأنه لا يتوقف على شيء فيكون أقدم ، فنه الابتداء بالتجلي الذاتي كما ذكر في المقدمة وإليه الانتهاء بالتجلي الشهودي (فالأمر) أي الشأن وهو الإيجاد والتصريف والتكميل (كله منه ابتداءً وانتهاءً وإليه يرجع الأمر كله كما ابتداءً منه) .

قوله (فاقضى الأمر جلاء مرآة العالم) جواب لما ، ولما وسط بين لما وجوابه حلة المشيئة وانجر الكلام إلى اقتضاء أسمائه تعالى وجود العالم المحتاج إلى الجلاء وجب إيراد فاء السببية في جوابه ، لأن تعليل المشيئة المخصوصة بسبب الجلاء وإن كان لما لم يقتض ذلك لأنها تقتضي مقارنة الشرط والخزاء فحسب فجمع بين السببية والمقارنة (فكان آدم) أي حقيقة الإنسان كما ذكر (عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة) بمناسبة أحدية الجمع فإن الحضرة

(وما بقي) شيء من المذكور لم يعلمه حاله (إلا قابل) فإنه لما ذكر ولم يبين أنه أثر الحق أم لا لزم بهاته فقال (والقابل) أي المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح وقبولها لما وغير ذلك من لوازمها الذاتية . (لا يكون إلا من فيضه الأقدس) أي تجليه الأقدس من الكثرة الأسمائية فهذه كلها غير مجمولة إذ كل ما حصل من التجلي الأقدس غير مجمول كالمائيات واستعداداتها الحاصلة منه اه بال .

(فالأمر) أي كل الموجود من الموجودات العلمية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق منه أنه حصل من الله حل الوجه المذكور (وإليه يرجع الأمر كله) باستهلاكه بتجل الحق كل آن أو بتجليه عند القيامة الكبرى فبق مجردة من الواحق المعارضة وتصل إليه تعالى (كما ابتداءً منه) ولا يلزم منه الجبر لأن القابل لا يكون إلا من الفيض الأقدس (فاقضى الأمر) جواب لما شاء (جلاء مرآة العالم) أي المرأة المسمى بالعالم . وأهم أن الله حرم حل الإنسان بعض الأفعال وأحل بعضها فإذا فعلت فعلاً شرعياً وجد منه شيء وجود شبح مسوى لا روح فيه وهو بمنزلة قوله (وقد كان أوجد العالم كله وجود شبح لا روح فيه) فاقضى الأمر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله (فاقضى الأمر جلاء مرآة العالم) فكان جلاؤه نور الاسم الذي يحكم عليك في صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله (فكان آدم عين الجلاء تلك المرأة) فحينئذ رأيت نفسك في فلك فإذا رأيت نفسك رأيت ذلك لأنك تعريفه الرسمي ، فإذا رأيت ربك فقه رأى وبك نفسه في مرآة فلك كما رأى في مرآة العالم ، فعل هذا يجري فلك على طريقة فعل الله وفعلت ما أمره وتحققت بأخلاقه وأعطيه ما طلبه منك وهو المرأة حل نوع مخصوص بحسب الفعل المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب إطاعتك للشرع لا غير لأجل هذا أمر منها ما أمر بخلاف ما إذا ارتكبت المعاصي فإنه وإن كان يوجد شيء عنها لكنه لا يمكن به السلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها فتحفظ ، فإن هذه المثلثة روح الجريمة فن عرفها على اليقين برى من شبهات الأحيين اه بال .

الإلهية جامعة الأسماء كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الإنسانية جامعة لها ، إذ الوجود ينزل من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الإلهية وفاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى إلى الإنسان منصبغا بصيغ جميع المراتب فصار الإنسان برزخا جامعا لأحكام الوجوب والإمكان كما كانت الحضرة الإلهية جامعة للذات والأسماء كلها فظهر فيه ما في الحضرة الإلهية فكان العالم بوجوده مرآة مجلوة ولم تبق واسطة بين الحضرة الإنسانية والذات الأحدية ، وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت (الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير ، فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية) فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الإنسان ، لأن قوى العالم اجتمعت فيه بأمرها فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير لوجود الإنسان فيه ، إلا أن أحدية جمع الوجود التي ناسب بها العالم الحضرة الإلهية لم توجد في جميع أجزائه إلا في الإنسان فكان الإنسان مختصرا من الحضرة الإلهية ولهذا قال «خلق آدم على صورته» .

قوله (وكل قوة منها محجوبة بنفسها) إذ لم يكن عندها إلهيته الاجتماعية فلا تدرك ما ليس فيها ، فهي (لا ترى شيئا أفضل من ذاتها) لمعرفتها بنفسها وما تحتها واحتجابها عما فوقها .

قوله (وإن فيها فيما تزعم الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله) بكسر إن وإن في هذه النشأة على حسب زعمها أي زعم النشأة الأهلية . لما ذكر بالحقيقة أو بفتحها عطفنا على أفضل أي لا ترى أن في هذه النشأة على زعمها الأهلية وفي بعض النسخ وإن فيها ما يزعم الأهلية أي شيئا يزعم الأهلية وهو قلبه لا غير أي نفسه الناطقة وحقيقته لأن القوى محجوبة عنها ولفظلة ما على الأول مصدرية وعلى الثاني موصوفة .

قوله (لما عندها) تعليل لدعوى الأهلية المذكورة أي لما عندها (مع الجمعية الأهلية بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهي وإلى جانب حقيقة الحقائق وفي هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوايل العالم أعلاه وأسفله)

(بين ما يرجع من ذلك) : أي هذه الجمعية حاصلة لها ودائرة بين شيء يرجع ذلك الشيء فن زائدة في الموجب على مذهب أبي الحسن وإنما اختاره مع أن سيويه لم يجوز له مشابهة هذا الكلام سورة بالنق ولجانس ما قبله (إلى الجناب الإلهي) وهو الحضرة الواحدية وبين شيء يرجع ذلك الشيء (إلى جانب حقيقة الحقائق) وهي الحضرة الإمكانية وبين شيء يرجع (إلى ما تقتضيه الطبيعة) في النشأة المنصرية الحاملة وفي كلامه تقديم وتأخير (التي) أي الطبيعة الكلية التي (حصرت قوايل العالم كله أعلاه) وهو العالم الروحاني (وأسفله) وهو العالم الجسائي وهي مبدأ الفعل والإنفعال والقبالة بجميع التأثيرات السماوية والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة من عنده هذه الجمعية بال .

أى من بين ثلاثة أشياء: أحدهما الجنب الإلهى وهو الحضرة الواحدة . والثانى : حقيقة الحقائق أى الأحدية وهى الذات التى بتجليها يتحقق الحقائق كلها وهى حقيقة الوجود من حيث هو هو ، فهى بحقيقتها تحقق حقائق العالم العلوى والسفلى ولهذا وسطها بين العالم الروحانى وبين العالم الجسمانى . والثالث : الطبيعة الحاصرة للقوابل كلها ، فهذه الجمعية هى أحدية حقيقة الحقائق فى معانى الأسماء وحوالم الروحانيات وفى صور الأسماء وحوالم الجسمانيات فلا يخرج من أحدية الجمعية الإنسانية شئ وفى الكلام تقديم وتأخير تقديره وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل للعالم كله أهله وأسفله فى هذه النشأة الحاملة لها . الأوصاف ، والكل بدل من الطبيعة أو عطف بيان لها ، والمراد الطبيعة الكلية الجسمانية الحاصرة لطبائع أنواع الأجسام الفلكية والعنصرية (وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرى) فإن العقل من الجنب الإلهى الذى هى الحضرة الواحدة فلا يدرك إلا الحقائق المتعينة الكلية مع لوازمها فى عالمها الروحانى . وأما الجزئيات الجسمانية التى هى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم فلا يعرفها وكذلك لا يعرف الحقيقة التى تحقق الحقائق الكلية والجزئية أى الذات التى تحقق بفيضها الأقدس أى تجلى الذاتى حقائق الروحانيات والجسمانيات وتجليها الشهودى واسمها النور يظهر الكل فإنها لا يعرفها إلا عينها ، قوله وفى هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف من القوى الروحانية ولوازمها من الحياة والقدرة والعلم والإرادة وأمثالها ، يشعر بأن الأوصاف المحمولة من النشأة المعنوية الروحانية المعبر عن عالمها بالجنب الإلهى .

قوله (بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهى منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه) إشارة إلى أن صورة العالم أيضا حقائق وأعيان وأصل الحقائق هو الذات الأحدية فحقيقة الحقائق كما تحقق الحقائق الروحانية فى العالم الذى سماه الجنب الإلهى لتحقق أسماء الألوهية فيه فهى تحقق الحقائق الجسمانية فى العالم السفلى بتجل واحد ذاتى ، فأصل الجميع أى الجنب الإلهى وما تقتضيه الطبيعة الكلية الحاصرة للقوابل واحد ، وهو الذات الأحدية السارية فى الكل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لودلى أحدكم دلوه لهبط على الله وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله ، وكيف يدرك العقل هذا المعنى فإنه لا يدركه إلا هو نفسه ، ولا يكشف إلا على من يأخذه من نفسه بنفسه (فسمى هذا المذكور إنسانا وخليفة ، فأما إنسانيته فلمعوم نشأته وحصره الحقائق كلها) أى لأن نشأته تحوى الحقائق

(منه) أى من الكشف (يعرف) حل اليقين (ما أصل صور العالم) المسواة (القابلة لأرواحه) وهى حقيقة الحقائق كلها وهى الذات الإلهية من حيث أسمائه الحسنى ومنه متعلق به عرف قدم للحصر بال . (فسمى هذا المذكور) وهو الكون الجامع (إنسانا) قوله (فلمعوم نشأته) أى المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهى على صورة الحق والجسمانية وهى من حقائق العالم (وحصره الحقائق كلها) من الإلهيات والكونيات فإنه حينئذ يونس جميع الحقائق فهو من الأنس .

كلها ، وجميع مراتب الوجود العلوية والسفلية بأحادية الجمع التي تناسب لها حقيقة الحقائق ، وهي الجمعية المذكورة إذ لا شيء في النشأتين إلا وهو موجود فيه أى لا مرتبة في الوجود إلا وشئ منها فيه فناسب وجود الكل مؤناسا به ، فسمى إنسانا لأنه عالم صغير ، والعالم يسمى إنسانا كبيرا أو باعتبار آخر (وهو) أنه (للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذى به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر) لأن الله تعالى نظره إلى الخلق فرحمهم (فلهذا سمي إنسانا) أيضا والمعنى أنه المقصود من خلق العالم لأنه الحامل للسر الإلهي وأمانته أى معرفته والمقصود من الكل معرفته ، كما قال : فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق ، فلولا حجة المعرفة لم يخلق الخلق فلا يعرفه من العالم إلا الإنسان فلولا الإنسان العارف بالله لم يخلق للعالم فالعالم تابع لوجوده (فإنه به نظر الحق إلى خلقه فرحمهم) أى فهو الذى نظره به إلى الخلق الموقوف هو عليهم فرحمهم بالإيجاد (فهو الإنسان الحادث) بجسده (الأزل) بروحه (والنشأ لل دائم الأبدى) بحقيقته الجامعة بجسمانيته وروحانيته لأنه إذا انتقل من هذا العالم إلى الآخرة يعمر الآخرة في النشأة الثانية (والكلمة الفاصلة) أى الميزة للحقائق (الجامعة) لعموم نشأته كما ذكر (فتم العالم بوجوده) لمظهريته أسمائه كلها .

قوله (فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم وهو محل النقش والعلامة التي بها يحتم الملك على خزائنه) معلوم من المقدمة الثالثة (وسماه خليفة لأجل هذا) أى لأن نقش اسمه الأعظم وهو الذات مع الأسماء كلها منقوش في قلبه ، الذى هو فصوص الخاتم فيحفظ به خزانة العالم بجميع ما فيه على النظام المعلوم والفسق المضبوط (لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزان) أى لأن الإنسان الكامل هو الحافظ خلق الله بالحكمة الأحادية والواحدية الأسمائية البالغة التي هي نقش قلبه وهي العدالة أعنى صورة الواحدة في عالم الكثرة الذى هو خزانة القوابل والآلاء كلها كما يحفظ الختم الخزان (فإدام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه) لأن الختم صورة الجمعية الإلهية والعلامة التي هي نقش الفص هو الاسم الأعظم فلا يجسر أحد من خصوصيات طبائع العالم التي هي الأسماء الفاصلة على فتحها إلا بإذن خاص من الله على مقتضى حكمته (فاستخلفه في حفظ العالم) لأنه مظهر الأحق الأعظم والله باطلته فيحفظ بإذنه وما جعل في يده من المفاتيح الأسمائية صورة العالم (فلا

(وهو) بيان لوجه تسمية أخرى (للحق بمنزلة إنسان العين) بفتح الهزة ، فالمقصود الأصل بإيجاد الإنسان الكامل للنظر به وهو للنظر بالغير فإن النظر بالذات لا كانظر بالواسطة إلى خلقه . (فهو الإنسان) لكونه نظر الحق به إلى خلقه (الحادث) بالحدوث للذات لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الأزل) لكونه غير مسبوق بالعدم الزماني (والنشأ الدائم الأبدى) فلا انتهاء في المستقبل كما لا ابتداء له في الماضي هذا بحسب النشأة الروحانية (والكلمة) لكونه مركبا من الحروف العاليات بالنشأة الروحانية (الفاصلة) الحافظة من التلاشي بين حضرة الوجوب والإمكان (الجامعة) بجميع الحقائق الإلهية والكونية (فتم العالم بوجوده) لكونه آخر العمل .

يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل (لأن الخليفة ظاهر بصورة مستخلفه في حفظ خزائنه والله يحفظ صور خلقه في العالم بصورته فإنها طلسم الحفظ من حيث مظهريته لأسمائه وواسطة تدبيره بظهور تأثيرات أسمائه فيها) ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبدياً سرمدياً (أى زال لأن النشأة العنصرية الدنيوية لا تحتمل دوام الحفظ فلم يبق فيها ما اختزنه من العلوم والمعارف الكلية والجزئية والأخلاق الإلهية وفارقتها نشأته الروحانية أى فطرته الأولى بخراب دنياه أى نشأته الصورية والتحق الجزء الروحاني بالروحانيات في الحضرات أى البرازخ العلوية وما فوقها والجسماني كل جزء بكماله من الجسمانيات ، وانتقل العمارة إلى الآخرة أى العوالم الروحانية أو النشأة الثانية في القيامة .

قوله (فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية ، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة فتحفظ ، فقد وعظك الله بغيرك وانظر من أين أتى على من أتى عليه) أى حج من حج وبكت من بكت ظاهر وأصل أتى عليه أى أهلكه ، ويستعمل في كل مكروه .

قوله (فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة للذاتية ، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاته ، وليس للملائكة جمعية آدم ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقدرته ، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها فما سبحت الحق بها ولا قدرته فغلب عليها

(والتحق بعضه ببعض) أى لا يمازجان لعدم الامتزاج الاعتدالي بين أجزائها (وانتقل الأمر) الإلهي (إلى الآخرة) ينقل الخليفة إليها فيكون كل ما كان موجوداً بالوجود وجوداً بالوجود الأخرى (فظهر جميع ما في الصور الإلهية) بحيث يكون كل فرد فرد من أفراد العالم مظهراً لاسم من أسماء الله وهي للعالم بأسره من الأسماء وهي سره كما قال ويظهر إليه سره بيان لما (في هذه النشأة الخ) فشاهد عينه من حيث أسماءه الحسنى في هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته وهو رؤية ذاته من حيث أسماءه في كون جامع فهذه هي الكلمة الآدمية بالي . (فإنه ما يعرف أحد) أى لا يعرف أحد الحق إلا بحسب معرفته بنفسه ولا يعبده إلا بحسب علمه (و) الحال (أن ليس للملائكة جمعية آدم) حتى تحصل فيها ما يحصل فيه من العبادة الذاتية ويستغنى بوجودها عن وجود آدم . قوله (وما علمت أن لله أسماء أخرى) وتلك الأسماء التي ما وصل علم الملائكة إليها هي التي وصل علمها إليها على معنى ما وصل علم الملائكة إلى كلها وإلا فإن جميع أسماء الله تعالى ظهرت بظهور الملائكة وسبحت بها وربها وقدرته ولم يتصل اسم من الأسماء وبحال ذلك ولكن من قبيل مقابلة الجمع بالجمع وانقسام الآحاد على الآحاد ، فكل ملك يسبح باسم إلهي خاص لا يعرف التسبيح بغيره مع أن كل اسم جامع لكل اسم كما مر ولكن جماعاً لا يتنبه له إلا الكامل دون القاصر ، فكل ملك يعلم اسماً واحداً إليها فهو محبوب به من غيره من الأسماء حتى إن الاسم المغفور والمغفور والنواب ونحوها كانت للملائكة قبل آدم أيضاً لأن القصور في التسبيح ببعض الأسماء دون بعض غير لائق بآفة فهو معصية مغفورة مغفوها وصاحبها معترف بقصوره من إدراك حقيقة التسبيح فهو تائب وإن لم تشر الملائكة بذلك بالي .

ما ذكرنا وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة - أن تجعل فيها من يفسد فيها - وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم ، فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق ، فلولا أن نشأتهم تعطى ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون ، فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا ثم لم يقفوا مع التجريب حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسييح وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها فأسبغت ربها بها ولا قلصته عنها تقديس آدم وتسييحه) أى لم تطاع على ما تقتضيه نشأة آدم من الجمعية الإلهية وظهوره بصورة الحق وهويته لسكونه مطلوباً بجميع الأسماء ولا على ما تقتضيه الحضرة الإلهية من أن يعبد بعبادة ذاتية أى يطلب عابداً يعبد ذاته بجميع أسمائه فهو من حيث أنه مطلوب بجميع الأسماء أعز الموجودات ومن حيث أنه عابد ربه بجميع الأسماء أذل الأشياء إذ لا يعبد الله العبادة الذاتية الثامة بجميع الأسماء إلا الإنسان الكامل ، ولهذا عبدوا الحجارة والجمادات فإنه لا يعبد أحد معبوداً إلا إذا عرفه ولا يعرف إلا ما تقتضيه ذاته بأن يكون فيه فيلبركه بالدوق ، وليس للملائكة جمعية آدم فلم تطلع على الأسماء التي تخص جمعية آدم ، وسبغت الحق وقدمته جمعية آدم بها ولم تعرف أن الله أسماء لم يصل علمها إليها فأسبغت بها ولا قدسته فغلب عليها مقتضى نشأتها ، فقوله : ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصها وسبغت الحق بها وقدمته ، معناه بالقياس إلى قوله لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة على ما ذكرته من رجوع الضمير في تخصها وسبغت وقدمته إلى جمعية آدم ظاهر . ووجه آخر وهو أن يكون الوقوف بمعنى الثبات لا بمعنى الاطلاع ، والضمائر الثلاثة ترجع إلى الملائكة ، أى لم يثبت الملائكة مع الأسماء التي تخصها ولم تقف بحكمها حتى شرعت في تجريح آدم وقدمته فيه ، إذ ما عرفت ما في آدم من الأسماء التي لم تعرفها ، فحكم عليها حالها التي هي النقص حتى نسبوا النقص الذي هو مقتضى نشأتها إلى آدم ، فقالت - أن تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء - لأنها أدركت بنقصها نقص آدم وما تحت حيطتها ومرئتها من خواص القوة الشهوانية والغضبية واحتجبت عما فوق نشأتها من الأسماء التي ليست لها فأظهرت النزاع الذي هو حالها ومقتضى نشأتها لأن إدراك النقص والاحتجاب عن النكامل عين الإنكار والنزاع ، فكان ما قالوا في حق آدم عين ما هم فيه مع الله (فوصف الحق

واعلم أن إيراد قس سره هذه القصة في كتابه دلالة على كمال علمه وأدبه مع الله وحسن خلقه مع الناس ، وهي أن المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا في إظهار المعاني التي لا يعرفها عقل بطريق نظر فكري ، بمنزلة الملائكة الذين نازعوا في آدم فنقصه قس سره بمنزلة آدم ، فكما كان آدم لا يفسد على الملائكة بسبب قولهم فكذلك الشيخ لا يفسد على الذين يظنون السوء في حقه ، لتحقيقه بقوله تعالى - والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس - فكما أن ما قالوه في حق آدم عين مخالفتهم لأمر الحق ، فكذلك الطاعون في حقه عين مخالفتهم لأمر الحق ، فنظن السوء في حقه ونسب إليه ما لا يليق للمؤمنين بخشى عليه الاقتضاح في وقت المأينة يخبر عن قوله فنفضح بالي .

لنا ما جرى لتقف عنده وتتعلم الأدب مع الله تعالى ، فلا ندعى مانحن متحققون به وحاولون عليه بالتقييد) أى ما أن كل واحد منا محقق به وحاول عليه والمحقق لا يلتفت لفت للعبارة فلا حرج فى أن تختلف الضمائر بالجمع والتوحيد ، والمراد أن الحق تعالى قص لنا القصة لتتعلم الأدب معه ، فلا نعترض ولا ندعى فيما تحقق عندنا ولا نشك فيه أنه علمنا أو حالنا على التعيين والتقييد لأنه علم الله (فكيف أن نطلق فى الدعوى فنعم بها ما ليس لى بحال ولا أنا منه على علم) أى فكيف ندعى ما ليس بعلمنا وحالنا ، أولا ندعى أنه هو الحق على للتعيين والتقييد وليس وراءه علم (فنفترض ، فهذا التعريف الإلهى مما أدب الحق به عباده الأدباء الأئمة الخلفاء) أى تعريف حال الملائكة فى ادعاء مطلق التسبيح والتفديس فإنه تأديب لعباده من الأناسى (ثم رجع إلى الحكمة) أى الحكمة الإلهية المذكورة ، فإن قصة الملائكة اعترض وقع فى أثنائها على سبيل الاستطراد ، ليعلم أن ما قالوا إنما قالوه لتقصان نشأتهم بالنسبة إلى نشأة آدم ولم يعلموا أن تجرحهم أيضا كمال له ، فإن العبادة الذاتية إنما تتحقق بتجلى جميع الأسماء فيه ، وتجلى اسم التواب والعفو والغفور والعدل والمنتم لا يمكن إلا إذا اقتضت المشيئة الإلهية جريان الذنب على العبد ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه : « أتيت المذنبين أحب إلى من زجل المسيحين » واعتبر بخطيئة آدم وداود عليهما السلام فإن بعض كمالات العبد وقبول تجلى بعض الأسماء الإلهية موقوف على انكساره بالذنب والاهتذار والتوبة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من الذنب العجب العجيب العجيب » ألا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم - ونحى نسبح بحمدك وتقديس لك - ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام : « لولا أنكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » فضم بنى آدم المعصية إلى الطاعة عبادة توجب تجلى الحق بأسماء كثيرة ، وذلك مما لم تقف الملائكة عليه أيضا لقصور نشأتهم ، وإذا رجع إلى الحكمة ومهد قاعدة يبتنى عليها ارتباط الحق بالخلق وتبين منها الحكمة فى إيجاد العالم وهو ظهور معنى الإلهية فقال (فنقول : اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود فى عينها فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن فهى باطنة لا تزال هى للوجود الغيبى) يعنى أن الأمور الكلية أى المطلقة كالحياة والعلم مثلا لها وجود عينى فى العقل ووجود غيبى فى الخارج ، فإن الوجود الخارجى عين المطلق العقلى مقيدا بقيد الجزئية لكن الكلية المطلقة لا تزال معقولة مندرجة تحت اسم الباطن ، ولا توجد من حيث كليته

(أن الأمور الكلية) أى الصفات المشتركة بين الحق والعبد التى يتحقق الارتباط بها بينهما (وإن لم يكن لها وجود فى عينها) أى وجود خارجى فى نفسها (فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن) فكان موجودا بالوجود الذاتى (فهى باطنة) أى بمنتهى الوجود فى الخارج من حيث كونها معقولة بالى .

في الخارج بل من حيث هي مقيدة وهي من تلك الحثيثة تندرج تحت اسم الظاهر ، وفي بعض النسخ لا تزول فعناه ومعنى لا تزال بضم التاء مبنيا للمفعول من أزال واحد ، والغيبى بالغين المعجمة والباء بمعنى المعقول . وعند بعض الشارحين من الوجود العيني بالعين المهملة والنون ، أى لا تزال من حيث هي طبائع مطلقة لا مقيدة بقيد السكلية عن الوجود العيني ، فإن الكل الطبيعي موجود في الخارج : وقرئ لا تزال بفتح التاء على أنه من الأفعال الناقصة ، فهي باطنة عن الوجود العيني الشخصي لا تزال كذلك بحذف الخبر لدلالة باطنه عليه أو باطنة بالنصب على تقديم الخبر ، أى فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني ، والأول أظهر وأوفق لما بعده من قوله ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها (ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني) أى للأمور السكلية الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني ، كتأثير العلم والحياة في الموصوف بهما فيحكم عليه بأنه حي عالم ولا يحكم عليه إلا إذا كان فيه عين الحياة والعلم وهذا معنى قوله (بل هو عنها لا غيرها) . يعنى أن الأمر السكلي كالعالم والحياة عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما ، والمراد بقوله (أعني أعيان الموجودات العينية) أعيان الأوصاف لا أعيان الموصوفات ، فإن الموصوفات أيضا معنى كلي وهو الإنسان المطلق فإنه عين هذا الإنسان مع قيد الجزئية ، فهذه نسبة الحياة والعلم المطلقين إلى الوصفين المقيدين (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها ، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات ، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) أى السكليات ، وإن ظهرت في الصورة الجزئية فهي باقية على معقوليتها من حيث كليتها لم تزل عن كونها باطنة مع كونها ظاهرة (فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور السكلية التي لا يمكن دفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين ، وجودا تزول به هي أن تكون معقولة) أى استناد كل عين موجود شخصي يكون إلى هذه الموجودات السكلية أبدا مع بقائها في عالم العقل على كليتها لا تزول عن ذلك الوجود الغيبي أبدا أى العيني موجود به ، فقوله فاستناد مبتدأ خبره لهذه الأمور واللام بمعنى إلى :

(ولها الحكم والأثر) لأنها صورة الاسماء الإلهية فكانت علة في كل ماله وجود عيني (بل هو) الأمر السكلي باعتبار الوجود الخارجى (عنها لا غيرها) ترق في الارتباط فإن كمال الارتباط نهايه الاتحاد ، وفيه بشارة عظيمة لنا ، فكان قوله (أعني أعيان الخ) تفسير للتفسير عنها (ولم تزل عن كونها معقولة) مع كونها عين الأعيان الموجودة في الخارج كما لم تزل عن كونها عنها مع كونها معقولة في حد ذاتها ، وإذا كانت كذلك كانت هي في الجهتين .

(فهي الظاهرة) فإذا كان كذلك (فاستناد كل موجود عيني) فه إظهار كمالاته ثابت (هذه الأمور السكلية) تزول به الأمور السكلية اسبب الوجود العيني (عن أن يكون) بل يمكن وجودها في العين وجودا لا يزول به عن كونها معقولة ، كوجودها في الأعيان الموجودة فإنه لا يخرجها عن أن تكون معقولة ، بخلاف الموجودات العينية فإنها موجودة بوجود يزول به عن كونها معقولة .

قوله (وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتا أو غير موقت) أى زمانيا أو غير زمانى وكل منهما إما جسمانى أو غير جسمانى ؛ فالجسمانى الموقت كأجسادنا وغير الموقت كالملك الأعظم ، فإن الزمان مقدار حركته فلا يكون جسمه زمانيا ، والروحانى الموقت كنفوس الحيوانات وغير الموقت كالأرواح العلوية المجردة (نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبة واحدة) أى كلها فى استنادها إلى الأمر الكلى المعقول سواء (غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية ، كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحى ، فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ، كما أن الحياة متميزة عنه : ثم نقول فى الحق إن له علما وحياة فهو الحى للعالم ، ونقول فى الملك إن له حياة وعلما فهو الحى للعالم ، ونقول فى الإنسان إن له حياة وعلما فهو الحى للعالم ، وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما إلى العالم والحى نسبة واحدة ، ونقول فى علم الحق إنه قديم وفى علم الإنسان إنه محدث ، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية ، فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه إنه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم ، فصار كل واحد محكوما به محكوما عليه ، ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هى محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني ، فتقبل الحكم فى الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزئ فإن ذلك محال عليها ، فإنها بذاتها فى كل موصوف بها كالإنسانية فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تنفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة) أى لكون الموجود العيني يحكم على الكلى الغيبى بمقتضى حقيقته ، والكلى أيضا يحكم على الجزئى بحقيقته ، كما أن العلم والحياة بالنسبة إلى الله تعالى محكوم عليهما بالقدم الذى هو مقتضى حقيقته تعالى ، وبالنسبة إلى الإنسان والملك محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقة الإنسان والملك ، وكذلك العلم والحياة يحكمان على كل موصوف بهما بأنه حى عالم ، ولكل واحد من العيني والغيبى حكم على صاحبه بمقتضاه مع أن حقيقة

(وسواء كان) تعميم للاستناد إلى قسمي الموجود العيني (غير أن هذا الأمر) استثناء منقطع بيان لاستناد الأمر الكلى إلى الموجودات حتى نعلم أن الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم إلى العالم) تمثيل للارتباط السابق ، ولما كان الارتباط بين المعنوم والموجود أمرا عجيبا قال فانظر إلى اه بال .

(كما هى محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني) وكون المعنوم مؤثرا فى الموجود ومتأثرا فيه ، وكذلك الموجود مؤثرا فيه ومتأثرا منه ، من عجائب قدرة الله تعالى (فتقبل الأمور الكلية الحكم) من الأعيان الموجودة فى انتسابها إلى الأعيان الموجودة (فى كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد فى نفسها باعتبار تمدد

العلم حقيقة واحدة لم تنقسم ولم تختلف باختلاف العارف لها بسبب الإضافة ، وكذلك الحياة ونسبتها إلى الموصوفين بها فإنها نسبة واحدة لم تختلف ، وانظر إلى هذا الارتباط بين الموجودات العينية وبين الموجودات العينية ، مع أن المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث كليتها ، فإن كل موجود عيني مشخص جزئي والفاظ الكتاب ظاهرة .

قوله (وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهناك ، فما نعمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق) رجع إلى المقصود من تمهيد القاعدة ، وهو أن الارتباط بين الموجودات الغيبية الذي لا وجود له إلا في العقل وبين الموجودات العينية ثابت كما ذكر وهي نسبة عدمية عقلية فبالحرى أن يكون بين الموجودات العينية ثابتا ، وكيف لا وبينهما جامع وهو الوجود العيني وما ثم جامع ، إذ لا يكون بين الموجود العيني وبين المعدوم في العين جامع . قوله (ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفقور ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه) ظاهر ، وهو بيان الارتباط بين الواجب والممكن وهو الافتقار .

قوله (ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به ، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) معناه ولما اقتضى الواجب لذاته الممكن لذاته كان الممكن لذاته واجبا به معدوما في حد نفسه مستندا إليه في وجوده وعينه لأنه الذي أعطى عينه من ذاته ثم وجوده من اسمه النور ، فاستناده إلى الواجب الذي ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته في كل ما ينسب إلى ذلك الممكن من اسم وصفة وأي شيء كان لأن أصله العدم ، فاستند إلى الواجب في عينه وكل ما يتبع عينه من صفاته ووجوده وذلك صمدية تعالى أو في كل ما ينسب إلى الواجب والمراد بالممكن كل ما للواجب الصمد إلا الوجوب الذاتي وإنما قيد الوجوب بالذاتي لأنه ما لم

موصوفاتها (وهناك) أي بين الموجودات جامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه (فائمه) أي ليس بين الأمور الكلية وبين الموجودات العينية (جامع) وقد وجد الارتباط اه بال . (فبالحرى) يروى بفتح اللام فيكون مصدرا وهو المشهور ، وقد يروى بكسر الراء مع تشديد اللام فيكون صفة مشبهة فالمراد على الأول أي إذا كان كذلك فلتنسب بالحرى أي الياقة وعلى الثاني أو الحرى ذلك شرح المفتاح (واجباته) وجوب الملل يملأه فسكا أعطاه الوجود أعطاء وجوب الوجود أيضا ، فكل من الوجود ووجوبه أثر من الواجب في الممكن ، فكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لكلنا الأمور

يجب لم يوجد لكنه واجب به لا بنفسه (ثم ليعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدلنا بنا عليه ، فإوصفناه بوصف إلا كنا نحقق ذلك الموصف إلا الوجوب الذاتي الخاص ، فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا ، وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على ألسنة القراجم إلينا فوصف نفسه لنا فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا وإذا شهدنا شهد نفسه ، ولا شك أنا كثيرون بالشخص والتنوع وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعاً أن ثم فارقه تميزت الأشخاص بعضها عن بعض ، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد فكذلك أيضاً ، وإن وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس إلا افتقارنا في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه) معناه لما ظهر الحادث بصورته أحالنا في معرفته على النظر في الحادث فقال - سفرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق - فبسبب ما أحالنا استدلالنا بنا عليه أي طلبنا الدليل بأنفسنا عليه ، فما وصفناه بوصف إلا وجدنا ذلك الموصف فينا إذ لو لم يكن فينا ولم نتصف به لم يمكننا أن نصفه به ، وهو معنى قوله إلا كنا نحن ذلك الموصف أي لو لم يكن نحن ذلك الموصف لم نصف به إلا الوجوب الذاتي ، فلما علمناه ومنا نسبناه إليه كل ما نسبناه إلينا كالحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والكلام وغير ذلك ، والتراجم هم الأنبياء عليهم السلام فإنهم أخبروا بهذا المعنى في قوله تعالى - وما تشاءون إلا أن يشاء الله - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى - ومن يطع الرسول فقد أطاع الله - إن الذين يبغونك إني بياغون الله - وفي الحديث - من عرف نفسه فقد عرف ربه - وأمثالها ، وهذا معنى قوله فوصف نفسه بنا فإذا شهدناه بوصف شهدنا نفوسنا بذلك الموصف ، إذ لو لم يكن ذلك الموصف فينا ما شهدناه به ، وإذا شهدنا

الكلية والأعيان الخارجية حكم على الآخر حاشي . (النظر في الحادث) أي الاستدلال من الآفاق والأنفس (وذكر أنه أرانا آياته) وهي آثار أسمائه وصفاته (فيه) أي في الحادث فكان الاستدلال واجباً علينا (فاستدلنا) من الأثر إلى المؤثر (بنا) أي بسبب نظرنا فينا (عليه) على الحق فحينئذ لا بد لنا أن نحكم عليه بوصف (فلما وصفناه) أي ما حكمنا عليه (بوصف إلا كنا نحن) وجدنا فينا ووصفنا أنفسنا (ذلك الموصف فلما علمناه بنا) بسبب علمنا أنفسنا (نسبنا إليه) أي وصفناه (كل ما نسبناه إلينا) من الأوصاف من العلم والحياة وغيرها إلا للتقائس مقابل الوجوب .

(فإذا شهدناه شهدنا) فيه (نفوسنا) الوجودات فيه لكونه متصفاً بنا وهو رؤية الحسنى المحدود أو شهدنا نفوسنا في الحقيقة لا شهدناه لأنه من حيث اتصافه بنا عين ذاتنا لا غيرنا وهو رؤية الحد متحداً بالحدود (وإذا شهد) بمشاهدتنا إياه (شهد) فينا (نفسه) لذلك قال إني أشد شوقاً إليهم لأن هذه المشاهدة له لا تحصل بدون مشاهدتنا إياه لأنه فينا مظهره وهو رؤية المحدود في الحد وبالاتحاد ، فانظر إلى المرأة كيف تجد فإنك إذا نظرت إليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك فهو قوله (فإذا شهدنا شهد نفسه) وإذا شهدت صورتك ونظرت إليك فقد شهدت نفسها فهي عينك وأنت عينها فهو قوله (وإذا شهدناه شهدنا نفوسنا) ولما بين الاتحاد شرع في بيان الافتراق فقال (ولا شك أنا كثيرون بالشخص) باعتبار التفاهم تشخصاتنا إلى حقيقتنا النوعية وكثيرون (بالتنوع) بالتفاهم فصولنا إلى حقيقتنا الجنسية أم بال .

بوصف شهد نفسه بذلك الوصف ، فإن ذلك الوصف وصفه نجلى به لنا بحسب استعدادنا
ولاً من أين حصل لنا ذلك ونحن عدم محض ، ومن ثمة يعلم أن وجودنا وجوده تعين
بصورتنا وانتسب إلينا فتقيد وتذكر صمدية لكل شيء حتى تراه في كل شيء - أولم
يكف بربك أنه على كل شيء شهيد - ولما بين هذا الاتحاد أراد أن يبين الفرق بين الحق
والخلق فقل بتعدد أشخاص النوع وأنواع الجنس ، فقال : ولا شك أنا أى المحدثات
كثيرون بالشخص كأشخاص الإنسان مع اتحادهم في حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان ،
فإنه حقيقة واحدة ، وبالنوع كالإنسان والفرس المتحدين في حقيقة الحيوان ، التي هي
حقيقة واحدة ، وبالجملة أشخاص الموجودات المحدثات والموجودات المتعينة فإنها متميزة متعينة
متشخصة ومتنوعة مع اتحادها في حقيقة الوجود ، ولولا ذلك لما كان الكثرة في الواحد ،
فكذلك ، وإن وصفنا الحق بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس إلا
افتقارنا إليه وغناه عنا ، فإن الوجود المشخص مطلق الوجود مع قيد ، فذلك القيد الذي
هو به غير المقيد الآخر ، وهو افتقار المقيد إلى المطلق وغنى المطلق عن المقيد (فهذا صح
له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا تنسب إليه مع
كونه الأول) أى بالغنى الذاتي الصمدى القوي لكل ممكن وكونه سند مقوم لكل مقيد
صح له الأزل والقدم ، وانتفت عنه الأولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم ، فإنه محال
في حقه مع كونه الأول (ولهذا قيل فيه الآخر) أى ولأن أوليته بالغنى الذاتي وعدم الاحتياج
في وجوده إلى الغير قيل فيه الآخر ، لا بمعنى أنه آخر كل ممكن إذ الممكنات غير متناهية
فلا آخر لها (فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد لم يصح أن يكون الآخر للمقيد لأنه لا آخر
للممكن لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها ، وإنما كان آخر الرجوع الأمر كله إليه بعد
نسبة ذلك إلينا فهو الآخر في حين أوليته والأول في حين آخريته) أى فلو كانت أوليته بأن
يكون وجودا مقيدا واحدا من الموجودات المقيدة فابتدأ منه المقيدات لزم أن يكون آخريته

(مع كونه الأول) بمعنى مبدأ كل شيء ، فانتسب إليه الآخريّة بمعنى منتهى كل شيء ومرجعه (ولهذا)
أى ولأجل انتفاء الأولية عنه بالمعنى المذكور (قيل فيه الآخر) فلم يكن له الأولية بهذا المعنى وجود التقييد
أى افتتاح الوجود من العدم (لم يصح أن يكون آخر المقيد) أى للممكن بمعنى رجوع الكل إليه لأنه
حينئذ يكون من الممكنات ، والممكن لا يرجع إليه شيء فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع ،
وهذا لا يصح أيضا (لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية) أى غير متعلم لا انتفاء عنه بحيث تفوقه
تعالى فلا فقدان في حقه كما ذكر في الفصّل الـ ١٠ ، فلا يتناقض الانتهاء بحسب للدار الدنيا فإذا كانت غير
مغلوبة (فلا آخر لها) فكان الحق آخرها ومنتهى لها فإذا كان الرجوع إليه بالنسبة إلينا فكنا نحن ننصف
بالرجوع إليه تعالى في كل آن بحسب - كل يوم هو في شأن - وإذا كان الأمر كذلك (فهو الآخر في حين
أوليه والأول في حين آخريته) بحيث لا يتقدم أحدهما على الآخر في الرتبة ، فهو الآخر حيث أوله
إذ رجوع الكل ثابت فيه ، وهو الأول حيث آخر إذ مبدئيه الكل ثابت فيه ، فكان أوليته حين آخريته

بأن يكون آخرًا للمقيدات لكنه لا آخر لها ولو كان لها آخريه ينتهى به الوجود لم يصح أن يكون الآخر عين الأول ، فأخريه برجوع الأمر كله إليه بعد نسبتته إلينا كما ذكر في دائرة الوجود ، فكذلك أوليته بابتداء الكل منه بنسبته إلينا فالنسب والإضافات ممكنة والحقيقة من حيث هي هي واجبة وذلك معنى قولهم التوحيد إسقاط الإضافات ولا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه (ثم ليعلم أن الحق) أى بعد العلم بما ذكر ، ليعلم أنه تعالى لما أرانا آيات أسمائه وصفاته في العالم جعل فيها مانع عرف به ذلك فشرطنا مع العالم في صفاته لنعرف بما فيها مافيه وما أمكن العالم قبول جميع أسماء الحق وصفاته ، لأن الفارق بينه وبين الحق الوجوب الذاتى والإمكان وما يلزمهما من الغنى والفقر لازم فيقبل بعضها وهو الذى لا يختص بالوجوب كالوجود والظهور والبطون ، وأما البعض الآخر فلا يقبل إلا آثارها التى يليق بفقره ونقصه ، وجمع فيها بأحدية الجمع الأمرين ، فلذلك قسمها قسمين وجعل القسم الأول مشتركاً بين الكل أى بين الحق تعالى وبيننا وبين العالم فقال (وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن فأوجد للعالم عالم غيب وشهادة لنذكر الباطن بغيبتنا والظاهر بشهادتنا) لكنه فرق بين وصف للعالم ووصف الحق بهما بأن جعل العالم عالمين عالم غيب وعالم شهادة إذ ليس في العالم إلا أحدية الجمع ولم يفرق بين وصف الحق ووصفنا فأضاف الغيب والشهادة إلينا بحكم أحدية جمعنا الخصوص فنحن على معناه وصورته دون العالم ، وأما القسم الآخر فسوانا فيه مع العالم وجعل في مقابلة كل صفة فعلية محضة لله تعالى صفة انفعالية مشتركة بيننا وبين العالم فقال (ووصف نفسه بالرضا والغضب وأوجد العالم ذا خوف ورجاء) فإن الخوف انفعال وتأثر من تأثير الغضب نعرف به غضبه ، وكذا الرجاء في مقابلة الرضا ولهذا قال (فنخاف غضبه و نرجو رضاه) وقال (ووصف نفسه بأنه جميل ذو جلال فأوجدنا على هيئة وأنس) فإن الهيئة انفعال من صفة الجلال ونعرف به عظمته وجلاله وكذا الأنس في مقابلة الجمال فجعلنا على صمته بوجه وعلى صفة العالم بوجه كما سيجيء (وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى

وأخريته عين أوليته ، ولا كذلك الممكن (عالم غيب) وهو باطننا وأرواحنا وعالم (شهادة) وهو ظواهرنا وقوانا للظاهرة فكنا مجمع العالمين وليس ذلك الاتحاد إلا (لنذكر) الاسم (الباطن بغيبتنا) أى بسبب إدراكنا غيبنا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم على طريق الاستدلال من الأثر إلى المؤثر أنه تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضى والغضب) فأوجدنا ذا رضا وغضب لنذكر الرضا برضانا والغضب بغضبنا ، ولم يذكر هذا الوجه بظهوره بما سبق (وأوجد للعالم) أى أوجدنا (ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه و نرجو رضاه) لأن الخوف لازم للغضب والرجاء لازم للرضا فتتصف بهما وتستدل على غضبه ورضاه مع كونه منزهاً عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيئة) تحصل من جلالة (وأنس) حاصل لنا من جماله فتتصف بهما وتستدل عليهما مع أنهما لا ينسبان إليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدئيتهما أى مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضى وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط فإذا وجد الإنسان في الخارج بخلق الله يديه ظهر جميع ما في العالم في هذه النسخة الجامعة .

به فعبّر عن هاتين الصفتين (أى المتقابلتين اللتين له تعالى كالظهور والبطون والرضا والغضب والجمال والجلال) باليدن اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل) :

قوله (لكونه الجامع لحقائق للعالم ومفرداته) فيه إشعار بأنه مع مساواته العالم في حقائقه ومفرداته يختص بالجامعة الأحادية دونه ، وبهذه الجامعة التي اتحدت بها مفردات العالم كاتحاد العناصر بالتركيب واتحاد كيفياتها بالمزاج واتحاد صورته بقوى العالم المسماة بالتسوية ليستعد لقبول روحه المنفوخ فيه فاستحق به الخلافة لأن الخليفة يجب أن يناسب المستخلف ليعرفه بصفاته وأسمائه وينفذ حكمه في المستخلف فيه ، ويناسب المستخلف فيه ليعرفه بصفاته وأسمائه فيجربى كل حكم على ما يستحقه من مفرداته ، فيناسب بروحه وأحادية جمعية الحق وشارك بصورته وأجزاء وجوده ومفرداته للعالم فهو عبد الله رب العالم وصورته التي هي من العالم شهادة وروحه غيب وربوبيته من جهة غيبه ولهذا قال (فالعالم شهادة والخليفة غيب) لأنه من حيث الصورة داخل في العالم ، ومن حيث معناه خليفة الله ورب وسلطان للعالم (ولهذا المعنى يحجب السلطان كما ذكر ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهي الأجسام الطبيعية والنورية وهي الأرواح اللطيفة ، فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه) فالظلمانية أجساد العالم والفورانية أرواحه ، وليس العالم إلا هذه الأجسام الكثيفة والأرواح اللطيفة فهو حجاب على نفسه (فلا يدرك الحق إدراكه نفسه) لأن الشيء لا يدرك إلا ما فيه وليس في العالم إلا الحجب ، فلا يدرك إلا الحجاب دون المحجوب (فلا يزال في حجاب لا يرفع) من هذا الوجه (مع علمه) أى مع أنه محجوب بحجاب آخر وهو علمه (بأنه متميز عن موجوده بافتقاره ولكن لاحظ له في الوجوب الذاتي للذى لوجود الحق فلا يدركه أبدا) أى ولكن لا يعلم من علمه بافتقاره الوجوب الذاتي للذى للحق إذ لاحظ له منه بوجه ، وما ليس فيه شيء منه لم يدركه إدراك

فانقضى شأن الإنسان توجه اليدين من الحق بخلقته ، فخلقته الله بيديه فإنه أعطى كل ذي حق حقه اه (فالعالم) بجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) أى ظاهر الخليفة وصورته (والخليفة) أى الإنسان الكامل (غيب) أى باطن العالم وروحه المدبر له ، فالعقل الأول أول ما يربيه الخليفة من عالم الأرواح . لما فرغ من بيان الارتباط الذي يحصل للعالم لنا به شرع في بيان الارتباط الذي احتجب الحق عنا به فقال (ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية) كما قال جمت ومرضت بالى .

(ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكنا بين كثيف ولطيف) احتجب ذاته تعالى عنا بنا فحجابنا عينا في الحق عين وجودنا وهو معنى قوله (وهو) أى العالم (عين الحجاب على نفسه) أى على العالم ، فإذا كان كذلك (فلا يدرك) العالم (الحق إدراكه) أى العالم (نفسه) فإنه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره علم ذوق وشهود إلا إلى العالم لا إليه تعالى (فلا يزال) العالم (في حجاب لا يرفع) وإلا لانضم العالم لقوله : إن الله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه (مع علمه بأنه متميز) يعنى أن هذا الحجاب لا يمنع علمه بأن الله واجب بالذات وغنى عن العالم والكل عفتقر إليه (فلا يدركه أبدا) علم ذوق فإن ذوق الشيء شيئا في غيره فرع ذوقه ذلك الشيء في نفسه فإذا لا يدركه

ذوق وشهود (فلا يزال الحق من هذه الحيشة) أى من هذا الوجه (غير معلوم) أبداً (علم ذوق وشهود لأنه لا قدم) ولا سابقة (للحدث فى ذلك) أى فى الوجوب الذاتى البتة .

قوله (فاجمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً ، ولهذا قال لإبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) لما ذكر أن الصفتين المتقابلتين يد الحق اللتان توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل ، وكان قد مثل بصفات الله تعالى متقابلة مشتركة فى أنها مؤثرة فكانت أبادى معطية متقابلة ، وقد أوماً إلى صفات العالم متقابلة مشتركة فى أنها انفعالية ، فكانت أبادى قابلة آخذة وسوانا فيها مع العالم فأراد أن يثبت لنا التشريف من الله بالجمع بين يديه المتقابلتين فى الإعطاء والقبول أيضاً ، فإن لله تعالى يدين متقابلات معطية كالرضا والغضب ، ومتقابلات آخذة قابلة ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى - ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات - ولهذا وبخ إبليس وذمه على ترك السجود لآدم ، حيث رأى منه صفات العالم من الانفعالات القابلة كالخوف والرجاء ، ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف أن القابلة أيضاً صفات الله فإنها من الاستعداد الفاعل عن الفيض الأقدس ، وقال (وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين صورة العالم وصورة الحق وهما يد الحق) يعنى كما أن المتقابلات المعطية يد الحق ، فالمعطية والمقابلة الآخذة أيضاً يدين متقابلتان للحق ، فلو لم يكن لآدم تلك القوابل لم يعرف الحق بجميع الأسماء ولم يعبه بها (وإبليس) لم يعرف ذلك لأنه (جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية) فما عرف إلا ما هو من العالم فاستكبر وتعزز لاحتجابه عن معرفة آدم ؛ إذ لم يكن له جمعية فلم يعرف منه إلا ما هو من جنس نشأته ، فاستوهته ونقص به وما عرف أن الذى حسبه نقصاً كان عين كماله كما قال (ولهذا كان آدم خليفة ، فإن لم يكن) أى آدم ظاهراً (بصورة من استخلفه) أى الحق (فيها استخلفه فيه) من العالم وأجزائه (فما هو خليفة) أى لم يكن خليفة لأن الخليفة يجب أن يعلم مراد المستخلف وينفذ أمره فلو لم يعرفه بجميع صفاته لم يمكنه إنفاذ أمره (وإن لم يكن فيه جميع مافى العالم) من الأسماء والصفات (وما تطلبه الرعايا التى استخاف عليها) يعنى أجزاء العالم المستخاف هو عليها

من هذه الحيشة (فاجمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً) على غيره لا لشرفه فى حد ذاته كما أن مكة مشرفة بتشريفه وإلا فهو واحد كسائر الأودية فلا يكون جمعية الإنسان الكامل علة نامة لجمعية الالدين بل لا بد فى التشريف من تشريف الحق ولهذا أى لكون الجميع للتشريف (قال لإبليس) لكونه مخلوقاً بيد واحدة بال . (وما هو) الله وليس جمع الالدين لآدم (إلا عين جمعه) لآدم (بين الصورتين صورة العالم) وهى الحقائق الكونية (وصورة الحق) وهى الحقائق الإلهية من الأسماء والصفات فأدم عبارة عن الصورتين والالدين (وهما) أى الصورتان (يد الحق) باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر ؛ إذ بهما يصرف الحق فما أمر الملائكة إلا لأن تسجد لله تعالى ، فكانت سجدتهم لله وقبلتهم آدم وأبى إبليس لعدم علمه (وإبليس جزء من العالم) فكان جزءاً من جزء آدم (لم يحصل له هذه الجمعية) التى لآدم بال .

لم يكن خليفة عليهم ، إذ ليس حينئذ عنده ما يحتاج إليه الرعايا ويطلبونه منه فلم يمكنه تدبيرهم ، فقوله فليس بخليفة عليهم جواب الشرط الثاني في الحقيقة لكن لما اعترض تعليل الشرط وهو قوله (لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما يحتاج إليه) بينه وبين الجزاء فانجر الكلام إلى توسط شرط آخر وهو قوله وإلا اكتفى بجواب أحدهما عن جواب الآخر لاشتراكهما في الجواب فيكون جواب الأول محذوفا لدلالة جواب الثاني عليه ، تقديره وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا من الأسماء التي يرب الحق تعالى بها جميع من في العالم من الناس والدواب والأنعام وغيرها فليس بخليفة عليهم ، والاعتراض لبيان أن فيه مطالب جميع أجزاء العالم لأنها مقتضيات الأسماء الإلهية فيطلب ما في خزائن الأسماء من المعاني التي هي كمالاتها والأسماء كلها فيه كما مر فاستندت إليه فلا بد أن يقوم بكل ما يحتاج إليه ويعطيها مطالبها كلها (وإلا) أي وإن لم يتم بجميع ما يحتاج إليها (فليس بخليفة عليهم) ومن هذا ظهر معنى قوله (فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة) أي لما ثبت أن استحقاق آدم للخلافة إنما يكون بالصورتين أنشأ صورته الظاهرة (من حقائق العالم وصورته) بحيث جمع فيه الحقائق الكونية ، فلم يبق من صور العالم وقواه شيء إلا وفيه نظير (وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى) فإنه سمع بصير عالم ، فيكون متصفا بالصفات الإلهية مسمى بأسمائه (ولذلك قال فيه) كنت سمعه وبصره ، وما قال كنت عينه وأذنه ففرق بين الصورتين (أي صورة العالم وصورة الحق)

قوله (وهكذا هو في كل موجود) أي وكما أن الحق في آدم ظاهر بصورته كذلك في كل موجود (من العالم) يظهر (بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود) أي عينه باستعداده الأزلي (لكن ليس لأحد) أي لشيء من العالم (مجموع ما للخليفة) فإنه مظهر الذات مع جميع الصفات ، بخلاف سائر الأشياء وإلا لكان الكل مظهرا له (فما فاز من بينهم إلا بالمجموع) وإلا فكان الكل مظهرا له بقدر قبوله .

قوله (ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة) أي بصورته (ما كان للعالم وجود) فإن أصل الممكن عدم الوجود صورته تعالى ووجهه الباقي بعد فناء الكل ، فلو لم يظهر

ولما فرغ من ذكر الخلافة شرع في تصريح ما علم ضمنا بقوله (فأنشأ صورته للظاهرة) في عالم الشهادة (من حقائق العالم) .

(وأنشأ صورته الباطنة على صورته) أي على صفاته وأسمائه (ولذلك) أي ولأجل إنشائه على صورته (قال فيه كنت) اه .

(الذين هما من الجوارح الظاهرة) مع أنه صحيح أيضا لسريانه بهويته في جميع الموجودات اه جاي .
(فما فاز) أي فما ظهر الإنسان الكامل بالخلافة (إلا بالمجموع) أي بسببه لا بهوته فكان الحق ساريا في كل موجود من الخليفة وغيره اه .

بصورته التي هي الوجود من حيث هو وجود بقي الكل على لعدم الصرف ، وقوله (كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية) تشبيه لاستناد وجود العالم إلى صورة وجوده تعالى باستناد الأمور العينية من الصفات إلى الحقائق الكلية كما ذكر في الحياة والعلم ، كما كان وجود العلم في زيد مثلاً مستنداً إلى العلم المطلق الكلي ولولاه لما وجد عالم وما صح الحكم بالعالمية على أحد كذلك كل موجود معين عيني مستند إلى وجود الحق الذي هو وجهه وصورته ولولاه لما وجد موجود وما صح الحكم على شيء بأنه موجود ولذلك قال (ومعنى هذه الحقيقة) أي من جهة أن الحق في الموجودات صار بالصورة حتى وجد ما وجد (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده) لأن صورته هو الموجود فبوجوده وجد كما ذكر في المقدمة قوله نظماً (فالكل مفتقر مالم يكن مستغنى) الفناء للسببية وما نافية ورفع خبرها على اللغة التيمية ، وعليها قرئ : « ما هذا بشر - بالرفع أي إذا كان الحق ظاهراً بصورته في العالم والعالم مفتقر في وجوده إليه فكل واحد من العالم والحق مفتقر إلى الآخر ليس كل منهما مستغنياً عن الآخر : أما افتقار العالم إلى الحق في وجوده ، وأما افتقار الحق إلى العالم في ظهوره :

ولما كان التصريح بهذا الافتقار غير مأذون فيه وإن كان هو الحق قال :

(هذا هو الحق قد قلناه لا تكفى فإن ذكرت غنياً لا افتقار به)

أي ذاته من حيث هي هي ومن حيث اسمه الباطن لأنه تعالى بالذات غنى عن العالمين ، وأما من حيث اسمه الظاهر والخالق والرزاق فليس يغنى (فقد علمت الذي بقولنا) وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى (نعني) أو بقولنا الحق من حيث هو أي فقد علمت الحق من حيث اسمه الباطن أو من حيث الذات بدون الصفات لأنه من هذه الحثية غنى لا افتقار به ، ويجوز أن يكون المراد فإن ذكرت غنياً لا افتقار به فقد علمت أن المراد بقولنا فالكل مفتقر هو الحق مع جميع الصفات والأسماء والله أعلم :

قوله : (فالكل بالكل مربوط وليس له منه انفصال نخذوا ما قلته غنى)

(ما ظهر حكم في الموجودات العينية) فلزم منه أنه لولا تلك الموجودات العينية ما ظهر حكم بال (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده) ومن الحق إلى العالم في ظهور أحكامه فإذا كان الأمر كذلك فالكل مفتقر مالم يكن مستغنى (لا تكفى) أي لا نقول على سبيل الكناية لئلا يلتبس عليهم (فقد علمت الذي بقولنا نعني) أي علمت مرادنا بقولنا ، فالكل مفتقر من حيث الأسماء والصفات لا من حيث الذات فلا يتنافى الفناء للذات ، فكأنه قال المعارض : لا بل الكل مستغنى لا افتقار به ، فإنه إذا استغنى الحق من العالم فقد استغنى العالم عن الحق من وجهة استغناء الحق عنه ، فإن المعلوم مستغنى عن غير علته والمنة للعالم مجموع الذات والصفات لا الذات وحدها ، فثبت أن الكل مستغنى أي كل واحد مستغنى عن الآخر لا يرتبط أحدهما بالآخر ، أجاب عن ذلك (فالكل) أي مجموع العالم (بالكل) أي الحق من حيث الأسماء والصفات وبالعكس (مربوط فليس له) أي العالم (منه) من الحق من حيث الأسماء وبالعكس (انفصال) أي صورته الباطنة (وإنما لفره) ، ولعلم أن المراد بآدم الروح الكلي المحمدي لا آدم قلدى خلق من طين اه .

أى العالم مربوط بالحق في الوجود والاستناد إلى صمديته والحق مربوط بالعالم في ظهوره
وشائر أسمائه الإضافية

قوله (وقد علمت نشأة جسد آدم أعنى صورته الظاهرة ، وقد علمت نشأة روح آدم
أعنى صورته الباطنة فهو الحق) أى بحسب صورته الباطنة والحقيقة (الخلق) بحسب
صورته الظاهرة .

قوله (وقد علمت نشأة رتبته وهى المجموع الذى استحق به الخلافة) وفى بعض النسخ
بها حملا على المعنى وهو الرتبة أى كونه واسطة بين الحق والخلق بمجموعه الذى استحق
به الخلافة ، ليعرف صورة العالم وحقيقته بظاهره وصورة الحق وأسمائه الذاتية بباطنه ،
ويتحقق له رتبة الخلافة بالجمع بين الصورتين (فآدم هو النفس الواحدة) أى حقيقة الإنسان
من حيث هو وهو روح العالم (التى خلق منها هذا النوع الكامل الإنسانى) أى أفراد النوع
وإلا فالنفس الواحدة هى حقيقة النوع بدليل قوله (وهو قوله - يا أيها الناس اتقوا ربكم
الذى خلقكم من نفس واحدة -) فإن الخطاب للأفراد المخلوقة من النفس الواحدة (وخلق
منها زوجها) أى خلق من الروح الكلى التى هى للنفس الواحدة زوجها ، وهى النفس
الكلية والرجال والنساء المبتوثة منها قوله تعالى (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) هى أشخاص
النوع قوله فى تفسير قوله تعالى (فقلوا اتقوا ربكم اجعلوا ماظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا
مابطن منكم وهو ربكم وقاية لكم ، فإن الأمر ذم وحد فكونوا وقاية فى الذم ، واجعلوه
وقايتكم فى الحمد تكونوا أدباء عاقلين) معناه اتخذوا وقاية لأنفسكم تتقون بها من ربكم ،
ولما كان الرب هو الظاهر والباطن كانت ربوبيته لظواهركم من اسمه الظاهر بإمداد الحفظ
والرزق وجميع مايتعلق بالرحمة الرحمانية من الأسماء وربوبيته لبواطنكم من اسمه الباطن بإمداد
العلم والحكمة وجميع مايتعلق بالرحمة الرحيمية من الأسماء ، فعليكم بالاستمداد بالربوبية
وتبهي الاستعداد القابلة من الوجهين ، وذلك بالتأدب بين يديه بأداب الحضرة فاتخذوا
وقاية لأنفسكم مما ظهر منكم تتقون بها ربكم الظاهر أن يمنع أظافه الظاهرة من الرزق والحفظ
وأماثلها ، وينتقم منكم فى سوء أدبكم بنسبة الشرور والمعاصى إليه فتحرموا مدد الحفظ

(فآدم) أى آدم كبير وهو الخليفة والنقل الأول (النفس الواحدة) الخليفة المسمى بالإنسان الكامل
والعقل الأول وزوجها النفس الكلية (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) رجالا عقولا ونساء نفوسا (وقاية
لربكم) أى اتقوا ما فعلتم من التقائص والشرور إلى أنفسكم وزهوا ربكم عنها (وقاية لكم) أى اتقوا
الكلمات إلى ربكم لا إلى أنفسكم اه بال .

(قوله من اسمه الظاهر) فإن الله تعالى لا يظهر إلا فى الأشياء ، فلو لم يكن شيء ثمة ما ظهر الحق عين
فلا يد من الأشياء ، فبنا الحق يظهر وبه نحن نظهر ، فلذا نحن نشكر ولذا نحن نكفر باختلاف محقق فاعلموا
ذلك وانظروا فإذا ما شهدتم عين ما قلته : استروا إن الله غيرة فاحذروا أن تنفروا وإذا ما وليتم بسروا
لاتصروا أهجالية .

والرزق ، وفي الحملة الطاف الربوبية الظاهرة لفساد المربوبة بظهور صفات النفس ونسبة الشرور إليه ، واتخذوا وقاية لأنفسكم مما بطن منكم تتقون بها ربكم الباطن أن يمنع الطافه الباطنة من الرحمة الرحيمية بسوء أدبكم بنسبة الكالات المعنوية والمعارف والحكم إلى أنفسكم فتحجبوا بصفاتكم وظهورها عن قبول أنوار صفاته ، وتحرموا إمداد الفيض العلوى والألطاف الباطنة لفساد استعداد المربوبة بحسب الباطن ، فظهر أن لفظ الاتقاء يساعده ما فسرته الشيخ رضى الله عنه به من المعنى لاشتقاقه من الوقاية ، يقال اتقاء فاتق أى اتخذ الوقاية يتق بها بمعنى حذره فحذر إذ الحذر هو اتخاذ الوقاية ، قال تعالى — خذوا حذركم — كأن الحذر آلة تتق بها كالترس ونحوه مما يتق به ، والوقاية مصدر سمى به ما يتق به وقوله (ثم إنه أطلعه على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضته للقبضة الواحدة فيها العالم والقبضة الأخرى آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه) معناه أنه أطلع الإنسان الحقيقى على ما أودع فيه من أسرار الألوهية ، وجعل الجميع مما أوجد كالواحد وأودع فيه في قبضته أى قبضتى الحق ؛ فجعل حقيقة آدم وبنوه في قبضته اليمنى التى هى الأقوى أى للصفات الفعلية ، وأسمائه في العالم الأعلى الروحاني وجعل صورة العالم في قبضته اليسرى التى هى الأضعف أى الصفات القابلة المذكورة وأسمائه في العالم الجسماني ، وإن كانت كلتا يدي الرحمن يمينا لأن القابلية في قوة القبول تساوى الفاعلية في قوة الفعل لاتنقص منها ، وبين في ذاته مراتب بنى آدم في عرض عريض كما يشعر سائر الفصوص ببعضها .

قوله (ولما أطلعني الله في سرى على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر جعلت في هذا الكتاب منه ما حد لي لاما وقفت عليه فإن ذلك لا يسهه كتاب ولا العالم الموجود الآن ، فما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده له رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمة إلهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب) ظاهر غنى عن التعريف (ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية ، ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية ، ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسية ، ثم حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية ، ثم حكمة حقبة في كلمة إسحاقية ، ثم حكمة عليية في كلمة إسماعيلية ، ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية ، ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية ، ثم حكمة أحدية

(ثم) أى بعد ما أوجده على ما ذكر (أطلعه) أى أطلع الله هذا الوالد الأكبر لأه الخليفة يجب أن يطلع على ما اختزنه الحق فيه بما تطلبه الرعايا التي استغلت عليها ، فيعطى كل ذى حق حقه بأمر الله تعالى اه بالى للقبضة الواحدة اليسرى التى هى قبضة الفرق فيها العالم ، وفي الأخرى التى هى اليمنى قبضة الجميع آدم وبنوه اه .

فهذا الكلام يدل على أن من رآه في مبشرة وأعطى له فصوص الحكم هو الروح الأعظم المحمدي الذى ظهر وتمثل له في الصورة المحمدية ويدل أيضا على محاذاته رتبة الوالد الأكبر في الاطلاع على ما في القبهتين فانظر بنظر الإنصاف إل هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه اه بالى .

في كلمة هودية ، ثم حكمة فائحية في كلمة صالحية ، ثم حكمة قلبية في كلمة شعبية ، ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية ، ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية ، ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية ، ثم حكمة روحانية في كلمة سليمانية ، ثم حكمة وجودية في كلمة داودية ، ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية ، ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية ، ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية ، ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية ، ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية ، ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية ، ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية ، ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ، ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية ، ثم حكمة فردية في كلمة محمدية .

وفص كل حكمة الكلمة التي نسبت إليها فافتصرت على ما ذكرت من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب ، فامتثلت على ما رسم لي ، ووقلت عندما حدث لي ، ولورمت زيادة على ذلك ما استطعت فإن الحضرة تمنع ذلك ، والله الموفق لأرب غيره .

فص حكمة نفثية ، في كلمة شيشية

إنما سميت الحكمة المنسوبة إلى شيث نفثية ، لأن الحق تعالى باعتبار تعينه الذاتي الجامع للتعينات كلها الذي هو علمه بذاته ، له أحدية الجمع التخصوصة بالإنسان الحقيقي المعبر عنه بآدم ، لأنه صورته وهو الوالد الأكبر الأول ، فلزم أن يكون المولود الأول من مرتبة المقيضة التي تليه ، فهو الإيجاد المسمى بالنفث الرحاني والنفث بث النفس الواحد ، وذلك هو الوجود الخارج المنبسط على الماهيات القابلية له الظاهرة به وهو إذا اعتبر من حيث أنه واحد أي من حيث حقيقته كان اسم النور من أسماء الله المخبر عنه في التنزيل بقوله تعالى - الله نور السموات والأرض - وباعتبار وقوه على القوابل والمحال وعروضه للماهيات ، سمي الظل الممدود في قوله تعالى - ألم تر إلى ربه كيف مد الظل - وبهذا الاعتبار يسمى العطاء الذاتي ، لأن هذا الفيض من حيث حقيقة الواحدية اسم الله تعالى ليس بينه وبين الذات واسطة ، وباعتبار تعدده وتنوعه في القوابل وتعينه بها كان عطايها اسميا ، ومعنى لفظة شيث : عطاء الله ، ولما كان حصول الوجود في الأشياء إنما يكون بالإيجاد الذي هو انبثاث النفس الرحاني . سميت حكمته حكمة نفثية ، وهو العلم بالأعطية الحاصلة بالنفث ، ومن هذا ظهر انقسام العطايا إلى القسمين المذكورين ، كما قال الشيخ قدس الله روحه (اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين ،

(نسبت إليها) أي إلى الحكمة التي نسبت إلى الكلمة التي هي روح ذلك النسي (المنح الظاهرة) الموجودة (في الكون) أي العالم (على أيدي العباد) كالعالم الحاصل للأنبياء والأولياء على أيدي شتم الرسل وختم الأولياء (وعلى غير أيديهم) كالعالم الحاصل الخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، فإنه من الذات كما سيذكره وكيف كان وهي (على قسمين) ذاتية يسكون منشؤها العقل الذاتي من غير أحوار الصفة وإن كان

منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا اسمائية ويتميز عند أهل الأذواق ، كما أن منها ما يكون عن سؤال في معين وعن سؤال في غير معين ، ومنها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت الأعطية ذاتية واسمائية ، فالمعين كمن يقول : يارب أعطني كذا ، فيعين أمرا مالا يخطر له سوء ، وغير المعين كمن يقول : اعطني ماتعلم فيه مصلحتي (لأن كل مالم يكن بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان إعطاء ذاتية ، وكل ما كان بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان إعطاء اسمائية ، والذوق يحكم بالامتياز ويدرك العطاء الاسمائى في ضمن العطايا الذاتى والعقل يعقل العطاء الذاتى في ضمن الأعطية الاسمائية ، قوله فالمعين بكسر الياء أى السائل المعين ، كمن يقول أو بفتحها أى السؤال المعين ، كسؤال من يقول على الإضمار . ولما قسمها إلى الذاتية والاسمائية وأحال التمييز إلى الذوق قسمها باعتبار آخر إلى أقسام مدركة بالحس ، وشبه التقسيم المذكور في امتياز الأقسام به لا باعتبار آخر ، أى يتميز القسمان المذكوران بالذوق كما تتميز هذه الأقسام بالعقل بل بالحس وكلامه ظاهر إلى قوله (من غير تعيين لكل جزء ذاتى من لطيف وكثيف) أى من غير تفصيل لما أجمله في قوله أعطني ماتعلم فيه مصلحتي ، فإن ماتعلم مجمل يحتمل اللطيف أى الروحاني كالعلم والحكمة ، والكثيف أى الجسماني كالمال والولد أو مجموعهما لا يخطر شيئا من الأشياء المعينة بباله ، وفي بعض النسخ : لكل جزء من ذاتى لطيف وكثيف ومن بيانية والمراد بالذاتى ماتحقق حقيقة المطلوب وذاته ، فإن ماتعلم فيه مصلحتي أمر عارض لكل عطاء مطلوب (والسائلون صنفان : صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولا ، والصنف الآخر : بعثه على السؤال لما علم أن ثم أمورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تنال إلا بعد سؤال ، فيقول فلعل مانسأله سبحانه يكون من هذا القبيل فسأله احتياط لما هو الأمر عايه من الإمكان ، فهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداد في القبول) علمه فاعل بعثه الثانى لدلالة لما علم عليه أى بعثه على السؤال علمه بأن ثم أمورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تنال إلا بعد سؤال ، ونسلك الكلام تقديم وتأخير كان التقدير والصنف الآخر لما علم أن ثم أمورا عند الله قد سبق

لا يخرج عن الصفات واسمائية يسكون منها التجل للصفات . لما بين العطايا من جانب المعطى شرع إلى بيان باعها من طرف المعطى له فقال (كما أن منها) فتعين السؤال وعدمه يوجب تعيين العطاء وعدمه وبالعكس اه بال .

(من غير تعيين لكل جزء ذاتى من لطيف وكثيف) بيان للغير المعين لامن تنمى السؤال (والسائلون) بلسان المقال (صنفان : صنف بعثه على السؤال) أى سبب طلبه العطايا قبل حلول أوانه (الاستعجال) انطلق (والصنف الآخر بعثه على السؤال) جواب لما علم وهو مع جوابه خبر المبتدأ (يسكون من هذا القبيل) فبعثه هذا العلم على سؤاله ، فسأله احتياط لئلا يفوت العطاء لفوات شرطه ، وهو السؤال وهو لا يعلم اه بال .

العلم بأنها لا تنال إلا بعد سؤال بعثه علمه على السؤال والباقي ظاهر (لأنه من أغصن المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان) أى قد يفت الإنسان على استعداده لقبول شيء على الإجمال كما يقف أنه مستعد لقبول علم الفقه أو الطب وأمثال ذلك ، وأما وقوفه على استعداده لكل جزئى زمانى كوقوفه على أن الله يرزقه اليوم كذا وغدا كذا فلا سبيل له لقوله تعالى - وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا - اللهم إلا أن يطلعه الله على بعضها .

قوله (ولولا ما أعطاه على الاستعداد السؤال ماسأل) إشارة إلى أن كل مايجرى على العبد في كل ساعة فهو باستعداد منه يقضى ذلك الشيء له في ذلك الوقت ، حتى أن السؤال أيضا إنما يكون باستعداد منه اقتضى ذلك السؤال في ذلك الوقت وإلا لما أمكنه أن يسأله (فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذى يكونون فيه ، فإنهم يحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان ، وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد وهم صنفان : صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم ، وصنف يعلمون من استعدادهم ما قبلونه ، هذا أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف) أهل الحضور مع الله هم الذين يرون كل ما يصل إليهم سواء كان على أيدي العباد أولا على أيديهم من الله ، ولا يرون غير الله في التأثير ولا في الوجود الذين يعلمون مثل هذا أى أن استعدادهم في كل وقت أى شيء يقبل فإنه لا يسعه إلا علم الله المحيط بكل شيء فغاية علمهم في حضورهم أن يعلموا ما أعطاهم الحق في الزمان الحاضر الذين يكونون فيه ، وإنهم ما قبلوه إلا باستعدادهم الفطرى العيى ، وهؤلاء صنفان : صنف يعلمون من قبولهم العطاء أنهم كانوا يستعدون له وهم كثير ، وصنف يعلمون الاستعداد قبل القبول فيعلمون من استعدادهم أنهم أى شيء يقبلون وهذا أتم معرفة الاستعداد وهم قليل ، ولما قسم العطايا إلى ما يكون عن سؤال وإلى ما يكون عن غير سؤال ، وقسم القسم الأول إلى ما يكون عن سؤال في أمر معين وإلى ما يكون عن سؤال في غير معين ، ثم قسم السائلين بحسب الباعث على السؤال على قسمين ، وفرغ من بيان القسمين قال (ومن هذا الصنف من يسأل للاستعجال ولا للإمكان وإنما يسأل امتثالا لأمر الله في قوله تعالى - ادعوني أستجب لكم - فهو العبد الخاضع وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما يسأل فيه من معين أو غير معين ، وإنما همة في امتثال أوامر سيده ، فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية وإذا اقتضى التفويض والسكوت سكوت ، فقد ابتلى أيوب وغيره

فهو لا يكون العلم بما يعطيه الاستعداد من جملة ما في علم الله معطرا ، يلزم منه تعدد العلم بما في علم الله (ولولا ما أعطاه) لكن لا يعلم ما أعطاه الحق في الزمان الذى يكون فيه ، ولا يعلم في ذلك الزمان ما يقبل استعدادهم قدم حضوره ، فهذا القدر من العلم بالاستعداد لا يكون من أهل الحضور ، حتى يخلص من قيد سؤال الاحتياط وهو من أهل الطلب ، فليس له نصيب في الاستعداد إلا على الإجمال اه بال . (فإذا اقتضى الحال) أى العجل الإلهى الحاكم عليه في ذلك الوقت .

وما سألوه رفع ما ابتلاهم الله به ، ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك
 (فرغه الله عنهم) أى ومن القسم الأول الذى عطاؤه عن السؤال صنف ثالث يسأل
 للاستعجال الطيبي أى للعجلة التى هى مقتضى الطبيعة البشرية وداعية الهوى النفساني ،
 ولا للإمكان أى لأنه يمكن أن يكون المستول موقوفا على السؤال بأن الله علقه بسؤال بل
 سأل الله امتثالا لأمره ، فإن العبد مأمور بالسؤال والدعاء ، كما قال تعالى - ادعوني أستجب
 لكم - فغرض هذا العبد من السؤال ليس إلا العبادة للمستول ولا الإجابة فلا يتمى الإجابة
 فهو عبد محض ، إذ ليست همته في دعائه متعلقة بشيء معين يطلبه أو غير معين بل امتثال
 لأوامر سيده ، والباقي ظاهر إلى قوله (والتعجيل بالمستول فيه والإبطاء للقدر المعين له عند الله)
 أى للتعجيل في الإجابة وإنجاح المطلوب والتأخير فيه إنما يكون للقدر المعين ، أى للأجل
 المسمى الذى عين وجود ذلك المطلوب عند الله فيه ، فالتعجيل مبتدأ والإبطاء عطف عليه
 وخبره للقدر ، أى التعجيل والإبطاء ثابت للقدر المعين والوقت المسمى عند الله ، فإن لكل
 حادث وقتا معينا عند الله يقارنه في الالوح القدرى ، لا يتأخر عنه ولا يتقدم عليه (فإذا وافق
 السؤال الوقت أسرع بالإجابة وإذا تأخر الوقت) أى وقته المقدر الذى هو فيه (إما في الدنيا
 وإما في الآخرة ، تأخرت الإجابة) أى المستول فيه إلى ذلك الوقت (لا الإجابة التى هى لك
 من الله فافهم هذا) والمراد بالإجابة الإجابة بالفعل وهو حصول المستول ، لا الإجابة بالقول
 الذى هو لك ، فقد يكون العبد محبوبا إلى الله ويحب سؤاله بليك ، ولا يجيبه بإعطاء ما سأل
 لما يرى له من المصلحة في التأخير كما قدر مع أنه يحب سؤاله ودعائه ويزيد في قربه وكرامته
 ويسمع إليه ويرضاه ، ولهذا قال فافهم هذا فقد يحب الله العبد ويحب سؤاله ، ولا يعطيه المستول
 لحبه له ، وقد يعطيه ولا يحبه بل يستدرجه (وأما القسم الثانى : وهو قولنا ومنها ما لا يكون
 عن سؤال ، فالذى لا يكون من سؤال فلأنما أريد بالسؤال التلطف به فإنه في نفس الأمر لا بد
 من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد ، كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا في اللفظ ،
 وأما في المعنى فلا بد أن يقيد بالحال فالذى يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل أو باسم
 تنزيه ، والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال ،

(فرغه الله عنهم) أى أجاب الله عنهم سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الوقت ، فدل ذلك على أن أيوب
 ومن كان على حاله من أهل الحضور لأن الصنف الذى سيذكره (والتعجيل بالمستول فيه والإبطاء) سواء
 سأل استعجالا أو احتياطا أو امتثالا ، وسواء كان سؤاله أمينا أو غير معين (للقدر المعين له عند الله)
 أى لأجل تقدير الله بالمستول فيه بوقت معين من الأوقات ، الأمور مرهونة بأوقاتها اهـ .

(فإنه) أى الشأن (في نفس الأمر لا بد) مكل وارد (من) وجود (سؤال إما باللفظ) كما بين
 (أو بالحال أو بالاستعداد ، كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا في اللفظ) باسم فعل كعبديك حل الله بالوهاب
 والرزاق ، أو باسم تنزيه مثل سبح وقدوس (والاستعداد من العبد لا يشعر صاحبه) فالشعور نوع من العلم
 هو العلم بالحس ، فالشعور ينطق بأجل المعلومات ، والاستعداد من أغص المعلومات (ويشعر بالحال)

فالاستعداد أخفى سؤال (القسم الثاني : هو الذى لا يكون عن سؤال ، ومنه تبين أن الأصناف الثلاثة كلها من القسم الأول كما ذكر ، وقد صرح بأن المراد بالسؤال فى الأقسام كلها هو السؤال اللفظى ، فإنه على ثلاثة أقسام : لفظى كما مر ، وحالى ، واستعدادى ، ولا بد فى العطاء من سؤال الاستعداد ولا يتخلف عنه العطاء ، لأنه مقتضى الاستعداد فى نفس الأمر ، أى ما قدر له حال عينه الثابتة قبل الوجود . وأما الحال فهو الباعث على الطلب وهو أيضا من الاستعداد ، فلو لم يكن فى الاستعداد الطلب لم تحصل الداعية ، ولكن لا يقتضى حصول المطلوب حال الطلب وإن اقتضاه فى الجملة ، ثم شبه تقيد العطاء بالسؤال بتقيد الحمد بالسؤال ، فإن الحمد لا يكون مطلقا إلا فى اللفظ كقولك الحمد لله ، وأما فى المعنى فلا بد لك من باعث يبعثك على الحمد ، كما تنصور صحتك وسلامة بيتك فتحمد مطلقا ، وأنت تعلم أنك تحمده على حفظه إياك وخلقه لك بريئا من الغايات ، فقد قيد حمدك الباعث الذى هو تصور معنى صحتك وخلقتك السليمة ، باسم البارى الحافظ وهما إسماء الفعل ، وكما تدرك ديموميته تعالى فحمدته ، فقد قيد الحال حمدك بالإسم الذى لم يزل ولا يزال وهو اسم تزيه ، فكذلك العطاء فقد تستشرف نفسك إلى شيء فيرزقك ربك فذلك الاستشراف ، والطلب فى النفس هو السؤال الحالى ، وقد يصل إليك العطايا من غير شعور منك به ولا استشراف فى النفس ، كمن تصادف كنزا بغنة فذلك من اقتضاء استعدادك ، ولذلك قال والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه وبشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال ، والاستعداد أخفى سؤال وهو المشار إليه بقوله - يعلم السر وأخفى - فإن الحال لا يعلمه غير صاحبه إلا الله ، والاستعداد هو الأخفى الذى لا يعلمه صاحبه أيضا فهو من غيب الغيوب ، الذى لا يعلمه إلا الله .

قوله (وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء ، فهم قد هيأوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم) ظاهر وهم أهل الرضا المريدون بإرادة الله ، لا يريدون إلا ما أراد الله .

قوله (ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله تعالى فى جميع أحواله ، هو ما كان عليه فى حال

فإنه أجل المعلومات فصاحب الحال يشعر بحاله (فالاستعداد أخفى سؤال) لا يطلع عليه إلا من اطلع بعالم الأسماء والأعيان الثابتة ، فإن السؤال بلسان الاستعداد مأثور فى الأسئلة الأسماء ظهور كالاتها وسؤال الأعيان وجوداتها إجابا لأنه لما قال : ومنها ما لا يكون من سؤال ، فقد ذكر حكما غير السائلين ، أى وإنما منع غير السائلين من السؤال اللفظى (علمهم بأن الله فيهم) أى حقهم (سابقة قضاء) أى حكم سابق عليهم فى علمه الأزلى فلا بد أن يصل إليهم هذا الحكم السابق عليهم ، فهم بذلك قد خلصوا من قيد الطلب والامثال وحجابها (ومن هؤلاء) أى من العلماء بالقضاء السابقة عليهم ، أو من الصنف الذى منهم علمهم هذا من السؤال ، أو من عباد الله الذين من هذا الصنف اه بال .

ثبوت عينه قبل وجودها (موقوف على العلم بالأعيان الثابتة ، وهو أن الروح الأول الذى هو أول ما خلق الله تعالى المسمى بلسان أهل الحكمة ، العقل الأول هو أول متعين فى ذات الله وأول مرتبة من مراتب الممكنات متعين بسبب تعين أحديته تعالى بعلمه بذاته محيط بحقائق الأشياء كلها ، وهى المسماة بالأعيان الثابتة وهو نوع متشعب إلى أرواح فائنة الحصر ، منها الملائكة المقربون ومنها أرواح الكمل من نوع الإنسان ، وهى حقائق روحانية متميزة كل روح منها منتقش بكل ما يجرى عليه من الأزل إلى الأبد ، وهو الصف الأول من صفوف الأرواح الإنسية ، وهى المسماة بالأعيان ، وأول تجل من تجليات الحق وهو التجلى الذاتى فى صورة هذا المعلول الأول . فإن الذات الأحدية قبل الظهور فى الحضرة الأسمائية فى عماء كما ذكر فى المقدمة ، وفى هذه الحضرة تتعدد الأسماء وهو يعلم هذا المعلول بذاته أى بعين ذلك المعلول ، كما هو منتقش بجميع ما فيه لابصورة زائدة على ذاته ، وعلمه عين ذاته ليس لإحضوره لذاته فى صورة هذا المعلول ، فعلمه بالأعيان إنما هو من جملة علمه بذاته ، والأعيان وكل ما فيها من جملة معلوماته ، ومعلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة غير ذاته من حيث تعيناتها ، ولكل عين من الأعيان الإنسانية صورة نفسانية مثالية ؛ ينفصل ما فيها من الحقائق العلمية ، التى هى أحوالها فى هذه الصورة ، إلى جزئيات مقدرة بمقادير زمانية يقارن كل منها وقتا معيناً من أوقات وجوده قبل وجوده والله من ورائهم محيط فسر القدر هذه الأمور المقدرة المتقارنة لأحوالها وحضور الحق تعالى لها فى ذاته علمه بها على ما هى عليها ، وهذا معنى قوله : **ومن هؤلاء** ، أى ومن الذين يعلمون أن الله فيهم سابقة قضاء ، من يعلم أن علم الله به فى جميع أحواله هو ما كان عليه فى حال ثبوت يتفرق عينه قبل وجودها (ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به) وكيف لا وتلك العين هو الكتاب الذى فيه أعماله وأحواله وأرزاقه - لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها - والروح الكلى المنقسم إلى الأرواح كلها هو أم الكتاب الذى عنده تعالى ، وهو يحكم على كل أحد بما فيه فى عينه من النقش وهو الاستعداد الفطرى الأول للعبد ، ولا يعلم الحق من هذا العبد إلا ما فى عينه (وهو ما كان عليه فى حال ثبوته ؛ فيعلم) هذا العبد (علم الله به من أين حصل) .

قوله (وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكثف من هذا الصنف ، فهم الواقفون على سر القدر) ظاهر . ثم قسم هذا الصنف فقال (وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك جملاً) وهو العالم بالبرهان أو الإيمان (ومنهم من يعلمه مفصلاً ؛ فالذى يعلمه مفصلاً

(فهم الواقفون على سر القدر) دون غيرهم فإن غيرهم من أهل الله يعلم القضاء بأنه حكم الله والقدر بأنه تقدير ذلك الحكم ، ويعلم أن التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم ، وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم الله أنه تابع لعين العبد وهو سر القدر فلا يعلم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف سر القدر أنه بال .

على وأتم من الذى يعلمه مجملًا) وهو العالم بالشكف والعيان (فإنه يعلم ما فى علم الله فيه إما بإعلام الله تعالى إياه بما أعطاه عينه من العلم به) بالإلقاء السبوحى ما فى عينه وهو محبوب عن عينه (وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة ، وانتقالات الأحوال عليها إلى مالا يتناهى وهو أعلى) فإن معدن علمه هو بعينه معدن علم الله تعالى به ، فعين علمه بذاته علم الحق به ، فيرى هذا العبد القدر المقدور فى حقه ، وهو معنى قوله (فإنه يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به ، لأن الأخذ من معدن واحد) ثم بين الفرق بين علم هذا العبد ، وعلم الحق به بعد ما بين اتحادهما بالحقيقة وأخذهما من معدن واحد فقال (إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له) قبل أن يوجد عينه (هى من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف) ولم يعلمها قبل وجوده بل علم (إذا أطلعه الله تعالى على ذلك أى إلى أحوال عينه) بعد وجوده لا قبله ، كما علم الله تعالى منه قبل وجوده (فإنه ليس فى وسع المخلوق إذا أطلعه الله تعالى على أحوال عينه الثابتة التى يقع صورة الوجود عليها أن يطلع فى هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة فى حال عدمها ، لأنها نسب ذاتية لا صورة لها) أى نسبة الذات الأحدية إلى كل عين نسبة ذاتية ، وهى حضور الذات لها ولما فيها من الأحوال والنقوش ، وهذا حضورها لذاتها قبل أن توجد هذه الأعيان فى الخارج ، فلا صورة لها فى الخارج والضمير فى لأنها يرجع إلى الإطلاع أنث لمطابقة الخبر ، ولأن الإطلاع نسبة الذات إلى الأعيان (فهذا القدر نقول : إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة فى إفادة العلم) وهو أن تعلم أن علمه تعالى وعلم العبد واحد من معدن واحد ، إلا أن علم العبد لم يكن إلا بعد وجوده وحصول صورته ، وعلمه تعالى كان قبل وجوده وبعده ، وعلمه عناية من الله سبقت ، وعلم الله ليس بعناية من غيره سابق ، وظهر الفرق (ومن هنا يقول الله - حتى نعلم - وهى كلمة محققة المعنى ، ما هى كما يقوهم من ليس له هذا المشرب) فإنه ينزه علمه تعالى من سمة الحدوث ، ويجعله صفة زائدة على ذاته قديمة بتعلق بالمعدوم تعلقًا حادًا فيجعل الحدوث صفة التعلق لا صفة العلم ، وهو معنى قوله (وغاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث فى العلم للتعلق ، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم

(لا صورة لها) فى الخارج إذا لم تكن موجودة فيه ، بخلاف العبد فإنه مخلوق على الصورة ، فليس فى وسع المخلوق على الصورة أن يطلع على ما لا صورة له (فهذا القدر) من المساواة نقول : إن العناية الخ (ومن هنا) أى إفادة العين العلم الحق (يقول الله - حتى نعلم - وهى كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى كون ما قبل حتى سببًا لما بعدها (ما هى) أى ليس حتى نعلم (كما) أى مثل الذى (يقوهم من ليس له هذا المشرب) وهو مشرب الصوفى المحقق المنزه فى مقام التنزيه ، وهو غذاء تعالى عن العالمين - واقع للنفى وأتم الفقراء - وغير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه ، والمشبّه فى مقام التشبيه ، وهو ظهوره بصفات المحدثات ، كقوله : حتى نعلم - وقوله : مرغبت فلم تعلق ، وغيرها . وأما من لم يكن له هذا المشرب فنزه فقط من كل الوجوه ، من الحدوث والنقصان أنه بلى .

يعقله في هذه المسألة ، إ لولا أنه أثبت العلم زائدا على الذات ، فجعل التعلق له لا للذات (أى لولا إثباته العلم زائدا على الذات ليجعل التعلق للعلم لا للذات ، لكان أعلى وجه يكون له ولكان محققا) وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود يرى العلم عين الذات ولا يقول بالتعلق بل يقول معنى حتى يظهر علمنا ، فإن العلم الظاهر في الأعيان بعد الوجود هو عين علمه ، على ما علمت أن علمه بالأعيان هو الثابت حال علمها فيها (ثم رجع إلى الأعطيات) لما قسم العطايا بحسب السؤال انجر الكلام إلى بحث الاستعداد والأعيان ، فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج إليه ههنا ، ثم رجع إلى المقصود من بيان القسمين الأولين واستأنف القسمة لطول الكلام بقوله (فنقول : إن الأعطيات إما ذاتية أو اسمائية ، فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية ، فلا تكون أبدا إلا عن تجل إلى) أى ذاتي مطلق لا من الذات وحدها بلا صفة ، فإنها لا تتجلى وحدها لشيء بل الذات باعتبار الرحمانية لأن الله اسم الذات المطلقة ، وتجلى الذات متى حيث هي لا يكون إلا لذاته ، أما للعبد فلا يكون إلا بصورة استعداد من تجل له لا غير ، كما قال (والتجلى من الذات لا يكون إلا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون ، فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى سوى صورته إلا فيه) ومثله بالمرآة في قوله (كالمرآة في الشاهد في أنه إذا رأى الصور أو صورتك فيها لا تراها) أى جرم المرأة حيث ترى الصورة (مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها) ثم ذكر أن مشاهدة الصور في المرأة مثال نصبة الله تعالى لتجليه الذاتي ليعلم المحقق أنه ما رأى ذاته تعالى بل رأى عينه فيه فقال (فأبرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له أنه ما رآه وما ثم مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلى من هذا واجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرأة أن ترى جرم المرأة لا تراه أبدا ألبتة حتى أن بعض من أدرك مثل هذا في صورة المرأة ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرأة هذا أعظم

(إلا من تجل إلى) أى من التجلى الذى يحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر ، والمراد به التجلى بالفيض المقدس لا الآتس ، يدل عليه قوله (والتجلى من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلى له) فهو الفيض المقدس ، فإذا كان المتجلى له قابلا لتجلى الذات من حضرة الاسم الجامع تجل للذات من حضرة الجامعة فذلك المسمى بالتجلى الإلهي الحاصل منه العطايا الذاتية ، وإذا كان قابلا لتجلى الذات من حضرة من حضرات الأسماء تجل من تلك الحضرة فذلك المسمى بالتجلى الصفائي والأسمائي الذى يحصل منه العطايا الاسمية (فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) فعل تقدير كون التجلى بصورة استعداد المتجلى ما رأى المتجلى له فى أى تجل كان إلا صورة نفسه فى وجه مرآته الحق له فى رؤية صورة نفسه فإضافة المرأة إلى الحق بيانية لذلك قال (وما رأى) ولم يقل وما رأى مرآة (الحق ولا يمكن أن يراه) لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائي ، فاحتجب نظر الرائي عن الحق بصورة نفسه (مع علمه أنه ما رأى صورة إلا فيه) لعلمه بأن صورته لا تقوم بذاته بل تقوم بذات الحق فكان عالما بالحق برؤية صورته فيه فلا تحجب صورته من علمه بالحق كما تحجب عن رؤية الحق (كالمرآة فى الشاهد) إذ كل ما فى الشهادة

ما قدر عليه والأمر كما قلناه وذهبنا إليه) يعنى أن المرئى فى مرآة الحق هو صورة الرأى لا صورة الحق وإن تجلى له ذات الحق بصورته لا بصورتها ، وليس الصورة المرئية فى ذاته تعالى حجابا بين الرأى وبينه سبحانه بل هى الذات الأحدية المتجلية له بصورته لا كما زعم من ذهب فى المرآة إلى أن الصورة حجاب بينها وبين الرأى فإنه وهم قال (وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية) .

قوله (وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تنعب نفسك فى أن ترقى أعلى من هذا الدرج) إشارة إلى أن هذا المعنى لا يدرك إلا بالذوق والكشف والحال لا بمجرد العلم وهى الغاية فى الكشف ليس فوقها أعلى منها (فها هو ثم أصلا وما بعده إلا العدم المحض) أى فما أعلى من هذا الدرج موجود عند الشهود أصلا فالضمير يرجع إلى أعلى (فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته أسمائه) أى إذا انخاضت عن صفاتك وجردت ذاتك عن كل ما أمكن تجردك عنه شاهدت عينك فى مرآة الحق وذلك تجليه بصورة عينك ، وهو يرى ذاته فيك متصفة بصفاتهما كالسمع والبصر وما يتعلق بهما من أحكام المسموعات والمبصرات فإنها أحكام السميع والبصير ظهرت فيك من حيث أنك مظهر هذا بين الالهي (وليست) الأسماء (سوى عينه كما علمت فاختلط الأمر وانهم) وهو أن المرئى غير عين الحق فى صورة العبد فيكون العبد مرآة الحق أو عين العبد فى صورة الحق ، فيكون الحق مرآة العبد (فمنا من جهل الأمر فى علمه فقال : العجز عن درك الإدراك إدراك) أى غاية الإدراك هو الاعتراف بالعجز عن إدراك الأمر كما هو وهو التحير المطلوب فى قوله : رب زدنى تحيرا (ومنا من علم ولم يقل مثل هذا) أى علم أن الحق من حيث ذاته مرآة عين العبد أى لذاته ، والعبد مرآة الحق باعتبار أسمائه ، ولم يقل بالعجز (وهو أعلى القول) أى من القول بالعجز لأنه علم حقيقة الأمر على ما هو عليه (فلم يعطه العلم العجز كالأول بل أعطاه للعلم السكوت ما أعطاه العجز) أى من العارفين من تحير فى التمييز بين مرئية الحقيقة والعبدية ، ومنهم من سكوت ولم يتحير ولم يقل

دليل على ما فى الغيب (فها هو ثم) أى فليس فى هذا الدرج الذى هو الوجود المحض مقام موجود غير هذا المقام اه بال .

(وليست سوى عينه) بل هى عين الحق وبه امتاز من المرآة فى الشاهد فإن المرآة الحس غير الصورة المرئية فيها (فاختلط الأمر) أى أمر المرئى وهو الصورة والمرآة وهو الحق فى عين الناظر بسبب شاهدته أن نفسه عين الحق إذ لا اختلاط فى الواقع (وانهم) أى وأشكل عليه التمييز بينهما ، ولهذا اختلف أهل التجل الذى اه بال .

(فمنا) أى من أهل التجل (من جهل فى علمه) بأمر المرئى أو علم نفسه ولم يقل إنه به أو حق فعجز فى علمه (فقال العجز الخ) (ومنا من علم الأمر) علم ما هو عليه فلم أن نفسه عين الحق من وجهه وغيره من وجهه ، فبز بينهما فى كل مقام (فلم يقل بمثل هذا بل أعطاه العلم) للسكوت كما أعطى لمن جهل العجز ، فالعلم الذى أعطى السكوت أعلى من العلم الذى أعطى العجز

بالعجز وهو أعلى (وهذا هو أعلى عالم بالله وليس هذا العلم) بالأصالة (إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء ، إلا من مشكاة الولي الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء) أى الرسل كلهم يأخذونه من خاتم الرسل وهو يأخذ من باطنه من حيث أنه خاتم الأولياء لكن لا يظهر لأن وصف رسالته يمنعه فإذا ظهر باطنه في صورة خاتم الأولياء يظهره ، والحاصل أن الرسل والأولياء كلهم يرونه من مشكاة خاتم الأولياء ، (فإن الرسالة والنبوة أعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان) إنما قيد النبوة بالتشريع اجترأنا عن نبوة التحقيق فإن النبي له جهتان تبليغ الأحكام المتعلقة بحوادث الأكوان والإخبار عن الحق وأسمائه وصفاته وأحوال الملوك والجبروت وعجائب عالم الغيب وهو باعتبار التبليغ رسول وشارع ونبوته تشريعية وباعتبار الأنبياء عن الغيب ، وتعريف الحق بذاته وأسمائه ولي ونبوته تحقيقية ، فرسالة التشريع ونبوته تنقطعان لأنهما كمال له بالنسبة إلى الخلق وأما القسم الآخر فنمقام ولايته التي هي كمال له بالنسبة إلى الحق لا بالنسبة إلى الخلق بل كمال حقاني أبد كما قال (والولاية لا تنقطع أبدا) فهو باعتبار ولايته أشرف منه باعتبار رسالته ونبوته التشريعية فخاتم الرسالة من حيث الحقيقة هو خاتم الولاية ومن حيث كونه خاتما للولاية معدن هذا العلم وعلوم جميع الأولياء والأنبياء وهو مقامه الم محمود الذي يبعثه فيه ، فاعلم ذلك حتى لا تنوهم أنه محتاج في علمه إلى غيره ، وهو معنى قوله (فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء) .

قوله (وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى ، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم في تأبير النخل ، فما يلزم السكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة ، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم . وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرم بها فتحقق ما ذكرناه) إشارة إلى أن خاتم الأولياء قد يكون تابعا في حكم الشرع كما يكون المهدي الذي يجيء في آخر الزمان ، فإنه يكون في الأحكام الشرعية تابعا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وفي المعارف والعلوم والحقيقة تكون جميع الأنبياء والأولياء

(وليس هذا إلا) أى لا يأتي علم المطايا الذاتية الذى أعلى السكوت لأحد من الله بالذات (إلا لخاتم الرسل) من حيث وسيلته (وخاتم الأولياء) من حيث ولايته اه بال .

والمراد بقوله (من وجه يكون أعلى) بيان زيادة خاتم الأولياء من الوجه المذكور ، ولا يلزم منه الأفضلية وإنما يثبت فضيلته من حيث هو متبوع على التابع إذا لم يكن متبوعة ذلك المتبوع من التابع فكان التابع من حيث أنه تابع أفضل من المتبوع من حيث أنه متبوع لكون المتبوعة له من إعطاء التابع ، فكأن الله أهل وأشرف على معلوماته فكذلك نعم الرسل فتابعته بختم الأولياء تابعية صاحب القوى قواه في أخذ وإدائه ،

تابعين له كلهم ، ولا يناقض ما ذكرناه لأن باطنه باطن محمد عليه الصلاة والسلام ولهذا قيل إنه
 حسنة من حسنات سيد المرسلين وأخبر عليه الصلاة والسلام بقوله إن اسمه اسمي وكنيته كنيتي فله
 المقام المحمود ، ولا يقدح كونه تابعاً في أنه معدن علوم الجميع من الأنبياء والأولياء فإنه
 يكون في علم التشريع والأحكام أنزل كما يكون في علم التحقيق والمعرفة بالله أعلى ، ألا
 ترى إلى ما ظهر في شرعنا من فضل عمر في أسارى بدر حيث أشار إلى قتلهم حين نزل
 قوله تعالى - ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا -
 إلى قوله - لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم - وقال عليه الصلاة والسلام
 ولو نزل العذاب لما نجى منه غير عمر وسعد بن معاذ وبكى عليه الصلاة والسلام حين نبهه جبريل
 على الخطأ ونزول الوحي بأن يقتل من أصحابه بعدد الأسارى الذين أطلقوهم وأخذوا منهم
 الفداء ، ومن حديث تأبير النخل حيث منع عليه الصلاة والسلام منه ثم تبين الخطأ فقال وأعملوا
 فأنتم أعلم بأمور دنياكم (وقال الخضر لموسى : أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت
 على علم علمك الله لا أعلمه أنا) أى لا ينبغي لكل واحد منا الظهور بما يبارز مقامه
 ومرتبته ، ولهذا قال فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة والباقي
 ظاهر ، وأما حديث الرؤيا في قوله (ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم بالحائط من اللبن
 وقد كمل سوى موضع لبنة فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة ، غير أنه صلى الله عليه وسلم
 لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله
 به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة
 فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد أن يرى
 نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط
 بهما ، والسبب الموجب لكونه رأيا لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو
 موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو أخذ عن الله في السر ما هو
 بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع
 اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسل ،
 فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي
 ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم وإن تأخر وجود طينته ،

فكان ختم الأولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل) اهـ .
 حيث ورد إن الله تعالى مائة وأربعة وعشرين ألفاً من الأنبياء ومثل ومثل الأنبياء كمثل القصر أحسن بنيانه
 وترك منه موضع لبنة فطاف بها النظار يعجبون من حسن بنيانه إلا موضع تلك اللبنة ، فكنت أنا سدة تلك
 اللبنة ختم في البنيان وختم في الرسل اهـ . فلا بد له من هذه الرؤيا دليلاً على عظمته في الولاية ، يكمل الحائط
 بهما كما يكمل لبنة واحدة في رؤيا خاتم الرسل لوجود التطابق بينهما .

فإنه صلى الله عليه وسلم بحقيقته موجود ، وهو قوله « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بعث ، وكذلك خاتم الأولياء كان ولما بين الماء والطين) وإنما يكون على ما ذكره ، لأن الرؤيا من عالم المثال وهو تمثل كل حقيقة بصورة تناسبه ، فتمثل حال النبي عليه الصلاة والسلام في نبوته في صورة اللبنة التي يكمل بها بنيان النبوة فكان خاتم الأولياء ، ولما لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثل له موضعه باعتبار الولاية فلا بد من خاتم الولاية باعتبار ظهوره وختمه للولاية أن يرى مقامه في صورة اللبنة الذهبية من حيث أنه متشرع بشرية خاتم الرسل ، ويرى مقامه في صورة اللبنة الفضية باعتبار ظاهره فإنه يظهر تابعاً للشرعية المحمدية ، على أنه أخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، لكن التمثيل بالمثال إنما يكون باعتبار الصورة وولايته هي المسماة بالولاية الشمسية وولاية سائر الأولياء تسمى بالولاية القمرية لأنها مأخوذة من ولايته مستفادة منها كنور القمر من الشمس ، ولهذا قال (وغيره من الأولياء ما كان ولما إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الانصاف بها) لأنها ليست بذاتية له كما للخاتم ، وإذالم تكن ذاتية فلا بد من كسبها ، وقوله (من كون الله يسمى بالولي الحميد) لا ينافي أخذ تلك الصفات من الخاتم للولاية ، لأن الله تعالى إنما يسمى بالولي الحميد في عين هذا الخاتم وولايته إنما تكون بالوجود الحقاني بذاته وصفاته وأسمائه لا من حيث هو غيره (فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء ، والرسل معه) استعمل مع بمعنى إلى (فإنه الولي) باعتبار الباطن (والرسول) باعتبار تبليغ الأحكام والشرائع (النبي) باعتبار الأنبياء من الغيوب والتعريفات الإلهية (وخاتم الأولياء الولي) باعتبار الباطن ، فباطنه باطن خاتم الرسل ، فإنه لو لم يكمل في الولاية لم يكن خاتم الرسالة (الوارث) من خاتم الرسالة شرائعه وأحكامه (الآخذ عن الأصل) بلا واسطة كما ورد في حق النبي - فأوحى إلى عبده ما أوحى - أي بلا واسطة (المشاهد للمراتب) فإنه يفرق الكل ويعطيهم ويقيض عليهم بوسائط وغير وسائط (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة) لأنه عليه الصلاة والسلام مادام ظاهراً بالشرعية في مقام الرسالة لم تظهر ولايته بالأحادية الذاتية الجامعة للأسماء كلها أي في اسم الهادي حقه ، فبقيت هذه الحسنة أعني ولايته باطنة حتى يظهر في مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية ، فنحقق من هذا أن محمداً عليه الصلاة والسلام مقدم جماعة الأنبياء والأولياء حقيقة (وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة فعين حالاً خاصاً ما عزم) أي قيد سيادته بفتح باب الشفاعة ؛ لأن الله تعالى

ولد شيث بعد مئتي سنة وثلاثين من هبوط آدم ، وهو وصي آدم وإليه تنتهي أنساب بني آدم ، ثم مات شيث وعمره تسعمائة وثلثا عشرة سنة (حسنة من حسنات خاتم الرسل) أي من مراتبه العالية فكأنه تقدمه كتقدم الجزء على الكل إذا التعميم لا يكون إلا بحقيقة الكلية له .

ما أعطى هذه الخاصية أحدا دونه (وفي هذه الحال الخاص) أى بهذه الخاصية (تقدم على الأسماء الإلهية) التى يشارك فيها سائر الأنبياء والأولياء . ثم علل تقدمه على الكل بهذه الخاصية بقوله (فإن الرحمن ما يشفع عند المنتقم فى أهل البلاء إلا بعد شفاعته الشافعين) لأنه عليه الصلاة والسلام رحمة للعالمين ولو كانت رحمته رحيمية فقط لكانت مختصة بالمؤمنين كما وصفه بقوله - بالمؤمنين رؤف رحيم - وما شملت الكل كما قال - وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - كان مظهر اسمه الرحمن واسم الرحمن شامل لجميع الأسماء لا فرق بينه وبين الله كما قال تعالى - قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى - إلا أن اسم الله قد يطلق على الذات الأحادية لا باعتبار الأسماء كقوله - الله أحد - وهو لا ينافى كونه مع جميع الأسماء ، وإذا كان شاملا لا يتصف به إلا بعد الانصاف بجميعها ، فلا يشفع عند المنتقم إلا بعد شفاعته الأسماء الأخرى ، فإن المنتقم القهار إذا كان انتقامه يسكن بالرحموف الرحيم لا يحتاج إلى شفاعته الرحمن ، أما إذا كان قهرا بليغا تاما لا يقبل صاحبه شفاعته سائر الأسماء شفع الرحمن الذى يسع رحمته جميع الأسماء حتى القهار والمنتقم ، فلو لم تكن الرحمة الرحمانية بالإيجاد لم يوجد القهر والغضب والانتقام ، فظهرت سلطنة الرحمن على الكل ، فينجو بشفاعته آخر أهل الجهد والبلاء من الذل والعذاب كما نجي الجميع أولا بجوده وإحسانه من ظلمة العدم ، ولهذا قال : ادخرت شفاعتى لأهل الكبار من أمى ، فانهم ، وشاهد سيادته للكل (ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة فى هذا المقام الخاص ، فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه مثل هذا الكلام) فى هذا المقام الخاص الذى فاز به عليه الصلاة والسلام :

قوله (وأما المنح السماوية فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم) إشارة إلى أن المنح السماوية كلها بعد الوجود فإنه من الأعطية الذاتية كما مر ولهذا قال (وهى كلها من الأسماء) فإنها رحمة على الخلق فكانت بعد الخلق :

قوله (فأما رحمة خالصة كالطيب من الرزق للذين فى الدنيا الخالص يوم القيامة ويعطى ذلك اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى ، وأما رحمة ممترجة كشرب الدواء الكره الذى يعقب شربه الراحة وهو العطاء الإلهى ، فإن العطايا الإلهية لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير

(فى هذا المقام الخاص) وهو معظم الأمور مع أنه لا يلزم منه فضل محمد عليه الصلاة والسلام على الرحمن ، لأن فوزه بهذه السيادة لا يكون إلا من الرحمن (منح الله تعالى) أى اعتبار الذات بجميعية الأسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها أسمائية ، واعتبارها بحسب نفسه كانت عطايا ذاتية (يعقب شربه الراحة) ويعطى ذلك الاسم الله على يد الرحمن من حيث جامعته الصفات المتقابلة لذلك كان ملازمه ممترجة اه بال .

أن يكون على يد سادف مع سدنة الأسماء ؛ فتارة يعطى الله العبد على يد الرحمن فيخلص له العطاء من الشوب الذى لا يلائم الطبع فى الوقت أو لا ينيل الغرض وما أشبه ذلك ، وتارة يعطى على يدى الواسع فيعم أو على يدى الحكيم فينظروا فى الأصلح فى الوقت أو على يدى الواهب فيعطى التنعيم ، ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل (إشارة إلى أن الرحمة الرحمانية لا يشوبها شوب من غيرها من كراهة أو بشاعة أو شئ غير لذيذ فإن خاصية الرحمة النفع الخالص أو اللذة الخالصة ، فإن شأها شئ من كراهة وهو عطاء إلهى لأن مع الأسماء الإلهية الحكيم والحكمة تقتضى تحمل كراهة قليلة تعقبها راحة كثيرة كشراب الدواء الكريه يعقبه الراحة والصحة كما مثله) ، وإنما معاه إلهيا لأنه ممتزج من مقتضيات أسماء عدة ، ولا يمكن إطلاق العطاء الإلهى إلا على يد سادن من سدنة الأسماء لأن الإله هو المعبود والمعبود معبود بالنسبة إلى العابد هو الذى يسد جهة فقره إلى المعبود ، وكما أن المريض يعبد اسم الشافى ويدعوه وقد يكون عطاؤه من اسم واحد وقد يكون من أسماء كثيرة ممتزجة فتمتزج مقتضياتها .

قوله (أو على يدى الجبار فينظر فى الموطن وما يستحقه) معناه أن الجبار هو الذى يجبر الكسر ويزيل الآفة والنقص ، فينظر فى جهة استحقاقه وفاقته فينجح حاجته ويجبر كسره ويصلح آفته ونقصه ، ولهذا قال لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول قطنى قطنى ، فإن جهنم تطلب ما يصلح آفتها ويدفع فقرها ويسد فاقتها ، ووضع القدم فيها عبارة عن وصول جبره إليها فيصلح حالها .

قوله (أو على يدى الغفار فينظر المحل وما هو عليه) معناه أن الغفار هو الذى يستر بنور الذات مافى المحل من الظلمة الموجبة للعقوبة ، وكل اسم من أسمائه يقتضى مظهرا أو محلا يناسبه ليظهر خصوصيته فيه (فإن كان) أى فالمحل الذى هو مقتضى الغفار إن كان (على حال يستحق العقوبة فيستره عنها) ورفع العقوبة عنه (أو على حال لا يستحق العقوبة) على تلك الحال (فيستره عن حال يستحق العقوبة) أى عما به يستحق العقوبة من المعاصى (فيسمى معصوماً ومعنى به ومحفوظاً وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع) أى يناسب ذلك . قوله (والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده من خزائنه) معناه أن الأسماء الأولى التى يعبر عنها بالأسماء الدانية والأسماء الإلهية هى خزائنه ؛ فالحقيقة التى هى عين الذات لا تتكرر إلا بالنسب والإضافات إلى الأعيان والحقائق الروحانية المفصلة فى الحضرة

لأنهم هذا يرى من الاضطراب ، فإن المدلل ناظر إلى ما اقتضاه عين المخلوق فيخلق كل شئ بحسب اقتضاه معته ، وعين الشئ ليس بمجمول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له اه وهو استدلال من الأثر وهو تمييز المعطى إلى الموزر وهو تمييز الأسماء ، إذ عنه الحقيقتين ما من موجود فى الشهادة إلا وهو صورة ما فى الغيب ، وبذلك هذا دليل على تمييز المعطى وأما الدليل على تمييز الأسماء فهو قوله فى الحضرة اه .

الواحدية التي هي مظهر علمه ، وتلك النسب صفاته والذات باعتبار كل نسبة اسم ، فالشبيبة المقتضية لتعين كل عين من صفة توجب خزن بعض الأشياء المعلومة بمقتضى العلم الأول في ذلك العين ، وتلك الأشياء المخزونة أحوال تلك العين والذات مع تلك النسبة اسم لا يفتح هذه الخزانة إلا به ، فالمعطى للأشياء المخزونة فيها هو الذات الأحادية باعتبار تلك النسبة ، وذلك هو الاسم الخاص الخازن الفاتح لخزائنه المخصوصة (فما يخرج الله إلا بقدر معلوم) يقتضيه استعداد القابل السائل (على يدى اسم خاص بذلك الأمر) أى على يدى هذا الاسم الخاص بهذه الأشياء التي عنده وفي خزائنه ومن هذا قوله (فأعطى كل شيء خلقه على يدى الانبياء العدل وأخواته) كالمقسط والحق والحكم وأمثاله .

قوله (وأسماء الله تعالى لا تنتهى ، لأنها تعلم بما يكون عنها وما يكون غير متناه) معلوم من المقدمة الثانية ، فإن الذات الأحادية مع النسبة إلى كل ما يصدر عنه اسم خاص وكل تعين يحدث فيها اسم ، والنسب لا تنتهى لأن القوابل واستعداداتها غير متناهية ، فأسماء الله تعالى لا تنتهى (وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية) لأن الأسماء الغير المتناهية هي الأسماء التالية التي هي مصادر الأفعال والشئون ، فينتهى إلى الأسماء الذاتية التي (هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء) فتبين من هذا قوله (وعلى الحقيقة فثمة لإحقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي تكني عنها بالأسماء الإلهية ، والحقيقة تعطى أن تكون لكل اسم يظهر إلى مالا يتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم آخر) أى تقتضى أن تكون الأسماء تتميز بعضها عن بعض بخصوصيات لا شراكها في الذات ، فلو لم يكن لكل اسم يظهر إلى مالا يتناهى من أسماء الربوبية التي لا يمكن إحصاؤها خصوصية هو بها هو لم يكن التعدد ، فحقيقة ذلك الاسم تلك الخصوصية لا ما به الاشتراك كالإرادة والقدرة في الأسماء الذاتية ، والإيجاد والتصوير في الأسماء الإلهية ، والرزق والهبة في الأسماء الربوبية وهذا معنى قوله (وتلك الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك) ثم مثل بالأعطية التي يتميز كل واحد منها عن الآخر بشخصيته التي لا يمكن أن يشترك فيها عطاء آخر ، مع اشتراك الكل في كونها عطاء فقال (كما أن الأعطيات يتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها وإن كانت عن أصل واحد ، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى وسبب ذلك تميز الأسماء)

(لا ما يقع فيه الاشتراك) أي تلك الحقيقة ليست هي عين الحقيقة المشتركة التي هي الذات الإلهية المشتركة بين الأسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات في الكل ولا اشتراك الصور في المراها في ذى الصورة ولا اشتراك الأوصاف في ذاتك ، وإنما معناه توجه الواحد الحقيق إلى جهة خاصة لكمال خاص لتلك الجهة ، مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه الآخر فإكانت الأسماء والصفات إلا التوجهات الأولية الذاتية الإيجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية اسمائية اختيارية فكانت الأسماء كلها مشتركة في دلالتها على الذات ، ومعبزة بحقيقتها المختصة التي هي عينها وهذا لا يعرف إلا بالدوق ، ولصعوبة المقام أورد دليلاً شاعداً بالحس فقال كما أن الأعطيات أم بال .

وكل عطاء خاص يظهر عن اسم خاص ، يعطى الله تعالى ذلك العطاء على يد ذلك الاسم فكل ما يتجدد لا يشارك في شخصيته شيء آخر من الأزل إلى الأبد (فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلا هذا هو الحق الذى يعول عليه) .

قوله (وهذا العلم كان علم شيث عليه السلام وروحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا من الأرواح ماعدا روح الخاتم فإنه لاتأليه المادة) أى الممد (إلا من الله لامن روح من الأرواح ، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح) ظاهر .

قوله (وإن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده للعنصرى) معناه وإن كان الخاتم الممد لجميع الأرواح الذى لا يكون بينه وبين الله واسطة لا يعقل في زمان ظهوره في الصورة الجسدانية العنصرية من نفسه ، إنه هو الذى يمد جميع الأرواح الإنسانية بالعلوم والحكمة التى لها وبقيض منها عليها ، لأن الحجاب الهولانى الطبيعى من الغواشى وإلهيات الظلمانية اللازمة لصورته يمنعه . ولهذا قالت الصوفية إن أصل الأربعينية التى يروضون بها أنفسهم من الأربعين المذكورة في قوله تعالى « خرت طينة آدم بيدي أربعين صباحا » فإن التخمير هو تخمير مادة جسده وتعليقه ، حتى ناسب باعتداله النوع الإنسانى روحه ، فيظهر فيه ويحتجب به ظهورا واحتجابا سماها الحكماء بالتعلق التدبيرى ، فإن تلك الهيئات الطبيعية والغشاوات البدنية إذا كشفت عن وجهه بالرياضة والتوجه إلى الله تعالى بالإخلاص ظهرت تلك العلوم والحكم عليه كما قال عليه الصلاة والسلام « من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » ولكن لا يبقى ذلك إلا في وقت من الأوقات وهو الوقت الذى قال عليه الصلاة والسلام « فيه لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » وذلك هو الوقت الذى تنكشف عليه فيه عينه بما فيه (فهو من حيث حقيقته) المجردة (ورتبته) العالية (عالم بذلك كله بعينه) أى بذاته (من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصرى) أى عالم من حيث حقيقته بجميع أحوال عينه من إمداده لجميع الأرواح بعينه من حيث أنه جاهل من جهة تركيبه العنصرى ، فيكون تأكيدا للأول على لغة تميم وقراءة من قرأ - ما هذا بشر - وأن يكون المراد ومن حيث تركيبه العنصرى جاهل به على أنه خبر بعد خبر أى فهو من حيث أنه جاهل به كائن من جهة تركيبه العنصرى (فهو العالم الجاهل فيقبل الانصاف بالأضداد) باعتبار الهيئات (كما قبل الأصل) أى الحق تعالى (الانصاف بذلك كالجليل والجميل والظاهر والباطن والأول والآخر وهو عينه) أى باعتبار الحقيقة ، فإن الوجود المقيد في الحقيقة هو المطلق مع قيد التعيين والتعيين ليس إلا قصوره عن

(فيقبل الانصاف بالأضداد) بالاعتبارين كما يقبل الأصل الانصاف بملك ، لكنه باعتبار واحد كما بين

في موضعه (وهو عينه)

قبول سائر التعينات وضيقة عن الانحصاف بجميع الصفات والتسمى بالأسماء، وذلك القصور والضيق خلقية؛ فهو حق باعتبار الحقيقة والوجود خلق باعتبار النقص والعدم (وليس غيره) حقيقة (فيعلم لا يعلم ويدرى لا يدري ويشهد لا يشهد) لأن ما هو به موجود عالم شاهد هو الحق ، وما هو به معدوم جاهل غير شاهد هو الخلق .

قوله (وبهذا العلم) أى علم الأعطية والأسماء (سمى شيث لأن معناه الهبة) أى هبة الله (فييده مفتاح العطايا) لأن العطايا تصدر مع الأسماء، وهو يعرف الأسماء وما يعرف أحد شيئا إلا بما فيه من ذلك الشيء فهو من لا يعرف الأسماء إلا لأنها فيه وهو مفتاح العطايا، فصح قوله بيده مفتاح العطايا (على اختلاف أصنافها ونسبها) فإن اختلاف أصناف العطايا إنما يكون باختلاف الأسماء التي هي مصادرهما على ما مر .

قوله (فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه وما وهبه إلا منه) معناه أنه عطاء من مقتضيات الأسماء التي علمه الله تعالى إياها حيث قال - وعلم آدم الأسماء كلها - وقد مر أنه أراد بآدم حقيقة النوع الإنساني الذي هو الروح الأعظم والنفس الواحدة التي عبر عنها بالعين الواحدة والحضرة الواحدة وحضرة الأسماء الأول الذاتية ، فيكون أول مولود وهبه الله تعالى له هي النفس الناطقة الكلية والقلب الأعظم ، الذي يظهر فيه العطايا الأسائية من الروح الأعظم ، فن ثم قال : وما وهبه إلا منه ، لأن العطايا هي لوازم الأسماء التي لآدم ولهذا علله بقوله (لأن الولد سر أبيه فنه خرج وإليه عاد ، فإنا غريب لمن عقل عن الله) أى معانى الأسماء كما عقلها آدم عنه (وكل عطاء في الكون على هذا المجرى فما في أحد من الله شيء) أى شيء غريب لم يكن في عينه فإن الأعيان وأنصابتها تقسمت بالتجلى الذاتي فلم يكن في أحد من الفيض الأقدس بذلك التجلى قبل الوجود الخارجى لم يهبه الله له قط لأنه ليس بنصيبه فصيح .

قوله (وما في أحد من سوى نفسه شيء) وإن تنوعت عليه الصور .

قوله (وما كل أحد يعرف هذا وإن الأمر على ذلك إلا آحاد من أهل الله ، فإذا رأيت

وليس غيره) أى خاتم الرسل من حيث حقيقته حين الحق لكونه على صفته لا غيره ، وإن كان من حيث جسده المتصرى غيره (فيعلم) من حيث كونه عين أصله (لا يعلم) من حيث كونه غيره ومن أجل هذين الوصفين ينسب إليه ما ينسب إلى الأصل غير الوجوب (ويدرى ولا يدري) والمراد من اتصافه بالاعتداد اتصافه بالصفات الثلاثة لحضرة الإمكان من الكمال والنقصان ، لذلك قال : فهو العالم الجاهل ، والمراد من اتصاف الأصل اتصافه بالصفات الكاملة الثلاثة لحضرة الوجوب ، لذلك قال : كالجميل والجليل (فنه خرج) في صورة النطفة (وإليه عاد) بصيرورته على صورة أبيه ؛ فالهبة عبارة من الإخراج والإعادة (فإنا غريب) أى على غير صورته ، لذلك أحب ولا يد لسر الشيء بأن يعود إلى ذلك الشيء أو فإنا من خارج فعوده إليه منكم ، فإنا في أحد من العطاء إلا منه وإليه حتى للوجود منه وإليه يأمر الله وهو قول كن أه بال .

(وما في أحد) من العطايا الذي خرج من نفسه وعاد إليه عين نفسه لا غير (وإن الأمر على ذلك) يتعلق بعطايته في نفس الأمر الأول مرقبة للتصور الثاني التصديق (إلا آحاد من أهل الله) وهم الذين تحققوا

من يعرف ذلك فاعتمد عليه ، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله ،
ظاهر ، وذلك أن صفاء حقيقة خاصة الخاصة من شوب الغيرية والخلقية ، يقتضى أنهم لا يرون
إلا الأحدية غير محتجين بالأسباب والوسائط ، لأنهم مكاشفون بوجود الأحد الواحد
الكبير المتعال للظاهر الباطن ، ويرون إثبات الغير شركاء ،

قوله (فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه مالم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه
مالم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره) معناه أن صاحب الكشف قد
يرقى بتزكية نفسه إلى عالم المثال وهى الحضرة الخيالية ، وقد يتجاوز عنه بتصفية الباطن إلى
حضرة القلب وحضرة السر وحضرة الروح ، وفى كل حضرة يرى الشئ الواحد بصورة
تقتضيه تلك الحضرة ، وأول حضرات الغيب بعد الترقى عن الحس الذى هو عالم الشهادة
هى الحضرة الخيالية المسماة عالم المثال ومنها المنامات الصادقة والوحى ، فإذا رأى فى هذه
الحضرة شخصا ألقاه علما لم يكن عنده أو أعطاه عطاء لم يكن فى يده فذلك الشخص
عينه ظهر فى تلك الصورة بحسب اقتضاء محل خياله ليس غيره ، وإعطاه نصيبه الذى
اختص به عند تعيين الأعيان من الفيض الأقدس (فن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه ، كالصورة
الظاهرة منه فى مقابلة الجسم الصفىل ليس غيره ، إلا أن المحل أو الحضرة التى رأى فيها
صورة نفسه ، تلقى إليه بتقلب من وجه الحقيقة تلك الحضرة) أى ليس ذلك المرئى غيره
وإلا لكان فيه قبل مقابله ، إلا أن الحضرة التى رأى فيها صورته ملقية إليه تنصبغ صورته
بصبغها ، أى بصبغ الحضرة المتجلى فيها وشكلها وخصوصياتها (كما يظهر الكبير فى المرأة
الصغيرة صغيرا والمستطيلة مسطويلا والمتحركة متحركا ، وقد تعطيه انتكاس صورته من
حضرة خاصة) أى كما أن المحل المنظور فيه يؤثر فى صورة الرأى ، فقد يرى الرأى صورته
فى المرأة الكبيرة كبيرة ، وفى الصغيرة صغيرة ، وفى المستطيلة كالسيف مثلا طويلة ،
وفى المتحركة كالماء الجارى متحركة ، وفى الموضوع تحته كالماء منكسة ، فكذلك الحضرات

بالعجليات الاسمية ووقفوا بأسرار الأسماء والصفات (والخاصة) أهل التجل الصفاق (وخاصة الخاصة)
أهل التجل الذاتي من عموم أهل الله اه بالى .

بعض غرس شجرة نفسه وثمرتها وما تلقى إليه من المعارف ، كل ذلك مستندة إلى العبد ، وما استند
إلى الله إلا الإعطاء خاصة على أيدي الأسماء بطلب العبد ، فكانت فصوص الحكم من ثمرة غرسه قدس
سره تلقى إليه على يد رسول الله ، فالرسول ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه فلا يكون العبد مقيضا على نفسه
بل يحتاج إلى فياض آخر ، وإن كانت هذه الثمرة فى غرسه (لحقيقة تلك الحضرة) أى لأجل اقتضاء تلك
الحضرة وذلك لا ينافى عينيهما بحسب الحقيقة ، فشب أيضا هذه المعاني المثالية بالظاهر للإيضاح وتطبيق الظاهر
بالباطن ، حتى يعلم منه أن العلم للظاهر وهو للشرية والباطن وهو الحقيقة شئ واحد لا مغايرة بينهما ، إلا
بتقلب من وجه الحقيقة المحل وهو قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم ، فالمغايرة حاصلة كما قال : كما
يظهر اه بالى .

التي يرى صاحب الكشف صورته فيها تؤثر في صورته وتقلبه إلى صورة تقتضيها الحضرة وحالها ، فإن رأى في الحضرة المثالية شخصا يقول له أنا الله ، أو يعلم الرائي أنه الله فهو عينه في عالم المثال ، وصدق في قوله أنا الله باعتبار الحقيقة ، لأنه هو الحق ، لكن لأعلى صورته بل على صورة الرائي في محل الخيال ، فهو الحق الذي يتجلى في صورة عينه ، رأى نفسه فيما يعطيه المحل المنظور فيه كالمرئي صورة عينه منصبة بصيغ الخيال الذي رآها فيه وصورته صورة الحق المتجلى بصورة عينه (وقد يعطيه عين ما يظهر منها ، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي) أى وقد تعطيه حضرة أعلى من حضرة الخيال عين ما يظهر من الصورة لآعكسها كحضرة السر والروح ، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي ، كظهور الحق في صورة الإنسان الكامل مطلقا (وقد يقابل اليمين اليسار) كما في الحضرة الخيالية (وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم) على حسب الحال الغالبة عليه ، فإذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صورة صفاته إما مجردة عن هذه الصورة الخيالية وإما فيها ؛ فإن كان القلب في مقام الصدر أى وجهه الذي يلي النفس رآه في الصورة الخيالية فيدرك معنى للصورة بصفاته ، وإن كان في مقام السر وهو وجهه الذي يلي الروح يراها مجردة وتكون في غاية الحسن والبهاء ، وإن بلغ صاحب الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحق فهو الحق المتجلى بصورته ، فيرى الخلق حقا لأنه مآرآه إلا مقيدا بصورة عينه (وبمشرق العادة تقابل اليمين اليمين) أى على خلاف العادة لأنه يرى عينه بعينه في مرآة الحق ، فهو إذن كالرائي صورته في المرآة الكبيرة كبيرة ، وإذا شاهد الحق في صورة عينه أو غيره يرى الحق خلقا ، كالرائي صورته في المرآة الصغيرة صغيرة (ويظهر الانتكاس) لأن المرآة تحت مع كون اليمين يقابل اليمين لكون الحق بصره الذي به يبصره في مرآة عينه ، وإن أطلق الحق عن قيد تعينه كالكمال المطلق الثاني في الله الشاهد الأشياء في الحق بعين الحق ، يرى الحق حقا والخلق خلقا والمطلق في المقيد والمقيد في المطلق ، فيرى كل اسم من أسمائه موصوفا بجميع أسمائه كما سيأتى وقد استجيب في حقه دعاء النبي عليه الصلاة والسلام : اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه ، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ، ومما ذكر يظهر معنى قوله (وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي أنزلناها منزلة المراتي) .

قوله (فمن عرف استعداده عرف قبوله ، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول ، وإن كان يعرفه مجملا) معلوم بما مر في أول هذا الفصل عند تقسيم الواقفين على سر القدر ، حيث قال : فمنهم من يعلم ذلك مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا .

(وبمشرق العادة يقابل اليمين اليمين) يعنى إن اعتبرت صورتك في المرآة كالإنسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابلا ليسار صورتك ، فكان هذا التقابل بمنزلة العادة إذ تقابل للصور الإنسانية يجرى ذلك عادة ، وإذا اعتبرت أن ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك ، فقد تقابل يمينك ليمين صورتك فكان هذا التقابل بمشرق العادة اه بال .

قوله (إلا ان بعض اهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء جوزوا على الله ما يناقض الحكمة ، وما هو الأمر عليه في نفسه) استثناء منقطع عن الذين يعرفون استعدادهم مجملا ولا بمعنى لكن يعنى أن الذين يعرفون استعدادهم مفصلا يعرفون قبولهم لكل ما اطلعوا عليه من استعدادهم بإعلام الله تعالى إياهم ، أو بكشف أعيانهم عليه حتى يطلعوا على أحوالهم المتجددة عليهم إلى ما يتناهى ، فهم لا يغلطون في علومهم أصلا ، وكذلك الذين لا يعرفون استعدادهم إلا من قبولهم ، فإنهم مالم يقبلوا شيئا لم يعرفوا أن ذلك كان في استعدادهم أن يغلطوا بعد القبول ، فإنهم يستدلون بالواقع الكن الذين يعرفون استعدادهم مجملا قد يغلطون في التفاصيل كبعض أهل النظر من المشككين ، فإنهم قد عرفوا من استعدادهم أنهم يقبلون العلوم المعقولة على الإجمالى ، لكنهم لضعف عقولهم وعدم كشفهم لعدم ارتياضهم وتصفيتهم ، لما علموا أن الله تعالى فعال لما يشاء ، وأنه على كل شيء قدير ، جوزوا عليه القدرة على الممتنعات كإيجاد المثل وإعدام الوجود وإيجاد العدم ، وأمثال ذلك ، وتوهموا أنه تنزيه عن العجز وذلك لعدم معرفة الحقائق وتمييز الممكن من الممتنع ، وقصور أنفسهم عن معنى المشيئة ، وابتنائها على الحكمة الإلهية الحقيقية (ولهذا) أى ولضعف عقولهم وتمييزهم على الله ما يناقض الحكمة الإلهية وما هو الأمر عليه في نفسه (عدل بعض النظر إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب بالذات وبالغير) وذلك لقصور نظرهم عن الحقائق العقلية وقصرهم الموجدات على ما هو في الخارج ، فإن ما هو موجود في الخارج محصور في الواجب بالذات والواجب بالغير لأن مالم يجب لم يوجد (والمحقق) وهو الملاحظ للحقائق في نفس الأمر ، أى العالم العقلى مع قطع النظر عن وجودها الخارجى (يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكن ما هو الممكن ومن أين هو ممكن ، وهو بعينه واجب الوجود بالغير) فإنه إما أن تقتضى الحقيقة الوجود بذاتها أو لا تقتضى ، والأول الواجب لذاته ، والثانى إما أن يقتضى العدم لذاته وهو الممتنع لذاته ، وإما أن لا يقتضى شيئا منهما وهو الممكن لذاته ، فالممكن حضرة العقل قبل الوجود الخارجى من حيث هو هو كالسواد مثلا ، فإن عينه في العقل لا يقتضى الوجود والعدم ، وأما في الخارج فإنه لا ينفك عن وجود السبب وعدمه فإنه لا واسطة بينهما ، فإن كان السبب التام موجودا وجب وجوده

(ولهذا) أى ولأجل أن عندهم أن الله فعال مطلقا كيف يشاء (عدل بعض النظر) لئلا يلزمهم جواز ما لا يليق إلى الله هل تقدير ثبوت الإمكان ، فلم يجوز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض ، لعدم لزوم ذلك هل تقدير نفي الإمكان في زعمهم (وإثبات الوجوب بالذات وبالغير) وما عرفوا الإمكان والوجوب بالغير فإنه بعينه الإمكان اه بال .

لأن مراتب الوجود دورية ؛ فكما أن شيئا الذى كان أول موجود من سلسلة آدم ، وكان محلا لتجليات لذاتية والمطالاة الوهبية ينبغى أن يكون آخر مولود أيضا ، كذلك لثم الدائرة بانطلاق آخرها على أولها اه جاي .

به ، وإلا فوجب علمه لعدم سببه التام ، فهو ممتنع بالغير ، فالممكن الوجود واجب بالغير وهو بعينه من حيث حقيقته مع قطع النظر عن وجوده ممكن بالذات .

قوله (ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب) إشارة إلى أن الوجود الإضافى الذى هو به موجود هو بعينه الوجود الحقيقى المطلق الذى فرض له من هذه الإضافة والعينية والغيرية باعتبار الهاذية والهوية ، فمن حيث الهاذية غيره ومن حيث الهوية عينه ، كما أن عين الممكن باعتبار عينه ممكن وباعتبار وجوده واجب ، وكل وجود متعين ممكن من حيث تعينه واجب من حيث حقيقته وهويته (ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة) .

قوله (وعلى قدم شيث يكون آخر مولود تولد من هذا النوع الإنسانى وهو حامل أسرار) إشارة إلى أن أدنى مرتبة الإنسان باعتبار حقيقته التى هو بها إنسان ، أن يكون مقامه القلب الذى هو محل تجليات الصفات الإلهية ومظهر التعدد الأسمانى ، فإن العطايا من الأسماء وعلمه معرفة العطايا ولا بد للعطاء من معط وقابل ، فالمعطى هو الله باعتبار الأسماء والقابل هو نفس شيث باعتبار قبول الأعطية من النفس الروحى ، ومن انحط عن مقامه حتى وقع في حد القبول المحض ، فقد انحط عن درجة الإنسان وانخرط في سلك صائر الحيوان وإن كان في صورة الإنس ، فلهذا يكون آخر مولود من هذا النوع على قدمه ، ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وكان قاصراً عن مرتبة أحدية الجمع الذى لأبيه لم يثبت المعاد الروحانى ، لأن القلب من حيث ما فيه سنع النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدنى ، وإن تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية إلا من حيث أنه روح وفى مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسمانى وانتسب إليه الإشرافيون ، وهو الذى يسمونه بلسانهم أغاثاديمون صاحب الشريعة والناموس ، وأندرو وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الإنسان إلى درجات الحيوانات العجم وذلك لانحطاطه عن رتبة الأرواح المقدسة ، ولهذا المعنى قال (وليس بعلمه ولد في هذا النوع فهو خاتم الأولاد) لأن من انحط عن مرتبة الإنسان وقع في مرتبة السباع والبهائم ، وإن كان في صورة الإنسان مخلوقه ، من أحكام الوجوب والصفات الإلهية واستيلاء صفات النفس وغلبة أحكام الإمكان عليه وهو معنى قولهم : إن العالم قبل آدم كان مسكن الجن ، أى القوى النفسانية والنفوس الأرضية ، وبعضهم يقولون : كان قبل ذلك النوع القرم ، إشارة إلى أن القرم في الأفق الأعلى من الحيوان قبل طور الإنسان ، ولهذا قال : إنه خاتم الأولاد ، فإن القلب ولد للروح وخاتم الآباء في هذا النوع هو المهدي عليه السلام .

قوله (وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها ، يكون رأسه عند رجلها)

(فهو خاتم الأولاد) الذكور ، كما أن شيث أول الأولاد الذكور (وتولد معه أخت له) وهي خاتمة الأولاد الإناث كما أن أخت شيث أول الإناث اه بال .

إشارة إلى مرتبة النفس الحيوانية الواقعة في جهة الانفعال المطلق ، فإن القلب من حيث أنه قلب لا يكون إلا مع التعلق البدني ، والتعلق لا يكون إلا بتوسط النفس الحيوانية المطبقة في البدن الغالب عليه التضاد من الطبيعة العنصرية المتكسبة بتوجهها إلى عالم الطبيعة ، ولما كان أصل التضاد من العالم العنصري والنفس الحيوانية مقبلة إليه متكسبة ، كانت اثنيتية التضاد والتقابل تقوى عند رأسها وتضعف عند رجليها ، وإذا ضعفت جهة التضاد قويت جهة الوحدة بالاعتدال وتوجهت النفس للناطقة إليه ، فيكون رأس هذا الذكر هو حقيقة شيت عليه السلام عند رجليها ، ولا يمكنه إلا أن يكون توأما ، وتخرج الأخت قبله بظهور النفس قبل القلب ضرورة (ويكون مواده بالصين) لأنه أقصى البلاد لاعمارة بعده كما هو آخر الإنسان لإنسان بعده ولا غاية بعده ، قال عليه الصلاة والسلام « اطلبوا العلم ولو بالصين » ومعنى قوله (ولغته لغة بلده) أن كلامه ودينه في مرتبة آخر الأصناف الإنسانية فإن الحكماء مذهبهم التماسخ لا يعدون عنه .

قوله (ويسرى العقم في الرجال والنساء ، فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب ، فإذا قبضه الله وقبض مؤمنى زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة ، شهوة مجردة عن العقل والشرع ، فعليهم تقوم الساعة) ظاهر ، لأنهم بعد هذا الطور لا يلدون الإنسان بالحقيقة وإن كانوا في صورة الإنسان فهم أشرار الناس فتجب أن تقوم عليهم القيامة ، كما قال عليه الصلاة والسلام « لا تقوم الساعة إلا على أشرار الناس » وقال « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حي » وذلك بتجلى الحق في صورة العدل واستئناف الدور بالبعث والنشور ، وإحياء الموتى وإخراج من في القبور ، والله أعلم .

(فصل في حكمة سبوحية، في كلمة نوحية)

السبوح المغمزه عن كل نقص وآفة . ولما كان شيت عليه السلام مظهر الفيض الإلهي الرحاني ، والفيض لا يكون إلا بالأسماء الداخلة تحت اسم الرحمن والرحمانية تقتضي الاستواء

وكان شيت كذلك ، فإن حواء كانت تلك لآدم في كل بطن ذكرا وأنثى فخرجت أخته قبله ، لأنه لو لم يمتدحها في الولادة لم يكن خاتم الأولاد ، ويشبه أن تكون ولادة شيت مع أخيه بعكس ذلك ، ليكون أول مولود أم بجاي .

ودعوه إلى العلم بالتجليات الاسماءية بالطريق الخاص من مرتبة غم الرسل ، كطريق مشايخنا فلا يجاب لانقطاع الفيض الروحاني ، فلم يجيبوا دعوته مع أنه لا يضر إيمانهم ، لأنهم وإن لم يجيبوا لم يردوا ولم ينكروه ، لكون دعوته مطابقة لدينهم ، كما أن المؤمنين الذين لم يجيبوا دعوة مشايخنا لا يضرهم ، يدل عليه قوله فإذا قبض مؤمنى زمانه ، وهذا الولد هو الولي الذي لا يستجاب دعوته يكون بعد غم الولاية العامة وهو عيسى ، فعنى قوله : لا ولي بعده ، أي الولي المستجاب الدعوة ، وينتفع الناس بكلماته ومعارفه ، فلا يخفى مقتضى وجود هذا الولد أم بال .

على العرش لأن الفيض كما يكون بالأسماء كذلك لا يمكن إلا على القوابل . فحكمة العطايا والوهب اقتضت التعدد الاسمائية ووجود المحل الموهوب له ، وأصل القابلية للطبيعة الجسمانية فقلب على قومه حكم التعدد والقوابل ، حتى إذا بعد عهد النبوة وتطاول زمان الفترة انحلوا الأصنام على صورة الأسماء وحسبوا الأسماء أجساما وأشخاصا والمعاد جسمانيا محضا لا قضاء دعوته ذلك ، فأوجب حالهم أن يدعوا إلى التنزيه وينهوا على التوحيد والتجريد ويذكروا الأرواح المقدسة والمعاد الروحاني ، فبعث نوح عليه السلام بالحكمة السبوحية والدعوة إلى التنزيه ورفع التشبيه ، فكنسبته عليه السلام في الدعوة إلى الباطل إلى شيث عليه السلام نسبة عيسى إلى موسى عليه السلام .

قوله (اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين للتحديد والتقييد) معناه أن التنزيه تميزه عن المحدثات والجسمانيات وعن كل ما لا يقبل التنزيه من الماديات ، وكل ما تميز عن شيء فهو إنما يتميز عنه بصفة منافية لصفة التميز عنه ، فهو إذن مقيد بصفة ومحدود بمحد فكان التنزيه عين التحديد غاية ما في الباب أن المنزه نزهه عن صفات الجسمانيات فقد شبه بالروحانيات في التجريد ، أو نزهه عن التقييد فقد قيده بالإطلاق والله منزّه عن قيدي التقييد والإطلاق ، بل مطلق لا يتقيد بأحدهما ولا يتأفهما (فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب) إذا وقف عند التنزيه ولم يقل بالتشبيه ، وهو معنى (ولكن إذا أطلقاه وقالاه) أي لم يتجاوزا إلى التشبيه والجمع بينهما ، لأنه إن لم يتبع الشرائع ونزهه تنزيها يقابل التقييد ، بأن جعله منزها عن كل قيد مجردا فهو جاهل ، وإن كان متبعا للشرائع ، كما قال (فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزهه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ، ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفات ، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض) فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول ، لأن الكتب الإلهية والرسول ناطقة بالجمع بين التشبيه والتنزيه وهو يخالفهما (ولا سيما وقد علم أن السنة الشرائع الإلهية إذا نطق في الحق تعالى بما نطقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ ، بأي

(أهل الحقائق) المظنين بالحقائق الاسمائية (عين التحديد والتقييد) واقع منزّه من التحديد والتقييد ، فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزّهون في مقام التشبيه والمشبّهة في التشبيه ، فلا يمكن معرفة الحق بدون التحديد والتقييد (فالمنزه) فقط (إما جاهل) أي غير قائل بالشرائع كالفلاسفة ومقلديهم الذين ينزهون الحق بحقتض من الصفات التي أخبر الحق عن اتصاف نفسه بها ، فهم ضلوا وأضلوا (وإما صاحب سوء أدب) أي قائل بالشرائع (ولكن إذا أطلقاه) أي التنزيه عليه تعالى (وقالاه) أي اعتقدا بأن الله منزّه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم وغيرها ، فغير القائل بالشرائع هو الجاهل الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه لذلك ترك هذا القسم (فالقائل) أي المعتقد بالشرائع المؤمن إذا نزهه اه بال .

لسان كان في وضع ذلك اللسان) المراد من العموم عامة الناس ومن الخصوص خاصتهم ، والمفهوم الأول ما يتبادر إلى الفهم عند سماع اللفظ ، وهو المعنى الذي يستوى فيه الخاصة والعامة ، والمفهوم الثاني الذي يفهم من وجوه ذلك اللفظ يختص بالخاصة ، ولا يجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص بفهمه ببعض الناس دون البعض ، ولا يفهم العامة منه شيئا أو يفهم ما ليس بمراد وإلا لكان تدليسا ، بل الحق من حيث هو مطلع على الكل يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه إلى الفهم وهو لسان العموم ، وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لا يفهمها إلا الخصوص ، وبحسب مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص ، فللحق في كل مرتبة من مراتب الناس لسان ، ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام « نزل القرآن على سبعة أبطن » وقوله « ما من آية إلا ولها ظهر (١) وبطن » ولكل حرف حد ولكل حد مطلع ، فن الظهر إلى الماطع مراتب غير محصورة ولكن يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان ، وترتب عليه سائر ما بحسب الانتقالات الصحيحة فيكون الحق مخاطبا لكل بجميع تلك المعاني ، من المقام الأقدم الذي هو الأحدية إلى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم ، كقوله مثلا - ليس كشئ شيء وهو السميع البصير - فالمفهوم الأول ليس هو مثل الذي وصف بصفاته شيء إذ لا نظير له من غير قصد إلى مثل ونظير ، أو ليس مثله شيء على أن الكاف زائدة وهو محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه ؛ لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه ، فإن الكاف والمثل لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء فيلزم ثبوت المثل والتشبيه بلا تشبيه ، وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد أنه لا سميع ولا بصير إلا هو وهو عين التنزيه فافهم .

قوله (فإن للحق في كل خلق ظهورا خاصا ، وهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم) إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر (تعليل لكون المفهوم الأول الذي هو مفهوم العامة مرادا للحق من كلامه ، وكذا المفهومات التي يفهم منها فيه الخاصة ، ولها مفهومات لا يفهم الخاصة أيضا إلا خواص الخاصة الأوحدون

(إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته) أي إلا من عرف أن العالم أعرافه مظهر صفاته ، وبجوهه مظهر ذاته ، فإني العالم شيء إلا وهو دليل على صفاته ووحدة ذاته فإن من عرف هذا يظهر له الحق في كل مفهوم ، فتجلى الله له في كلامه كما تجلى له في عالمه اه بال .

(١) فظهر ما يفهم من ألفاظه ويسبق الذهن إليه ، وبطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الأول ، وحده ما إليه ينتهي غاية إدراك الفهم والمقول ، ومطلعه ما يفهم منه على سبيل الكشف والشهود من الإشارات الإلهية ، فالمفهوم الأول الذي هو الظاهر للعوام والخواص والمفهومات اللازمة للخواص فقط ، والحد السكالمين منهم ، والمطلع خلاصة أخص الخواص كأكابر الأولياء ، وكذلك الحكم في الأحاديث القدسية والكلمات النبوية ، لها ظهر وبطن وحده ومطلع اه داود قيصري .

العارفون الراسخون في العلم المرادون بقوله - وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم - إن لم تقف على قوله إلا الله، وإن وقفت فالراسخون الذين يقولون آمنا به - هم الخاصة وأما الذين يبتغون التأويل بالفكر ويحملون معنى كلام الله على معقولهم كأرباب المعتقدات المتبعين للمشابهات الواقفين مع عقولهم كالمتشبهين بالخواص ، فهم الذين في قلوبهم زيغ ، فإن للحق في كل خلق ظهورا بحسب استعداد ذلك الخلق ، فهو الظاهر في كل مفهوم بقدر استعداد الفاهم وذلك حده كما قال تعالى - فسالت أودية بقدرها - وهو الباطن عن كل فهم بما زاد عن استعداده ، فإن رام مافوق حده بالفكر وهو الذي بطن عن فهمه زاغ قلبه ، إلا فهم العارف الذي لاحد لفهمه وهو الفاهم بالله من الله لا بالفكر فلا يبطن عن فهمه شيء ، فيعلم أن العالم صورته وهويته أي حقيقته باعتبار الاسم الظاهر ، فإن الحقيقة الإلهية المطلقة لم تكن هوية إلا باعتبار تقيدها ولو تقيده الإطلاق كقوله - هو الله أحد - وأما من حيث هي فهي مطلقة مع تقيدها بجميع القيود الأسائية ، فالعالم هويته أي حقيقته بقيد الظهور (كما أنه بالمعنى) أي كما أن الحق بالمعنى (روح مظهر) أي حقيقته بقيد البطون (فهو الباطن) وذلك أيضا هويته (فنسبته لما ظهر من صور العالم ، نسبة الروح المدبر للصورة) لما أثبت للحقيقة الإلهية هوية باعتبار اسمه الظاهر وهوية باعتبار اسمه الباطن شبه نسبة باطنيته إلى ظاهرته من صور العالم بنسبة الروح الإنساني المدبر لصورته إلى صورته : واللام في لما ظهر بمعنى إلى أي نسبته مع قيد البطون إلى نفسه مع قيد الظهور (فيؤخذ) أي فكما يؤخذ (في حد الإنسان مثلا باطنه وظاهره وكذلك كل محدود) فكذاك يجب أن يؤخذ في حد الحق جميع الظواهر وجميع البواطن ، حتى يكون محدودا بكل الحدود كما قال (فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل ، أي لكل عالم من صورته . فلذلك يجهل حد الحق فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله فحد الحق محال) أي لا يمكن لأحد الإحاطة بكل الظواهر والبواطن حتى يحيط بكل الحدود لأنها لا تنضبط ، فلا يعلم عالم حد الحق ومحال أن يعلم ، فلا يزال حده مجهولا محالا علمه ووجوده ، لأن مجموع الظواهر والبواطن ممكنات ليس بالمطلق ، فمجموع الحدود أيضا ليس بحده .

قوله (وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه) ظاهر ، لأن من شبهه حصره في تعين ، وكل ما كان محصورا في حد فهو بهذا الاعتبار خلق . ومن هذا يعلم أن مجموع الحدود وإن لم يكن غيره ليس عينه ، لأن الحقيقة الواحدة الظاهرة في جميع التعينات

فإن حد الإنسان مركب من الحيوان والناطق ، فكان بروحه مظهرا لاسمه الباطن ، وبصورة جسده مظهرا لاسمه الظاهر ، فلم أن الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الإنسان (فالحق محدود بكل حد) ويؤخذ في كل محدوده ، إذا ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن اه بال .

غير مجموع التعينات (ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الإجمال) بأن قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها أحد المشبه بكل شيء ، باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في صورة كل متعين على الإجمال (لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملا لأعلى التفصيل كما عرف نفسه مجملا لأعلى التفصيل) لأنك تعلم أنك واحد وتعبر عن حقيقتك بأنا ، وتضيف كل جزء من أجزاءك على الإجمال إلى حقيقتك ، فتقول : عيني وأذني وبصري ، إلى آخر أجزاءك . وتعلم أنك المدرك بالسمع والبصر ، فأنت غير جزء من أجزاءك الظاهرة والباطنة ، وأنت الظاهر في صورة كل جزء منك بحيث لو قطعت علاقتك عنها لم يبق واحد منها وتغيب عن كل جزء منك على التفصيل ولا تغيب عن ذاتك قط ، فلا تغيب عن جزء ما من أجزاءك على الإجمال (ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس ، فقال « من عرف نفسه فقد عرف ربه ») فإن الحقيقة التي تعبر عنها بأنا هو الرب في الكل إذا لم نقتيد بتعينك وغيره إذا قيدته فلم تكن غيرا إلا من حيث التقيد ، وهو أيضا من حيث التقيد المعين هو جميع التقيدات لا بدونها فإنه هو المقتيد بجميع التقيدات ألا ترى إلى قوله - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى - فسلب الرمي عنه لأنه بدون الله لا شيء محض فلا يكون راميا ، وأثبت الرمي له باعتبار أنه هو ، بل هو الظاهر بصورته حتى وجد فرمى ولذلك قال - ولكن الله رمى - (وقال تعالى - سنريهم آياتنا) أي صفاتنا (في الآفاق - وهو ما نخرج عنك) باعتبار كون تعيناتنا غير تعينك (وفي أنفسهم - وهو عينك) الذي ظهر فيك بصفاته وإلا لم توجد (حتى يتبين لهم - أي للناظر - أنه الحق - من حيث أنك صورته وهو روحك) أي يتبين للناظر أنه الحق الذي ظهر في الآفاق والأنفس ، فالناظر وكل واحد من المنظور فيه صورة ، وهو روح الكل ، ولهذا قال (فأنت له كالصورة الجسمية لك) لأنك مظهره كما أن الجسمية مظهرك (وهو لك كالروح المدير لصورة جسديك) لأنه الظاهر بصورتك المدير لها (والحد يشمل الظاهر والباطن منك) يعني أن الظاهر كالحوانية مأخوذ في حد الإنسان كالباطن ، أي النفس للناطق المأخوذ عنها

(لا على التفصيل) لما أمكن للإنسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم إلا العالم الإجمالي اه . لأن باطن النفس الإنسانية تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله وظاهرها تشبيه ، فن جمع في معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه بهما ، فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف ربه بهما ، ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله اه بال .

(وهو روحك) لأن ظاهر العالم تشبيه وباطنه تنزيه ، فن جمع في معرفة العالم بينهما ووصف بهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما ، فما يعرف الحق أحد إلا بالعالم آتافا كان أو أنفسا (فأنت له) (لجميع أجزاءك من الروح والجسد) (وهو الله) في التدبير والتصرف فهك وفي الآفاق اه بال .

للمناطق الباطن في الحلد (فإن للصورة الباقية) مادام حيا (إذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق لإنسانا ولكن يقال فيها إنها صورة تشبه صورة الإنسان) إذ ليس فيها معنى الإنسان (فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة، ولا ينطلق عليها اسم الإنسان إلا بالهجاز لا بالحقيقة). قوله (وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا، فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالهجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيا) بناء على أن الحلد يشمل الظاهر والباطن، لأن صور العالم ظاهر الحق وروح للعالم باطنه ولا يمكن زوال روح العالم عن صورته، فحد الألوهية باعتبار الظاهر والباطن ثابت له بالحقيقة لا بالهجاز كما هو حد الإنسان حال حياته؛ قوله (وكما أن ظاهر صورة الإنسان يثنى بلسانها على روحها ونفسها المدبر لها) معناه أن صورة الإنسان بمحركاتها وإدراكاتها وإظهار خواصها وكمالاتها يثنى على روحها ونفسها، فإن أعضاء الإنسان وجوارحه أجساد لولا روحها لم تتحرك ولم تدرك شيئا، ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفاء، ولا ثناء إلا ذكر الجميل، فهي تذكر روحها بهذه الصفات الجميلة التي هي إثنية فائحة (كذلك جعل الله صور العالم) التي صورنا من جملتها (تسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم) أي تثنى بخواصها وكمالاتها، وكل ما يصدر عنها على روح الكل فهو بظاهره يثنى على باطنه؛ فباعتبار تنزيه تلك الصور روحها عن النقائص التي هي أضعاف كمالاتها مسبوحة له، وباعتبار إظهارها لتلك الكمالات حامدة، لكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لا نفقه ألسنتهم، كما لا يفهم التركي لسان الهندي (لأننا لا نحيط بما في العالم من الصور) حتى تضبط أنواع التسبيح والتحميد فلا نحصياها ولكن نعلم على الإجمال (فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق ولذلك قال - الحمد) أي الثناء المطلق من كل واحد على التفصيل (فه رب العالمين -) أي الموصوف بجميع الأوصاف الكمالية رب الكل بأسمائه باعتبار أحدية الجمع (أي إليه) باعتبار الجمع (يرجع عواقب الثناء) التفصيلي (فهو المثني) تفصيلا (والمثني عليه) جمعا قوله نظما:

(فإن قلت بالتزيه كنت مقيدا وإن قلت بالتشبيه كنت محلدا

وإن قلت بالأمرين كنت مسددا وكنت إماما في المعارف سيدا

نتيجة لما ذكره، فمن علم مقدمانه علم معناه (فمن قال بالإشفاق كان مشركا، ومن قال بالإفراد كان موحدًا) أي من قال بالاثنتين وأثبت خلقا مباينا للحق في وجوده، كان مثبتا

(فإن قلت) أي إذا وقعت عند تنزيهك فه (كنت مقيدا) فه بالأمر العدمي وفي التشبيه عند الحق بالصفات الثبوتية (وكنت إماما) لأجل تصديقك الرسل في كل ما جاءوا به (فمن قال بالإشفاق) أي من ثبت عنه التشبيه (كأنه مشركا) أي جعل غير الحق شريكا معه في وصفه وذهل عن وحدة الحق الواجب عليها (ومن قال بالإفراد) أي من وثق معه للتزيه (كان موحدًا) أي جهل كثرة أسمائه وصفاته فأعزف الحق حق معرفته اه بال .

لشريك له في الوجود قائلا بمتماثلين في الوجود مشبها ، ومن قال بأنه فرد لا يلحقه التعدد وأفرده من جميع الوجوه وجرده عن كل ما سواه وأخرج منه التكثر للتنزيه ، فقد جعله واحدا منزها عن التكثر مقيدا بالوحدة ، وقع بالشرك كالأول من حيث لا يشعر ، إذ التعدد والتكثر موجود فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده وثبت التماثل ، ولذلك قال (ولياك والتشبيه إن كنت ثانيا) أى إن كنت مثليا للخلق مع الحق فاحذر التشبيه ، بأن تثبت خلقا غيره بل اجعل الخلق عينه بارزا في صورة التقييد والتعين (ولياك والتنزيه إن كنت مفردا) أى وإن لم تثبت الخلق معه ، فلا تجرده عن التعدد حتى يلزم وجود متعدلات غيره ، لغلوك في التنزيه فتقع فيها تهرب منه أو تعطله فتلحقه بالعدم ، بل اجعله الواحد بالحقيقة الكثير بالصفات ، فلا شيء بعده ولا شيء غيره ، واجعله عين الخلق محتجبا بصورهم ، وهذا معنى قوله قدس الله سره .

(فما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرحا ومقيدا)

لأن أنت حقيقة بقيد الخطاب أى بكونها مخاطبا وهو تلك الحقيقة مقيدة بقيد الغيبة ، ولا شك أن المقيّد بقيد الخطاب غير المقيّد بقيد الغيبة ، بل أنت من حيث الحقيقة عين هو باعتبار التسريح والإطلاق ، وتراه في عين الأمور ، أى في صور أعيان الأشياء مقيدا بكل واحد منها مسرحا ، أى مطلقا بكونها في الكل إذ الحقيقة في صور الكل واحدة ، وكل مقيّد عين المقيّد الآخر وعين المسرح .

قوله (قال الله تعالى - ليس كمثل شيء - فنزه) علم أن الكاف زائدة للتأكيد أى مثله شيء أصلا بوجه من الوجوه ، ومعنى التأكيد أن المراد بالمثل من يتصف بصفاته ، كقولك : مثلك لا يفعل كذا ، أى من يتصف بمثل صفاتك من غير قصد إلى مثل بل من يناسبك في الصفات ، وإذا انتفى عن يناسبه كان أبلغ في الإنتفاء ، فيرجع معناه إلى قولك أنت لا تفعل كذا لا تصافك بصفات تأى ذلك (- وهو السميع البصير - فشه) لأن الخلق سميع بصير (قال تعالى - ليس كمثل شيء - فشه وثنى) على أن الكاف ليست بزائدة والمثل النظير فتى مثل المثل وأثبت المثل فشبه به وقال بالتشبيه إن المثل آخر بمثاله (- وهو السميع البصير - فنزه وأفرد) إذ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أى وحده السميع البصير دون غيره ، يعنى لا سميع ولا بصير إلا هو ، فنزه عن المثل وأفرد فشبه في عين التنزيه ونزه في عين التشبيه ليعلم أن الحق هو الجمع بينهما .

(ولياك والتشبيه إن كنت ثانيا) أى إن وصفته بصفات ثبوتية (ولياك والتنزيه إن كنت مفردا) بكسر لراء : أى إن لم تثبت معه غيره اه .

(فما أنت هو) تنزيه الحق عنك بطلب نفسك عنه من حيث إمكانك واحتياجك (بل أنت هو) من حيث حقيقته لأنك مخلوق على صفة الله (وتراه) ترى الحق (في عين الأمور) أى في ذوات الأعيان (مسرحا) أى مطلقا (ومقيدا) أى منزها ومشبها بعين ما ترى في نفسك اه بال .

قوله (ولو أن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه) معناه أن نوحا عليه السلام بالغ في التنزيه لإفراطهم في التشبيه ، وهم أثبتوا التعدد الأسماي واحتجوا بالكثرة عن الوحدة فلم يؤاخذهم بالتوحيد الصرف والتنزيه المحض وأثبت التعدد الأسماي ودعاهم إلى الكثير الواحد والكثرة الواحدة وألبس الوحدة صورة الكثرة وجمع بين الدعوة التشبيهية والتنزيهية كما فعل محمد عليه الصلاة والسلام لأجابوه بما ناسب التشبيه من ظواهرهم لإقناعهم مع الشرك وبما ناسب التنزيه من بواطنهم ، ولكن اقتضى حالهم من التعمق في الشرك القهر بالغيرة الإلهية ، فلم يرسل إليهم إلا ليباريهم ولا يداريهم (فدعاهم جهارا) إلى الاسم الظاهر وأحدثه للقائمة لكثرات الأسماء الداخلة تحته ، فلم يجيبوه بظواهرهم لغلبة أحكام الكثرة عليهم وإصرارهم بها (ثم دعاهم إسرارا) إلى اسمه الباطن وأحدثه الغامرة لكثرات الأسماء المنسوبة إليه ، لعل أرواحهم تقبل دعوتهم بالنور الاستعدادي الأصلي ، فلم يرفعوا بذلك رأسا لتوغلهم في الميل إلى الكثرة الظاهرة وبعدهم عن الوحدة الباطنة ، واستيلاء أحكام التعينات المظلمة الجرمانية عليها (ثم قال لهم - استغفروا ربكم) الواحد ليسترك بنوره عن هذه الحجب الظلمانية والهيئات الفاسقة (إنه كان غفارا -) كثير الستر لهذه الذنوب المربوطة ، وشكا إلى ربه لبعدهم عن التوحيد ومنافاتهم عن محاله (وقال - دعوت قومي ليلا) إلى الباطن (ونهارا) إلى الظاهر (فلم يزداهم دعائي إلا فرارا -) لبعدهم عن التوحيد ونفارهم عما فيه (وذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته) لأنهم فهموا بحكم ماغلب عليهم من الاحتجاب بالكثرة من الاستغفار الستر عما لا يوافقهم وينافي مقامهم وحالهم ودينهم من التوحيد الذي يدعوهم إليه (لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته) أي لما علموا بحسب اقتضاء حالهم ومقامهم أن إجابة دعوته في مقام التقييد الأسماي ، إنما يجب على هذه الصورة (فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم) فإن العزيز الجليل لما تعزز بجلاله ، وأقام أهل الذل والتأخير في موتة خير من مراتب جميع الوجود كان هو المانع عن تقديمهم ، فيكون العالم بالله الهادي يهديته يذمهم بلسان

(ولو أن نوحا جمع لقومه) أي الذين لم يجيبوا دعوته ، إذ الذين أجابوا دعوته لا يحتاج في حقهم إلى الجمع بين الدعوتين (لأجابوه) من كان من شأنه قبول الدعوة لا بمعنى أجابوا كلهم . كما أن رسول الله جمع بين الدعوتين ولم يجب من لا استحقاق له كأبي جهل وأحزابه ، فظهر أن الجمع لا يوجب الإجابة مطلقا ولم يفعل نوح ذلك لأنه لم يؤث بجوامع الكلم اه بال .

(إنه كان غفارا) أي ستارا لمن طلب الستر . فدعاهم بثلاث دعوات : إلى الظاهر وهو التنزيه ، وإلى الظاهر وهو التشبيه ، وإلى القناء في الله وهو قوله (استغفروا ربكم) ولم يف استعدادهم بقبول الإجابة بلبك فقبلوا دعوته بالفعل ، وإن لم يعرفوا قبولهم وهو فناء وجوداتهم في الله ، لذلك أغرقوا بالطوفان (إلا فرارا) أصل الفرار مخدوفة من وإلى إذ الفرار حركة لا بد له من البدء والغاية فكان المعنى في حق الخواص فرارا من وجوداتهم إلى الله ، فكان ابتداء الفرار الستر من وجودهم وغاية الحق ، فكان مدحا يفهمه العلماء بالله اه بال .

الاسم الهادى بدم هو عين الثناء والمدح بلسان التوحيد ، لعلمه بأن إجابته الداعى إلى المقام الأعلى ومقام الجمال والتقدم لا تكون إلا هذه للصنعة ، وكلما كان المدعو أصلب في دينه وأشد إباء للداعى إلى ضد مقامه كان أشد طاعة وقبولا لأمر به وحكمه حتى إن إباء إبليس عن السجود وعصيانته واستكباره بحسب ظاهر الأمر عين كجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باحتبار الإرادة ، فإن العزيز الجليل أقامه في حجاب العزة والجلال ذليلا محجوبا حتى يكون إبليس ، فلم يكن له بد من موافقة مراده لذلك أقسم بعزته ، فإن الإغواء مقتضى العزة والاحتجاب بحجب الجلال (وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان) أى التفصيل وترك شق من الوجود إلى شق آخر ، أى من صورة الكثرة إلى الوحدة ، ومن اسم المذل إلى المعز ، ومن المفضل إلى الهادى (والأمر قرآن) أى الأمر الإلهى (لافرقان) أى والأمر الإلهى جامع شامل للمراتب كلها ، فللذئب دين وللغنم ، وكل يدين بدينه مطيع لربه مسبح له بحمده .

قوله (ومن أقيم في القرآن) أى في الجمع (لا يصغى إلى الفرقان) أى التفصيل (وإن كان فيه) أى وإن كان الفرقان في القرآن (فإن القرآن يتضمن الفرقان ، والفرقان لا يتضمن القرآن) أى فإن تفاصيل المراتب والأسماء المقتضية لها موجودة في الجمع والجمع لا يوجد في التفاصيل ، أو وإن كان الذى أقيم في القرآن ولا يصغى في الفرقان في حين الفرقان فإن التفاصيل موجودة في الجمع ، وأهل كل مرتبة في مراتب التفصيل أهل تفرقة فرقانية في عين الجمع كقوم نوح فإنهم أهل الحجاب وعباد الكثرات ، لا يجيبون إلى التوحيد وتنزيه التجريد ، ومن كان مرتبته الجمع كنوح عليه السلام يطلع على مراتبهم ويعذر لكل ، ويعلم أن إنكارهم عين الإقرار وفرارهم عين الإجابة ، كما قال على كرم الله وجهه : يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذى الجحود (ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس) أى ولأن القرآن يتضمن الفرقان إنما اختص به محمد عليه الصلاة والسلام وأمنته لأنه الخاتم ، فكان جامعا لمقتضيات جميع الأسماء بجمع التنزيه والتشبيه في أمر واحد ، كما قال (فليس كمثل شئ ، فجمع الأمور في أمر واحد) وأثبت الفرق في الجمع والجمع في الفرق ، وحكم بأن الواحد كثير باعتبار والكثير واحد بالحقيقة ، ولهذا بعث عليه الصلاة والسلام بالحنيفية

(والأمر) أى الدعوة الموجبة للإجابة (قرآن) أى جمع بين التنزيه والتشبيه لافرقان اه .

(ومن أقيم في القرآن) أى في مقام الجمع الأسماء كنهينا محمد عليه الصلاة والسلام (لا يصغى إلى الفرقان) أى لا يدعو أمته إلا بالجمع (فإن القرآن يتضمن الفرقان) لكونه أجز من القرآن بدون العكس لوجود الجزء بدون الكل ، والمراد من القرآن والفرقان أم من أن يكون قوليا أو مقاسيا ، لذلك قبل دعوته وكثر أمته يوما قيوما إلى يوم القيامة اه بال .

السمحة السهلة ، وأما صاحب الفرقان فأمره صعب ودعوته أصعب وأشق ، لأنه إن دعا إلى التنزيه والتوحيد والجمع بدون التفصيل أجابوه بمفهوم قوله - ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - فلا فرق بين الهادي والمضل ولا بين العاصي والمطيع ، بل لا عاصي في هذا الشهود كما أجاب قوم نوح دعوته ، وإن دعا إلى التشبيه والتفصيل أجابوه بمثل قول قوم موسى - أرنا الله جهرة - وقولهم - اجعل لنا إلها كما لهم آلهة - لأن الداعى في شق والمدعو في شق ، فكل يرجع جانبه ويخالف عن صمته إلى ما يقابله ، بخلاف من جمع بين الجمع والتفصيل والتشبيه والتنزيه (فلو أن نوحا عليه السلام يأتى بمثل هذه الآية لفظا لأجابه ، فإنه شبه وزه في آية واحدة بل في نصف آية) أى كانت دعوة نوح عليه السلام إلى التنزيه المحض ، لكون قومه محتجين بعبادة الأصنام لتأدية دعوة الأنبياء السالفة إلى نفي الكثرة الأصنامية المؤدية إلى ذلك ، فنفروا عن ذلك نفور الضد عن الضد ، فلو جمع بين التنزيه والتشبيه كما ذكر في الآية لأجابه لوجود المناسبة (ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب ، ونهارا دعاهم أيضا من حيث ظاهر صورهم وجشهم ، وما جمع في الدعوة مثل - ليس كمثل شيء - فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا) ظاهر مما سلف لأنه تقرير له (ثم قال عن نفسه إنه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم ، لذلك جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم ، وهذه كلها صورة السر التي دعاهم إليها ، فأجابوا دعوته بالفعل لا بالبليغ) لأن الكشف إنما يكون لمن غلبت روحانيته ونورانيته بغلبة نور الوحدة والقوة العقلية على ظلمة الكثرة والقوة الحسية وهم أهل الفئثات الظلمانية المحتاجون إلى سترها بالنور القدسي ، فلذلك فهموا من السر بمقتضى حالهم السر الصوري ، فأجابوا دعوته في صورة الرد والإنكار بالستر الغلبة حكم الحجاب عليهم وكونهم أهل غلتهم وكونهم أهل المعصية المقبلين على عمارة عالم الملك والاحتجاب ، كما قال تعالى « إني جعلت معصية آدم سببا لعمارة العالم » فهم مدبرون بالطبع عما دعاهم إليه مقبلون إلى ضد جهته ، فلا تكون إجابتهم إلا في صورة التضاد إجابة فعلية (ففى - ليس كمثل شيء - لإثبات المثل ونفيه ، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوفى جوامع الكلم ، فدعا محمد عليه الصلاة والسلام قومه ليلا ونهارا بل دعاهم ليلا في نهار ونهارا في ليل) أى في هذه الآية جمع بين التشبيه والتنزيه فهو كالنتيجة لما سبق التقرير له

(إثبات المثل ونفيه) عند أهل الله ، لأن وجود المماثل عندهم اشتراك الغير في وصفه ، فكان الكشف حينئذ عندهم لإثبات المثل في صفة لا لغيره وما هذا إلا وهو بعينه منعب الشرع ، لذلك أورد الدليل عليه بقوله (وبهذا قال من نفسه أنه أوفى جوامع الكلم) يعنى ما أنزل الله تعالى عليه آية في حق نفسه بل نصف آية إلا وهي جامعة بين التنزيه والتشبيه ، ومن جعلها قوله - ليس كمثل شيء وهو السميع البصير - له بالي .

وبهذا الجمع أخبر عن نفسه أنه أوتى جوامع الكلم أى الأسماء الإلهية ومقتضياتها كلها ، فادعنا إلى الظاهر وأحكامه فقط وإلى الباطن وأحكامه ، بل جمع بين الباطن والظاهر بأحدية الجمع باطنا فى الظاهر وظاهرا فى الباطن ، أى الكل من حيث أنه واحد متجمل فيهما .

قوله (فقال نوح عليه السلام فى حكمته لقومه - يرسل السماء عليكم مدرارا -) معناه أن نوحا عليه السلام لما رأى إجابتهم الفعلية بحكم مقامهم وحالهم ، حيث فهموا من الاستغفار طلب السر ومن الغفران السر وحملوا عليه قوله مستهزئين مستخفين لمنافاة حالهم حاله ، نزل عن مقامه ليكرهم فيهدبهم من حيث لا يشعرون ، فتكلم بما ظاهره مناسب ما اختاروه من الظواهر ، وباطنه يناسب معقولهم الذى يتبعونه ويتلقونه بأفكارهم وعقولهم ، المشوبة بالوهم ، المحجوبة عن الفهم ، المشغولة عن نور القدس بظلمة عالم الرجس ، فقال - يرسل السماء عليكم مدرارا - أى بستر الظلمات التى هى الصفات النفسانية والهيئات الفاسقة الجرمانية بنور الروح ، فيرسل من سماء العقل المجرد مياه العلوم (وهى المعارف العقلية فى المعانى والنظر الاعتبارى) المؤدى إلى الحقائق والمطالب النظرية (ويمدكم) عند إدراككم المعارف العقلية والمعانى الكلية التنزيهية ، ويجردكم عن الغشاوى الطبيعية (بأموال - أى بما يميل بكم إليه) من الواردات القدسية والكشوف الروحية والتجليات الشهودية الجاذبة لإياكم إليه (فإذا مال بكم إليه) أى جذبكم البارق القدسى والتجلي الشهودى إليه (رأيتم صورتم فى) كما مر (فمن تخيل منكم أنه رآه فاعرف) لأنه أكبر من أن يعجل فى صورة واحدة (ومن عرف منكم أنه رأى نفسه) أى رأى الحق فى صورة عينه (فهو العارف فلهذا انقسم الناس) أى أهل الوجدان الذين هم الناس بالحقيقة (إلى عالم بالله وغير عالم به) كما هو الأمر عليه (وولده وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكرى) أى ولما اشتد احتجابهم بالظواهر وتقيدوا بها كانت عقولهم مشوبة بالأوهام لم تتجاوز إلى المعارف المجردة الكلية فى التنزيه عن مقتضيات أفكارهم العاديات والقياسيات العرفية المقيدة بالقيود الوهمية والتخييلية ، واحتجبت بالتعينات والتقييدات العقلية المطابقة لمدرجاتها الوهمية والتخييلية والحسية فى التقيد (والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر) فأنكروا لما دعاهم إليه أشد إنكارا واتبعوا معقولهم العادى ، فشكا نوح إلى ربه بقوله - رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزد ماله وولده إلا خسارا - أى اتبعوا من ينزه الله التنزيه التقييدى الفكرى الموجب تشبيهه تعالى بالأرواح فى التقييد ، فلم يزد ماله أى

(والأمر) أى ما دعا إليه نوح (موقف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الأفكار) فهم عصوه واتبعوا نتائج أفكارهم وكانوا محرومين من حكمة دعوته لعدم علمهم ما أشار إليه نوح ، ولعدم حصول هذا العلم بالنظر الفكرى اه بالى .

علمه ، ومعقوله الفكري وولده أى ما أنتجه فكره فى المعرفة ، فهو معتقده من إله
يجول متصور ، إلا خسارا بزوال نور استعدادهم الأصلى لاحتجابهم بمعقولهم (فارتجت
تجارهم) وما كانوا مهتدين (فزال عنهم ما كان فى أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم)
وهو ما حصلوا بأفكارهم من معقولهم وما حسبوا النجاة فيه من الإله الاعتقادى وماتوا وهو
أنه يمنحهم ؛ لأن الأمر كما قال موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر ، ولا يزيد
الفكر فيه إلا احتجابا بصورة معتقدهم (وهو فى الحمدين) الضمير راجع إلى ما كانوا
يتخيلون أنه ملك لهم ، أى ماتخلوا أنه ملك لهم ثابت فى الحمدين ، لقوله تعالى فى حقهم
(وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) أمرهم بالإففاق ليرجع بسبب إنفاقهم مامنه إليه ؛ ولما
استخلفهم استأثر بالملك وجعلهم خلفاء فيه لأن الملك للمستخلف لا للمستخلف (وفى نوح
عليه السلام) أى وفى النوحيين أو فى قوم نوح ، لأن هذا الخطاب لبنى إسرائيل
وما هم ذرية نوح حين قال - وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبنى إسرائيل (ألا تتخلوا
من دونى وكيلا) ذرية من حملنا مع نوح (وأثبت الملك لهم والوكالة لله فيه) فإن الملك إنما
يكون للموكل لا للوكيل ، فلم يجعلهم خلفاء متصرفين وجعلهم مالكين ، لأنه تعالى هو
الظاهر فى صورة أعيانهم وما ملكت أعيانهم ، فالكل مالكون بملكهم إياهم لا بأنفسهم ،
ولكن لا يشعرون ، فما استحقوا الخلافة لأنهم لا يعرفون قدر الملك ، واستحقها الحمديون
لمسكاهم عرفانهم (فهم) أى الحمديون (مستخلفين فيهم) فى أنفسهم أى فى قوم نوح وفى
الأمم كلهم لأنهم من جملة الملك (فالملك لله وهو وكيلهم) لأن الوكالة الثابتة فى النوحيين
ثابتة فى حقهم ، لقوله - لا إله إلا هو فاتخذة وكيلا - وقالوا - حسبنا الله ونعم الوكيل -
وإذا كان الله وكيلهم فالملك لهم وهو عين الملك الذى قال فيه (وذلك ملك الاستخلاف)
وهو فى الحمدين ، فهم فيه مستخلفون فيهم (وبهذا كان الحق مالك الملك ، كما قال الترمذى)
وهو إشارة إلى ما ذكر الشيخ العارف محمد بن على الحكيم الترمذى من جملة سؤالاته التى
سأل عنها الخاتم للولاية قبل ولادة الشيخ العارف محبى الدين بما يأتى سنة وهو قوله ماملك
الملك ، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ العارف أبو يزيد البسطامى قدس الله روحه فى مناجاته ،
وقد تجلّى له الملك الحق المبين فقال : ملكى أعظم من ملكك لكونك لى وأنا لك ، فأنا
ملكك وأنت ملكى ، وأنت العظيم الأعظم وملكى أنت فأنت أعظم من ملكك وهو أنت .

(ما كان فى أيديهم) من رأس ما لهم الذى هو العمر والاستعداد وما حصلوا من النتائج الفكرية فزال رأس
ما لهم بهاء وما حصلوه انقلب عليهم جهلا به جال .

(مستخلفين فيه) فأثبت الملك لنفسه والوكالة لهم ، لكونهم عاقلين الأمر على ما هو عليه فى نفسه ،
خائزين الله كلامه فى حقهم على الحقيقة به بال .

قوله (- ومكروا مكرا كبيرا - لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو لأنه ما علم من البداية فيدعى إلى الغاية - ادعوا إلى الله - فهذا عين المكر - على بصيرة -) معناه أن الدعوة إلى الله دعوة منه إليه ؛ لأن الله عين المدعو والداعي والبدأة والغاية لكونه عين كل شيء فهو مكر بالمدعو لأن المدعو مع الله فكيف يدعى إلى الله فقابلوا مكر الداعي بمكر أعظم منه مكره فقالوا - ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا - فإنهم إذا تركوهم ، فقد تركوا الحق وجهلوه بقدر ما تركوا من هؤلاء ، فإن للحق في كل معبود وجهها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله ، فهم مقرون بما يدعو الداعي إليه ، وفي صورة الإنكار يجيبون دعوته في صورة الرد من حيث لا يشعرون ، فإن الدعوة فرقان وهم في القرآن ، فكأنهم مع كفرهم يقولون قد أثبتنا الله ونحن معه فإن المدعو معه عين المدعو إليه في شهود المكاشف وغيره في اعتقاد غير المكاشف ، فعندهم أنه لو أجابوه ظاهرا لتركوا الحق إلى الباطل فلذلك كان مكرهم أكبر من مكره ، فقوله ادعوا إلى الله عين المكر على بصيرة أى على علم بأن الدعوة منه إليه (فنيه عليه السلام أن الأمر له كله) وأنه يدعو بأمر الله والمدعو يجيبه بالفعل وأنه مطيع بما أمر به واقف مع ما خلق له وأريد منه تحت حكم قاهر وسلطنة أمر باهر وهو معنى قوله (فأجابوه مكرا كما دعاهم) على ما ذكر آنفا لكنه يعلم أن صلاح المستعدين المحييين في قبول الدعوة من حيث أنهم وقعوا في غاية التفرقة والحجاب وتعمقوا في أقاصى عالم الإمكان ؛ فلو أجابوا نخرجوا من التفرقة إلى الجمع ، وخلصوا من مهاوى الإمكان إلى ذرى الجمع ، وبلغوا كمالهم الجمعى الذى منه يبدأ الأمر وإليه عاد ، ولهذا قال (فجاء الحملى وعلم أن الدعوة إلى الله ما هى من حيث هو به) لأن الهوية الأحدية مع الكل سواء (وإنما هى من حيث أسماؤه) فيدعون من الاسم الخافض إلى الرفع ومن اسم المنتقم إلى الرحيم ومن اسم المضل إلى الهادي (فقال تعالى - يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا - فجاء بحرف الغاية وقرنها بالإسم) ليعلم أن الرحمن أسم شامل لجميع الأسماء فيكون العالم تحت إحاطته ، إذ لا فرق بينه وبين اسم الله ، كما قال - قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى وكل طائفة من أهل العالم تحت ربوبية اسم من أسمائه ومن كان تحت ربوبية اسم كان عبدا لذلك الاسم ، فيدعوه رسول الله من تفرقة تلك الأسماء إلى حضرة جمع اسم الرحمن أو اسم الله وهى الدعوة على بصيرة ، لأنه تمحصين من رقى الآلهة المتشاكسة إلى عبودية الإله الواحد ، كما قال تعالى - ضرب الله مثلا عبدا فيه شركاء متشاكسون ورجلا مسلما لرجل - واسم الرحمن يحكم على عباده بأن يكونوا متقين ويوجب عليهم التقوى ، وهو على معنى قوله

(ما علم من البداية) وهو ما يبدونه من الأصنام إذ لا ينكر أحد وجود الحق وربوبية ، وإنما وقع اللبس في تعيّن ربوبية وإضافة ربوبية ؛ فبعضهم أضاعها إلى أنفسهم وبعضهم إلى الأصنام أو غير ذلك ، والأنبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهى للبدأة فلا حدم الحق من هؤلاء أه بالى .

(ففرنا أن العالم كان تحت حيطه اسم إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين) وحقيقة التقوى أن يجتنب الإنسان من إضافة الخيرات والكمالات والصفات الحميدة إلى نفسه أو غيره إلا إلى الله ، ويتق به من أفعاله وصفاته فإنها شرور من معدن الإمكان ، فيطلع على سر قوله - وما أصابك من سيئة فمن نفسك - لأن الشرور أمور عدمية وأصله العدم ومنبعه الإمكان .

قوله (فقالوا في مكرهم - لا تلذون آلهتكم ولا تلذون ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا - فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ، فإن للحق في كل معبود وجهها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله) مر تقريره (في الحمددين - وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه - أي حكم ربك) رب الكل أن لا موجود سواه فلا يرى في صورة الكثرة إلا وجهه فيعلم أنه هو الذي ظهر في هذه الصور فلا يعبد إلا الله ؛ لأن صور الكثرة في الوجود الواحد إما معنوية غير محسوسة كالملائكة وإما صورية محسوسة كالسموات والأرض وما بينهما من المحسوسات ، فالأولى بمثابة القوى الروحانية في الصور الإنسانية ، والثانية بمثابة الأعضاء ، فلا تندح هذه الكثرة في أحدية الإنسان وهو معنى قوله (فالعالم يعلم من صلبه في أي صورة ظهر حتى عبد ، وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله في كل معبود فالأدنى) أي الجاهل المحجوب (من تخيل فيه الألوهية) أي معنى الألوهية فهو أن يصور فيه هيئة مخصوصه متخيلة فإن الخيال لا يدرك إلا مشخصا فبعد ذلك التخيل (فلو لا هذا للتخيل) أي تخيل معنى الألوهية فيه (ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا) أي ولأن الله أراد أن يبصرهم أنهم إنما يعبدون خيالهم (قال - قل سموهم - فلو سموهم لسموهم حجرا أو شجرا أو كوكبا) فافتضحوا وانتهوا عن الشرك (ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إله) بناء على ما تخيلوا فلزمهم تعدد الآلهة لأنهم (ما كانوا يقولون الله ولا الإله) إذ لم يرد الله الواحد المتجلى في صورة الكثرة (والأعلى) أي العالم العارف للكاشف بالحق (ما تخيل) تنى أي لم يتخيل (بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر) أي على ذلك المتعين بل يرى كل شيء مجلى له ، فيرى تعدد المجالى من تجليه الأسامي وأحدية المتجلى من تجلى وجهه فيها أي ذاته (فالأدنى صاحب التخيل يقول - ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زائقي -) لأنه تخيل في كل واحد منها إله صغيرا وتخيل ما سمي الله إله متعينا أكبر ، فلم يعبد إلا ما تخيله من الآلهة المجعولة (والأعلى العالم

(أن يكونوا متقين) حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الإلهي من الأسماء التي تحت حيطه ، فما مكر قوم محمد معه لا تعبد ما موجب المكر وهو التلبية في الدعوة إلى هوية الحق ، فدعا قومه إلى الله من حيث أسمائه بلا تنبيه إلى هويته ، فما مكر في الدعوة حتى أجابوه مكرا اه بال .

(ينبغي تعظيمه) على كل أحد ، كما إذا سئلنا لم سلمم إلى الكعبة ؟ قلنا هذه أعظم مظهر من المظاهر الإلهية فخطبناها لأجله ، فأما عبادتنا لا تكو إلا لله في أي مظهر كان لأن حيث كونه في ذلك المظهر أهبال .

يقول—إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا—حيث ظهر) أى انقادوا أو سلموا وجود اتكم له بالفناء فيه) وبشر الخبيثين الذين خبت نار طبيعتهم (أى المتذللين الخاشعين من الانكسار والتواضع لعظمة الله، وقوله خبت ليس من الإخبات بل من الخبو لأن العلو والتكبر إنما يكون من الطبيعة النارية كما قال إبليس — أنا خير منه خلقتنى من نار — فإذا خدت الطبيعة النارية فيهم الكسرت الأنانية الحاجبة لله تعالى (فقالوا إلهها ولم يقولوا طبيعة) لخبوها إذا لم يعرفوا إلا ما هو الغالب فيهم، فإذا خبت نار الطبيعة ظهرت الإلهية وغلبته (وقد أضلوا كثيرا — أى حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب) ولما غلب عليه التوحيد الذائق الحمدي في قوله «عرفت الأشياء بالله حين سئل بمعرفت الله» حمل الآية على صورة حاله وفسر إضلال الأصنام أى صور الكثرة لمن نظر فيها بعين التوحيد بالتحير لشهود الواحد المطلق الحقيقي متعددا بحسب الإضافات إلى المظاهر حتى ترى أى الوجه الواحد وجوها مختلفة باختلاف المظاهر التى هى مرآياه كما قال الحمدي :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرايا تعددا

فتحير بين أحديته وكثرته، وفسر الظالمين في قوله (—ولا تزد الظالمين —) بالمحمديين الظالمين (لأنفسهم من جملة المصطفين الذين أوثوا الكتاب) أى كتاب العقل القرآنى وهو كتاب الجمع والوجود الأحدي وجعلهم (فهم أول الثلاثة) في قوله تعالى — فهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات — لأنهم شاهدوا الواحد كثيرا فعددوا الواحد فساروا من الواحد إلى الكثير ، ولذلك قال (فقدمه على المقتصد والسابق) أى فضله باعتبار سيره ونظيره من الواحد إلى الكثير ، بناء على ما أورده الترمذى في صحيحه عن أبى سعيد، أن النبى عليه الصلاة والسلام قال في هذه الآية « هؤلاء كلهم بمنزلة واحدة وكلهم في الجنة » وإنما فضله على الباقيين لأن المقتصد هو الشاهد للكثرة في الواحد ، والواحد في الكثرة جامعا في شهوده بين الحق والخلق ، والسابق بالخيرات هو الذى شهد الكثير واحدا فوجد الكثير وسار من الكثير إلى الواحد، فهما ليسا في الحيرة لكونهما معبرين للخلق مع الحق ، وأما هذا الظالم فلا يرى إلا الواحد الحقيقي كثيرا بالاعتبار ، فله الضلال أى الحيرة أبد الآباد فن حقه أن لا يزيده الله (— إلا ضلالا — إلا حيرة الحمدي) أى إلا حيرة الحمدي بالإضافة في قوله (زدنى فيك تحيرا) أو إلا حيرة بالتنوين ورفع الحمدي أى قال

(فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لأنفسهم أكل الناس وأعرفهم ، فأشار نوح في دعائه لقومه بلسان الذم إلى هذه الطائفة فقال —ولا تزد الظالمين (إلا ضلالا — إلا حيرة) في العلم حتى لا يقولوا إلهها ولا يحيروا القوم في تعداد الواحد بالوجوه وهو ما دعا به (الحمدي زدنى فيك تحيرا) فإن زيادة التحير في الله تكون من زيادة علم وهو في الظالمين أنفسهم من المهيرين ، وجاء ما أشار نوح في حق قوم موسى في قوله

المحمدي زدني فيك تحيرا وهو أصوب وأوفق لقوله ضلالا (- كلما أضياء لهم مشوا فيه وإذا
أظلم عليهم قاموا-) هذا وصفت حيرتهم، فإنهم إذا تجلى نور الأحدية مشوا أى ساروا سير
الله، وإذا أظلم عليهم بالاستتار وظهور حكم الكثرة والحجاج وقفوا متحيرين (فالخائر له
الدور) أى السير بالله ومن الله وإلى الله، فسيره سير الله منه المهدأ وإليه المنتهى، فلا أول
لسيره ولا آخر (والحركة الدورية حول القطب) شبه لقرب الخائر وملازمته للحضرة
الأحدية، ولذلك قال (فلا يبرح منه) ثم قال (وصاحب الطريق المستطيل) أى الأدنى
الجاهل المحجوب الذى تخيل أن الله بعيد منه (مائل خارج عن المقصود طالب ماهر فيه
صاحب خيال) لأنه تخيل أن الله بعيد خارج عنه فيطلبه من خارج وهو فيه (إليه) أى
إلى ذلك الخيال (غايته فله من وإلى وما بينهما) أى فله ابتداء من نفسه على ما يتوهمه وهو
فى الحقيقة من الله الحاصل فيه، وانهائه إلى غاية الخيال الذى تخيله وما بينهما من المسافة
التي توهمها وحسبها الطريق إلى الله، فهو يبعد بسيره عن الله دائما (وصاحب الحركة
الدورية لابتدائه) أى لسيره فى شهوده (فيلزمه من ولا غاية فتحكم عليه إلى) فيلزمه (منصوب
جوابا للنفي وكذا فتحكم أى لا ابتداء لسيره حتى يلزمه من، ولا انتهاء حتى تحكم عليه إلى
(فله الوجود الأتم) أى المحيط بكل شيء، فسيره سير الله فى الله بالله (وهو المؤتى جوامع
الكلم والحكم) يعنى نبينا محمدا عليه الصلاة والسلام ومن اتبعه من المهويين من أمته المحبين الذين
أراد الله بخطابه لنبيه - قل إنا كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله - فإن مشهدهم الحق - فأبنا
تولوا فثم وجه الله - قل الله ثم ذرهم - (كما خطبتهم) يريد حيرة المحمدين والجمع باعتبار
تعددكم وكثرتهم ولهذا وصفها بقوله (فهى التى خطت لهم) أى حازت بهم من خطط
تبعياتهم وأنبأتهم (ففرقوا فى بحر العلم بالله وهو الحيرة) أى فى الأحدية السارية فى
الكل المتجلية فى صورة الكثرة المحيرة بتعيينها فى كل شيء مع لانعينا فى الكل وإطلاقها
وتقييدها (- فأدخلوا نارا - فى عين الماء) أى نار العشق بنور سباحات وجهه المخترقة بجميع
التعينات والأنبات فى عين بحر ماء العلم بالله، والحياة الحقيقية التى يحيا بها الكل من وجه
ويبقى بها الكل من وجه، فلا حيرة أشد من الحيرة فى شهود الفرق والحرق مع الحياة
والعام والفناء مع البقاء (فى المحمدين - وإذا البحار سجرت-) من سجرت التنوير إذا أوقدته،

(كلما أضياء لهم مشوا فيه) أى كلما تجلى الله لهم باسمه للتور فذهبوا علما (وإذا أظلم عليهم) أى إذا قهض
منهم ضياءه لظهور لتجلى الجلال (قاموا) حيارى، فكلما زاد علمهم زادت حيرتهم هكذا إلى آخر مرهم،
كل ذلك أول الثلاثة من كل أمة لا تختص أمة دون أمة اه بال .

أى لا غاية لمشاهدة مطلوبة فى كل مظهر ولا نهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة فثبت أن مقام
الحيرة جامع للحقائق الإلهية اه بال .

فهى التى خطت بهم وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتفنى حدود أوامر أنفسهم اه .

فإن عين بحار العلم بالله في الكل عين لإيقاد نار العشق المحرق (- فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً -) لأن الله إذا تجلى بذاته لهم أحرقهم وكل ما في الكون فلم يبق أحد ينصرهم ، لكن الله أحياهم به ، كما قال : ومن أحياني فأنا قتلته ، ومن قتلته فعلى دينه ، ومن على دينه فأنا دينه ولهذا قال (فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد) لأن هلاكهم فيه عين حياتهم وبقائهم به ؛ فهو المهلك المبقى وهو الناصر المحي (فلو أخرجهم إلى السيف سيف الطبيعة ، لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) أى لو أنجاهم من الفرق في هذا البحر إلى ساحل الطبيعة ، وتركهم مع تعيناتهم ، لانحطوا عن هذه المرتبة إلى عالم الطبيعة ، واحتججوا بتعيناتهم عنه (وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله) أى وإن كان أهل الطبيعة باثنين لله وبالله قانين ، بل كل ما في الوجود هو الله ، ولكن بحسب الأسماء تتفاضل الدرجات وتتفاوت ، وبين الخافض والرافع والديان والرحمن بون بعيد (قال نوح رب) المراد بالرب الذات مع الصفة التي يقتضى بها حاجته ويسد خلته ، فهو اسم خاص من أسمائه بالأمر الذي دعاه إليه وقت النداء ولذلك خص بالإضافة (ما قال إلهي فإن الرب له الثبوت) أى الثبوت على الصفة التي يكفى بها مهمه ، من غير أن يتحول إلى صفة أخرى فيكون اسماً آخر (والإله يتنوع بالأسماء فهو - كل يوم هو في شأن - فأراد بالرب ثبوت التلويح) أى ثبوت ظهوره في صورة توافق مراده في دعوته وهو التلويح (إذ لا يصح إلا هو) في مقام الإجابة لدعائه وهو قوله (- لا تذر على الأرض -) أى حال الظهور في الفوق الذي هم مستهزون به وهو ظاهر الأرض (يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها) وذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الأحمدي الجمعي (الحمدى : لودليتم بحبل ليط على الله) أى هو المنحت كما هو الفوق وقال (- له ما في السموات وما في الأرض -) أى الظهور بصورها (فإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك) فأنت فان في باطنية (- وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى - لا اختلاف الوجود) عند الإعادة فيها بالباطنية ، وهي استهلاك تعيناتهم وكثرة أنبيائهم للظاهرة في صورة الخلق بظاهر أرض الفوق ، في أحدية عين الحق ، وعند الإخراج منها بالظاهرة في المظاهر الخلقية ، وصور التعينات المختلفة (مع الكافرين) أى السائرين وجه الحق بستر استعداداتهم (الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم طلباً للستر) لأنهم فهموا بحكم احتجاجهم من الغفر ذلك كما ذكره وهو معنى قوله (لأنه دعاهم لينظر لهم والغفر الستر)

قوله (- دياراً - أحداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة) معناه أنه عليه السلام إنما دعا

(يصيروا في بطنها) لتلا يصلوا عباد الله ويصلوا إلى مطلوبهم في بطن الأرض ، وجاء كون الحق في بطن الأرض وفي بطن جميع الأشياء في المحدين (لودليتم بحبل) اهـ بال .

المحتجبين بالكثرة الذى هم عباد صور الأسماء عن الوحدة لينتقلهم عن مهلكة الشقاء الذى هو اختلاف وجوه الأسماء إلى منجاة السعادة التى هى أحدية وجه الذات ، وعن ظلمات الجلالية إلى نور جمال الذات ، فلما تحقق أنهم أهل الحجاب الذين لا يعبدون إلا صور الكثرة الأسماوية ، ولا تزيدهم الدعوة إلا زيادة الاحتجاب لقوة الشيطنة ونفاذ حكم الإرادة الإلهية فيهم بالعزة ، دها ربها الناصر له باسم القهار المنتقم ليستر صور اختلافهم وتعيناتهم الظاهرة فى ظاهر أرض الفوق بأحدية اسم الباطن فى باطنها ، كما سترها وجرد استعداداتهم واستنزوا عن سماع دعائه ، فتعم منفعة أثر الدعوة وهى صلاحهم بالرد عن الكثرة إلى الوحدة والمنع عن التماهى للتفرقة والبعد ، فإن نفاذ الفساد صلاح لهم وصلاح من بقى بعدهم من المؤمنين ، فلا يضلوه ولا يهلكهم ويحبرهم كما عمت الدعوة جميعهم (- إنك إن تذرهم - أى تدعهم وتركهم يضلوا عبادك - أى يحبرهم ، فيخرجهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية ، فينظرون أنفسهم أربابا بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيدا ، فهم العبيد الأرباب) أى إن هؤلاء إن تركهم مع أهوائهم ، تظاهروا بأنياتهم التى هى هوية الأحدية المنصبغة بأنوار مظاهرهم ، فلا يتحركوا إلا إلى الغلو والطغيان ، فيخرجوا عبادك بدعوتهم إلى الأنية الشيطانية من العبودية التى هم عليها إلى ما فيهم من معنى الربوبية مع كونهم عبيدا فينجبروا ويكونوا شر الناس كما قال عليه الصلاة والسلام « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى » فإن الهادى يدعو إلى طاعة الرحمن ، لينتقلوا عن حياة الهوى وينسلخوا عن رسومهم فيموتوا عن أنياتهم الحاجة للحق ، فيجبروا بالحياة الحقيقية الأبدية ، والمفضل يدعو إلى طاعة الشيطان ، فيمدهم إلى طغيانهم بتقوية أنانيتهم ، فيطلعهم على سر الربوبية ، فهم مع بقاء الهوى وحياة الأنية والأنانية ، أى الأحدية المنصبغة بلون الكثرة وأحكام الإمكان التى هم بها عبيد ، فينظرون أنفسهم أربابا مع كونهم عبيدا ، فيكونون شر الناس عبيدا أربابا عند أنفسهم ، وذلك حين الخيرة والضلال والهلاك ، بخلاف حيرة المسمى ، فإنها بعد فناء الأنية فى الأحدية والموقت الحقيقى والنظر إلى نفسه بأنه لا شئ محض (- ولا يلدوا - أى ما ينتجون ولا يظهرون - إلا فاجرا - أى مظهرا ما ستر - كفارا - أى ساترا ما ظهر بعد ظهوره) أى لأنهم فاجرون بإظهار أنانيتهم الشيطانية ودعوى الربوبية ، كفارون بستر الحقيقة الإلهية بأنياتهم فلا يكون أولادهم إلا على صور أسرارهم ، كما قال عليه الصلاة والسلام « الولد مرأبىه » فلا يلدوا إلا مظهرا لأنانيتهم بدعوى الربوبية المستورة فيه زورا وكذبا ، ساترا بأنانية الحقيقة الإلهية التى ظهرت بصورته بعدما ظهرت ، فيكون متلبسا على عباد الله فى دعواه (فيظهرون ما ستر ثم يسترونه بعد ظهوره) أى فيظهرون بالدعوى

(مظهرا ما ستر) أى مظهرا ما ستره الحق من الربوبية فى مظهره اه .

(ثم يسترونه بعد ظهوره) بحسب انتضاء المقامين من الربوبية والعبودية ، يعنى تكللوا نارة عن وحدة

ما ستر من الربوبية المستورة ، ويدعون بأنانيتهم أنهم للرب ، يعنى يدعون أن الأنانية الظاهرة هو الرب المستور خبيهم زورا وكذبا ، ثم إنهم على الحقيقة لا يرون الذى يدعون ظهوره بعد ظهورهم فى صورهم على الحقيقة (فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر فى فجوره ولا الكافر فى كفره والشخص واحد) أى يحار الناظر الطالب للحق فى الإظهار والستر ، ولا يعرف أن الفاجر فى إظهار الربوبية يدعواه إياها ستر لها فى سترها هو ذلك المظهر كذبا وزورا والحال أن الشخص المظهر الستر واحد وهو عين الضلال والتحير (رب اغفر لى— أى استرنى واستر من أجلى ، فيجهل مقامى وقدرى كما جهل قدر الله فى قولك —وما قدروا الله حق قدره —) أى استر بنور ذاتك أنانيتى ، واستر بنور صفاتك رسومى وآثارى ، وقوى نفسى وطيعتى لأجلى ، أى خلصنى من التلون بظهورها لأكون محوا بكليتى فيك ، فأينا مجهول القدر كما وصفت ذاتك (ووالدى من كنت نتيجة عنهما وهى العقل والطبيعة) أراد بالعقل والطبيعة الروح والنفس ، أو ردهما على اصطلاح الحكماء ، وأراد بالنتيجة القلب الحاصل منهما ، فإن الحقيقة الإنسانية المعبر عنها بأنا وسرها من حلة السر لأجله ، حتى لا يبنى منه أصل واسم ورسم فلا ينعت فلا يعرف (— ولمن دخل ببنى — أى قلبى — مؤمنا — مصدقا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدثت به أنفسهم) ولما استجيب دعاؤه بالفناء بالله أقام أنه الله مقام أنانيته ، وكان بيته قلبه لقوله عليه الصلاة والسلام «قلب المؤمن بيت الله» وقوله حاكيا عن ربه «لا يسمعنى أرضى ولا سمائى ويسعنى قلب عبدى المؤمن» ومن حق التجلى الإلهى أن يعنى ما تجلى له فلم يبق إلا هو ، فكان أحاديث قلبه لإخبارات إلهية وكان من دخله مصدقا بها عارفا وأصلا مثله ، فيلزم أن تكون أحاديث أنفسهم من تلك الإخبارات الإلهية ، لأن القلب ومن دخله فى مقام الفناء فى عين أحدية الجمع ، فكل ما هجس ببال منهم كان إخبارا إلهيا ، وضمير الجمع وصيغته فى أنفسهم لمن دخل محمول على المعنى ، وفى بعض النسخ : أنفسها على تأويل النفوس والأعيان (وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس) ظاهر (— ولا تزد الظالمين — من الظلمات

الوجود وآثارها من الربوبية ويظهرون لسامعين أسرار الربوبية فيهم ، وتارة تكلموا عن الكثرة واليهودية (فيحار الناظر) السامع كلامهم اه بال .

(والشخص واحد) أى والحال أن المظهر والستر واحد كيف يناقض نفسه ، فلما دعاهم إلى الله ليغفر لهم أى ليسترهم دعا لنفسه ولأسماءه بالستر وهو عين ما دعاهم إليه ، فنوح عليه السلام ما أراد لغيره إلا ما يريد لنفسه ، فكان دعاؤه عليهم لله لا لمرادات نفسه من الانعقاد وغيره ، ولو كان كذلك لا دعا لنفسه بذلك (—رب اغفر لى— أى استرنى واستر من أجلى) أى استر ذاتى من أجل بأنوار ذاتك ، حتى نهلك فوك أبدا كما يهلك القوم فيك أبدا بدعائى عليهم فدعا عليهم لتلا يضلوا هباده ودعا لنفسه كي يجهل قدره ويتحد مع الله فى ذلك الوصف اه بال .

أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية (أول الظالمين بذوى الظلمات من قوله عليه الصلاة والسلام : الظلم ظلمات يوم القيامة ، وفسرهم بأهل الغيب بحسب ما عليه من الحال والاستغراق في الغيب ، وقوله أهل الغيب بيان لهم ، المكتنفين أى المتخذين أكتافهم والمخوفين خلف الحجب الظلمانية وراء الأسفار الحجابية والأطوار الجسمانية الظلمانية ، المحتجبين في حظار القدس عن أعين الناظرين (- إلا تبارا - أى إلا هلاكاً) في الحق (فلا يعرفون نفوسهم أشهودهم وجه الحق دونهم) .

قوله (في الحمددين - كل شيء هالك إلا وجهه - والتبار : الهلاك) يجوز أن يكون صفة للظالمين : أى الظالمين للكائنين ، أو حالاً أى كائنين في الحمددين والمراد ظالمو أمة محمد عليه الصلاة والسلام من المصطفين ، أو صفة لهلاك أى هلاكاً واقفاً في الحمددين أو في زمريهم ، أو متعلقاً لشهودهم أى لشهودهم وجه الحق ، وقوله - كل شيء هالك إلا وجهه - بيان لمشرب الحمددين أى فيهم شهود كلى باضمحلال الرسوم وفناء كل شيء عند طلوع الوجه الباقي المحرق سبحانه ما انتهى إليه بصره من خلقه ، ويجوز أن يكون قوله في الحمددين متقطعاً عما قبله ، على أن الكلام مبتدأ في الحمددين خبره أى فيهم هذا للشهود ، والوجه هو الذات الموجودة مع لوازمها ، ووجه الحق هو عين الوجود الأحدى الجمعى أى المطلق (ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالترقى في فلك نوح ، وهو في التنزلات الموصلية لنا) أكثر أسرار الكلمة النوحية من الحكم والمعارف والمجاهدات لا تتكشف إلا لمن يترقى بروحه إلى فلك الشمس ، ونوح اسم الشمس لأنه المكان العلى الذى هو منشأ القطب ومبدأ تنزله ، ومن نور روحانيها إمداده ، والتنزلات الموصلية كتاب من تصانيفه رفيع القدر ، ذكر فيه الأسرار النوحية والتنزلات الروحية لسائر الأنبياء والأولياء .

(فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية)

إنما قدم الشيخ فص الحكمة السبوحية على القدوسية ، وجعلها متقارنين وإن كان نوح متأخراً بالزمان عن إدريس عليهما السلام لاشتراكهما في التقزیه ، مع أن التقديس أبغ من التسبيح والأبلغ بالتأخير أولى ، فالتسبيح تنزيه عن الشريك وصفات التقص كالعجز وأمثاله ، والتقديس تنزيه عما ذكر مع التباعد عن لوازم الإمكان وتعلق المواد ، وكل مايتوهم ويتعقل في حقه تعالى من أحكام التعينات الموجبة للتحديد والتقييد ، وقد بالغ

(قوله أهل الغيب) بالنصب بيان للظالمين ، أى وما أشار إليه نوح في دعائه بالتبار جاء (في الحمددين - كل شيء هالك إلا وجهه -) فالظالمين ههنا غير ما ذكر في الأول ، وهذا أهل من الأول ، لذلك دعا في حق الأول بزيادة الحيرة بقوله (إلا ضلالاً) أى حيرة فهم المتهوون ، والحيرة من بقاء الوجود ، وفي الثاني بزيادة الهلاك بقوله (- إلا تبارا -) فهم المالكون المتخلصون عن قية الحيرة ، إذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم في الله ، فهم أهل من الأول في مقام القضاء ، وإن كان الأول أعرف في مقام العرفان ، هذا ما وقلت عليه من أسرار نوح له بال .

إدريس في التجريد والتروح حتى غلبت الروحانية على نفسه، وخلع بدنه وخالط الملائكة وانصل بروحانيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس ، وأقام على ذلك ستة عشر عاماً لم ينم ولم يطعم شيئاً ، فتغزبه ذوق وجداني تأصل في نفسه حتى خرق العادة ، وأما تنزيه نوح عليه السلام فهو عقلي لأنه كان أول المرسلين فلم يتجاوز في التنزيه مبالغة فهوَم الأمة ، ولم يخل عن شوب التشبيه على ما هو طريق الرسالة وقاعدة الدعوى ، وتزوج وولد له بخلاف إدريس ، لأن الشهوة قد سقطت عنه وتروحت طبيعته وتبدلت أحكامها بالأحكام الروحية ، وانقلبت بكثرة الرياضة وصار عقلاً مجرداً ، ورفع مكاناً علياً في السماء الرابعة .
 فلماذا قال (العلو نسبتان : علو مكان وعلو مكانة فعلو المسكان - ورفعناه مكاناً علياً - وأعلى الأمكنة الذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك ، وهو فلك الشمس ، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام) علو المكان كون الشيء في أرفع الأماكن ، وعلو المكانة كونه في أرفع المراتب ، وإن لم يكن مكانياً أو كان في أدنى الأماكن ، كعلو رتبة الإنسان الكامل بالنسبة إلى الفلك الأعلى ، وإنما أثبت لإدريس العلو المسكاني لأنه لم يتجرد عن التعيين الروحاني ، ولم يصل إلى التوحيد الذاتي المحمدي بالانسلاخ عن جميع صفات الغيرية ، والانطماس في عين الذات الأحمدية ، بل انسلخ عن الصفات البشرية الطبيعية فتجرد عن النشأة العنصرية وأحكامها ، وبقي مع الصفات الروحانية وهيئاتها ، فتبدلت هيئات نفسه المظلمة بهيئات روحه المنور ، وانقلبت صورته صورة مثالية نورانية متماثلة بهيئاته الروحانية ، فخرج به إلى مأواه الأعلى ومقام فطرته الذي هو فلك الشمس وروحه منشأ تنزل روح القطب ، فإن روح هذا الفلك أشرف الأرواح السماوية كما أن روح القطب أشرف الأرواح الإنسانية ، ولهذا كانت الشمس أشرف الكواكب ورئيس السماء ، وارتبطت بها جميع الكواكب ارتباط أصحاب الملك به ، للعلوية من وجه وللسفلية من وجه كما تبين في علم الهيئة ، وكان فلكها أخص الأفلاك وأوسطها مكان الملك في وسط المملكة إذ للوسط أفضل المواضع وأحماها عن الفساد ؛ فهو بالنسبة إلى الأفلاك كالقطب من الرحى رهبره ينتظم أمور العالم وينضبط الحساب والمواقيت ، فهو أعلى قدراً وأفضل روحاً من الأماكن كلها (وتحت سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر ؛ فالذي فوقه : فلك الأحمر أي المريخ ، وفلك المشتري ، وفلك كحيوان ، وفلك المنازل ، وفلك الأطلس فلك البروج) أي الفلك الذي قسم إلى البروج الاثني عشر ، واعلم كل برج بما يلزاه من صور الكواكب الثابتة التي على فلك المنازل الذي تحته ؛ وإنما سمي بفلك المنازل باعتبار

فما جاء في التوحين موافق لما جاء في المحمدين ، ولما كان للعلم من لوازم التقديس ، وكان معرفة التقديس على التضميل موقوفة على معرفة العلو ونطقت به الآية ، شرع في بيان العلو له .
 (نسبتان) لا يمكن تصور العقل بدون إضافة إلى شيء آخر لكون النسبة جزءاً من مفهومها .

منازل القمر المعروفة عند العرب من الثوابت التي عليها (وفلك الكرمي ، وفلك العرش)
الظاهر أن المراد بهما النفس الكلية والعقل الكلي أي الروح الأعظم ، فإنهما مرتبتان
في الوجود أعظم من مراتب الأفلاك ، والروح لوح القضاء والنفس لوح القدر ، فهما
أرفع من الأجرام الفلكية فساهما فلكيين مجازا ، كما سمي كرة التراب فلكا مجازا فإنها
لم تتحرك ولم تحط بشيء حتى تسمى فلكا بالحقيقة ، على أن البرهان لم يمنع وجود أفلاك
غير مكوكبة فوق التسعة ، والحكماء جزموا في جانب القلة ، أي لا يجوز أقل مما ذكروا
وأما في جانب الكثرة فلا جزم (والذي دونه : فلك الزهرة ، وفلك الكاتب ، وفلك
القمر ، وكرة الأثير ، وكرة الهواء ، وكرة الماء وكرة التراب . فن حيث هو قطب
الأفلاك هو رفيع المكان) ظاهر ، وتسمية العناصر أفلاكا تعضد أنه يريد بالأفلاك مراتب
الموجودات الممكنة البسيطة ، من الأشرف إلى الأدنى (وأما علو المكانة فهو لنا أهني
المحمديين ، قال الله تعالى - وأنتم الأعلون والله معكم - في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان
لا عن المكانة) إنما كان علو المكانة للمحمديين ، لأن واحدية الجمع أعلى رتبة في الوجود
وهي رتبة محمد عليه الصلاة والسلام ، والله تعالى بأحدية الذات بالوجود المطلق متعال عن كل
قيد فله العلو الذاتي ، لأن كل مقيد هو المطلق من حيث الهوية أي حقيقة الوجود الغير المنحصر
وهو به هو وبنفسه ليس بشيء ، فلا رتبة له من غير الوجود حتى يعبر العلو بالنسبة إليه ،
فإنه هو العلي المطلق بحسب الذات وحده لا بالنسبة إلى شيء ، وهو مع المحمديين في هذا
العلو لفنائهم في أحدية وجودهم به ، وهو متعال عن المكان لعدم التقيد وكون المكان به
مكانا ، لا عن المكانة لكون المطلق أعلى مرتبة من المقيد (ولما خافت نفوس العمال منا
أتبع المعية بقوله - ولن يترك أعمالكم - فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة ،
فجمع لنا بين الرفيعين : علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم) أي ولما وصفنا بأننا
الأعلون وأن الله معنا فهم العمال منا علو المكانة لتنزه الحق عن المكان وثبوت الأعلوية
بالعلم ، فخافوا فوات أجر العمل ، لأن العمل يقتضي علو المكان وحصول الثواب في الجنة ،
فأتبع المعية بقوله - ولن يترك أعمالكم - أي ينتصم أعمالكم ، ليعلموا أن الرفعة العلمية
الروية لا تنافي الرفعة العلمية المكانية ، وأن الله يجمعهما لهم ، فإن الله تعالى مع كل شيء
في كل حضرة (ثم قال تنزيها لاشتراك المعية - سبح اسم ربك الأعلى - حتى هذا الاشتراك
المعنوي) يعني لما أثبت له تعالى معيتنا في الأعلوية ، أوهم الاشتراك في علو المكانة فنزهه
بقوله - سبح اسم ربك الأعلى - عن هذا الاشتراك ، فإن العلو المطلق الذاتي له وحده

(فن حيث هو قطب الأفلاك) رفيع الأمكنة بعلو المكانة ، فلك الشمس أمل الأماكن بعلو المكانة
لا بعلو المكان ، فقولنا رفيع الأمكنة غير خلاف للعلم به فكأنه (هو) أي إدريس (رفيع المكان) والمكانة
وصف لمكانه لاله ، إذ مدلول النص علو المكان ، ولا يلزم من ثبوت المكانة لمكانه ثبوتها له بال .

وهو أعلى بذاته مطلقا لا بالنسبة إلى غيره ، فإن كل علو ليس إلا له وكل ما ينسب إليه علوه ، فبقدر ما يتجلى فيه باسمه العلى ينسب إليه فلا شريك له في أصل العلو ، فلا علوية إضافة له وكل ما علا فباسمه علا (ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعنى الإنسان الكامل ، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية ، إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهي المنزلة ، فما كان علوه لذاته فهو العلى بعلو المكان وبعلو المكانة فالعلو لهما) بيان أن العلو ليس إلا له فإن الإنسان الكامل أعلى الموجودات وما نسب إليه العلو إلا بتبعية المكان والمكانة فعلوه بسبب علوهما ، وإذا لم يكن لأعلى الموجودات علو ذاتي فكيف لغيره فعلم أن العلو الذى وصف به المكان والمكانة في قوله مكانا عليا وفي كونهم أعلون بسبب مغية الله ليس لهما بالذات فلا علو لمقيد أصلا إلا بالحق الذى له مطلق العلو للذاتى ومن ثم قال (بعلو المكان — كالرحمن على العرش استوى — وهو أعلى الأماكن ، وعلو المكانة — كل شيء هالك إلا وجهه — وإليه يرجع الأمر كله — أله مع الله —) يعنى أن أعلى الأماكن علوه المسكنى ، إنما كان بتجلى اسمه الرحمن له وهو معنى استوائه عليه ، وأما اختصاص علو المكانة به ففى قوله — كل شيء هالك إلا وجهه — أى حقيقته التى بها وجد ما وجد وهو الوجود الحق المطلق ، فكل شيء فى حد ذاته فان وهو الباقي بذاته والكل يرجع إليه بالفناء فيه ، وليس معه شيء فلا وجود لغيره فلا علو فلا وجه إلا واحد متعال بذاته ، ثم إنه نفى العلو عن كل متعين بخصوصه فقال (ولما قال تعالى — ورفعناه مكانا عليا — فجعل عليا نعنا للمكان — وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة — فهذا علو المكانة ، وقال في الملائكة — أستكبرتم أم كنتم من العالين — فجعل العلو للملائكة فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو ، فلما لم يعم مع اشتراكهم

(فهو العلى بعلو المكان) أى كما أنه ينسب إليه العلو الذاتى من غير إضافة وتبعية إلى شيء آخر ، كذلك ينسب إليه العلو بتبعية المكان (وعلو المكانة) فيقال : وهو العلى بعلو المكان والمكانة ، كما يقال : هو العلى بالعلو الذاتى ، ومعنى علوه بهما كونه تعالى قابضا لهما فى إظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علوه الذاتى ، فعلو المكان دليل على علوه الذاتى من حيث الظاهر ، فنستدل به بأنه ما كان عليا فى الظاهر إلا وهو أثر من علوه الذاتى ، فهو على بالذات على كل ظاهر ، وعلو المرتبة دليل على أنه لا على فى الباطن من المراتب إلا وهو على بعلوه ، فالعلو للمكانات اختصاص من الله ، يعطيه الله لمن يشاء لإظهار كالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وإن كان قد يحسب الذات ، ومعنى اتباع الحق فى العلو إليهما توجهه إليهما فى إظهار هذا الاسم ، فهذا المعنى يجوز أن ينسب إليه العلو المسكنى وإليه أشار بقوله — (فما كان علوه) ولم يقل فهو العلى بالمكان لأن فيه إثبات الجلوس تعالى عن ذلك ، فلا يتعالى من علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان اه بال .

ولما كان علو المكانة ثابتا لله بالنصوص ، كذلك فى حق المخلوق ثابت بالنصوص فشرح إلى بيانه بقوله (ولما قاله ورفعناه الخ فجعل عليا نعنا للمكان) علمنا منه أن العلو ليس ذاتيا للمكان ، لأنه لما لم يعم مع اشتراك الأماكن فحد المكان علمنا أن علوه لمرتبة عنه الله لا لمكانية المكان وإلا لكافة لكل مكان ، فلو كان الشمس هى قطبية الأفلاك ، فالعلو لمرتبة القطبية أصالة والمكان تهما اه بال .

في حد الملائكة عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله ، وكذلك الخلفاء من الناس لو كان
 علوهم بالخلافة علوا ذاتيا لكان لكل إنسان ، فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة (
 إنما بين أن علو المكانة ليس لكل إنسان من حيث إنه إنسان ولا للملك من حيث إنه
 ملك ، وإلا لكان كل إنسان وكل ملك عاليا ، ولم يبين أن علو المكان كذلك ، لأنه لما علم
 أن العلو لم يكن للإشراف ذاتيا علم أنه لم يكن للأخص ذاتيا ، وللاكتفاء بما ذكر من
 كونه مستفاداً من تجلي اسمه الرحمن ، لا لكونه مكانا ومثل ما ذكر من الدليلين ، ولذلك
 حذف جواب لما ، وهو قولنا : عرفنا أن العلو له لا لكونه ذاتيا بل لكونه مجلي
 اسمه الرحمن ، وتقيد علو المكانة بقوله : من عند الله ، معناه علو القرب والقرابي
 من الله ، وهو علو المنزلة والرتبة لعلو الذات ، وقيل العالون الملائكة المهيمون لم يؤمروا
 بالسجود لميائهم في الحق وغيوبتهم عن غيره فلم يعرفوا ماسوى الله من آدم وغيره
 ولا أنفسهم ، فهم في خطاب الملائكة بالسجود كالحجائين في خطاب الأناسى مستثنون عنهم
 (ومن أسمائه العلى على من وما ثم إلا هو فهو العلى لذاته ، أو عما ذا وما هو إلا هو فعلوه
 لنفسه ، فهو من حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها
 وليست إلا هو فهو العلى لعلو إضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شئت راحة
 من الوجود فهى على حالها مع تعدد الصور في الموجودات ، والعين واحدة من المجموع
 في المجموع) ولما بين أن العلو لكل ماسواه من المتعينات نسبى شرع في بيان العلو الذاتي ،
 وقوله على من استفهام بمعنى الإنكار لأنه ليس في الوجود غيره فلم يكن علوه نسبيا بل
 ذاتيا ، وبعض النسخ عن وما ثم إلا هو وهو العلى لذاته ، أو عما ذا وما هو إلا هو فعلوه
 لنفسه ، والعلو يعدى بعن لما فيه من معنى الارتفاع ، وهى لما فيه من معنى العلية ، والمراد
 أن علوه ليس إضافيا فيدخل فيه عن وعلى ، إنما هو ذاتى وهو من حيث الحقيقة عين جميع
 الموجودات ، لأنها به موجودة بل وجودها وجوده ، وهى العلية لذاتها بحسب الحقيقة
 لأنها ليست إلا هو حقيقة ، وعلى ذلك بأن الأعيان الثابتة في العدم باقية على حالها من العدم ،
 والوجود المتعين بالأعيان هو عين الوجود الحق ، إذ ليس لها من ذاتها إلا العدم وما هى
 إلا مرايا له ، كما قيل :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرايا تعددا

فتعدد الصور في الموجودات عين واحدة في مجموعها متشككة بحسب أسمائها ،
 كما ذكر في المقدمة ، فإن الأعيان من مقتضيات اسمه العليم من حيث اسمه الباطن ، وظهورها
 وحدوثها من حيثية اسمه الظاهر ، وما العين إلا واحدة فلها العلو الذاتى باعتبار وحدتها
 الحقيقية ، والوجه الواحد المطلق من حيث هو مجموع الوجوه الأسمائية في صورة المجموع
 من حيث هو المجموع الواحدى الذات والعلو الإضافى بنسبة بعض تلك الوجوه إلى بعض ،

كما قال (فوجود الكثرة في الأسماء هي النسب وهي أمور عدمية ، وليس إلا العين الذي هو الذات فهو العمل لنفسه لا بالإضافة ، فإني العالم من هذه الحثية علو إضافة لكن الوجوه الوجودية) أي المنسوبة إلى الوجود المطلق وهي الموجودات الآفاقية (متفاضلة) فعملو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ولذلك تقول فيه هو) أي بحسب الحقيقة (لاهو) بحسب الانحصار في التعيين مع الإضافة وكذلك في الخطاب (أنت لا أنت ، قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق وأسان من أسننه) كما علمت (ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين مظهر وهو عين مابطن في حال ظهوره ، وما ثم من يراه غيره وما ثم من يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه ، وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات) قيل لأبي سعيد الخراز رحمه الله : بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الأضداد وما هو إلا ظهور الحق في صورته بجميع أسمائه المتضادة ، فهو محكوم عليه بها كالحق ، بل هو حق من حيث الحقيقة ، وجه خاص من وجوهه من حيث تعيينه وخصوصيته كسائر المحدثات ، إذ ليس في الوجود غيره إلا أن الوجود متساوية متفاضلة بحسب ظهور الأسماء فيها وبطونها ، وغلبة أحكام الوجوب والإمكان فيها بعضها على بعض ، كغلبة الروحانية في بعضها والجسمانية في بعضها ؛ فقله (فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ، ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا ، وهذا في كل ضد والمتكلم واحد ، وهو عين السامع بقول النبي صلى الله عليه وسلم « وما حدثت به أنفسها » فهي المحدثه والسامعة حديثها ، العاملة بما حدثت به أنفسها ، والعين واحدة وإن اختلفت الأحكام ولا سبيل إلى جهل مثل هذا ، فإنه يعلم كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق) يعني أن كل اسم من أسمائه تعالى يثبت مقتضاه وينفي مقابله من الأسماء ما أثبتته بإثبات ما يقتضيه ، وكذلك كل جزء من العالم يثبت أنانيته بإظهار خاصيته وينفي ضده ما أثبتته ، ويبطل دعواه بإظهار ما يصاد تلك الخاصية ، فكل أحد يخبر عما في طبعه والآخر يجيبه والخبر والحبيب واحد ، وقد تمثل بقول النبي عليه الصلاة والسلام في بيان مغفرته تعالى لذنوب أمته « ما صدرت عن جوارحهم

(فإني العالم من هذه الحثية علو إضافة) إذ الإضافة تقتضي التغير ولا تغاير من هذا الوجه ، لأن الوجود الحق وإنك مرآته ، وأما إذا كان الوجود لك والحق مرآتك فله حكم آخر وإليه أنما بقوله (لكن الوجوه الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض ، فإن محمداً عليه الصلاة والسلام وجه من الوجوه متفاضل على سائر ، فالحق هو العمل بالإضافة هل ما تفاضل عليه محمد ، فكان الموجودات عينه من وجه وغيره من وجه (لذلك) أي لأجل هذين الاعتبارين (تقول فيه هو) أي الحق عين الموجودات فمن حيث الوجود (لاهو) أي ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة وكذلك (أنت) أي الموجودات عين الحق من حيث الأحدية (لا أنت) أي الموجودات ليست عين الحق من حيث التبعينات الخلقية وأيده بنقل قول الخراز اه بال .

وما حدثت به أنفسهم وإن لم يفعلوه ، فإن كل إنسان قد يحدث نفسه بفعل شيء ويهم به ،
ويرده عنه من فعله صارف منه وهو يسمع حديث نفسه ويعلم اختلاف أحكامها عند التردد
في الفعل ، وهو المحدث والسامع والآمن والناسخ والعالم بجميع ذلك ، مع أن عينه واحدة
لاختلاف قواه ومبادئ أفعاله من العقل والوهم والغضب والشهوة وغير ذلك ، فهو بعينه
صورة الحق في الوجوه والأحكام الأسمائية . (فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد
في المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد
إلا بالمعدود) سبب اختلاط الأمور واشتباهاها تكثر العين الواحدة بالتعينات والمراتب ،
إذ لا شيء في الوجود إلا تلك العين الواحدة المتكررة بالتعينات المختلفة ، ألا ترى أن الواحد
في أول مرتبة واحد ، وفي الثانية عشرة وفي الثالثة مائة ، وفي الرابعة ألف ، وكل واحدة
من هذه المراتب كلية محتوية على بسائط الآحاد والعقود ، كالأنواع المحتوية على الأشخاص ،
والأجناس المحتوية على الأنواع ، فإن الواحد في المرتبة الأولى إذا تجلى في صورة أخرى يسمى
اثنين ، وليس إلا واحداً واحداً جمعاً والواحد ليس بعدد والهيئة الاجتماعية واجدة ، والمجموع
المسمى اثنين عدد واحد ، فالصورة واحدة والمادة واحدة والمجموع واحد تجلى في صورة
كثرة ، فأنشأ الواحد العدد بتجليه في صورتين ، وكذا الثلاثة واحد وواحد وواحد وحكمها
في الواحدة حكم الاثنين ، وهكذا إلى التسعة التي هي بسائط الواحد وتعيناتها في المرتبة
الأولى ، فإذا تجلى في المرتبة الثانية يسمى عشرة وليس إلا الواحد صورة ومادة ومجموعاً ،
فالواحد هو المسمى بجميع مراتب العدد وأسمائه ، وصور المراتب تجلياته فهو الإنسان من
حيث أنه عدد واحد وثاني اثنين وثالث ثلاثة ورابع أربعة ، وكذلك في التفسير لقوله
تعالى - ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك
ولا أكثر إلا هو معهم - فالواحد منشئ العدد والعدد مفصل الواحد ، وإذا فصلت العدد
عند التحليل والتحقيق لم نجد إلا الواحد المعجلى في صورة تعيناته ومراتب تجلياته .

(وفصل العدد الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق وأحكامه وأسمائه ، إذ الواحد أوجه بفكره
العدد والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة ، فكانت مرات العدد كله مراتب الواحد
يظهر فيها بتكرره ، فهو عين واحدة تختلف عليها الأحكام بحسب المراتب ، فإن صورة الثلاثة مثلاً واحدة
ومادته وهي تكرار الواحد واحدة ، والكثرة معدومة في الخارج فلا موجود في الخارج إلا عين واحدة
(وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود) لأنه عرض غير قائم بنفسه يقتضى محلاً يقوم به وهو الجوهر المعدود به بالـ
واعلم أن الواحد هو الله المثل الأعلى مثال لعين الواحد التي هي حقيقة الحق تعالى ، والعدد مثال الكثرة
الاسمائية الحاصلة من تجلي تلك الحقيقة بصور شؤونها ونسبها الذاتية ، أو لكثرة الأعيان الثابتة في العلم ،
والمعدود مثال الحقائق الكونية والمظاهر الخلقية التي لا تظهر أحكام الأسماء ولا أحوال الأعيان الثابتة
إلا بها اه جاي .

ولما كان العدد نسبة متعينة تعرض للواحد في تعييناته وتجلياته ، لم يتعين إلا بالمعدود وهو الواحد الحقيقي الذي لاحقيقة إلا له ، وبه تحقق التعدد والقياس والتجلى ، واللاتعدد واللاتعيين واللاتجلى فإن تجلى في صورة أحديته الذاتية « كان الله ولم يكن معه شيء » وبطنت فيه الأعداد الغير المنتهية بطون النصفية والثلثية والرهية وسائر النسب الغير المنتهية في الواحد ، فإنها لا تظهر إلا بالعدد مع كونها متميزة فيه ، وإن تجلى في صورة تعييناته ومراتب تجلياته أظهر الأعداد وأنشأ الأزواج والأفراد ، وتلك مراتب تنزلاته وليس في الوجود إلا هو (والمعدود منه عدم ومنه وجود فيه) أى في الخارج ، فإن العدم المطلق للذى لافى العين ولا فى الغيب لأشياء محض ولا تعدد فيه ، فلذلك بينه بقوله (فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل ، فلا بد من عدد ومعدود) إما فى الخارج وإما فى العقل (ولا بد من واحد ينشأ ذلك فينشأ بسببه) كما ذكر من بيان إنشاء الواحد العدد وتفصيل العدد الواحد (فإن كان لكل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى) حتى الاثنين (وإلى أكثر إلى غير نهاية ماهى مجموع) أى ليست تلك الحقيقة نفس المجموع فإن المجموع أمر مشترك بين جميع المراتب المختلفة الحقائق ، لامتياز كل واحدة منها بالقوازم والخواص من الأخرى ، ولكل مرتبة اسم خاص وصورة نوعية متقومة بفصل الامتناع ، استتار اللازم الخاص إلى الأمر المشترك (ولا ينفك عنها اسم جميع الآحاد) لأنه صادق على جميع المراتب لازم عام (فإن الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة ، بالغاً ما بلغت هذه المراتب وإن كانت واحدة) أى وإن كانت جميع المراتب واحدة فى كونها جميع الآحاد وكونها عدداً أو كثرة ومجموعاً وما فى معناها (فما عين واحدة منهن عين مابقى) لما ذكر من اختلافها بالفصول المتنوعة . فقوله : فإن كان لكل مرتبة من العدد حقيقة واحدة ، شرط هذا جوابه . وقوله : ماهى مجموع صفة الحقيقة . وقوله : ولا ينفك عنها صفة أخرى معطوفة عليها ، وقوله : فإن الاثنين تعليل لاختلاف المراتب بالأعداد ، والشرط الثانى تقييد له محذوف جوابه لدلالة ما قبله عليه ، أى وإن كانت واحدة فى كونها جميع الآحاد فهى حقائق مختلفة (فالجمع يأخذها) أى يتناولها ويصدق عليها صدق الجنس على الأنواع (فيقول بها منها) أى فيقول بأحدية كل حقيقة من عين تلك الحقيقة التى هى جمع معين من آحاد معينة لها هيئة اجتماعية خاصة ، أى صورة نوعية تخالف بها جميع المراتب الأخرى (ويحكم بها عليها) أى ويحكم بالأحدية النوعية على تلك الحقيقة (وقد ظهر

وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) أى يأخذ بها واحدة كالواحد (فيقول بها) أى يتكلم بتلك العين الواحدة غالباً للصلة (منها) أى ابتداءً بكلمة من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) أى بهذه العين الواحدة (عليها) أى على هذه العين الواحدة ، فإذا كان المأخوذ منها واحدة والقول بها ومنها والحكم بها عليها فلا تنفى فى كل مرتبة خارج عنها ، فكان العين الواحدة موضوعة ومحمولة فى كل مرتبة ، فالموضوع

في هذا القول عشرون مرتبة) هي من الواحد إلى التسعة التي هي مراتب الآحاد، ثم العشرة والعشرون فإنه اسم لعقد خاص لا باعتبار أنه عقدان من العشرة، وكذا الثلاثون والأربعون والخمسون والستون والسبعون والثمانون والتسعون ثم المائة ثم الألف، فقد دخلها التركيب مما به الاشتراك وهو جمع الآحاد وما به الامتياز من الصورة النوعية إلا الواحد فإنه لا تركيب فيه، وليس بعدد دولة مرتبة خاصة في الوجود هي كونه أصل العدد ومنشأه، ولهذا قال (وقد دخلها التركيب) ولم يقل فإن جميع المراتب مركبة أي دخلها التركيب وجعلها عددا والضمير في دخلها يرجع إلى المراتب العشرين، فيجوز أن يرجع إلى كل مرتبة من العدد فلا يتناول الواحد (فما تنفك تثبت عين ما هو متنى عنك لذاته) أي لا تزال تثبت للكل أنه واحد، أي حقيقة واحدة ومرتبة واحدة وكل منها عين الآخر بهذا الاعتبار ثم تقول: إن الواحد غير اللبواقي لأنها عدد، والواحد ليس بعدد وهو منشأ العدد وهي ليست كذلك وتقول لسائر المراتب إن كلا منها عدد وجمع آحاده، فكل منها عين الأخرى بهذا الاعتبار، وكل واحد منها حقيقة نوعية وغير الأخرى، فإن الاثنين نوع غير الثلاثة والأربعة وسائر الأعداد وكذا الثلاثة، فقد أثبت لكل واحدة أنها عين الأخرى، ونفيت عنها أنها عين الأخرى لذاته (ومع حرف مقررناه في الأعداد وأن نفيا عين ثبوتها علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه وإن كان قد تميز الخلق من الخالق) أي من حرف أن الواحد بذاته منشئ الأعداد بتجلياته وتعيناته، فهو المسمى بالكثير باعتبار تعدد التجليات والتعينات في مراتب ظهوراته، والتعدد نعمت له بتلك الاعتبارات لا باعتبار الحقيقة الواحدة من حيث هو واحد، وكل واحد من حيث أنه حقيقة معينة وحدانية ليس بواحد من حيث التركيب ولا اشتغال على مراتب الواحد، وإن تقي الواحدية عن كل عدد وإثباتها له فإنه حقيقة واحدة مع الأعداد فالواحد محيط بأوله وآخره ونفي الجمعية التي هي التعدد عين إثباتها له، وإن كل عدد غير الآخر باعتبار وعينه باعتبار حرف أن الحق المنزه عن التشبيه باعتبار الحقيقة الأحادية، هو الخلق المشبه باعتبار تجليه في الصورة المتعينة، فمن نظر إلى الأحادية الحقيقية المتجلية في صور التجليات والتعينات قال حق، ومن نظر التعدد والتكثير قال خلق، ومع تحقق ما ذكرناه قال حق من حيث الحقيقة، خلق من حيث الخصوصية الموجبة للعدد، كما أشار

عين المحمول وبالعكس، فإكان المحكوم عليه بالاثني والاربع إلى غير نهاية إلا عين واحدة، فهي المسمى بأسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز، فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة، فاقهرى هذه الأحكام إلا مل عين واحدة اه بال.

(الحق المنزه) هو الخلق المشبه من وجه وبالعكس من وجه، وإن كان قد تميزا من وجه وهو الوجود والإمكان اه بال.

إليه الشيخ العارف أبو الحسين النوري قدم سره لطف نفسه فسماه حقاً وكشف نفسه فسماه خلقاً ، فإن الحقيقة الأحادية في الكل تلتطف عن الإبهصار بل البصائر ، أي عن الحس والعقل والصور المتعينة بالخصوصيات المتمايزة من الهيئات والأشكال والألوان ، تكشف فتدرك بها (فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق) بالاعتبارين على مامر من ظهور الهوية بصورة الهاذية تحقق ، والهاذية بالهوية فهو هذا ، وهذا هو طردا وعكسا (كل ذلك مع عين واحدة ، لابل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة) على ما بين في الواحد الكثير (- فانظر ماذا ترى ؟ قال يا أبت افعل ماتؤمر - والولد عين أبيه ، فما رأى يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان ، وظهر بصورة ولد لابل بحكم ولد من هو عين الوالد - وخلق منها زوجها - فما نكح سوى نفسه ، فنه صاحبة الولد والأمر واحد في العدد) أي العين الواحدة بالحقيقة تعدد بكثرة التعينات عيونا كثيرة ، وتلك التعينات قد تكون كلية كالتعين الذي صارت الحقيقة الأحادية به إنسانا ، وقد تكون جزئية كالذي صار به إبراهيم ، فإن المتعين بالإنسانية المطلقة هو الذي صار بعد التعين النوعي بالتعين الشخصي لإبراهيم وبتعين آخر لإسماعيل ، فالمتعين بالإنسانية المطلقة لم يذبح سوى نفسه - بذبح عظيم - هو نفسه بحسب الحقيقة ، قد تعينت بتعين نوعي آخر متشخصة بتعين شخصي ، فالحقيقة الواحدة التي ظهرت بصورة إنسان ، هي التي ظهرت بصورة كبش بحسب التعيين المختلفين نوعا وشخصا . ولما كانت الصورة الإنسانية في الوالد والولد محفوظة باقية على واحدية النوعية أضرب عن غيبة الصورة في الوالد والولد وأثبت غيبة الحكم ، فقال : لابل بحكم ولد ، فإن صورتها واحدة وهي الصورة الإنسانية ولم يتغير إلا حكم الوالدية والولدية فحسب ، وكلما بين آدم وحواء فإنهما وأولادهما واحد في الإنسانية ، فالأمر واحد في الحقيقة متعدد بتعينات نوعية وشخصية لا ينافي الوحدة الحقيقية ، فهو واحد في صورة العدد (فن الطبيعة ومن الظاهر منها) يعني كذلك الوجود الحق الواحد يتعين بتعين كلي يكون بها طبيعة ، ويظهر منها تعينات ثنائية وثلاثية أجسام طبيعية لها كصفات متضادة ، وليس الطبيعة ولا مظهر منها إلا العين الأحادية التي هي حقيقة الحق (وما رأيناها نقصت بما ظهر عنها ، وما ازدادت بعدم مظهر غيرها) لأنها كلية طبيعية معقولة لا تزيد ولا تنقص ولا تتغير بنقصان جزئياتها وكثرتها وتغيرها ،

(فالأمر الخالق المخلوق) من وجه (والأمر المخلوق الخالق) من وجه ، فثم من نظر إلى الخلق ولا يرى الخالق ، ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ، ومنهم من جمع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو أكل الناس والمرقة الأكل ، وعرف وجه الاتحاد والامعياز اه (وهو) أي العين من حيث أسماء وصفاته (للعيون الكثيرة) أي الحقائق المختلفة فإلى الكون إلا الحق له بال .
الطبيعة هي القوة السارية في الأجسام كلها ، وأشار إلى أن الأمر الواحد في العدد هو الطبيعة ، ثم بين بعد الاستفهام حالها ونقل كلامه من الجمع إلى الفرق بقوله :

فإن الحقائق الكلية كلمات الله التي لا تبدل فيها (وما الذي ظهر غيرها) بحسب الحقيقة (وما هي عين ما ظهر) بحسب التعيين فإن المتعين المخصوص من حيث تعيينه غير المطلق وغير المتعين الآخر (لاختلاف الصور بالحكم عليها) فإن لكل صورة من الصور المتعينات حكما خاصا ليس لغيرها (فهذا بارد يابس ، وهذا حار يابس ، فجمع باليبس وأبان بغير ذلك) مثال لاختلاف الصور بالأحكام ، فإن الأصل الواحد جمع بينهما باليبس وفرق بالحر والبرد ، وكذا بارد رطب وحار رطب فإنه جمع بالرطب وفرق بالحر والبرد ، وكذا بارد رطب وبارد يابس ، فقد جمع بالبرد وفرق بالرطوبة واليبوسة ، والجامع الطبيعة أى الأصل الذى يحفظ فى الكثرة جهة الجمعية الأحادية (لأجل انعين الطبيعة) أى العين الواحدة التى هى حقيقة الحق هو الطبيعة فى الحقيقة ظهرت فى العالم العقلى بصورتها وتلبست بهيئتها الكلى ؛ فتسمت طبيعة (فعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة) أى صور متضادة الكيفيات فى مرآة الطبيعة الواحدة ، كما أن للطبيعة وسائر حقائق العالم صور مختلفة التعينات فى مرآة واحدة هى الوجود الحق للواحد المطلق على ما هو شهود المحقق وكشف الكامل الموحد (لأجل صورة واحدة فى مرايا مختلفة) أى صورة الطبيعة الواحدة فى مرايا قوالب مختلفة متضادة الكيفيات ، بعكس ما ذكر لظهور الوجود الواحد الحق فى مرايا الحقائق والأعيان على ما هو شهود المعارف الموحد المعان (فثام لإجيرة لفرق النظر) أى نظر أهل الحجاب الناظرين بالفكر العقلى ، لتحيرهم فى أنه واحد فى مرايا مختلفة أو كثير فى مرآة واحدة (ومن عرف ما قلناه لم يحمر) أى من عرف أن الوجود الحق يظهر فى الأعيان بحسب للتعينات المختلفة بصور مختلفة فيقبل أحكاما مختلفة لم يتحير لصدق الأمرين جميعا ، باعتبار شهود الكثرة فى الذات الواحدة لتجليها بصور الأعيان ، ولاعتبار شهود الوحدة فى صور الكثرة لتحقيقها بالحقيقة الأحادية (وإن كان فى مزيد علم) أى لم يتحير وإن كان فى مزيد علم باعتبار المشهدين ، كما قيل : إن معنى قوله رب زدنى تحيرا رب زدنى علما ، فإن علم المعارف المحقق فى المشهدين جميعا عائد إلى العين الثابتة لآلى الحق ، كما قال (فليس إلا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها ، بتنوع الحق فى التجلى فتتنوع الأحكام عليه فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه وما ثم إلا هذا) فالتحير إنما يكون فى البداية إذا كافى النظر العقلى باقيا والحجاب الفكرى مبتدأ ، فإذا تم الكشف وصفا العلم الشهودى والعرفان للوقوف ارتفع التحير مع زيادة العلم بشهود الوجود الواحد الحق المتجلى فى صور الأعيان التى هى مقتضى الاسم العليم والتجلى للذاتى والفيض الأقدس ، أو شهود الأعيان الثابتة

(وما الذى ظهر غيرها وما هي عين ما ظهر) أى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة ، وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها لاختلاف الصور بالحكم عليها بال .

في الوجود الواحد الحق الذي لا خصوصية ولا حيثية له ، فإنه حق كل حقيقة وبه تحققت
الأعيان في حقائقها بعد التبعين الأول الذي ظهر به العين الواحدة المتكثرة بالتعينات المقنونة ،
فيتنوع الحق في الأعيان المختلفة الخصائص والأحكام ، فيقبل حكم كل ما يتجلى فيه من
الأعيان ، فيكون كل عين عين حاكمة عليه بما فيه ولا يقبل الحكم إلا مصادره ، فإن الذات
هي الحاكمة أولاً على كل عين بما فيه بعالميتها ، وما ثم أي في الوجود إلا هو وحده :

(فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا)

أي باعتبار ظهوره في صور الأعيان وقبول الأحكام منها .
(• وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا)

أي بحسب الأحادية الذاتية وأسمائه الأول في الحضرة الإلهية الواحدة ، فإنه بذلك الوجه
موجد الموجودات وخالق المخلوقات ، فلا يكون خلقاً بذلك الاعتبار :

(من يدرك ما قلت لم تغفل بصيرته وليس يدركه إلا من له بصر)

ظاهر فإن البصيرة التي يدرك بها باطن الحق والبصر الذي يدرك به ظاهره إذا وفقهما
الله وأيد صاحبهما بنوره ، فرق بينهما بين الاعتبارين ، وعلم أن الحق بأي الاعتبارين خلق
وبأيهما حق :

(جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لاتبني ولا تذر)

أي الوجود الواحد الحق في مرتبة الجمع الأسماوي إله ، وفي مرتبة الفرق مخلوق ، فليس
في الوجود غيره فإنه العين الواحدة ، وهي بعينه الكثيرة بالتعينات ، وهي نسب لا تحقق لها
بدونه فلا موجود إلا وحده (فالعلو لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع
الأمور الوجودية والنسب العدمية ، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة
عرفاً وعقلاً وشرعاً أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً) أي العلى بالعلو الذاتي الحقيقي لا الإضافي ،
هو الذي له الكمال المطلق الشامل لجميع الكمالات الثابتة لجميع الأشياء ، وجودية كانت
أو عدمية ، محمودة من جميع الوجوه أو مذمومة بوجه ، فإن بعض الكمالات أمور نسبية
تكون بالنسبة إلى بعض الأشياء مذمومة ، كشجاعة الأسد بالنسبة إلى فريسته ، والكامل
المطلق هو الذي لا يفوته شيء من النعوت والأخلاق والأفعال ، وإلا كان ناقصاً من تلك

(جمع) بين الحق والخلق وللحق عين الخلق (وفرق) بينهما وقل الحق ليس بخلق (فإن العين واحدة
وهي الكثيرة) فيقبله الجمع والفرق (لاتبني) أنت في الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولا تذر) أي لا تترك الجمع
في التفريق بل اجمع في عين التفريق وفرق في عين الجمع ، فإن من فرق فلم يجمع في عين تفرقه ولم يفرق في عين
جمعه فقد تفرق نظره فأما لا حيرة ، وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلاً ، ثم رجع إلى ما كان يصدده فقال
(فالعلو لنفسه) الخ (النسب العدمية) الأمور الكلية الشاملة لجميع الموجودات كالوجود والحياة اه بالي •

الحشية (وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة) أى ولا يكون ذلك العلم الذاتى والكمال المطلق ، إلا للذات الأحدى المتعين بالتعين الأول فى الحضرة الواحدية الجامعة للأسماء كلها ، وهو الاسم الأعظم الذى هو عين مسمى الله أو الرحمن ، باعتبار أحدى جميع الأسماء المؤثرة الفعالة لا باعتبار كثرتها (وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه ، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل لابد من ذلك بين مجلى ومجلى ، وإن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتى لأنها عين ما ظهرت فيه ، فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة) قوله : مما هو مجلى له أو صورة بيان لغير مسمى الله باعتبار المشهدين المذكورين ، فإن شهود الواحد الحق فى الأعيان يوجب كونها مجالى له ، فيكون له وجوه بحسبها ، ولابد من التفاضل بين المجالى بحسب ظهوره ، وفى بعضها بجميع الأسماء كالإنسان الكامل ، أو بأكثرها كالإنسان الغير الكامل أو بأقلها كالجملادات وشهود الصور فى الوجود الحق يوجب أن يكون لكل واحدة من تلك الصور عين الكمال الذاتى الذى لكل أى لمسمى الله ، فإنها عين الذى ظهرت هى فيه فالذى لمسمى الله هو لها ، وفى بعض النسخ : فتلك الصورة عين الكمال الذاتى ، لأن كل صورة ظهرت فيه هى عينه فالذى له هو الذى لها ، وما فى المتن أوجه وأظهر ، والقاء فى قوله : فإن كان مجلى له ، هى التى نأتى فى جواب أما الشرطية ، التى دخلت عليها خبر المبتدأ الذى هو غير مسمى الله (ولا يقال هى هو) باعتبار تعيينها وتخصيصيتها (ولا هى غيره) باعتبار حقيقتها (وقد أشار أبو القاسم بن قسى) بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الباء (فى خله) أى فى كتابه المسمى بجمع التعلين (إلى هذا بقوله : إن كل اسم إلهى يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بنعتها ، وذلك هناك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سبق له ويطلبه) أى سبق ذلك الاسم لذلك المعنى ، أى صيغ وأطلق على الذات باعتبار ذلك المعنى ، ويطلب فى ذلك المعنى ذلك الاسم ، أى يقتضيه ذلك ويطلب ذلك المعنى لأنه حقيقة الاسم (فمن حيث دلالة على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالة على المعنى الذى يتفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك ، فالاسم عين المسمى من حيث الذات ، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذى سبق له)

(أو صورة فيه) أى أو كان غير مسمى الله صفة ظهرت فى مسمى الله ، هذا فانظر إلى أنه صفات الله ليست عين ذاته من وجهه اه . (لأنها عين ما ظهرت فيه) وهو مسمى الله فكان لما العلم الذاتى لاتحاد الصفة مع الذات اه بالى .

أى لا يقول أهل النظر هى هو ولا هى غيره ، وأما أهل الله فقد قالوا هى هو وهى غيره من جهتين (إلى هذا) أى كون الصفة ، والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه (وذلك هناك) أى وقال فى بيان هذا الكلام فى ذلك المقام الخ

ظاهر غنى (فإذا فهمت أن للعلی ما كرهناه ، علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة) أي إذا علمت أن العلی لنفسه أي بالعلو الذاتي ما ذكرناه ، علمت أن علوه ليس علو المكان ولا علو المكانة (فإن علو المكانة يختص بولاية الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب ، سواء كانت فيه أهلية ذلك المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك فإنه قد يكون أعلم الناس بتحکم فيه من له منصب التحکم وإن كان أجهل الناس ، فهذا أهلی المكانة بحکم التبعية ما هو علی نفسه ، فإذا عزل زالت رفعة والعالم ليس كذلك) هذا دليل على الفرق بين العلو الذاتي والعلو القبيعي الذي هو بواسطة المكان أو المكانة ، وقد بينته في علو المكانة فإنه أرفع ليعلم منه الفرق بين الذاتي والتبعية ، وذلك أن العلو التبعية عرضي يزول بزوال متبوعه كما ذكر ، وأما الذاتي فلا يمكن زواله فيكون أعلى مراتب العلو وقد تمثل بالعلو الوصفي الذي هو دونه ، فإنه إذا كان الوصف لازماً كان العلو ممتنع الزوال ، فمن كان أعلم كان أعلم بالصفة النفسية لا بالتبعية ، فما ظنك بمن هو أهلی بالذات ؟ قد يجتمع أنواعه من العلو بالذات والصفة والمكانة والمكان ، كما في الحق تعالى ، فإن له أعلى المكانات والمرتبات وأعلى الأماكن ، وإن كان المكان في حقه مجازاً كالعرش ، وأما علوه بالذات والصفات فظاهر ، والإنسان الكامل أوفر نصيب منها كادريس عليه السلام في شرف ذاته وعلوها ، وكمال علمه ومكانة نبوته ومكانه ، في قوله - ورفعناه مكاناً علياً - اللهم ارزقنا حظاً وافراً ونصيباً كاملاً منها بفضلک يا أرحم الراحمين .

(فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية)

إنما خصت الكلمة الإبراهيمية بالحكمة المهيمية ، لأن التهييم من الهيمن وهو شدة الوله الذي هو العشق بأن تجلي له الحق بجلال جماله ، أي بكمال الذات الأحدية بجميع الصفات مع بقاء حجاب أنيته ، فهام لقوة انخيازه إلى المحبوب من كل وجه ، فلا ينحاز إلى جهة تعينه وتقيده لما قبل من نور الذات بجميع الصفات بقابلية العينية ، وهي معنى الخلة الدالة على تحلل المحبوب محبة وتخلقه المحب بأخلاقه ، فإن إبراهيم خليل الله كان أول من كوشف بالذات ، ولولا بقية قابليته لارتفع عنه الهيمن الموجب لتركه أباه وولده وماله ، ولتحقق بالأحدية الموهوبة لمحمد حبيب الله عليه الصلاة والسلام ، فإنه تبعه في الاتصاف بجميع الصفات مع

(أن العلي ما ذكرناه) وهو قوله فالعلی لنفسه (علمت أنه) أي أن العلو المسمى الله (ليس علو المكان ولا علو المكانة) أي ليس سبباً لعلو المكان والمكانة وإن وجد في سبب علوه ذاته ، فعلمه بهما عين علوه الذاتي ، إذ هما من جملة الكمالات استغرق الذات بها ، فالعلو الذاتي هو المسمى الله خاصة (فإن علو المكانة) أي العلو الذي المكانة سبب له في الدنيا (يختص) بما في عالم الشهادة من جلس الإنسان فلا ينافي قوله علو المكان بالعلو وعلو المكانة بالعلم بولاية الأمر اهـ بالي .

كشف الذات ، وصبقه بالتحقق بالأحادية الحقيقية بالبقاء بالحق بعد الفناء التام بارتفاع الحقيقة
حونه ، ولهذا ورد في الصحاح « إن أول ما يكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم عليه السلام »
فإنه أول من كملت به أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان ، أى ظهر بالصفات الإلهية كلها
مع بقاء القابلية للعينية بخلاف الخلقة المحمدية الموهوبة له كما ذكرها في خطبة قبل وفاته
بخمسة أيام ، وقال فيها بعد حمد الله والثناء عليه « أيها الناس ، إنه قد كان لى فيكم أخوة
وأصدقاء ، وإنى أبرأ إلى الله أن أتخذ أحدا منكم خليلا ، ولو كنت متخذا خليلا لا تتخذ
أبا بكر خليلا ، إن الله اتخذا خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا ، أو تبت البارحة مفاتيح خزائن
الأرض والسماء ، فإنها المحبة التى لقب بها حبيب الله ، كما رمز إليه في الحديث « إن الناس
إذا التجأوا يوم القيامة إلى الخليل أن يشفع لهم ، يقولون : أنت خليل الله اشفع لنا ، يقول لهم
إنما كنت خليلا من وراء وراء ، وفيه أيضا أن الناس يلتجئون إلى نبينا يوم القيامة حتى إبراهيم
عليه السلام وأنه شفيع الكل ، وسر ذلك أن كل واحد من النبيين له مقام الجمعية الإلهية ،
وهو مقام قاب قوسين أى جميع الصفات المهدئية والمعادية ، وأما محمد عليه الصلاة والسلام بالتحقق
بالأحادية المشار إليه بأودنى ، لاستواء حكم الظاهر والباطن فيه فختمه بالأحادية ، وقد غلب
على إبراهيم حكم الباطن فهام ، كما غلب على موسى حكم الظاهر فللك وعلا وقهر (إنما سمي
الخليل خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصف به الذات الإلهية ، قال الشاعر :

قد تخللت مسلك الروح منى وبذا سمي الخليل خليلا

كما يتخلل اللون المتلون فيكون العرض بحيث جوهره ، ما هو كالمكان والتمكن)
شبه اتصاف الذات بالصفات باتصاف الجوهر بالأعراض ، فإن حلول العرض في الجوهر
حلول سرياني لشمول العرض جميع أجزاء الجوهر بحيث لا يخلو جزء ما منه ظاهرا أو
باطنا ، بخلاف حلول المتمكن في المكان كسريان السواد في الجسم ، وهو تشبيه المعقول
بالمحسوس للتفهيم ، وكذلك نفس التخلل في المحبة استعمال مبنى على التشبيه ، فإن اتصاف

أهل أن التخلل عبارة عن السريان ، ومعنى سريان الحق في العبد وجود أثر ذاته وصفاته في وجود العبد
مع كون الحق منزها بجميع صفاته من هذا الكون ، لأن الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم ، فلما نزل الحق
فنه منزلة العبد فأثبت لنفسه ما هو من خواص عهده ، فقال : « مرضت وجعت » علمنا أن المريض والجائع
ليس صورة العبد ، بل هو الروح المتصف بصفات الله تعالى ، للظاهر في صورة العبد بالهيكل المحسوس المشاهد ،
فما أثبت صفات المحدثات في الحقيقة لنفسه ، بل أثبت لأثر نفسه تنبها على أنه واجب التعظيم فإنه ظل الله
تعالى ، فأنه عظم ظله كما عظم نفسه فإنا قاله إلا تعظيما للمباد ، فن عاده فقد عاد الحق ومن أشبهه فقد أشبع الحق
على طريق « من أكرم عالما فقد أكرمى » وهذا مخصوص بالإنسان دون غيره ، لأن كمال ظهور الحق فيه
لا في غيره ، لذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ، ومعنى سريان العبد في الحق إحاطته بجميع ما اتصف به
ذات الحق بحسب استمداده ، فانظر بنظر الإنصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجيهنا إلى سيرتها الأولى سيرة
الشريعة اه بال .

العبد بصفة الحق وحصره جميع صفاته ليس تخلاً بمعنى الامتزاج ، بل هو نحو صفات العبد بتجلي الصفات الإلهية له ، وقيامه بحق صفاته حتى يكون العبد مسمى بأسماء الله تعالى كما ذكر في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وهي الكلمات التي ابتلاه الله بهن فأتقهن . فقال له - إني جاعلك للناس إماماً - فعنى الخلة بالحقيقة ، ظهوره بصورة الحق فيكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه ، فيه يسمع العبد وبه يبصر وتسمى هذه المحبة حب النوافل ، لكون الصفات الزائدة على ذات العبد ، فقناؤه في الحق بها حب للنوافل أى الزوائد كأنه تخلل حضرات الأسماء الإلهية فتقرب به بصفات نفسه ، فكساه الله تعالى صفاته أو بالعكس لقوله (أو لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم) وهو انصاف الحق بصفات إبراهيم وصورته ، بأن يتعين بتعيينه فيضاف إليه جميع ما يضاف إلى إبراهيم من الصفات ، فيفعل الله تعالى ما يفعل إبراهيم ويسمع بسمعه ويرى بعينه وهو حب الفرائض ، إذ لا يوجد إبراهيم إلا به ضرورة انعدامه بنفسه (وكل حكم يصح من ذلك كما ذكر ، فإن لكل حكم موطناً يظهر به لابتدائه) أى إنما يصح الحكم الأول وهو ظهور إبراهيم بصورة الحق ، في جناب الحق ومواطن قربه في الحضرة الإلهية وفي الدار الآخرة . والحكم الثانى وهو ظهور الحق بصورة إبراهيم من حيث تعيينه في وجوده ، حتى تصدر عنه الصفات الخلقية وتنضاف إليه صفات النقص ، كالتأذى في قوله - يؤذون الله - والمكر في قوله - ومكر الله - والاستهزاء في قوله - الله يستهزئ بهم - والسخرية في قوله - سخر الله منهم - بسبب تعيينه بعين العبد لا من حيث حقيقته ، وقد يضاف إليه صفات الكمال فكلاً الحكمين في مواطن الحب ، كالرمى في قوله - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى - فإن هذا لا يضاف إليه ، والحكم به عليه قد يصح في موطن حب الفرائض والنوافل جميعاً ، فقوله (ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات اللذم) استشهاد ومثال للقسم الثانى ، وقوله (ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها) استشهاد ومثال للحكم الأول ، كاتصاف العبد بالعلم والرحمة والكرم وأمثاله (وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق) أى وجميع صفات الحق تعالى حق واجب ثابت للمخلوق ، لأن حقيقة المخلوق هو الحق الظاهر بحقيقته في صورة عينه وصفاته صفاته ، فهى حق للمخلوق من حيث الحقيقة ، وكذلك جميع صفات المحدثات حق واجب ثابت للحق تعالى فإنها شؤونه ، وإذا كان وجود المحدثات وجوده الظاهر فيها فكيف بصفاتها ، وصفات المحدثات بدل من الضمير أو بيان ، فإنه يجرى مجرى التفسير كأنه قال كما هي ، أى صفات المحدثات حق للحق .

(وكلها) أى كل صفات الحق حق له ، أى ثابت للمخلوق ويصحت بها ، ولولا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم به .

(- الحمد لله - فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود) فإن الحمد صفة كمال من كمالاته تعالى يصدر منه حقيقة ، فإنه هو الظاهر في صورة الحامد ، مظهرا لكماله بالحمد والثناء الذي هو حقيقة لكل محمود هو عينه المتجلى في صورة ذلك المحمود للكمال الذي يستحق به الحمد (- وإليه يرجع الأمر كله - فعم ماذم ، وحد وما ثم إلا محمود أو مذموم) أما عمومها لما حد فظاهر مما مر ، وأما عمومها لما ذم فإن الذم العقلي والعرفي والشرعي لا يترتب إلا على متعين نسبي ذاتا كان أو صفة ، باعتبار تعيينه ونسبته إلى متعين يوجب انعدامه أو انعدام كماله ، ولو انقطع النظر عن ذلك التعين للنسبي ، انقلب مدحا وحدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب أخرى أكثر من تلك النسبة ، كما أن الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان ، ولا شك أن حقيقة الشهوة هي قوة الحب الإلهي الساري في وجود النفس وهو محمود بذاته ، ألا ترى أن لعنة كيف ذمت في نفسها ، وكذا الزاني باعتبار أنه إنسان ، ولزنا باعتبار أنه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصا مذموما ، فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب ، وباعتبار تعيينها في الصورة الذكورية أو الأنثوية ، وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة اللذة كمال محمود ، وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن هذا العارض كان محمودا في نفسه وبسائر النسب ، فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه للذم إلا على عدم طاعة الشهوة العقل والشرع وترك سياستها لها ، فكونها مذمومة إنما هو بالإعراض عن حكمها ، حتى أدى فعلها إلى انقطاع للنسب والتربية والإرث واختلال النظام بوقوع المهرج والمرج وهو فتنة ، وكلها أمور عدمية راجعة إلى اعتبار التعين الخلفي ، وجهة الإمكان وصفات الممكنات باعتبار عدميتها ، وإلا فالوجود والوجوب وأحكامهما كلها محمودة ، والأمر حمد كله .

(اعلم أنه ما تخلل شيء شيئا إلا كان محمولا فيه ، فالتخلل : اسم فاعل محجوب ، بالتخلل : اسم مفعول ؛ فاسم المفعول هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور)
التخلل : هو النافذ في الشيء المتخلل في جوهره كالماء في الشجرة ولا شك أن ذلك الشيء حامل له ظاهر ، والمحمول مستور فيه باطن (وهو) أى المتخلل (غذاء له) أى لما يتخلله (كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع) .

قوله (فإن كان الحق هو الظاهر فالتخلل مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق ، سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته وإن كان الخلق هو الظاهر فالخلق مستور باطن فيه ، فالخلق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه ، كما ورد في الخبر الصحيح) إشارة

(وإدراكاته) صلت بيان لقواه (جميع أسماء الحق) هذا نتيجة قرب الفرائض ، فشاهد العبد في ذلك المقام في مرآة وجوده الوجود الحق ، ويرى أن الحق يسمع به وببصره به ، وكأن الأحكام كلها الحق لكن بسبب العبد ، وهذا إذا تجل الله لعباده باسمه للباطن ، وسهت ذلك للعبد باطنا والحق ظاهرا له (وإذا كان الخلق هو الظاهر ، فالخلق مستور وباطن فيه) أى في الخلق ، فالخلق سمع الخلق وبصره ويده اه بال .

إلى مقامى قربات الفرائض والنوافل ، فإن الأصل هو الحق الواجب ، فهو الفرض ، والخلق : هو النفل الزائد ، فإذا كان الحق ظاهرا كان الخلق متخللا محمولا فيه خفيا ، وكان جميع أسماء الحق وصفاته ، كسمعه وبصره وسائر قواه وجوارحه ، كما قال عليه الصلاة والسلام « إن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله وأشار إلى يده » وقال تعالى - ولكن الله رى - واليد يد محمد عليه الصلاة والسلام ، وقد نفي عنه الرى حيث قال - ومارميت إذ رميت ولكن الله رى - وذلك قرب الفرائض ، وإن كان الخلق ظاهرا كان الحق متخللا محمولا فيه مستورا ، فكان سمع العبد وبصره وجميع جوارحه وقواه كما جاء فى الحديث وذلك قرب النفل ، وكلا الأمرين جائز فى إبراهيم كما ذكر (ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم يكن إلها ، وهذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها فلا يعرف حتى نعرف ، قال عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله) يعنى إن الذات الإلهية لا تثبت لها الصفات والنسب الاسمية إلا بثبوت الأعيان ، فإن الصفات نسب والنسب لا تثبت بدون المنتسبين ، فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهية ، والربوبية بالمربوبية ، وكذا الخالقية والرازقية وأمثالها ، ولا يعرف أحد المتضايفين إلا بالآخر ، ولذلك خلق عليه الصلاة والسلام معرفة الرب بمعرفة المربوب .

(فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر فى العالم وهذا غلط ، نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا تعرف أنها إله حتى يعرف المألوه ، فهو الدليل عليه) أبو حامد هو الغزالي رحمه الله ، والمراد أن الذات الموصوفة بصفة الألوهية لا تعرف إلا بالمألوهية كما مر ، بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب وهو ذات قديمة أزلية ، فإن الله بالذات غنى عن العالمين لا بالأسماء ، فالمألوه هو الدليل على الإله (ثم بعد هذا فى ثانى حال يعطيك الكشف ، وأن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ،

(وهذه النسب) أى الصفات الإلهية التى تثبت للحق كخالق والرازق ، إلى غير ذلك من الصفات الإضافية ، فلا يعلم الحق من غير نظر إلى العالم .

(ثم بعد هذا) أى بعد معرفتك الحق بالعالم ، وهو أول مرتبة فى العلم بالله لأنه استدلال من الأثر إلى المؤثر ، ولا توقف له على الكشف ، فإن الاستدلال المذكور يوصل إلى هذا الكشف ، على معنى أنه استدلالنا بوجودنا الخارجى إلى أعياننا الثابتة لأنه أثرها ، واستدلالنا بأعياننا على ألوهيته وهى صفات الله وأسمائه ، واستدلالنا بأسمائه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال (ثم يعطيك الكشف) أن أعياننا الثابتة عين الصفات وأنها عين الذات ، فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، فإذا كان الحق عين (الدليل) كان نفس الحق دليلا (على نفسه وعلى ألوهيته) لا للعالم بل للعالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلى الاسمائى كالمرآة ، فإن المرآة ليست دليلا على وجود الرأى ، بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرأى التى هى عين الرأى ، فكان الرأى عين الدليل على نفسه ، فلا تحصل له هذه المعرفة لأن المعرفة فى الحضرة فرع المعرفة بنفس الحضرة ، ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة له ، ولم تظهر له الصور فيها حتى تحصل المعرفة اه بالى .

وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منا أنه إلهنا . يعني أنه لما هداه العقل أنه لا بد من وجود واجب بذاته غنى عن العالمين انكشف عليه إن ساعده التوفيق ، أن ذلك الوجود الحق الواجب هو المتجلى في صور أعيان العالم بذاته ، وأن أول ظهوره هو تجليه في الجوهر الواحد والعين الواحدة المرتسمة بصور الأعيان الثابتة العلمية كلها ولا وجود لها إلا به ، فهي به موجودة أزلا وأبدا ، وينسب إليها بنسب أسمائه ، بل التعينات العينية كلها صفاته وبها تميز أسمائه وتظهر الإلهية بظهورها به في صور العالم ، فهو الظاهر في صورة العالم والباطن في صور أعيانه والعين واحدة في ظهورها ، فذلك عين الدليل على نفسه ، وبعد علمنا به منا أنه إله لنا ، علمنا أنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها فإنها هو لا غيره ، وقوله : إنه إله لنا بدل من الضمير في به ، أى بعد العلم بأنه إله لنا (ثم تأتي الكشف الآخر فتظهر لك صورنا فيه ، فيظهر بعضنا لبعض في الحق ، فيعرف بعضنا بعضا ويتميز بعضنا عن بعض) الكشف الأول : هو الفناء في الحق ، لأن الشاهد والمشهود في ذلك الكشف ليس إلا الحق وحده ويسمى الجمع ، والكشف الثاني : هو البقاء بعد الفناء ، فيظهر في هذا المقام صور الخلق ، ويظهر بعض الخلق لبعض في الحق ، فيكون الحق مرآة للخلق ، على أن الوجود الواحد قد تكثر بهذه الصور الكثيرة ، فالحقيقة حق والصور خلق ، فيعرف بعض الخلق بعضا ويتميز البعض عن بعض في هذا الشهود (فننا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا ، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا ، أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) أى فننا المكاشف بالكشف الثاني ، من لا يحتجب بالخلق عن الحق فيعرف الكثرة الخلقية في عين الحقيقة الأحادية الحقية وهو أهل الكمال ، لا يحجبهم الجلال عن الجمال والجمال عن الجلال ، فإن الكشف الأول جمالي محض ، لا يشهد فيه صاحبه إلا الجمال وحده ، والصور العينية وأحوالها وتعيناتها أسمائه وصفاته ، فهو محجوب بالجمال عن الجلال . ومنهم أى ومن أهل الكشف الثاني ، من يحتجب بالجلال عن الجمال فيخجل الحضرة بحسب الخلق غيره فيحتجب بالخلق عن الحق ، أعوذ بالله من الضلال بعد الهدى ، ولا تظن أن الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقة ، فتحسب أن الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين أو بقيت هناك ، والوجود الحق ينسحب عليها فيظهر بآثارها ورسومها ، أو هي مظاهر موجودة ظهر الحق فيها ، بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميتها ، وبطونها أبدا قد تظهر وتختفي ، فظهورها باسم النور ووجودها للغيبي الظاهر وبقاؤها على الصورة العلمية الأزلية الأبدية ووجودها الغيبي ، فهي في حالة واحدة ظاهرة وباطنة بوجود واحد حتى .

(وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا ، لا بل نحن نحكم علينا بنا ، ولكن فيه)
 الحق أن لا يحكم علينا إلا بما فينا من أحوال أعياننا ، بل الحاكم والمحكوم عليه واحد
 كما مر . ففتحنا نحكم على أعياننا للظاهرة بما فيها من حيث هي باطنة ثابتة بالتعين العلمي ،
 في الوجود الحق المطلق (فلذلك قال - فله الحجة البالغة - يعني على المحجوبين ، إذا قالوا
 للحق : لم فعلت بنا كذا وكذا مما لا يوافق أغراضهم) فيقول على لسان المالك - لقد جئناكم
 بالحق - أي بالذي هو مقتضى أعيانكم والذي سألتوه بلسان استعدادكم ، كقوله - وما ظلمناهم
 ولكن كانوا هم الظالمين - (فكشف بهم عن ساق) وفي نسخة : فيكشف لهم الحق عن
 ساق (وهو) شدة الأمر الذي اقتضاه أعيانهم على خلاف ما توهموه ، وهو (الأمر الذي كشفه
 للعارفون هنا ، فيرون) هناك بالحقيقة رأي العين (أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله)
 بل فعلوه بأعيانهم وأنفسهم (و) يتحققون (أن ذلك منهم فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه)
 في حال ثبوت أعيانهم (فتتلخص حججهم وتبقى الحجة لله البالغة) فإن قلت : فما فائدة
 قوله - فلو شاء لهذاكم أجمعين - قلنا لو شاء ، لو حرف امتناع لامتناع ، فما شاء إلا ما هو
 الأمر عليه) معنى السؤال : أن المشيئة الأولى الذاتية التي اقتضت الأعيان اقتضت ضلال
 الضال وهداية المهتدي ، فكان قولهم - لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا - قولاً حقاً ،
 وقوله تعالى - فلو شاء لهذاكم أجمعين - مقرر له ، فكيف يقوم جواباً لهم ، ومعنى الجواب
 أن لو حرف وضع للملازمة مع امتناع التثنية الذي هو وجود الهداية ، فيستلزم عدم مشيئته
 الذاتية الأقدمية الموجبة لتنوع الاستعدادات ، فما شاء إلا هداية البعض وضلال البعض
 على ما هو الأمر عليه ، وأما قولهم - لو شاء الله ما أشركنا - فهو كقول أمير المؤمنين على
 رضي الله عنه ، حين جمع قول الخوارج : لا حكم إلا لله : كلمة حق يراد بها باطل ، فإن
 المشركين لما سمعوا قول المؤمنين ما شاء الله ، كأن قالوا ذلك تعنتاً وإلزاماً لاعتق عقيدة وعلم
 وإلا كانوا موحدين ، ولذلك قال تعالى في جوابهم - قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا
 إن تتبعون إلا الظن - وقال - ولو شاء الله ما أشركوا - (ولكن عين الممكن قابل للشيء
 ونقيضه في حكم دليل للعقل ، وأي الحكيم المعقولين وقع ذلك هو الذي كان عليه الممكن

(وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم ، بأنه (ما يحكم علينا إلا بنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن
 يظهر ذلك الحكم قهراً هذا فاطر إلى الكشف الأول (لا) أي لا يحكم الحق بحكم من الأحكام علينا (بنا
 بل نحن نحكم علينا بنا) أي الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم يظهر (فيه) أنه في مرآة الحق هذا فاطر
 إلى الكشف الثاني ، فمن جمع بينهما بحيث لا يجب أحدهما عن الآخر فهو الواصل إلى درجة الكمال
 فترتب العلم بالله (ولذلك) أي ولأجل أن كون الحكم علينا منا لا من الله ، وأن ما فعل الله بنا إلا ما نحن
 نفعل بأنفسنا (قال تعالى - فله الحجة البالغة -) فأمكن عند العقل هداية كل ممكن ، لأن العقل قاصر عن
 إدراك الشيء على ما هو عليه ، فجاز أن يكون الشيء الواحد متعناً في نفسه ، ويمكننا عند العقل (وأي الحكيم
 للمعقولين) من الهداية وعهدها (وقع ذلك) الحكم المقبول (هو الذي كان عليه الممكن

في حال ثبوته) أى لكن عين الممكن من حيث هو فرد من نوع قابل للتقيضين ، كالمهياة
والفضالة بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الإنسان قابل لهما بحسب النظر العقلي ، وأى التقيضين
الذى وقع من كل فرد فهو الذى كان عليه الممكن في حال ثبوته (ومعنى لهذاكم لين لكم
الحق) على ما هو عليه الأمر الإلهي في نفسه (وما كل ممكن من العالم) أى مع الأفراد
الإنسانية (فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه ، فتم العالم والجاهل
فا شاء الله فاهدام أجمعين) لأن الحكمة اقتضت تنوع الاستعدادات لتنوع الشئون المختلفة
(ولا يشاء وكذلك إن يشاء) حال وجودهم في المستقبل (فهل يشاء هذا ما لا يكون) لما
قلنا أنهم حال وجودهم لا يمكن أن يكونوا إلا على ما هم عليه ، أعيانهم الثابتة في العدم ،
فلا يقع المتمتع فلا يشاؤه (فشئته أحدية التعلق) أى لا تتغير عما اقتضاه ذاته - لا تبديل
لكلمات الله - (وهى نسبة تابعة للعلم ، والعلم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم أنت وأحوالك)
أى في حال عينك الثابتة في الأزل (فليس للعلم أثر في المعلوم) فإن حال المعلوم أعطى العلم ،
فلا يؤثر العلم فيه (بل للمعلوم أثر في العلم ، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه ، وإنما
ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون ، وما أعطاه للنظر العقلي) أى إنما
خاطب الله تعالى عباده على قدر فهمهم ، وما توافق عليه للعموم مما هو مبلغ عقولهم
وعلمهم بالنظر العقلي من كمال قدرته وإرادته ، وإنه لو شاء لهدى الجميع لكونه فعلا
لما يريد (ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف) فإن الحكمة الإلهية اقتضت التنبيه على
النظام المعلوم ، فلا بد من احتجاب البعض بل الأكثر بحجب الجلال ، ليختاروا من الأمور
ما يناسب استعدادهم ، ويتحملوا المشاق والمتاعب في تدابير المعاش ومصالح نظام العالم ،
فيتسبب صلاح الجمهور ، والتنبيه إنما يكون ويتيسر عند الاحتجاب عن سر القدر
(ولذلك كثرة المؤمنون وقل العارفون أصحاب الكشف) فإنهم المطلعون على سر القدر
وأحوال العالم ، فلا يباثرون التدبير بعد العثور على التقدير (وما منا إلا له مقام معلوم)
فمن كان مقامه الوقوف مع العقل والمعقول في حال عينه فله التدبير لا يتعداه ، ومن أعطاه
عينه الوقوف على سر القدر بالكشف فلا يعترض على الله بالجهل ، ولا يتعرض للتدبير
تغيير القدر (وهو) أى اختصاص كل واحد منا بمقام معلوم لا يتخطاه ، هو هذا المعنى

في حال ثبوته) فلا يمكن الهداية في استعداد كل أحد فلا يشاء إيمانه ولما حقق الآية على التصدير : فرح
تأويلها وتطبيقها على حاصل الكشفين : (ومعنى لهذاكم لين لكم) أجمعين ما هو الأمر عليه كما بين لبعضكم
لاقتضاء استعداده ذلك أه (ولا يشاء) هداية لكل في الماضي والمستقبل (وكذلك) أى مثل لو شاء (أن يشاء)
أى في الاستقبال ولو شاء في السؤال والجواب غاية أن لو شاء ما لم يكن أه بال .

(ما ورد الخطاب) وإلا لفات نصيب أرباب المعقول من الخطاب الإلهي لعدم وفاء استعدادهم بذلك أه
(ولذلك) لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف (كثرة المؤمنون وقل العارفون) أه بال .

(ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك) كقوله تعالى - مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار - أي هذا الكلام (هذا إن ثبت أن لك وجودا) أي باعتبار عينك ، فإن التعيين هو الذي سوغ نسبة الوجود الخاص الإضافي إليك ، (فإن ثبت أن الوجود للحق) كما هو على الحقيقة (لالك ، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق) باعتبار عينك وما هي عليه (وإن ثبت أنك الموجود) بالحقيقة بوجود إفاضة الحق عليك وأوجدك به في الخارج وأنت موجود في عالم الغيب بوجود علمي هو وجود عينك الأزلي (فالحكم لك بلا شك ، وإن كان الحاكم الحق) الذي أوجدك على الصفة التي أنت عليها في الوجود الخارجي فإن حكم الله هو الذي أعطاه عينك ، فقوله : وإن كان الحاكم الحق ، شرط مخلوف الجزاء ، لدلالة قوله : فالحكم لك بلا شك عليه ، وقوله (فليس إلا إفاضة الوجود عليك) كلام كالنتيجة لازم الشرطية المذكورة ، أي نزم أنه ليس للحق إلا إفاضة الوجود عليك لا الحكم ، والحكم لك عليك ، ويجوز أن يكون جواب الشرط قوله : فليس له إلا إفاضة الوجود عليك ، أي وإن كان الحاكم في إيجادك الحق بقوله كن ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك ، والحكم بكيفية لك عليك (فلا تحمد إلا نفسك) أي إن اقتضت عينك الكمال والكشف والمعرفة بحقيقة الأمر على ما هو عليه ، فإنها صورة شأن من الشئون الإلهية الأزلية (ولا ندم إلا نفسك) إن اقتضت النقص والحجاب (وما بقي للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لالك) فإن الوجود ليس إلا له في الحقيقة أزلا وأبدا ، والحكم ما هو فيك أزلا من حيث إنك حقيقة من حقائق الجمع الإلهي ، وصورة من معلوماته وشئونه (فأنت غذاؤه بالأحكام) لأن الوجود الحق إنما يظهر بصور أحكام عينك وهي تخفى فيه ، فقد تغذى بصورة عينك الثابتة وجوده الذي ظهر (وهو غذاؤك بالوجود) لأنك تظهر بوجوده ، ووجوده يخفى في صورة عينك الظاهرة ، فقد تغذيت بوجوده الذي ظهرت به (فتعين عليه) حكم عينك في الأزل وهو الحكم (ماتعين عليك) من حكمه عليك في هذا الوجود الظاهر (فالأمر منه إليك) أي هنا (ومنك إليه) أي في الأزل ابتداء ، وفي بعض

(فالحكم لك بلا شك) أي فإن كنت معدوما باقيا في حال عدمك والظاهر الحق في مرآة وجودك ، فأنت تحكم على الله بما في عينك (في وجود الحق ، وإن ثبت أنك الموجود) هذا هو القسم الأول أورده لبيان أحكامه فالحكم لك بلا شك أم (والحكم لك عليك) على كلا التقديرين غير إفاضة الوجود ، وذلك أيضا من طلبك من الله ولولا طلبك لما أفاض أم (فلا تحمد) منه ورود الحكم الملائم لطبيعتك (إلا نفسك ولا تلم) منه ورود الحكم الغير الملائم لطبيعتك (إلا نفسك) أم (حمد إفاضة الوجود) وبذلك تفرق الرب من العبد (لأن ذلك له لا لك) بل هو أيضا يحصل لك من الله بطلب عينك (فأنت غذاؤه بالأحكام) هذا ناظر إلى أن الوجود للحق ظهر في مرآة العبد أم بال (وهو غذاؤك بالوجود) هذا ناظر إلى أن الموجود للخلق ، لكنه ظهر في مرآة الحق أم .

(ولما بين) المتأين أصح كون الحق ظاهرا والعبد باطنا ، وكون العبد ظاهرا والحق باطنا ، أدرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجارات بين الحق والعبد في الأبيات تسهيلا للطالعين ، فقال :

الفسخ : وهو حكمك بالأمر منه إليك ومنك إليه ، فالضمير لما تعين ، أى قولك أوجبني على هذه الصفة بقل كن كذلك ، فأمرك بما أمرت به ، وهو حكمك عليه بحكمه عليك (غير أنك تسمى مكلفا اسم مفعول ، وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه ، ولا يسمى مكلفا اسم مفعول إذ لا كلفة عليه ؛ كما لا تسمى مكلفا) اسم فاعل ، لأن الفعل والحكم والتأثير له بالأصالة ، فإنها من أحكام الوجوب الذاتي ، والانفعال والقائر والقبول لك بالافتقار الذاتي الأصلي ، فحكمك بما هو من حيث أنك حقيقة لا غيره :

(فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده)

أى يحمدني بإظهار كمالاتي وإيجادى على صورته ، وأحمده بإظهار كمالاته وحسن طاعتي وإياه ، ويعبدني بتهيئة أسباب بقائى ونمائى ، وإجابتي لما سألته بلسان حالى ، كما قال عليه الصلاة والسلام حين قال له أبو طالب : ما أطوع لك ربك يا محمد ، وأنت يا عم ما أطعت إن أطعته أطاعك ، والطاعة من جملة العبادة ، وأعبده بامتثال أوامره وقبول ما كلفه من التخلق بأخلاقه ، والاتصاف بأوصافه :

(فى حال أقربه وفى الأعيان أجده)

أى بالوجود والقول والفعل أقربه بلسان الحال والمقال ، فإن الموجودات كلها بوجودها شاهدة بوجوده ، ويتعينها بوحدته وبخواصها بصفاته ، وكل إنسان يقر به ، فإذا تجلّى فى صورة عين من الأعيان يحجده :

(فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهد)

أى يعرفني فى كل الأحوال وأنكره فى صور الأكوان الحادثة ، وأعرفه فأشهد جمعا وتفصيلا ، فإن المعرفة والشهود من مقتضى عيني منه ، وذلك من فضله وعطائه :

(فيحمدني) لأن أحكامه تربى بي ، هذا ناظر إلى كون العبد باطنا والحق ظاهرا (وأحمده) لأن وجودى وأحكامى تربى به هذا ، ناظر إلى العبد ظاهر ، والحق باطن ، وكذلك (فيعبدني) فإنى مربى أحكامه ، فكان مربوبى من حيث ظهور أحكامه بي ، ناظر إلى أن العبد باطن والحق ظاهر (فأعبده) فإنى مربوب له من حيث الوجود والأحكام ، ناظر إلى أن العبد ظاهر والحق باطن ، فلا يمكن أداء هذه المعاني إلا بهذه العبارات لضيق المقام ، ولا يلزم منها ترك الأدب ، وقد أشار إليه بقوله (العبد رب والرب عبد) هذا إذا كان العبد باطنا والحق ظاهرا وبالعكس ، باليت شعرى من المكلف (فى حال) أى فى حال ظهور الحق وبطونه (أقربه وفى الأعيان) أى فى حال ظهورى وبطونه عنى (أجده فيعرفني) فى الأعيان (وأنكره) فيها لعدم علمى به فى الأعيان لظهور الأعيان فى مرآة الحق ، فكان هو مختفيا بالأكوان ، فقوله : أنكره ، ناظر إلى قوله أجده (وأعرفه) فى حال ظهوره وبطونه (وأشهد) أى أقربه فى الحال لأن المعرفة تقتضى إلا قرار ، كما أن عدمه يقتضى الإنكار له بال .

(فأنى بالغنى وأنا أساعده وأسعده)

أى كيف غناه بجميع الأسماء والصفات عنا ، فإن النسب الأسماوية والألوهية والربوبية والموجدية ، تتوقف على المألوهية والربوبية وقبول الإيجاد كما مر ، وذلك للتوقف هو المساعدة والإسعاد وحسن تأتى القابل للإيجاد ، والمظهرية لإسعاد للموجد والظاهر في المظهر ، قال تعالى - إن تنصروا الله ينصركم - والنصر هو المساعدة والإسعاد فى تحقق الربوبية :

(لذلك الحق وأجدنى فأعلمه فأوجده)

أى أوجدنى بالظهور بإيجاده ، وجعله إياى موجودا أو واجدا له ، فأعلمه بمعرفتى إياه ، فأوجده فى العلم صورة مطابقة لما هو عليه فى الهمى .

(بذاجاء الحديث لنا وحقق فى مقصده)

جاء فى الحديث المروى عنه عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى « قد مثلونى بين أعينهم » أى أوجدوا مثالى ، رأى أعينهم علما وشهودا ، فمن صبح علمه بالله وشهوده لله فقد أوجده فى علمه ، ومعنى حقق فى مقصده تحقق فى ذاتى طلبه ، أى مطالبه بوجود مطلوبه فى (ولما كان للخليل عليه السلام هذه المرتبة التى بها سمي خليلا) أى لما تخلل إبراهيم عليه السلام ، بسعة استعداداته وقابليته جميع الاستعدادات الإلهية ، حتى ظهر به الحق أى بجميع أسمائه ، وحتى إبراهيم عليه السلام فيه ، كالرزق فى المرزوق وصار غذاء للحق ، وكذلك تخلل الحق أنية إبراهيم وسرى فى جميع حقائقه وقواه ومراتب وجوده ، حتى ظهر إبراهيم به وحتى الحق فيه ، وصار غذاء لإبراهيم (لذلك صنع القرى) أى ظهر من تلك الحال عليه وغلبت حتى أثرت فيه فى الخارج ، فانتشر سر حقيقته ومقامه على ظاهر حاله فسنن القرى وغذى الخلائق عن كل باد وحاضر ووارد وصادر ، بحكم حاله ومقامه (وجعله ابن مسرة) الجليلي (مع ميكائيل) ملك (للأرزاق) وقال : إن الله آخى بينه وبين ميكائيل ، وقد اختلف الباقون فى مرافقة الأنبياء الذين مع حمله للعرش يوم القيامة ، فإنهم يومئذ ثمانية ، منهم الملائكة الأربعة : جبرائيل ، وميكائيل ، وإسرافيل ، وعزرائيل (و بالأرزاق يكون تغذى المرزوقين ، فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله ،

(فأنى بالغنى) حتى من جمع الوجوه (و) الحال (أنا أساعده) بإظهار كالاته على حسب استعداد

هذا ، ناظر لإلاكون العبد باطنا والحق ظاهرا (وأساعده) بإظهار وجودى وكالاتى فيه فيساعدهنى ، نظرا إلى أن العبد ظاهر والحق باطن (لذلك) أنه لأجل إسعادى إياه (الحق أوجدنى) أثبت الوجود لى نظرا إلى أن العبد ظاهر والحق باطن (فأعلمه) بهذا الوجود (فأوجده) أثبت هذا الوجود له كما أثبت لى ، نظرا إلى أن العبد باطن والحق ظاهر (بهذا جاء الحديث لنا) .

قوله « فخلقت الخلق لأعرف » (وحقق فى مقصده) حقق على بناء المفعول ، والمقصود المقصود الخ ، ولأجل هذه المرتبة (جعله ابن مسرة) بتشديد الراء المهملة من كبار أهل الطريقة ، قال : ميكائيل وإبراهيم للأرزاق اه باله .

فإن الغذاء يسرى في جميع أجزاء المتغذى كلها (هذا التشبيه للخلة بالتغذى كما ذكر ، فإن المتغذيين يتخلل كل منهما بجمعية وجوده وأحدية جمعه حقيقة بالآخر ، كالغذاء السارى بحقيقته في جميع أجزاء المتغذى (وما هنالك أجزاء ، فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء ، فتظهر بها ذاته جل وعلا) إشارة إلى الفرق بين المشبه والمشب به ، فإن الحق الذي تخلله إبراهيم ليس بذى أجزاء ، فجعل الأسماء الإلهية في العقود بمثابة الأجزاء في المتغذى ، فلا بد أن يظهر الحق في صورة إبراهيم بجميع أسمائه وصفاته ، فيختفى إبراهيم عليه السلام فيه :

(فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا)

لما ثبتت أدلتنا العقلية لأننا ملائكة ، وأدلتنا الكشفية أن صور أعياننا صفاته ، وصفاتنا أسماؤه ، ونسبة الذاتية وشؤونه ووجوداتنا الظاهرة وأنياتنا وجوده ، ونحن من حيث أعياننا لنا فإننا من هذه الحيثية خقائق موجودة في الغيب ، وأشخاص قائمة بأنفسها لاحكم علينا لإلما :
(وليس له سوى كوني فنحن له كنعن بنا)

أى ليس له كون يظهر به إلا الإنسان الجامع للكمال والإنسان المفصل وهو للعالم ، فنحن له في ظهوره بنا ومظهر يتنا له ، كنعن بنا بأعياننا أو وحققنا ، أو نحن له بوجوداتنا وأنياتنا كنعن بنا بأعياننا وخصوصياتنا وأحكامنا ودخول الكاف على الضمير المرفوع المنفصل لأن المراد به الكلام أى نحن له كلام مثل هذا الكلام ، وهو نحن بنا أى نحن من وجه قائمون به عباد له ومظاهر ، ومن وجه قائمون بأنفسنا جا كون علينا ، وفسر هذا المعنى بقوله :

(قل وجهان هو وأنا وليس له أنا بآنا)

(أجزاء المتغذى كلها) فوجب للتخليل هذه المرتبة أن يسرى الحق (وما هنالك) أى في الحق (أجزاء) لاذ هي محال عليه بل فيه أسماء وصفات (فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية) ويبرز أن يكون فإذا للشرط وجوبه فلا بد ، فإذا كان الأمر كما قلنا فنحن له كما ثبتت أم .
قوله (فنحن له) هذا ناظر إلى أن المتخلل اسم فاعل وهو العبد ، والمتخلل اسم مفعول هو الحق ، فيكون العبد غذاء الحق . قوله (ونحن لنا) ناظر إلى عكس الأمر المذكور فيكون الحق غذاء العبد (فنحن له) ناظر إلى تخلل العبد وجود الحق وكون العبد غذاء (كنعن بنا) ناظر إلى تخلل الحق وجود العبد وكون الحق غذاء فمتاه كما أن الوجود في مقام نحن له الحق لآنا ، وهو مقام كون العبد باطنا والحق طاهرا كذلك في مقام نحن لنا وهو عكس الأمر للوجود للحق لا لنا ، وهذا المعنى صرح بقوله (وليس له سوى كوني) فأثبت أن الوجود له في هذا المقام أيضا فإذا ثبت في حقنا نحن له ونحن لنا أم بالي .

(قل وجهان هو) فهذا الوجه كنا نحن له فلا تعين لنا لأن التعين تابع للوجود والوجود له لآنا (وأنا) وهذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق حينئذ يفاضلة الوجود علينا فنحن لنا لكن به ، وأما أية الحق وهي به لاينا نصار تعيننا بسبب الحق (فليس له أنا بآنا) أى ليس تعين الحق بسببنا لأن التعين تبع للوجود وكان وجوه

يعنى أن الإنسان الكامل ذو وجهين : وجه إلى الحق وهو هويته الباطنة التى هو بها حق ، ووجه إلى العالم وهو أنانيته الظاهرة التى هو بها خلق ، فالإنسان به الهوية والأنانية ، وليس للحق بالإنسان الأنانية ، إذ ليس له من حيث الهذية الخلقية أنا بالحقيقة ، والمرد بأنا : لفظة أنا ، أى لا يطلق عليه هذه اللفظة من هذه الحيثية ، فلهذا دخلت الفاء عليه مع كونه الضمير المرفوع المنفصل :

(ولكن فى مظهره فنحن له كمثل أنا)

أى فى الإنسان الكامل مظهره فنحن له كالإناء لما فيه ، ولفظة فى للتجريد ، يعنى أنا مظهره كقوله تعالى — لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة — (والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل) .

(فص حكمة حقية فى كلمة إسحاقية)

إنما خصت للكلمة الإسحاقية بالحكمة الحقية لتحقق رؤيا أبيه فى حقه ، فإن المعنى العلمى الكلى ينزل من أم الكتاب إلى عالم اللوح المحفوظ ، وهو بمثابة القلب للعالم ، ومنه إلى عالم المثال فيتجسد فيه ، ثم إلى عالم الحس فيتحقق فى الشاهد وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل من العالم العلوى إلى العالم السفلى ، ومن الباطن إلى الظاهر ، ومن العلم إلى الكون . والخيال من الإنسان هو عالم المثال المقيد ، كما أن عالم المثال هو الخيال المطلق أى خيال العالم ، فللخيال الإنسانى وجه إلى عالم المثال لأنه منه فهو متصل به ، ووجه إلى النفس والبدن ، فكما انطبع فيه نقش من هذه الجهة السفلية وتمثلت فيه صورة كان ذلك محاكاة لهيئة نفسانية أو هيئة مزاجية ، أو البخار يرتفع إلى مصعد الدماغ كما للمحرورين وأصحاب المالبخوليا فلا حقيقة له ويسمى أضغاث أحلام ، وكما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية ، أى من عالم المثال أو من القلب النورانى الإنسانى فيتجسد فيه كان حقا سواء كان فى النوم أو فى اليقظة ، فكان رؤيا صادقة أو وحيا غير محتاج إلى تعبير أو تأويل ، لأن ما ينطبع من عالم المثال لا يكون إلا حقا لأنه من خزانة علم الحق بتوسط الملكوت السماوية فلا يمكن الخطأ فيه ، وكذا ما ينعكس من القلب المنور بنور القدس ، إلا أن تنصرف فيه القوة المتصرفة الإنسانية بالانتقال إلى صورة التشبيه والمناسب ، ففحتاج الرؤيا إلى التعبير والوحى إلى التأويل . ولما رشح الله تعالى إبراهيم عليه السلام لمقام النبوة ، فكان جميع ما رآه فى المنام من قبيل ما لا يحتاج إلى التعبير فلذلك جزم بذبح الولد وعزم عليه ،

لذاته وحين ذاته كان تعينه لذاته فلا يمكن المجازاة من هذا الوجه (ولكن فى مظهره) وفى قوله فى دون أنا إشارة إلى أن مظهره ليس الهيكل المحسوس بل مدبر هذا الهيكل وملكوته (فنحن له كمثل أنا) أى كالظروف وقد بينحهم الحلول اه بال .

فجعل الله تعالى حقا بالتأويل ، كما جعل رؤيا يوسف حقا بتحقيق تأويله في الواقع ، كما قال تعالى حاكيا عنه - هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا - ولما كان القربان واجبا على إبراهيم عن ولده لإسلام النفس لله ، أو عن نفسه لإسلامه إياها لله ، والولد صورة سر إسلامه ، لقوله عليه الصلاة والسلام « الولد سراييه » صورت القوة المتصرفة بصورته :
(فداء نبي ذبيح ذبيح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان)

الثواج : صوت الغنم ، والنوس : صوت سوق الإبل ، يقال : نست الإبل ، أى سقته ، والنوس أيضا : التذيب وأناسه ذبذبه ، ولعل المراد هنا الأول لانتظام المعنى به « والذبيح : بكسر اللذال ، مائيا للذبيح من الغنم فعل من المفعول ، استبعد قدس الله روحه » أن يكون نبي ذبيح كبش للقربان ، أى لأن يتقرب به إلى الله ، والمراد الاستفهام بمعنى التعجب ، واكتفى عن حرف الاستفهام بما فى المصراع الثانى من قوله : وأين ، لأنه تقرير له ، وقيل : معناه نفسى فداء نبي جعل ذلك الفداء ذبيح ذبيح ، على أن الذبيح بدل من فداء ولا يخلو من تعسف :

(وعظمه الله العظيم عناية به أو بنا لم أدر من أى ميزان)
حذف الياء من لم أدر تسامحا أى عظمه الله ، أى وصف الكبش بالعظمة فى قوله سوفدبناه بذبيح عظيم - وفى قوله : أدر إشارة إلى أن كلا الوجهين جاز فى ميزان الكشف ، أن يكون تعظيم الكبش للعناية به حيث جعل فداء لأشرف خلق الله قائما مقامه وهو إبراهيم أو إسحق عليهما السلام أو بهما ، لأن الإنسان الكامل على صورة الله ، فعنى به تشريفا وإكراما من أن يقع عليها الذبيح بوقوعه على ذلك الكبش فلذلك عظم ، أو لما يذكر بعد من أن الحيوان أعلى قدرا من الإنسان وأعرف بالله ، فجعله فداء لها مع عظمة قدره لفرط العناية بهما :

(ولا شك أن البدن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبيح كبش لقربان)
عظيم القيمة مستحب فى القربان ، تعظيما لوجه الله وزيادة فى التجريد ، وتغليبا لحجة الله على حب المال ورعاية لجانب الفقراء ، ولا شك أن البدن أعظم قيمة ، ولذلك تجزى بدنة فى الضحايا عن سبعة ، وقد نزلت ههنا عن الغنم لشدة المناسبة بينه وبين النفس

(فداء نبي) استفهام لتعجب حذف همزة العلم بها (ذبيح) بفتح اللذال مصدر (ذبيح) بالكسر ما يذبح من الحيوانات (وأين ثواج الكبش) صوت الغنم وحركته (من نوس إنسان) أى من صوت الإنسان وحركته حين يذبح والفداء يبنى أن يساوى الملقى عنه اه (عناية به) أى بالذبيح تعظيما به بحمله فداء عن النفس العظيم القدر (أو بنا) أى تعظيما لشأن بهما ، يجعل الذبيح العظيم عند الله فداء عنه (لم أدر من أى ميزان) وقع ، أمن ميزان عناية الله بنا ، أو من ميزان عنايته بالكبش ؟ اه بالى .
(البدن) جمع بدنة بفتحيتين : وهى ناقة أو بقرة تنحر بمكة ، وقد نزلت عن الكبش لأنه جعل فداء عن نبي دون البدن اه .

المسلمة الفانية في الله للباذلة بروحها لوجه الله ، لسلامة نفسه واستسلامه للذبيح والفناء في الإنسان ، فإنه خلق مستسلماً للذبيح فحسب ، بخلاف البدن فإن المقصود الأعظم منها الركوب وحمل الأثقال ، وأما الحلب فتابع لكونهما مأكولين والنظم إلى المقصود الأعظم :

(فياليت شعري كيف ناب بداته شخص كيش عن خليفة الرحمن)

تخريص على معرفة سر مناسبه للإنسان الفاني في الله :

(ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لإرباح ونقص لخسران)

يعني أن الأمر في الفداء مرتب ، فإن الفداء صورة الفناء في الله ، وأعظم الفداء فداء النفس في سبيل الله ، كما قال عليه الصلاة والسلام ، حين تحقق بالفناء الكلي في الله « وددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل ، ثم أحيأ ثم أقاتل فأقتل ، ثم أحيأ ثم أقاتل فأقتل ، ثلاث مرات » وقال تعالى - إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون - فإن الفداء بالنفس صورة الفناء المطلق ، وهو وفاء بعهد التوحيد لإرباح هي الحق بالذات والصفات والأفعال ، كما قال في قرب الفرائض « من طلبني فقد وجدني ، ومن وجدني فقد عرفني ، ومن عرفني فقد أحبني ومن أحبني فأنا قتله ومن قتله فعلى دية ، ومن هلى دية فأنا ديته ، أو نقص كالقضاء بالمال والصفات ، فإنه خسران بما بقى منه ، وقوله . وفاء خبر مبتدأ محذوف أي هو وفاء والضمير للأمر أو الفداء ، فذبح الكيش هو للوفاء لمناسبه للنفس المسلمة حتى الإسلام ، المسلمة للفناء كما ذكر ، فهو أنسب وأعلى من البدن ومن الحيوان الإنسان ، لقوة استسلامه للفناء وعدم تأبيه كما يأتي بعده ، أو الأمر في الحق مرتب وفاء بالفناء فيه بالذات لإرباح من البقاء به بالذات والصفات والأفعال ، ونقص بالظهور بالأنانية للخسران بالاحتجاب عن الحق ، فإن كل ما انقاد لأمر الله مطلقاً ولم يظهر بالأنانية أصلاً كالجماد كان أعلى رتبة من الموجودات لوجوده بالله وانقياده لأمره مطلقاً وعدم ظهوره بنفسه وأنانيته ، ثم النبات ثم الحيوان الأعجم من الآدمي ، ومن الحيوان كل ما هو أشد انقياداً لأمر الله كان أعلى ، فالكيش أعلى من البدن لزيادة انقياده واستسلامه ، وأما تفدية عبد المطلب بالبدن ، فللنظر إلى القيمة وشرف الصورة الإلهية ،

(كيف ناب) أي لايتوب (بداته عن خليفة الرحمن) بل لمعنى زائد على ذاته جليل القدر عند الله ، كالذي كان في خليفة الرحمن ، فيه كان نائباً عنه عليه السلام ، وهو إسحق في كشف الشيخ قدس سره (مرتب) متناسب في الوصف لافى الذات والصورة ، فلا ناب بداته بل مع الوصف الشريف ، لأنه أعظم انقياداً وتسليماً للذبيح من غيره بل هذا الوصف أصل في الكيش ، فلهذا الشريف من الشريف اهـ (لإرباح) بكسر الهمزة ، أي لجارة رابحة ، فكانت تجارة إبراهيم وإسحق الانقياد والتسليم رابحة مربحة ، وبيع التجارة الفداء عنها وكانت تجارة الكيش ، وهي انقياده وتسليمه للذبيح رابحة ، وهي فداؤه عن خليفة الرحمن (ونقص لخسران) أي ولو نقصاً في الانقياد ما ربحت تجارتها ، والإرباح مرتب على الوفاء والخسران على النقص اهـ

لقوله : وخلق آدم على صورته ، وإلا فالباقي على فطرته من غير تصرف فكره ، وظهوره بنفسه وأنانيته كان أقرب إلى الحق ، لقوله :

(فلا خلق أعلى من جماد وبعده نبات على قدر يكون وأوزان
وذو الحس بعد النبات والكل عارف بمخلقه كشفا وإيضاح برهان
وأما المسمى آدماء فقيده بعقل وفكر أو قلادة إيمان)

يريد أن يكشف والشهود المراد بإيضاح البرهان يحكم أن الحق متجل في كل شيء وصار بأحدثه في كل موجود ، وهو عين صورته وعلمه بل كل اسم من أسمائه موصوف بجميع الأسماء الأحدية الذات الشاملة لجميع الأسماء المشتركة بينهما ، وحيث وجد الأصل وجد جميع لوازمه ، فحيث كان الوجود كان العلم والعقل ، لكن المثل إذا لم يبلغ التسوية الإنسانية أعنى الاعتدال الموجب لظهور العقل والإدراك خفي الحياة والإدراك في الباطن ولم يظهر على المثل ، فلا حس له ولا شعور كالسكران والمنمى عليه ؛ فالجماد والنبات ذو حياة وإدراك في الباطن لا في الظاهر ، أى في جسده ، وكل من له حس فله نفس فله حكم ووهم ، يدرك نفسه بقوة جسدانية فتحتجب بالأنانية ويخطئ بالحكم ، بخلاف من لا حس له ولا نفس فإنه باق على فطرته لا تصرف له بنفسه ؛ فالجماد عارف بربه كشفا وحقيقة منقاد مطيع طبعاً وطوعاً ، وبعده النبات لما فيه من تصرف ما كانوا بالغذاء وجذبه وإحالة وتوليد المثل ، فلذلك التصرف والحركة ينقص عن الجماد ، فإن الجماد يشهد بذاته وفطرته أن لا متصرف إلا الله ، وبعده الحيوان الحساس لاحتجابه بأنانيته وظهوره بإرادته وتأبيه لما يراه منه ، ثم الإنسان الناقص فإنه جاهل بربه مشرك مخطئ في رأيه ، ومخصوصاً في معرفة الله تعالى ، فلذلك قال تعالى - إنه كان ظلوماً جهولاً - فإنه غير فطرته واتخذ إلهه هواه وشاب عقله بالوهم ، فظهر بالنفس واحتجب بالأنانية وتقيده

(فلا خلق أعلى من جماد) لقلة أجزائه فكان أقرب من المبدأ لقلة الوسائل ، وما كان أقرب فهو الأفضل من الأبعد (وإيضاح) البرهان قوله تعالى - سبحانه ما في السموات وما في الأرض - الخ فظهر من هذا أن كلهم أهل من آدم من هذا الوجه ، وقد كان طبعك أن آدم أفضل المخلوق كيف ظهر خلاف طبعك ، فترك طبعك واطلب لما نافعا يحصل من كشف إلهي لا خلاف فيه ، وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات اهـ (والكل عارف بمخلقه) لعدم احتجابه من ربه بسبب قلة الأجزاء والإمكانات في تركيب وجودهم (كشفا وإيضاح برهان) إذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب ، فلا حجاب ولا رفع ، ولأن أنفسهم بقلة الأجزاء براهين واضحة كل ربه دون نفس الإنسان فيصلى الكشف والبرهان إلى مراقبتهم اهـ بالله .

(فقيده بعقل وفكر) مشوب بالوهم إن كان من أهل النظر (أو قلادة إيمان) إن كان من أهل التقليد الإيماني ، فنقص معرفته من سائر الحيوانات لزيادة الآثار النفسية ، فظهر من هذا أنه المكشوف إن كان أدق وأنس من النبات والجماد ، لكنه أهل وأشرف من الأناسي الحيوانيين ، فهذا القلو والشرف يستأهل أن يكون لقاء لإنسان شريف اهـ جاي .

بعقله وفكره أو تقليده ، كقوله تعالى - بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا - فثبت أن الكباش
أعلى مرتبة منه - أولئك كالأنعام بل هم أضل - ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه
فثله كمثل الكلب - بل تبين أن الجهاد أعلى مرتبة من الجميع - وإن منها لما يهبط من
خشية الله - كذلك أقل درجات وأدونها لقوله - وإن من الحجارة لمان يتفجر منه
الأنهار - وأما الإنسان الكامل فإنما كان أشرف الجميع ، لظهور الكالات الإلهية عليه
وفنائه فيه بصفاته وفوائده ، لا من حيث إنه حيوان مستوى القامة عارى البشرة ، ولولم
يغير فطرته ولم يحتجب بأنانيته ولم يشب عقله بهواه ولم يتبع الشيطان وخطاه لم يكن
أحسن منه ، كما قال عليه الصلاة والسلام : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
ويعمجسانه وينصرانه .

(هذا قال سهل والحقق مثلنا لأننا وإياهم بمنزلة إحصان)

أى بهذا القول ، وهو أن الجهاد أعرف بالله وأطوع له من المخلوقات مسيما
الإنسان الناقص . قال سهل بن عبد الله الصوفي : وكل محقق مثلنا لأننا وإياهم في مقام
الإنسان وهو مقام المشاهدة والكشف وراء مقام الإيمان ، كما قال تعالى - ثم اتقوا
وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا - وقال عليه الصلاة والسلام : الإحصان أن تعبد الله كأنك
تراه ، فمن لم يلدق الشهود فليؤمن بقول الصحابي عن بدن النبي عليه الصلاة والسلام
حين أمر بتقريبها لله قرابين أنها جاءت بزلفن إليه عليه الصلاة والسلام بأيتهن يبدأ
في قربانه :

(فمن شهد الأمر الذي قد شهدته يقول بقولى في خفاء وإعلان)

ولا تلتفت قولا يخالف قولنا ولا تبذر السمر في أرض عريان

هم الصم والبكم الذى أتى بهم لأسماعنا المعصوم فى نص قرآن

أى من شهد ما شهدته عرف أن شهادة الأعيان الموجودة كلها بلسان الحال الحق ،
هى ذاتية فطرية ، وقال : ما أقول به كأثير المؤمنين على كرم الله وجهه ، حيث قال :
يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذى الجحود . ولا تبذر السمر في أرض عريان .
مثل لمن يلقن المعرفة من لا يستعد لقبولها ولا يهتدى إلى الحق ، ويبصر من لا يصيرة له
وهم الذين سماهم الله فى القرآن الذى جاء به المعصوم أى النبي عليه الصلاة والسلام
- صما وبكما - مع أنهم يسمعون وينطقون عرفاء لعدم فهم الحق وانقطاعهم بحاسة السمع
ونطقهم بالحق ، كما سماهم - عيانا - مع سلامة حاسة بصرهم ، لاستحجابهم عن الحق

(هذا) أى بما قلت (قال سهل) فإن علم الحقيقين يحصل عن كشف الحى ، فلا يقبل الاختلاف فإنه
لا يكون إلا فى العلم الاجتهادى (ولا تبذر السمر) أى الخطة (فى أرض عريان) أى لا تقل قولى لمن كان
حى قلبه ، فإنها لا تثبت المعارف الإلهية فى أرضهم اه بال .

وعدم اعتدائهم ، كقوله تعالى — لم قلوب لا يفقهون بها ، ولم أعين لا يبصرون بها — الآية .

(اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام قال لابنه — إني أرى في المنام أني أذبحك — والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها ، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام ، فصدق إبراهيم الرؤيا) أى لم يعبرها لما تعود به من الأخذ عن عالم المثال ، فلما رقاء الله تعالى عن عالم المثال ليجعل قلبه محل الاستواء الرحمانى أخذ خياله المعنى من قلبه المجرد ، وتصرفت القوة المنصرفة في تصويره فصورت معنى الكبش بصورة إسحق عليه السلام لما فكر من كونه الأصل ، فلم يعبرها وصدقها في أن ذلك إسحق ، وكان ذلك عند الله الذبح العظيم ، فلم يعط إبراهيم الحضرة حقها بالتعبير (فقداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر ، فالتجلى الصورى في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر ، يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة) وهو حلم التعبير (ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر في تعبير الرؤيا : أصبت بعضا وأخطأت بعضا ، فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ ، فلم يفعل صلى الله عليه وسلم) روى أن رجلا أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال : إني رأيت ظلة ينطف منها السمن والعسل ، وأرى الناس يتكفون في أيديهم والمستكثرون والمستقل ، وأرى سببا واصل من السماء إلى الأرض ، فأراك يا رسول الله أخذت به فعلوت ، ثم أخذ به رجل آخر فعلا ، ثم أخذ به رجل آخر فعلا ، ثم أخذ به رجل آخر فانتقطع به ثم وصل له فعلا ، فقال أبو بكر للنبي عليه الصلاة والسلام : بأبى أنت والله لقد عني فلأعبرها ، فقال : عبرها ، فقال : أما الظلة فظلة الإسلام ، وأما ينطف من السمن والعسل فهو القرآن لينة وخلوته ، وأما المستكثرون والمستقل فهو المستكثرون من القرآن والمستقل منه ، وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فهو الحق الذى أنت عليه ، تأخذ به فيعليك الله ثم يأخذ به بعدك آخر فيعلو به ، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فيعلو به ، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فينتقطع به ثم يوصل له فيعلو ، فقال : حدثني يا رسول الله ، أصبت أم أخطأت ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أصبت بعضا وأخطأت بعضا ، قال : أقسمت بأبى أنت يا رسول الله لتحدثني ما الذى أخطأت ؟ فقال عليه الصلاة والسلام لا تقسم ، هذا

(فلم يعبرها) فحمل ما رآه على ظاهره كما هو عادة الأنبياء ، فظن أن الحق أمر بذبح ابنه فبشر لذبح إطاعة لأمر ربه (في صورة ابن إبراهيم) مناسبة بينهما في الانقياد والتسليم (فقداه) من ابنه ربه (من وهم) من أن ما رآه ابنه ولا فداء في الحقيقة (لا يشعر) أن الذبح الذى أتى به عند قصده ذبح ابنه هو تعبير رؤياه عند الله ، ووهم أن ذلك الكبش فداء من ابنه ، فبين الله لنا على وهم إبراهيم لا على الحقيقة التى هي تعبير رؤياه ، فقال — فقدناه بذبح عظيم — أى بال .

حديث متفق على صحته ، (وقال الله تعالى - لإبراهيم عليه الصلاة والسلام حين ناداه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا - وما قال له : قد صدقت في رؤيا إنه ابنك ، لأنه ما عبرها) فلو صدق في رؤيا ما رأى لما كان عند الله إلا إسحق ولذبحه ، فلم يصدق فيها بالتعبير كما هو عند الله (بل أخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير ، ولذلك قال العزيز - إن كنتم لرؤيا تعبرون - ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر ، فكانت البقرسنيين في اذل والخصب ، فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه) ولما كان عند الله كذلك (وإنما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده ، ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) ما نفى ، أي لم يَنْزِ الذبح فداء لابنه في نفس الأمر عند الله ، بل في ذهن إبراهيم (فصور الحسن الذبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه الصلاة والسلام) وكان شيئا واحدا فأجراه إبراهيم على عادته في المنام والوحى ، وكان ابتلاء من الله ولايته فصدقه ، فتحقق بذلك التصديق لإسلامه وإسلام ابنه تصديقهما الرؤيا فأظهر الله جاية الأمر ، فعلم إبراهيم أن الذي رآه في صورة ابنه كان كبشا ، وأن مقتضى موطن الرؤيا هو التعبير (فلو رأى الكباش في الخيال لعبر بابنه أو بأمر آخر) أي على ما علمه الله لفداه من أن حق موطن الرؤيا هو التعبير ، كما لو رأى إسلامه لنفسه في صورة الذبح لعبره بالإسلام ، ثم قال - إن هذا ما ولاء المميز - أي الاختبار الظاهر ، يعني الاختبار في العلم ، هل يعلم ما يقتضيه

(قد صدقت للرؤيا) أي قد جعلت رؤياك صادقة في الحسن باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك ، وليس المراد برؤياك ما أخذته بل المراد غير ذلك ، ولم تطلع على ما هو المراد ، دفع نفسك من ذبح ولدك فإنك قد ذهبت إلى غير سبيل رؤياك بتصديقك للرؤيا ، وما كان في علمي أن تذبح ولدك ، فإنني قد حرمت ذبح الإنسان ، وليس لك في علمي إلا الكباش الذي رأيته في صورة ولدك ، ولو صبر إبراهيم وطلب علم ما رآه من الله لنزل الكباش إليه البقرة إذ هو المعجزة المقدرة في العلم الأزلي ، ولو كان المراد ابنه لقال حين ناداه - أن يا إبراهيم - (قد صدقت) بالتخفيف في الرؤيا أنه ابنك (وما قال له قد صدقت) الخ فكان الفداء فداء من ذهن إبراهيم ، فإذا كانت رؤياه تطلب التعبير لم يصدق إبراهيم في الرؤيا ، ولو لم تطلب للرؤيا التعبير لصدق ، فكما أن ما كان عند الله إلا الذبح العظيم ، كذلك ما كان عند الله إلا تصديق للرؤيا عن إبراهيم ، وما فعل الأنبياء إلا ما عند الله (ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) بل في ذهن إبراهيم ، فلرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل الحسن ، وصورة ولد إبراهيم وهي صورة المعاني (فصورة الحسن صورة الذبح) وهو بعينه الذبح الذي وقع في الحسن في الكباش ، فكان المراد حين تلك الصورة لاغير ، إذ الحسن لا يصور إلا عين الصورة فلا يطلب ما في الحسن التعبير بخلاف الخيال (فصور الخيال ابن إبراهيم) لذلك دخل التعبير فظهرت المعنى الكباشية في خيال إبراهيم في صورة ولده فعلم وهم إبراهيم أن المراد هو نفس الصورة فصل بما حكم عليه وهم ، فجاز ظهور المعاني في الخيال بما فطابق بصورها الحسية أو بغيرها ، فإذا لم يظهر معنى الكباشية في خياله بصورته الكباشية فلم ير صورة الكباش .

قوله (المميز أي الاختبار) لئله عند ذبح الكباش ما كان المراد في ذلك ، فكان قوله (- إن هذا هو الفداء -) مثل قول يوسف - هذا تأويل رؤياي من قبل - فكانت هذه الآية مقدما في الذكر مؤخرها في الوقوع عن آية الفداء أم بال .

موطن الرؤيا من التعبير أم لا لأنه يعلم أن موطن الخيال يطالب للتعبير فغفل ، فما وفي الموطن حقه ، وصدق الرؤيا لهذا السبب) لما كان الاختبار سبب العلم وكانت الرؤيا المحتاجة إلى التعبير سببا لعلمه لطيف عليه ، وكلما ابتلى أنبياءه وأوليائه كان سببا لظهور كمال وعلم مكنون في أعيانهم ، فلما أراد الله أن يطلعه على علم التعبير أراه الذبح في صورة إسحق ، وخالف عادته في إراءته الصور في منامه على ما هي عليه من ظواهرها ، فظهر بذلك كمال إيمانها وإسلامهما لأنفسهما لله ، وعلم إبراهيم بذلك حق موطن الرؤيا من التعبير ، لأنه كان في عينه الثابتة ولم يظفر عليه بعد ، فغفل عن ذلك لأنه كان يعلم باطنا ولا يعلم ظاهرا ، فما وفي الباطن حقه وصدق الرؤيا بسبب الغفلة عما في عينه ، فكان التصديق سببا لظهور كمال وعلم جديد وهو علم التعبير ، وفي ضمه أن الذبح والتقرب به هو صورة إسلامه الحقيقي بالفناء في الله ، فإنه من جملة علم التعبير ، وكان حاله في التصديق (كما فعل تقي ابن مغلدة) الإمام (صاحب المسند ، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه صلى الله عليه وسلم قال : « من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة ، فإن الشيطان لا يشتمل على صورتي ، فرآه تقي بن مغلدة وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبنا ، فصدق تقي بن مغلدة رؤياه فاستقاء فقاه لبنا ، ولو هجر رؤياه لسكان ذلك اللين علما ، فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب ، ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى في المنام بفدح ابن قال : فشربته حتى خرج الري من أظافيري ، ثم أعطيت فضلي عمر ، قبل : ما أولته يا رسول الله ؟ قال : العلم ، وما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير) إنما أول اللين بالعلم ، لأن اللين غذاء لأبدان الأطفال الناقصين الباقين على الفطرة ، فهو صورة العلم النافع الذي هو غذاء لأرواح الناقصين الصادقين ، كالماء الذي هو سبب الحياة ، والعمل الذي هو صورة العلم الذوقية العرفانية ، والخمر التي هي صورة الجليات والعشقيات للشهودية (وقد علم أن صورة النبي عليه الصلاة والسلام التي شاهدها الجس أنها في المدينة

أعلم أن علم التعبير علم يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة في حضرة الخيال بآرائه ، وهي معرفة المناجيات التي بين الصور وممانها ، ومعرفة مراتب النفوس التي تظهر تلك الصور في خيالاتهم ، ومعرفة الأزمنة والأمكنة وغيرها مما له مدخل في التعبير ، فإنه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب ، بل بالنسبة إلى شخص واحد في زمانين أو مكانين ، وبكمال هذه المعرفة ونقصانها كفاضات حال المبرزين في الإصابة والخطأ في التعبير (فإن الشيطان لا يمثل على صورتي) فإن قلت : لا يلزم من عدم تمكن الشيطان من التمثيل بصورته أن تكون صورته المثالية عينه عليه الصلاة والسلام لا غيره ، لجواز أن يمثل بصورته ملك أو روح لإنسان أو معنى من المعاني كشرعه وسنته ، وغير ذلك مما له نسبة إليه في معنى الهداية وغيرها ، قلت : يمكن أن تكون سنة الله تعالى جارية بأن لا يمثل بصورته وجبته شيء أصلا تنظيما لشأنه ، ويمكن تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنى تمسكه من التمثيل بصورته لما لا يخفى وجهه أه جاي .

مدفونة ، وأن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ولا من نفسه ، وكل روح بهذه المثابة ، فتجسده روح النبي عليه الصلاة والسلام في المنام بصورة جسده كما مات عليه ، ولا يخرم منه شيء ، فهو محمد عليه الصلاة والسلام المرئي من حيث روحه في صورة جسمية تشبه المدفونة ، لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي ، ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهيه أو يخبره ، كما كان يأخذه عنه في الحياة الدنيا من الأحكام ، على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان ، فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ، فإن خرج في المجلس كما كان في الخيال ، فتلك الرؤيا لا تعبير لها ، وبهذا التقدر وعليه اعتمد إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ، وتقي بن مخلد) ولما كان إبراهيم معصوماً عصمه الله من ذبح ولده ، وما حفظ تقي بن مخلد بمنعه عن التقي فحرمه العلم . (ولما كان للرؤيا هذان الوجهان) أى الإبقاء على حاله والتعبير (وعلمنا الله فيما فعل إبراهيم وما قال له الأدب) أى علمناه الأدب ، فيما فعل إبراهيم من إراءته الكباش في صورة ابنه وتفديته به ، وفيما قال له في قوله — قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين إن هذا هو البلاء المبين — (لما يعطيه مقام النبوة) مع الابتلاء وتعليم التعبير والتنبية على تصديقه الرؤيا ، وأن ذلك جزاء إحسانه فإن المحسنين محبوبون لقوله تعالى — إن الله يحب المحسنين — والمحبوب معصوم ومعنى به فلذلك علمه وأدبه ، وقوله (علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبّر تلك الصورة بالحق المشروع) إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه ، أوهما معاً) جواب لما ؛ وحق العبارة أن يقول أوفى حقهما معاً ، فعُدل إلى الضمير المرفوع على تأويل هذه الجملة ؛ أو المعبر بالحق المشروع هما معاً ، والمعنى : أنا إذا رأينا الحق في صورة يمنع الدليل حملها على الظاهر ، عبرناها بالحق المشروع في العرف الشرعى ، لما روى : أن بعض الصالحين في بلاد المغرب

(لما يعطيه) الأدب (مقام النبوة) فالأدب في مقام النبوة طلب علم كل شيء من الله بلا حكم رأى أم (بالحق المشروع) وهو ما ثبت بالشرع أن الحق يتجلى بصور الاعتقادات ، وهو الذي أثبت له الشرع الأحكام المختلفة بحسب ما يناسب حال الرائي ، وهو اعتبار الحق مع الأسماء والصفات ، وفي الحقيقة ما ظهرت بهذه الصور إلا الأسماء والصفات ، وذات الحق منزعة عن هذه الظهورات ، وأما الحق الذى ثبت بالدليل العقلي وهو الحق من حيث غائبه عن العالمين فحال عند العقل أن يثبت له غير الصفات الكالية ، فالتمثيل بالحق المشروع (إما) واقع (في حال الرائي أو في) حق (المكان) إذ الأمكنة مختلفة بالشرف ، فالمكان مدخل في الرؤية بالشرف والخساسة أو هما أى أو واقع في حقهما معاً ، يعنى إذا رأينا الحق في المنام بعقل الصورة نعبّر بالشرع ونقول إن الحق يظهر لنا بصور أسوأنا فتلك الصورة لنا لا لإبقاء حكم الدليلين العقل والشرع ، فتلك للرؤيا بتلك الصورة في الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال عليه الصلاة والسلام : رأيت ربى في أحسن صورة شاب ، يرده الدليل العقل ، بصورة الشباب في حق لرسول ظهور الحق له

برأى الحق تعالى في المنام في دهليز بيته فلم يلتفت إليه فلطمه في وجهه ، فلما استيقظ قلق قلقا شديدا ، فأخبر الشيخ قدس سره بما رأى وفعل ، فلما رأى الشيخ ما به من القلق العظيم ، قال له : أين رأيته ؟ قال : في بيت لي اشتريته ، قال الشيخ : ذلك الموضع مفصوب ، وهو حق للحق المشروع اشتريته ولم تراع حاله ولم تف لحق الشرع فيه فاستدركه ، ففحص الرجل من ذلك فإذا هو من وقف المسجد وقد بيع بنصب ، ولم يعلم الرجل ولم يلتفت إلى أمره ، فلما تحقق رده إلى وقف المسجد واستغفر الله . فثقل هذا إذا رؤى وجب تأويله ، ولعل الشيخ علمه من شدة قلقه أنه ليس بحال الرائي ، فسأل عن المكان الذي رأى فيه (وإن لم يردّها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها ، كما يرى الحق في الآخرة سواء) كما يرى في صورة نورية عقلية أو خيالية كالبدن والشمس ، أو كما يتجلى لأهل المحشر في صورة يعرف ويسجد له ، أو في صورة تنكروا بتعود منه سواء بلا فرق في الحكم .

(فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يجنى وما هو ظاهر)
أي للواحد الذي لا يتكرر بكثرة التعيينات ، الرحمن الشامل لكل ، المتجلى لكل شيء بلا نهاية في كل مجلى من الصور ، ما يجنى مع الروحانيات وما هو ظاهر من الجسمانيات .
(فإن قلت هذا الحق قد نك صادقاً وإن قلت أمراً آخر أنت عابر)
قد نك صادقاً لأنه هو المتعين بصورته لا شيء غيره ، وإن عبرته بغيره صدقت لأنه لا ينحصر في شيء ، فالمنحصر بالتعين غيره :

(وما حكمه في موطن دون موطن ولكنه بالحق للمخلق مسافر)
أي ليس حكمه في موطن أولى به من موطن آخر ، فإن المواطن كلها بالنسبة إلى الحق سواء ، ففي أي موطن تجلى كان حكم تجليه في سائر المواطن كذلك ، ولكنه تعالى بحقيقته يسفر عن وجه الحق للمخلق ، وفيه إيماء إلى أنه يظهر بحقيقته للمخلق في صورة الخلق والإلام

بهذه الصورة ، عبارة من دهرية تامة كاملة (فإذا لم يردّها الدليل العقلي) بأن كان ظاهراً بالصفة الكالية (أبقيناها) إبقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما في ظهور الحق بالصفات الكالية ، كما نرى الحق في الآخرة .
(فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور) بيان لما (يتجلى كظهوره بصور الأكوان) فيحتاج إلى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر) كظهوره بالصورة الكالية التي أثبتّها العقل (فإن قلت هذا) أي الذي ظهر بالصور هو (الحق قد نك صادقاً) كرؤيتنا في الآخرة ، وقد قمنا تحقيق أو لتقليل ، أي قد نك صادقاً عند الشرع ولم نك عند العقل اه بال .

(وإن قلت أمراً آخر) باحتجائك بالصور عن الحق (أنت عابر) أي مجاوز من الصورة إلى أمر آخر فأنت صادق أيضاً على هذا الوجه (فاحكم في موطن دون موطن) كما جعل العقل مفصراً لظهوره في الصفة الكالية (المخلق) أي لإيجاد الخلق (مسافر) أي يصير نزولاً من مقام أحديت إلى مقام تفصيله ، فلا

يعرفوه فلم يظهر ، لأنه إنما يبرز في صورة العين الثابتة لكل واحد من الخلائق ، فيعرفونه ويشهدونه بقدر ما تجلى لهم فيهم :

(إذا ما تجلى للعيون ترده عقول يبرهان عليه نثار)

يعنى إذا تجلى في صورة محسوسة ترده العقول بالبرهان العقلى وإن كان حقا في طور عالم الحس وفي نفس الأمر ، لأن العقل ينزّه من أن يكون محسوسا ، فيكون في حيز وجهة ويجله عن ذلك ، وهو كما يتعالى عما ينزّه عنه تعالى يتعالى عن ذلك التنزيه أيضا ، فإنه تشبيه بالأرواح وتقييد للمطلق فيكون محدودا ، والحق أنه متعال عن الجهة واللاجهة ، والتحيز واللاتحيز ، وعن تقييد الحس والعقل والخيال والوهم والفسكر ، ولا يحيطون به علما وهو المحيط بالكل ، ولا يحوم حول عرفانه المقيدون ولا المشبهون ولا المنزهون ، لا باطن يحصره ويخفيه ولا ظاهر يظهره ويبيديه ، تعالى عما يصفون وعما يقول الظالمون علوا كبيرا .

(ويقبل في مجلى العقول وفي الذى يسمى خيالا والصحيح النواظر)

أى يقبله العقلاء إذا تجلى في صورة عقلية غير محسوسة ، ولا مكيفة بكيف ولا مقدرة بمقدار يطابقها البرهان العقلى ، وكذلك تقبله الناس إذا تجلى في صورة خيالية في المنام ، ولا يقبلونه في صورة محسوسة ، والصحيح كشف مشهود العيون النواظر ، وهى العيون الناضرة بالحق الغير الحاصرة له فيما تجلى لهم ظاهرا ، كقوله تعالى - وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة - (يقول أبو يزيد رضى الله عنه في هذا المقام : لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها وهذا وسع أبى يزيد في عالم الأجسام ، بل أقول : لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده من العين الموجدة له ، في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسن بذلك في علمه) قلب العارف : هو الذى وسع الحق بفنائه فيه وبقائه به مطلقا بلا تعين ، وكل ما فرض وجوده من الأمور المعينة مع العين الواحدة التى تعينت بالتعين الأول ويتعين بها كل متعين ، فهو متعين منحصر في تعينه غير مطلق ، وكل متعين فهو فان في المطلق الواجب ، وقلب العارف مع

يكون موطن إلا والحق ظاهر فيه بالأحكام الثلاثة وقابل الحق (في مجلى العقول) للعقول المجردة ، وفي مجلى الخيال القلب والنفس المجردة ، حصر ظهور الحق كل منهما في مرتبتهما ، وليس ذلك الحصر بصحيح (والصحيح) في قبول الحق (لتواهر) وهى جمع ناظرة ، فتشاهده الناظرة الحق في جميع المراتب الإلهية والكونية ، فيعرفون الحق في كل موطن فيمهدونه ، فهم يستفرون الحق بجميع كالاته فلا يحتجبون بصور الأكوان عن الحق ، فقلوبهم يعون فيقوهم غير الحق اه (يقول أبو يزيد في هذا المقام) أى في مقام سعة القلب اه (وهذا وسع أبى يزيد) إذ قيد وسعة القلب في الأجسام ولم يعم عالم الأرواح (من العين الموجدة له) هى العقل الأول إذ به يخلق الله جميع المخلوقات اه .

قوله (ما أحسن بذلك في علمه) وذلك لأن الحق تجلى له باسمه الواسع والعلم المحيط بكل شيء فيسع

الحق المطلق بإطلاقه فيغنى فيه الكل فلا يحس به ، وقوله : هذا وسع أبى يزيد ، ليس بطعن فيه ، بل أراد أن أبى يزيد مع تعيينه للكل نظر إلى عالم الأجسام بالفناء ، فلو نظر بعين الله لقال مثل ذلك ، ولكنه عين عالم الأجسام بالنسبة إلى المحجوبين بالأكوان ، وعلى الشيخ ما قال بقوله (فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالرى ، فلو امتلأ ارتوى ، وقد قال ذلك أبو يزيد) إشارة إلى قول أبى يزيد : بل الرجل من يتحسى بحار السموات والأرض ولسانه خارج بلفث عطشا ، وقوله :

شربت الحب كأسا بعد كأس فأنفد للشراب وما رويت

والمراد أن تجليات الحق في الظاهر والباطن لا يرتوى بها العارف ، لأنه لا يحس بها من حيث التعيين ، بل يشاهد الجمال المطلق الغير المتناهي تجلياته (ولقد نهنا على هذا المقام بقولنا :

ياخالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق مالا ينتهى كونه فيك فأنت الضيق الواسع)

لما كان كل ما وجد وجد بوجوده كان الكل فيه ، وهو الجامع لما يتناهى من خلقه في ذاته ، فلا وجود لغيره وهو بأحدية موجود في كل واحد جامع للكل ، فهو الضيق في كل واحد الواسع لكل ما وجد وما يوجد إلى ما لا يتناهى بأحدية الجامع لجميع الجميع .

(لو أن ما قد خلق الله ما لاج بقلبي فجره الساطع
من وسع الحق فما ضاق عنى خلق فكيف الأمر باسمع)

في البيت الأول تقديم وتأخير ، أى لو أن ما خلق الله بقلبي مالا فجره ، أى ما ظهر نوره الساطع ، أى المرتفع الذى وسع المخلوقات كلها بفنائه مع الكل في الله ، والأولى أن يكون الضمير في فجره عائدا إلى ما خلق الله ، أى ما يغنى من وجوده أثر لقيامه من وسع

الممكنات كلها ، وأما كونه لا يحس بها فذلك لاقتفال القلب منها بخالقها (ياخالق الأشياء في نفسه) أى في ذاته تعالى ، لأن مجموع العالم أمراض عندهم قائم بذاته لا كقيام المرص بالجواهر بل كقيام الظل بصاحبه ، فلا يخلو شيء من الحق بل موجود به وفيه ؛ ومعنى وجود الأشياء فيه عبارة عن إحاطته بالأشياء بقدرته (أنت لما تخلقه جامع) بوجودك المحيط بكل شيء (تخلق مالا ينتهى) أى لا يتناهى (كونه) أى وجوده (فيك) ظرف لخلق أو الكون (فأنت للضيق) لأنه لا يسع منك غيرك شيء في قلب العارف (الواسع) لأنك تسع الأمور الغير المتناهية لى خلقت فيك أم هال .

(لو أن ما قد خلق الله في قلبى) ظرف لدلالة قوله (ما لاج بقلبي) أى ما ظهر بقلبي فحينئذ يتعلق بقلبي إلى مالا (فجره) الضمير يرجع إلى ما ؛ أى نوره (الساطع) أى المرتفع ، فلو كانت الشمس في قلبى مع نورها الواسع الذى لا ينحى لأحد مالا بقلبي نورها فإن الحق يضيئ قلبى بدخول النور معه لاختفاء نور الحق عند ظهور نور الحق (من وسع الحق فما ضاق من خلق) استظهام على سبيل التصجب (فكيف الأمر) أى من وسع الحق الواسع جميع الأمور الغير المتناهية ، أليس من الحق الذى في الحق أم لا ؟ كيف الأمر في ذلك ؟

الحق ، إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه « ما وسعني أرضي ولا سمائي ،
ووسعني قلب عبدي المؤمن » أي ما وسع الحق الذي وسعت رحمته كل شيء لم يضيق عن شيء ،
وكيف يضيق عن خلق ما وسعه الواسع المطلق ، أي الله تعالى (بالوهم يخلق كل إنسان
في قوة خياله مالا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام ، والعارف يخلق بالهمة ما يكون له
وجود من خارج في محل الهمة ، ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يتوده حفظه أي حفظ
ما خلقه ، فتى طرأ على العارف غفلة من حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق ، إلا أن يكون
العارف قد ضبط جميع الحضرات ، وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد من حضرة يشهدها) خلق
العارف إنما هو باستجماع وهمه وهمته وفكره وجميع قواه ، وفي الجملة بتسليط نفسه
على إيجاد أمر في الخارج ، فإن الهمة ممن كان موصوفا بصفات الله خلاقة ؛ ولكن لما كان
موجبه جمع همه وجب أن تكون الهمة متوجهة نحوه محافظة إياه ، فإن غفلت عنه بتوزع
همة أو نوم أو تعلق خاطر بشيء آخر ، زال الموجب فينعدم ذلك الأمر ، بخلاف خلق الله
تعالى فإنه يشهد كل شيء ولا يعزب عنه شيء أصلا ، ولا بد في خلقه أيضاً من توجهات
أسمائه نحو المخلوق ، إلا أنه لا يشغله شأن عن شأن ، بخلاف العارف إلا أن يكون العارف
قد توغل بتجرده في الحضرات ، فيغفل عن مخلوقه من وجه ويشهده من وجه ، كمن ضبط
للصورة المخلوقة في الحس والخيال والمثال والحضرة الأسمائية الإلهية فيغفل عن الحس
والخيال ويحفظه في المثال أو في أعلى منه ، ولا بد من شهوده إياه في حضرة ما (فإذا خلق
العارف بهيمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كلي حضرة وصارت
الصورة تحفظ بعضها بعضاً ، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد
حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انخفضت جميع الصور يحفظه
تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها ، لأن الغفلة ماتم قط لافي العموم
ولا في الخصوص) قد علمت أن الصورة الحسية الخارجية آخر مراتب الوجود ، والصورة

أجنا (بالوهم) لا يتوهم من القوى (يخلق) يتوهم (كل إنسان) وهذا هو الأمر العام يعني أن غير العارف
يوجد شيئاً ولا يكون ذلك الشيء موجوداً في خارج قوة خيالية (والعارف يخلق) والخلق هنا قصد الإظهار
من القلب إلى الحضور ، ومعنى الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير .
قوله (عدم ذلك المخلوق) لانعدام الإيجاد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلوم له بال .

(بصورة في كل حضرة) لأن هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع ، فيكون موجوداً على
صورته في كل حضرة بقدر نصيبه وصارت الصور تحفظ بعضها بعضاً ، لأنه إذا كان الخلق بصورته موجوداً
في كل حضرة فقد تحفظ الهمة الصورة التي لا يغفل العارف عن حضرتها ، وتحفظ باقي الصور بالصورة
المحفوطة بالهمة لتتطابق بين الصور ، وهو معنى قوله : فإذا غفل العارف الخ ، الهمة إذا تعلق بها
ليس يحصل في الوقت فإنها تطلب النفوذ إلى مشاهدة من تعلق به وتمحيصه ، وإذا رأى صاحب الهمة مطلوبه
في نفسه زالت همته وانكسرت عن طلب النفوذ ، وهو قوله :

قد يرسل المرء لمطلوبه والسبب المطلوب في الراحل

فإذا انكشف لك أن مطلوبك ليس غير هينك وهينك ما فارقك ، فما بين هينك متعلق

التي قبلها صورها فهي كالروح لها ، فإذا كان للعارف الإحاطة بالحضرات كلها يكفيها حضورها في واحدة من تلك الحضرات ؛ فإن تلك الصور حافظة بعضها بعضاً أي للعالية تحفظ ما تحتها ، فإذا شهدنا في حضرة واحدة منها انخفضت الجميع ، لأن الغفلة ماتم قط بحيث يغفل عن كل شيء لا يحضر صاحبها شيئاً ما ولو نفسه لاني عموم الناس ولا في خصوصهم فني أي حضرة حضر للعارف حفظ صورة فيها فانهضت الخارجية بها ، أو لأن غفلة للعارف لانتم في العموم ، أي في عموم الصور لشهوده واحدة منها ، ولا في الخصوص لحفظه كل واحدة منها بواسطة حفظ البعض (وقد أوضحت هنا سر الم تزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن ينظر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق ، فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء ؛ فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول له : أنا الحق ، ولكن ما حفظه لما حفظ الحق) إنما يغارون على ظهور مثل هذا السر ، لئلا يعلم الفرق بين الخلقين والحافظين غيرهم ، فيرد دعواهم أنهم الحق ، فإن الحق لا يغفل (وقد بينا الفرق ، ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرها فقد تميز العبد من الحق) ما : في «ما غفل» مصدرية ، أي من حيث غفلته عن صورة ما (ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها ، فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التبيين ، وهذه مسألة أخبرت أنه ماسطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب ، فهي بقية الوقت) وفريدته ظاهر (فإياك أن تغفل عنها ، فإن الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب ، قال الله فيه - ما فرطنا في الكتاب من شيء - فهو الجامع للواقع وغير الواقع فلا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه) أي الإنسان الكامل الجامع للحضرات كلها إذا غاب عن مخلوقه في حضرة الحس شهده في حضرة المثال أو في أعلى منها ، فقل الحضرة التي حفظه فيها مثل الكتاب الجامع لكل ما وقع وما يقع ، فلا بد وأن يكون ذلك الإنساف قرآناً جامعاً للحضرات كلها وله مرتبة في القرآنية ، أي الجمعية الأحدية ، وإلا لم يعرف ذلك ولم يمكنه (فإن المتني بالله يجعل له فرقانا ، وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيها

خارج منكاه بجاليه ، والسر الموضع : هو عرض الغفلة للعارف عن بعض الحضرات اه (دعواهم أنهم الحق) من حيث إيجادهم شيئاً ما (له أنه يقوله أنا الحق) كما قال المنصور ، ولم يزل عن هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بقلية نور الحق له اه فإذا شهدت تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة ، فقد شاهدت جميع ما في باقي الحضرات من الصور ، فإنها كتاب جامع لجميع ما في الحضرات (فهو) أي الكتاب المذكور الجامع وهذه الحضرة (مثل) ذلك (الكتاب ولا يعرف) ذوقاً وحالاً وتحققاً (ما قلناه إلا من كان قرآناً) جامعاً لجميع الحضرات بارتفاع حجب أنيته بالفناء في الله ، فن كان قرآناً (في نفسه) يصل هذه المسألة ذوقاً وحالاً ، وأما من لم يصل إلى مقام الجمع فهو يصل إلى مجهول طبعاً بتمام هذه المسألة منه ، ثم يطلب اللوق والشهود بالفناء في الله ، وإنما لا يعرفه إلا هذا الشخص (فإن المتني بالله يجعل له فرقانا) نوره

يتميز به العبد من الرب ، وهذا الفرقان أرفع فرقان (أى المتقى بالتقوى للعرفى يجعل له فرقانا : أى فارقا بين الحق والباطل ونصرا عزيزا على حسب تقواه ، فيتميز به الحق من الخلق فى الصفات والأفعال ، وهذا الفرقان هو الفرق بعد الجمع ، وهو درجة المقربين الكمل الذين تقواهم أعظم تقوى وفرقانهم أرفع فرقان .

(فوقنا يكون العبد ربا بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك)

هذا البيت له معنيان محمولان على الفرقانين ، أحدهما : أن المراد بالربوبية ، الربوبية للعرضية من كونه رب المال ورب الملك ، وهى التى عرضت للعبد فحالت بینه وبين تحققه بالعبودية المحضة التى ماشاها ربوبية ولا شأنها بنصرف وألوهية ، فكانت عبودية بالإفك ليست بمخالصة فليس فى هذا الوقت بمتقى ، والوقت الذى خلصت فيه عبوديته ، ولم يتصف بربوبية أصلا ولم يصف إلى نفسه فعلا ولا تأثيرا ، وأمسك عن التصرفات النفسية وقام بالأوامر الشرعية قضاء لحق الربوبية ووفاء لحق العبودية ، كان متقيا يجعل الله له فرقانا ، والمعنى الثانى : أن العبد الجامع بين العبودية العظمى والربوبية الكبرى فى وقت خلافته عن الله عند استخلافه تعالى له ، كان عبدا لله ربا للعالمين ، فإن الخليفة على صورة المستخلف ، فوقنا يكون ربا للعالمين باستخلاف الحق له ، ووقتا يكون عبدا بلا إفك باستخلافه لله وتفويض أمره إليه بعد استخلاف الحق إياه تحققا بالعبودية العامة والمعرفة التامة ، لقوله عليه الصلاة والسلام فى هذا المقام اللهم أنت الصاحب فى السفر والخليفة فى الأهل ، فخلف الله على أهله وهو صاحبه فى السفر ، فصار كل منهما مستخلفا للآخر ومستخلفا ، وهو مقام الخلة العظمى المذكورة قبل :

(فإن كان عبدا كان بالحق واسعا وإن كان ربا كان فى عيشة ضنك)

فإن كان عبدا بالتفويض المذكور ، واستخلافه الحق مع كماله باستخلاف الحق إياه ، ثبت على مستقره ومركزية فلك العبودية العظمى ، وكان واسعا بالحق على الحقيقة ، لأنه فى كفالاته ووكالاته بالربوبية الحقيقية الذاتية التى له يعبد ، فوسعه الحق بكل ما احتاج إليه فكان كل منهما فى مقامه أصيلا ، وإن كان ربا لزمه القيام بربوبية كل من ظهر بعبوديته ، وحيفئذ لم يمكنه القيام بذلك حق القيام إلا بالحق ، فإن الخليفة وإن كان فيه جميع ما يطلبه الرعايا ، لكنه يجعل المستخلف فربوبته للعالم عرضية وإن كان قبول ذلك باستعداد غير معمول ، لكن الوجود الغنى والفعل والتأثير والإفاضة للحق ذاتية ، والعدم والانفعال

فإنه يميز بين العبد والحق ، ويصل إلى مقام القرآنية (فوقنا يكون العبد ربا بلا شك) بظهور الربوبية له واختفاء عبوديته ، وهو قوله : والعارف يخلق بهته (ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك) عن عبوديته منه ظهور صوره وفصوره بزوال الصفة الربوبية (وإن كان ربا كان فى عيشة ضنك) .

والتأثر والافتقار والقبول للعبد ذاتية ، فيعجز بالذات وإن كان قادرا بالعرضي ، فصنع كونه في ضيق وضنك :

(فن كونه عبدا يرى عين نفسه وتنتع الآمال منه بلا شك
(ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك والملك)
(ويعجز عما طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكي)

الآيات الثلاثة ، تعليل لما في البيت الثاني وتقرير وترجيح ، هل تحقيق الثاني معنى البيت الأول ، والمعنى : فن جهة كونه عبدا يرى عين نفسه بصفة العدم والافتقار والعبودية الذاتية ، وتنتع آماله في الله حقيقة ، فإن للآملين في ظل ربوبيته وفضاء ألوهيته مجالا واسعا ، فإن كل ما يسأل حين العبد بلسان استعداد القبول مبدول له من وجوه في وقته ، كما قال - وآنا كم من كل ما سألتموه - ومن جهة كونه ربا توجه إليه الملك والملوك والجبروت بأسرهم يطالبونه بحقوقهم وهو يعجز عما طالبوه بذاته ، فلذا تراهم يبكون في بعض الأوقات مع كمالهم لمطالبة الكل إياه ، بما لا يحضره بالفعل بل بما ليس له بالحقيقة وحذف الياء من ترى تخفيفا ، وفي بعض النسخ : لذا كان بعض العارفين .

(فسكن عبد رب لا تسكن رب عبده فتذهب بالتعلق في النار والسبك)
أى التعذيب والإحراق بنار العشق والمطالبة والسبك ، لإفناء بقية الأنية المستلزمة للفقر ، فإن بقية الأنانية حجاب للمعنى الذاتي ، والباء في بالتعلق مثلها في قوله - تنبت بالدهن - أى فتذهب ملتبسا بالتعلق .

(فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية)

إنما خصت الكلمة الإسماعيلية بالحكمة العلية ، لأن العلو صفة الأحدية والتكثير وهى ما يتكرر بالجمعية الاسمية لم تكن مصدرا للعالم ولا للإنسان ، فلا بد لتكثير صفة الأحدية الذى هو الاقتدار المحض من القبول ، كما ذكر من تكثر الأحدية بالنسب الاسمية سبب

أى ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة بالأشياء من إثباتها اه (فن كان عبدا يرى عين نفسه) عاجزة وقاصرة من إثبات الأمور وتنتع الآمال منه إلى موجد بلا شك :

(ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك)

بالضم الشهادة (والملك) بالفتح عالم الملوك (ويعجز عما طالبوه بذاته) بل يرجع في ذلك إلى ربه بخلاف ربوبية الحق فإنه بذاته قادر على ذلك ، فظهر للفرق من حيث كونه ربا (لذا) أى لأجل عجز العبد عما طالبوه منه (به) أى بهذا المعنى (يبكي) اه بالي .

فإذا كانت سلامتك في العبودية وآفتك في الربوبية .

(فسكن عبد رب لا تسكن رب عبده فتذهب بالتعلق في النار والسبك) اه

أرسل الله إسماعيل إلى قبائل اليمن والعاليق ، ثم مات بمكة وعمره مائة وسبع وثلاثون سنة ، ودفن عند أمه هاجر بعد وفاة أبيه إبراهيم بثمان وأربعين سنة ، وكان له اثنا عشر ولدا اه

أعيان العالم التي لها القابلية المحضة، وقد وصف الله تعالى إسماعيل في كلامه بالصفتين الداليتين على كماله بهما، أى العلو وكونه مرضيا، فإن الرضاء عنه قابليته بصفة الاقتدار المستلزم للعلو. ولما كان ممد هذا الفص هاتين الصفتين، بنى الكلام على بيان مسمى الله الواحد بالذات المتكرر بالأسماء فقال (اعلم أن مسمى الله أحدى بالذات كل بالأسماء) أى أنه تعالى من حيث ذاته أحد لا كثرة فيه باعتبار ما، لكن له باعتبار الألوهية المقتضية للمألوه نسب كثيرة غير مقناهية، كنسبة الواحد إلى الأعداد بالنصفية والثلثية وغيرهما مما لا يتناهى فهو واحد بهذه النسب، كل فى الوجود بالأسماء أى النسب والكل فيه واحد فله واحد فله أحدية جميع الجميع بقهر أحديته بالوجود الواحدانى كثرة الجميع، وهو كامل بالذات غنى عن الغير إذ لاخير (وكل موجود فماله من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له للكل) أى كل موجود نوعى أو شخصى، وإن كان تحت المطلقة الربوبية الإلهية، فله ربوبية خاصة تختص به من الله رب العالمين، ولله فيه وجه خاص هو ظهوره تعالى بالاسم الذى يربه به، والحق من حيث ذلك الوجه ربه، ولذلك كان كل شئ سواء كونه علويا أو سفليا مختصا بخاصية لا يشارك فيه غيره، فله رب خاص هو الذات باعتبار الاسم المخصوص بذلك الشئ، وهو مظهر لذلك الاسم كأنه تمثال له: أى حجابية ذلك الاسم وصورته الظاهرة، ويستحيل أن يكون الكل من حيث هو كل لكل واحد، فينحصر جميع ما للربوبية الجمعية الإلهية فيه (وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شئ ولا آخر منها شئ، لأنها لا تقبل التبعض، فأحديته مجموع كله بالقوة) أى لا يمكن أن يكون لأحد من الموجودات فى الأحدية الإلهية الجمعية قدم، لأنها لا تنجزأ ولا تبعض فيكون لكل واحد منها شئ فلكل اسم ربوبية خاصة، وجميع الربوبيات المتعينة فى جميع المربوبين من جميع الحضرات الإلهية الأسمائية فى الأحدية الذاتية بالقوة والإجمال، وقد تفصلت فيهم وبهم بالفعل كقوله:

(كل بالأسماء) أى كل مجموعى بجميع الأسماء والصفات، فكان لمسمى الله أحديتان الذاتية والأسمائية؛ تسمى الأولى بمقام جميع الأسماء، والثانية بالأحدية الإلهية اه بالى.

(فكل موجود فماله) أى فال لكل واحد من أفراد الإنسان من مسمى الله باعتبار كونه كلا بالأسماء (إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له للكل) لذلك قال عليه الصلاة والسلام: رأيت ربه ما قال رب العالمين وإن كان روحه مربوبا للكل، فهو جوده الحق له رب خاص (وأما الأحدية الإلهية) الذاتية التى يشير إليه إحدى بالذات (فألواحد) من الأسماء (فيها قدم) أى وجود فليس لها للربوبية لأحد فكانت خارجة عن قوله من عرف نفسه عرف ربه، فلا تعرف بمعرفة النفس بل تعرف بمعرفة النفس ماله للربوبية، وبعد ذلك تعرف هذه الأحدية الإلهية من كشف إلهى، وإنما لم يكن لواحد من الأسماء فيها قدم (لأنه يقال لواحد منها) أى من الذات الأحدية (شئ ولا آخر منها شئ) حتى تميز الأسماء فيها بالوجود المتعين الذى يميز به كل منها عن الآخر اه (فأحديته مجموع كله بالقوة) التفسير عائد إلى مسمى الله؛ فمناصا أحدية مسمى الله كون المجموع

كل الجمال غذاء وجهك مجملا لكنه في العالمين مفصل

(والسعيد من كان عنده مرضيا ، وما ثم إلا من هو مرضى عند ربه لأنه الذي تبقى عليه ربوبيته ، فهو عنده مرضى فهو سعيد) أى السعيد من اتصف بكمال من كمال ربه ولا يتصف بكمال ما إلا من هو قابل له ، وكل قابل مرضى عند ربه المخصوص به إذ لو لم يرضه لم يربه ، فما في الحضرة الربوبية إلا من هو مرضى عند ربه ، لأنه الذي تبقى عليه ربوبيته ، لأن الربوبية موقوفة على قابلية المربوب لامتناعها بدون المربوب ، والمربوب لا يكون إلا قابلا فكل قابل سعيد (ولهذا قال سهل : إن للربوبية سرا ، وهو أنت تخاطب كل عين لو ظهر لبطلت الربوبية ، فأدخل لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو) يعنى ذلك السر (لا يظهر ، فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بربه ، والعين موجودة دائما فالربوبية لا تبطل دائما) سر الربوبية ما يتوقف عليه من المربوبين لأنها من الأمور الإضافية ، والمربوب كل عين والعين باقية على حالها في غيب الله أبدا ، فلا يظهر ذلك السر أبدا فلا تبطل الربوبية ؛ فعنى قوله والعين موجودة دائما في الغيب (وكل مرضى محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب فكله مرضى لأنه لا فعل للعين بل الفعل لربها فيها ، فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل ، فكانت راضية بما يظاها فيها وعنها من أفعال ربها مرضية تلك الأفعال ، لأن كل فاعل وصانع راض من فعله وصنعتة ، فإنه وفي فعله وصنعتة حق ما هي عليه - أعطى كل شئ خلقه ثم هدى - أى بين أنه أعطى كل شئ خلقه) مطلوب الرب من المربوب أن يكون مظهرا له بظهور فيه أفعاله وآثاره على وفق إرادته ، والمربوب مطيع له فيما أراد بقابليته مظهر لربوبيته ، وهو مرضى عنه بإظهاره له الربوبية وإبقائها عليه ، ولا فعل له إلا قابليته ونحصيل مراده فكل مرضى محبوب ذاته وصفته وفعله ، إذ ليس إليه إلا تمكين الرب من فعله وهو عيب مراده ، والفعل إنما كان للرب ، فقامت عين المربوب مطوعة بما أراد منها من إظهاره وإظهار صفاته وأفعاله ، راضية بما أراد منها مرضية وكل فاعل راض بفعله محب له فإنه أتى به على وفق إرادته ولم ير من المربوب إلا مساعدته في ذلك وفي حق صنعتة ، فكل من العبد وربه راض مرضى ، أعطى الرب المطلق خلق كل شئ بربوبيته التي تخص ذلك الشئ ،

بالفعل في معنى الله مجموعا فيه بالقوة ؛ فهاتبار جمعية الأسماء في معنى الله بالقوة يسمى أحدها بالذات ، وجمعية في الفعل يسمى كل بالأسماء اه . والمراد من هذا الكلام إظهار عموم معنى السعادة المستورة عن إدراك أهل الحجاب ، لا للسعادة النافذة المعبرة عنه الله اه بال .

(ولهذا) أى ولأجل بقاء الربوبية على العبد (قال سهل) وسر الشئ روحانية وسبب بقائه اه .

(والعين موجود دائما) بحسب اللشأة يدوام وجوده (فالربوبية موجودة دائما) بدوام وجودها فهي العين فالرب سبب وجود العين ، والعين سبب لوجود ربوبية ربه ، فإذا بقيت ربوبية للرب بوجوده كان للعبد مرضيا عنده اه بال .

على وفق إرادة الرب الخاص به ، أعني به الاسم الذى يربه به وطاعته المربوب ، فوفى حقه بمقتضى عينه - ثم هدى - أى بين للمربوب بفعل ربه فيه أنه الذى فعل فيه وظهر عليه بهذا الفعل والخلق الذى سأل به لسان عينه (فلا يقبل النقص) ولا الزيادة لتطابق إرادة الرب وسؤال المربوب ، وهما مقتضى المشيئة الذاتية (فكان إسماعيل عليه السلام بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضيا ، وكذا كل موجود عند ربه مرضى) على ما ذكرناه من أن ربه ما أراد منه إلا ما ظهر عليه ، وأن عينه لقابليتها ما طلبت من الرب إلا ما أظهره عليها من صفاته وأفعاله ، ولهذا لما سئل جنيد قدس سره : ما مراد الحق من الخلق ؟ قال : ما هم عليه .

(ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه أن يكون مرضيا عند رب عبد آخر ، لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل لامن واحد ، فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه فهو ربه) أى كل واحد من الأعيان أخذت من الربوبية المطلقة أى من الربوبية بجميع الأسماء ما يناسبها ويليق بها من ربوبية مختصة ، أى باسم خاص بها لامن واحد : أى ما أخذ الجميع من واحد معين حتى يلزم أنه إذا كان كل واحد مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب عبد آخر لأن الرب المطلق هو رب الأرباب ولكل رب خاص (ولا يأخذه أحد من حيث أحديته ، ولهذا منع أهل الله التجلى فى الأحدية) لأن الأحدية الذاتية هى بعينها كل بالأسماء فلا يسعها إلا الكل ، ولا تتجلى بذاتها إلا لذاتها (فإنك إن نظرت به فهو الناظر نفسه ، فما زال ناظرا نفسه بنفسه ، وإن نظرت به فكزالت الأحدية بك ، وإن نظرت به وبك فزالت الأحدية أيضا ، لأن ضمير التاء فى نظرت ما هو عين المنظور فيه ، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا ومنظورا فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه ومعلوم أنه فى هذا الوقف ناظر ومنظور ، فالمرضى لا يصح أن يكون مرضيا مطلقا إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضى فيه) هذا دليل على أن التجلى يقتضى الكثرة لاقتضائه وجود المتجلى والمتجلى له لكونه أمرا نسبيا ، فكل واحد مرضى عند ربه الخاص لا مطلقا إلا الإنسان الكامل الذى له جميع صفات الراضى المطلق وأفعاله التى يظهر بها الرب المطلق فيكون الحق ناظرا ومنظورا فى هذا الوصف راضيا مرضيا لا غير ، فيكون بهذا الإنسان

نفرد إسماعيل عليه السلام بهذه المرضية من غيره ، لوروده النص فى حقه دون غيره ، لأن هذا العلم مودوع فى روحه عليه الصلاة والسلام ، ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه ، وكذا أى كإسماعيل مرضى للبحر فإن عبد الفضل ليس مرضيا عند الهادى وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما فى عهد الآخر ، فلا تكون الأشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلوا دار السعداء معهم ، وإنما كان كذلك (لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل) بالأسماء (لا من واحد) أى لا من إحدى الذاتات (فإنك إن نظرت به) أى نظرت الحق بالحق ، وهو النظر مع انتفاء التعيين . وأما إذا لم يظهر جميع أفعال الراضى فى المرضى ، بل بعضه يظهر فيه وبعضه

هو الرب المطلق ، كقول الكامل - ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه - ربنا رب السموات والأرض (ففضل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعتة الحق به من كونه عند ربه مرضيا • وكذلك كل نفس مطمئنة ، قيل لها - ارجعي إلى ربك - فامرأها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل - راضية مرضية - فادخلي في عبادي - من حيث ما لهم هذا المقام ، فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين لا بد من ذلك) ظاهر ، فإن الاطمئنان لا يكون إلا إذا أطاعت النفس ربها في جميع أوامره ونواهيه التي دعاها إليها فأجابته بها ، فتكون راضية مرضية عند ربها فتدخل في عبادته من حيث أن لهم مقام الرضا ، فلم تنظر إلى رب غيرها من النفوس مع أحدية رب الكل بحسب الذات ، فإن عين جميع الأسماء ليست إلا ذاتا واحدة (- وادخلي جنتي - التي هي سترى ، وليست جنتي مواءك فأنت تسترني بذاتك) الجنة : المرة من الجن وهو السر . ولما كان العبد مظهرا لربه كان ستر له بكونه ، وكان ملائما ربه في مظهريته له وكون أفعاله أفعاله ، فيحبه ويحب أفعاله وهو جنة ربه (فلا أعرف إلا بك ، كما أنك لا تكون إلا بي) فكما لا يوجد العبد إلا بربه لأنه موجود بوجوده ، فكذلك لا يعرف الرب إلا بالعبد لأنه مظهره ومظهره كما قال تعالى - سرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق - وقال عليه الصلاة والسلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) (فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف) وقد ثبت أن الله لا يعرف بالحقيقة ، إذ لا يعرفه إلا هو ، فعنده الأكمل الذي هو مظهر الحق الأعظم لا يعرفه فكيف غيره (فإذا دخلت جنة دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها) أي إذا أمرك بدخول جنته برضاه عنك دخلت نفسك فعرفتها معرفة غير المعرفة الأولى ، لأن المعرفة التي عرفتها بها من معرفتك نفسك أفادتك معرفة أن النقائق والمذام من نفسك ، والكمالات والمحامد من ربك ، فجعلت نفسك جنة وسترا من إضافة

لم يظهر لظهوره في عبد رب آخر لم يكن المرضي مرضيا عند عدم ظهور ذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه ، فقد ثبت بالنص والكشف أنه عليه الصلاة والسلام مرضي مطلقا لظهور جميع قبل الرضا فيه ، فلا استوى كل موجود مع إسماعيل في كونه مرضيا عند ربه ، أراد أن يبين جهة امتياز بقوله ففضل إسماعيل (ولم ينظر إلى رب غيره) كما لم ينظر ربه إلى عبد رب آخر ، فإن النظر إلى رب غيره من الجهل بربه (مع أحدية العين) أي مع أن ربه عين رب غيره في مقام أحدية الذات ، ومع ذلك (لا بد من ذلك) أي من عدم النظر إلى رب الغير ، فإن الأمر في نفسه على ذلك أه بال .

فتوقفت معرفة كل منهما إلى الآخر ، الأول مشاهدة المؤثر من الأثر والثاني مشاهدة الأثر من المؤثر ، وهو أتم من الأول معرفة ، ومعناه : لا يعرفني عبد إلا أنت ولا يعرفك رب إلا أنا ، ويجوز أن يكون معناه (وأنا لا أعرف) حل البناء للمعلوم إلا أنت (فأنت لا تعرف) إلا أنا إذ كل رب لا يعرف إلا ما كان مظهرا لربوبيته ، كما أن كل عبد لا يعرف إلا ربه الخاص ، وقد انحصر الأمر من الطرفين أه .

التقائص والملازم إليه ، وجعلت ربك جنة وسترا لك من إضافة الكمالات والمحامد إلى نفسك وهذه المعرفة هي معرفة نفسك من ربك ، فعرفت بها أنك مظهره ومستواه وعرشه ومجلاه ولا فعل فيك وبك إلا له ، فتضيف في هذه المعرفة اليهودية جميع الكمالات التي أضفتها إلى ربك في تلك المعرفة الغيبية إلى نفسك من حيث أنها أفعال الله فيك وبك ، وكذا المظهرات ، ولا تضيف إلى المظهر فعلا (فتكون صاحب معرفتين معرفة به من حيث أنت) أى من حيث نفسك وأحكام الإمكان التي تلزمها وهي المعرفة الأولى الاستدلالية (ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت) أى ومعرفتك بذاتك بسببه من حيث هو ، وأحكام الوجوب التي هي له وهي المعرفة الثانية ، فالباة في به في المعرفة الأولى صلة المعرفة أى معرفتك به من حيث أنت غيره ؛ وفي المعرفة الثانية ليست الباء في به صلة لها بل في بك وفى به باء السببية ، أى معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربك من حيث هو لا من حيث أنت أو الاستعانة كما في قولك : كتب بالقلم ؛ وفي الحقيقة هذه الثانية معرفته إياه بنفسه في صورتك فلا لك معرفة إذ الفعل له ، فيجوز أن تكون الباء الثانية أيضا صلة المعرفة ؛ وبك بدل من الضمير بتكرير العامل ، كقوله تعالى - الذين استضعفوا لمن آمن منهم - فتكون معرفتك بك معرفة به من حيث هو فيرجع المعنى إلى الوجه الأول في التحقيق ، ويشهد به قوله :
(فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد)

أنت عبد ، باعتبار المعرفة الأولى لظهور سلطانه عليك ، ومعرفته له بصفاته الفعلية من انفعالات نفسك ، كمعرفة غضبه ورضاه من حقوق ورجائك ؛ وأنت رب باعتبار المعرفة الثانية مطلقا للرب الخاص الذي أنت فيه عبد له ، لظهور سلطانه به عليه من حيث إجابته لسؤالك ، وعلى من دونك من الأرباب المعينة والعبيد :
(وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد)

وأنت رب لما ذكر باعتبار الفناء فيه والبقاء به بالمعرفة الثانية ، وأنت عبد لمن خاطبك بخطاب - ألسنت برئكم - فقلت بلى :

(صاحب معرفتين معرفة به) أى بالحق بك (من حيث) أنك (أنت ، ومعرفة به بك من حيث) أنك (هو لا من حيث) أنك (أنت) ولم تكن هاتين المعرفتين إلا لمن دخل جنة ورثه الخاص اه بالى .
(فأنت عبد) من حيث العين (وأنت رب) من حيث الهوية (لمن له فيه أنت عبد) أه لذي أنت في حق عبد ، فالعهد رب لربه الخاص لا لغيره كما أنه عهد له لا لغيره ، فعلق ربوبية العهد لمن تعلق يهوديته ، ومعنى ربوبية العهد ربه بقبول أحكامه وإظهار كلالته فيه ، وهذه مجازات بين العهد ورثه الخاص ، وأما بين العهد ورب الأرباب ، وهو قوله : وأنت رب اه .

(وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد)

وهو خطاب - ألسنت برئكم - والعهد قول مخاطبين ؛ بل فإن هذا الخطاب عن مقام الجمع ، فكان الشكل عبدا الشكل بسبب ربه الخاص بهم ، فكان الخطاب عاما والعهد عاما ، فيتنوع العهد الشكل بحسب القوابل إلى اليهود ، وهو العهد الجزئي الذي بين العهد ورثه الخاص ، وأما بينه وبين الرب المطلق وهو عهد كل ،

(فكل عقد عليه شخص يحله من سواء عقد)

أى فكل ما يعتقد شخص يحله اعتقاد شخص آخر ، فإن عبد اللطيف على عقد يحله عبد القهار ، وعبد الظاهر على اعتقاد يحله عبد الباطن ، وهكذا كل واحد (فرضى الله عن عبيده) لأنه بكل اسم من أسمائه رب لعبد رضى الله عنه ربه ، ورضى هو عن ربه (فهم مرضيون ورضوا عنه) كلهم (فهو مرضى ، فتقابلت الحضرتان تقابلي الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلين حقيقة لا يجتمعان إذ لا يتميزان) أى تقابلت حضرات الأرباب وحضرات العبيد تقابل الأمثال ، لأن كل واحدة منهما راضية مرضية بالنسبة إلى الأخرى ، والأمثال من حيث هي ممتنع اجتماعهما أضداد ، لأن المثلين لا يجتمعان قط إذ لو اجتماعا لم يتميزا (وما ثم إلا متميز فثام مثل فثام في الوجود مثل فثام في الوجود ضد) أى وما في الحضرة الإلهية إلا متميز به مع كون الجميع في الوجود الذى هو حقيقة واحدة فلا مثلية في الوجود فلا ضدية ، إذ لو كانت لكانت ضدية المثل ، إذ لا تضاد في الحقيقة الواحدة (فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاد نفسه) فتلك الحقيقة تعينت في مراتب متميزة عقلا ، فالظاهر حين الظاهر وبالعكس ، لأن التعينات صفاتها وشؤونها والعين واحدة :

(فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم باين

بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعين

ذلك - خشى ربه - أن يكون لعلمه بالتمييز (أى ذلك الرضا من الجانبين لمن خشى أن يكون الرب لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الرب ، فوقف على مرتبة عبد أنيته مرضيا عند ربه راضيا برؤيته لرضا ربه بعبوديته قضاء الحق التمييز مع كون الحقيقة واحدة . لما (دلنا على ذلك) أى على التمييز (جهل أعيان في الوجود بما أتى به عالم ، فقد وقع التمييز بين العبيد) أى بين العارف وبين غير العارف (وقد وقع التمييز بين الأرباب) لأن العبد

فإذن يتنوع العهد (فكل عقد) أى فكل واحد من العبد (عليه شخص) من المخاطبين (يحله) أى العقد (من سواء عقد) أى من له عقد سوى ذلك العقد ، فإن من له العهد بينه وبين الاسم الهادى يحل للعقد الذى بين الاسم المفضل وبين عبيده ، فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره (فرضى الله) أى كل بالأسماء (عن عبيده) فهم مرضيون ، لأن عبيد الأرباب عبيده ، ومرضى الأرباب مرضيته (ورضوا عنه فهو مرضى) فكان الأمر الذى بين العبد وربه الخاص بعينه ثابتا بينه وبين الرب المطلق ، فكل عبد مرضى عند الله بالأمر الإرادى ، وأما بالأمر التكليفى ، فبعضهم مرضى وبعضهم ليس بمرضى ، فالنجاة من التراجع الأمرين فى الرضا ، ولا ينفع الرضا بالأمرين الإرادى مجرّدا عن الرضا بالأمر التكليفى (فتقابلت الحضرتان) هذا ارتفع الأضداد والأمثال بظهور وحدة الوجود فلم يبق إلا الحق اه بالى .

(ذلك) أى - رضى الله عنهم ورضوا عنه - فهو (لمن خشى ربه - أن يكون) هو ، وقوله (فى الوجود) وكذا قوله (بما أتى به عالم) يتطرق بجهل ، والمراد بما أتى به عالم ما ذكره من وحدة الوجود فى الآيات ، فثام باقية تثبت التميز فى مقام وعدمه فى مقام ، وأما غير العالم فلا تثبت إلا التميز ، فدلنا على التميز عدم علمهم لعدم التميز (فقد وقع التميز بين العبيد) ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول ، لأن التميز بين

لا يظهر إلا ما أعطاه الرب ، والرب ما يعطى إلا ما سأله العبد بلسان استعداد هينه (ولو لم يقع التمييز) أى بين الأرباب (يفسر الاسم الواحد الإلهى من جميع وجوهه بما يفسر الآخر) أى به ، فحذف للعلم به (والمعز لا يفسر بتفسير المذل إلى مثل ذلك) من عدم تفسير كل اسم بتفسير مقابله كالنافع والضار والجليل والجميل ، ونحو ذلك (لكنه هو من وجه الأحدية كما نقول فى كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقة من حيث هو ، فالمسمى واحد ، فالمعز هو المذل من حيث المسمى ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته ، فإن المفهوم يختلف فى الفهم فى كل واحد منهما) ظاهر ، ومعلوم مما مر .

(فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق)

أى الحقيقة تستلزم الخلقية استلزام الرب للمربوب والخالق للخلق والإله للأسأوه لما بينهما من التضاييف ، فلا يلاحظ أحدهما بدون الآخر :

(ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق)

وكذا عكسه لأن الاستلزام فى التضاييف من الجانبين ، ولأن الخلق إذا نظره من غير خلقه الحق بقى على علمه الأسمى ، لأنه لم يوجد إلا بوجوده :

(وزهه وشبهه وقم فى مقعد الصدق)

وزهه عن أن يكون متعينا بتعين فيشبه متعينا آخر فيلزم الشرك ، وشبهه بالخلق من حيث الحقيقة فيكون عين كل متعين إذ لا موجود سواه فهو هو ، أى فاجمع بين التنزيه والتشبيه بنى ما سواه مطلقا ، فتقوم فى مقعد الصدق ، فى مقام التوحيد الذاتى ، والجمع بين المطلق والمقيد .

(وكن فى الجمع إن شئت وإن شئت فى الفرق)

العبد أثر حاصل من التميز بين الأرباب . ولما كان فى الدليل نوع جفاء أورد عليه قوله ولو لم يقع التميز اهـ . ولما بين فى الأسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف ، أراد أنه يبين هذا المعنى بين الحق والخلق فقال :

(فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق)

أى مع تعريه الحق من الخلق ، بل اجمله معرى مستغنيا من حيث للذات عن الخلق ، واجمله متعلقا من حيث للصفات إلى الأكوان :

(ولا تنظر إلى الخلق تكسوه سوى الحق)

من كل الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام للكثرة وتكسوه بالحق فى مقام الجمع ، وهو مقام تحققه بصفات الحق .

(وزهه وشبهه) أى زه الحق فى مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته عن العالمين ، وشبهه فى مقام للصفات بألثانك بالصفات الكاملة كالخياة والعلم وغير ذلك (وقم فى مقعد الصدق) بمنى إذا علمت ذوقا ما ذكرنا لك وصلت به فقد آتت فى مقام الكاملين وهو مقام الجمع بين الكاملين التنزيه والتشبيه ، فإذا كنت كذلك فلا يزال لك بعد ذلك اهـ بالى .

(وكن فى الجمع إن شئت وإن شئت فى الفرق)

وكن في الجمع ، فانظر إلى الحق بدون الخلق ، فإن الوجود ليس إلا بل هو هو ، وإن شئت لاحظت الخلق بالحق ، بتعدد الواحد بالذات الكثير بالأسماء والتعينات ، فكنت في فرق باعتبار التعينات الخلقية واندرج هوية الحق في هذبة الخلقية :

(نخر بالكل إن كل تبدي قصب السبق)

نخر جواب الشرط : أي إن كنت في الجمع وفي الفرق بعد الجمع بحسب المشيئة نخر قصب السبق بالكل منها ، إن كل منها تبدي لك بحيث لا تمنع بآحدهما عن الآخر ، فتشهد الحق خلقا والخلق حقًا والخلق خلقا ، فلا يجعلك أحد الشهودين عن الآخر ولم يفتك شهود ، لأن الكل ليس إلا هو ولا يختلف إلا بالاعتبار :

(فلا تفنى ولا تبقى ولا تفنى ولا تبقى)

فلا تفنى عند كونك حقًا عن الخلقية ولا تبقى حقًا بلا خلق ، فإن الحقيقة واحدة ، فلك أن تكون حقًا بلا خلق أو خلقًا بلا حق أو حقًا وخلقًا معًا ، ولا تفنى الخلق عند تجلي الحق فإنه فان حقيقة في الأزل ، فكيف تفنيه ولا تبقى الحق فإنه باق لم يزل ، ولك أن تثبتهما واحدا في وجود واحد لهما :

(ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلق)

وإذا كان الوجود واحدا لا غير ، فإن كنت عبدا يلقى عليك الوحي منك فيك لامي غيرك ولا في غيرك ، وإن كنت ربا فلا تلقى (الشاء بصدق الوعد لا بصدق الوعد ، والحضرة الإلهية تطلب الشاء المحمود بالذات) لما كان الكمال المطلق للحضرة الإلهية الموصوفة بالجلال والعظمة والجمال والألوهية ذاتيا ، والشاء إنما يكون بذكر تلك النعوت فهي طالبة للشاء والحمد بالذات ، والشاء لا يتوجه بصدق الوعد أصلا بل بصدق الوعد ، لزم أن يكون

لأنك حينئذ نلت درجة المحققين ، فلا يضر في أي مقام كنت من الفرق والجمع ، فإذا تحققت بما قلناه لك (نخر) أي تقابل وتساو (بالكل) أي بكل الناس فهذا الكمال (إن كل تبدي) أي إن قصد كل من الناس (قصب السبق) فلا يسبق عليك شيء منهم وأنت لا تسبق عليهم ، لأنه ليس وراء هذا المقام مقام آخر (فلا تفنى) من حيث حقيقتك من فنى يفنى (ولا تبقى) من حيث خلقيتك وتعينك لتبدل أحكام الخلقية عليك (ولا تبقى) الأشياء من جهة الحقيقة من أفنى يفنى (ولا تبقى) من حيث التعينات (ولا يلقى) مجهول (عليك الوحي في غير) أي لا يلقى الله الوحي عليك في حق غير بل يلقى على نفسه ، فإنك هو من حيث هو يهلك وحقيقتك ، وأنت مرتبة من مراتب تفصيله ، هذا إذا كان الحق باطنا والعبد ظاهرا (ولا تلق) الوحي في حق غيرك بل تلقى على نفسك ، فإن الحق أنت من حيث الحقيقة ، هذا إذا كان الحق ظاهرا والعبد باطنا ، والوحي من جانب الحق كونه سببا لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد إليه ، والوحي من طرف العبد كونه سببا لظهور كالات الحق وأحكامه .

ولما بين أسرار لرضا شرع في بيان أسرار الشاء فإنها مودع في كلمة إسماعيل . قوله (تطلب الشاء) من كل عبد سعيدا أو شقيا فلا بد من وقوع مطلوب الحق من كل جهة ، فلا بد من صدق

صديق الوعد (فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز - ولا تحسبن الله يخلف وعده رساله - لم يقل ووعيده ، بل قال - ويتجاوز عن سيئاتهم -) فوعد التجاوز (مع أنه توعد على ذلك ، فأنثى على إسماعيل بأنه صادق الوعد ، وقد زال الإمكان في حق الحق) يعنى لما أنثى الله تعالى على إسماعيل بصدق الوعد توجه الثناء والحضرة الإلهية طالبة للثناء ، فلزم أن يكون الله صادق الوعد على سبيل الوجوب لا الإمكان (لما فيه معنى طلب المرجع) أى لما في الإمكان من طلب المرجع ، ولا يتوقف صفة "ما من صفات الله على شيء فتحقق وجوب صدق وعده، وقد وعد التجاوز لكونه من جملة وعده :

(فلم يبق إلا صادق الوعد وحده .) أى لا صادق الوعيد أوجب صدق وعده بالتجاوز ، وعدم تنفيذ الوعيد لقوله - وما نرسل بالآيات - أى آيات الوعيد - إلا تخويفاً - ولعلمهم يتقون ؛ ولأن الثناء لا يتوجه بالوعيد والحضرة الإلهية طالبة للثناء كما ذكر ، فثبت أن الإيعاد إنما يكون للتخويف لإيقاع الوعيد الزائل إمكان تحقيقه بتحقيق الوعد بالتجاوز والمنافاة ، وتحقيق الوعد للثناء (وما لوعيد الحق عين تعابن .

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم
نعم جنان الخلد والأمر واحد
على لذة فيها نعيم مبسبين
وبينهما عند التجلى تبان
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه
وذلك كالفشر والقشر صاين

الوعد والتجاوز من الحق في حق كل عبده . كل حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل عبده . كل حسب مراتبهم اه (فيثنى عليها بصدق الوعد) أى لما طلب الذات الإلهية بذاته الثناء المحمود لا يثنى عليها إلا بصدق وعده وهو (بالتجاوز) عن سيئاتهم يدل على ذلك قوله تعالى - فلا تحسبن الله - اه (ولم يقل ووعيده) لعدم الثناء المحمود بذلك مع أنه اه بالى .

(مع أنه توعد ذلك) أى على الشيء ، فدللت هذه الآية على أن الله يطلب بذاته من عباده الثناء المحمود ، وأن ذلك لا يحصل إلا بصدق وعده عباده . وبالتجاوز عن سيئاتهم ، فمم التجاوز للخالدين في النار أبداً بحصول النعيم الممتزج بالمعذب لهم فيثنون على الله بذلك ، فمم الثناء المطلوب (فأنثى على إسماعيل) فالثناء المحمود سواء كان من العبد على الحق أو من الحق إلى العبد لا يكون إلا بصدق الوعد (وقد زال الإمكان) أى زال بدلالة النص إمكان وقوع الوعيد على الأبد (في حق الحق لما فيه) أى في وقوع الإمكان (من طلب مرجع) وطلب المرجع لوقوع الوعيد هو الذنب ، وذلك يرتفع بوعده تعالى بالتجاوز ، فإن وعده واجب الوقوع في كل فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز ، والتجاوز في حق الكفار حصول الرحمة الممتزجة بألم النار بحيث لا ينقص من الألم الأول ، فإذا زال صدق الوعيد .

(فلم يبق إلا صادق الوعد وحده عين تعابن) على البناء للمفعول أى شخص تعابن للمعذب الخالص عن الرحمة على الأبد (نعيم مبسبين) خبر مبتدأ محذوف (نعيم) منصوب بمبسين (جنان الخلد فالأمر) أى نعيم جنان الخلد ونعيم دار الشقاء واحد (وبينهما) بين التنعيمين (عند التجلى) عند الظهور (تبان) لأن نعيم الجنان رحمة خالصة عن المعذاب ، ونعيم دار الشقاء رحمة ممتزجة لا تخلو عن المعذاب أصلاً ، فكانا عند التحقيق واحداً داخلين تحت النعمة ومتباينان عند التجلى (يسمى) نعيم دار الشقاء (عذاباً من عذوبة طعمه) لأهله ، يعنى كما أن المعذاب الاصطلاحي مشقق في الكفار في دار جهنم كذلك المعذاب القوي وهو اللذة ، فكانوا جامعين بينهما (وذلك) على عذابهم - (ل) أى لنعيمهم (كالفشر والقشر صاين) أى حافظ لهما ، فلا يزال المعذاب صايناً لهما وهو

لما تقرر أن المواعيد لا بد من تحققها والإيعاد قد يجاوز عنه ولا يوجد بما أوعده عليه ، قال بعض التراجم فيه :

وإني إذا أوعدته أو وعدته لخلف إيعادي ومنجز موعدى

قال : وإن دخلوا دار الشقاء وهى جهنم لاستحقاق العقاب فلا بد أن ينول أمرهم إلى الرحمة ، لقوله « سبقت رحمى غضبى » فينقلب العذاب في العاقبة عذبا ، وذلك أن أهل النار إذا دخلوها وتسلط عليهم العذاب بقوا هم وبواطنهم هلكهم الجزع والاضطرار ، فيكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا متخاصمين متقاولين ، كما نطق به كلام الله في مواضع وقد - أحاط بهم سرادقها - فطلبوا أن يخفف عنهم العذاب أو أن يقضى عليهم ، كما حكى الله عنهم بقوله - ليقض علينا ربك أو أن يرجعوا إلى الدنيا فلم يجابوا إلى طلباتهم ، هل أخبروا بقوله - لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون ؟ وخوطبوا بمثل قوله - إنكم ما كنون - اخشوا فيها ولا تكلمون - فلما يئسوا وظنوا أنفسهم على العذاب والمكث على عمر السنين والأحقاب ، وتغللوا بالأغلال ومالوا إلى الاضطراب وقالوا - سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص - فعند ذلك دفع الله للعذاب عن بواطنهم ونجبت نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة ، ثم إذا تعودوا بالعذاب بعد مضى الأحقاب ألفوه ولم يتعذبوا بشدته بعد طول مدته ولم يتألموا به وإن عظم ، ثم آل أمرهم إلى أن يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هب عليهم نسيم من الجنة استكروها وتعذبوا به كالجعل وتأذيه برائحة الورد لتألفه بنقن الأرواث ، والتناسب الحادث بين طابعه والقاذورات ، فذلك نعيمهم الذى تباين نعيم أهل الجنان والأمر واحد ، أى أمر الالتذاذ والنعيم بينهم وبين أهل الجنان واحد ، واشتمزازهم عن نعيم الجنان كاشتمزاز أهل الجنة عن عذاب النيران ، وبينهما أى بين نعيم أهل الجنة ونعيم أهل النار عند تجلى الحق فى صورة الرحمن بون بعيد ، ولهذا ورد فى الحديث « سينبت فى قعر جهنم الجرجير ولا ينبت الورد والقرفير » فإن نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين لحدوته بعد الغضب والعذاب ، ونعيم أهل الجنة من حضرة الرحمن الرحيم ، والامتتان الجسم ، فإذا آل العذاب إلى نعيم يسمى عذابا من عذوبة طعمه ، فيكون الأمر بينهم

نعيمهم ، فلا يزال العذاب الاصطلاحي عنهم أبدا كما هو مذهب أهل السنة ، فإن للشيخ قسم الرحمة إلى رحمة منزجة بالعذاب ، وإلى رحمة خالصة من العذاب اه .

اعلم أن الشيخ قدس سره قسم الرحمة إلى رحمة منزجة بالعذاب ، وإلى رحمة خالصة من العذاب ثم قال : (لا تكون هذه الرحمة فى الدار الآخرة إلا لأهل الجنان ثم أثبت للنعم المباين لأهل الشقاء ، فالنعم هو عين الرحمة عنده وعند سائر أهل الله ، فالنعم منه نعيم خالص يختص بأهل الجنان ، ومنه نعيم منزج بالعذاب يختص بأهل جهنم ، وبعض الشارحين حل كلامه على خلاف مراده ، وقال فى شرح هذه المسألة : إن العذاب منقطع مطلقا عن الكفار ، ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ رضى الله عنه وحل أهل الله ، وسقط حقيقة هذا المقام فى آخر القصة المودى إن شاء الله تعالى اه . يعقوب عليه السلام تزوج ليا بنت ليا بن تنويل ابن ياخور أخى إبراهيم عليه السلام ، فولدت له روييل وشمعون ولاوى ويهوذا ، ثم تزوج عليها أختها راحيل

وبين أهل الجنة في العذوبة واللذة واحدا ، وذلك أى نعيم أهل النار كنعيم أهل الجنة كالقشر لكثافة ذلك واطافة هذا ، كالتبن والنخالة للحمار والبقر ، ولباب البر للإنسان والبشر ، والقشر صابن أى حافظ اللب ، فكذا أهل النار محامل يتحملون المشاق لعمارة العالم ، وأهل الجنة مظاهر يتحققون المعارف والحقائق لعمارة الآخرة ، فيحفظونهم عن الشدائد ويفرغونهم للملازمة المعابد .

(فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية)

إنما خصت الكلمة اليعقوبية بالحكمة الروحية لغلبة الروحانية عليه ، ولذلك بنى الكلام فى هذا الفصل على الدين ، فإن الدين الأصل القيم هو ما غلب الروح الإنسانى بحسب الفطرة من التوحيد وإسلام الوجه لله ، كما قال - فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم - ولهذا وصى بها يعقوب بنيه بقوله - إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون - وذلك هو الدين المعروف بين الأنبياء المتفق عليه المعهود المذكور فى قوله - شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - ولأن الروح إذا بقى على فطرته ولم يتدنس بأحكام النشأة والعادة دبر البدن وقواه الطبيعية تديرا يؤدى إلى صلاح الدارين ، وهو الانقياد لأمر الله مع بقاء الروح الفاضل من عند الله ، والمراد النازل مع الأنفاس عليه للاتصال الأرضى بينه وبين الحق تعالى ، ألا ترى إلى قوله - لا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون - ومن خاصية الروح ذوق الأنفاس وعلمها وقوة المحبة وللعشق وساطان التجلى الإلهى فى الشم ، من قوله عليه الصلاة والسلام « الأرواح تشام كما تشام الخيل ، ومن ثم وجد ربيع يوسف فى كنعان من مصر قال - إني لأجد ربيع يوسف - الآية » وقال صلى الله عليه وسلم « إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن » .

(الدين ، دينان : دين عند الله وعند من عرفه الحق تعالى ، ومن عرفه من عرفه الحق . ودين عند الخلق وقد اعتبره الله تعالى) الدين فى اللفظ يطلق بمعنى الانقياد وبمعنى الشرع الموضوع من عند الله وبمعنى الجزاء ، والمراد ههنا الانقياد كما بأتى ، والدين الذى هند الخلق طريقة محمودة مصطلح عليها بين طائفة من أهل الصلاح ، استحسنانا منهم يؤدى

فولدت له يوسف وبنيامين ، وعمره إحدى وأربعون سنة . وثوبى وعمره مائة وسبع وأربعون سنة . أوصى إلى يوسف أن يدفنه مع أبيه لى الشام ودفنه عند أبيه ، ثم عاد إلى مصر وقوفه بها فى ملكه ودفن فيها ، إلى أن نبش موسى وحمله معه حين سار ببنى إسرائيل إلى التيه ، ولما مات موسى حمله يوسف إلى الشام مع بنى إسرائيل ودفنه عند الخليل ، وقيل بالقرب من نابلس اه .

إلى سعادة المعاد والمعاش ، وإنما اعتبره الله لأن الغرض منه موافق لما أراد الله من الشرع الموضوع من عنده (فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق ، فقال الله تعالى - ووصى بها إبراهيم بنبيه ويعقوب ، يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون - أى منقادون إليه) ظاهرا بإتيان ما أمر به طوعا وباطنا ، لتترك الاعتراض وحسن قبول الأحكام بطيب النفس ونقاها من الجرح ، كما قال تعالى - فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا - (وجاء الدين بالآلف واللام للتعريف والعهد فهو دين معروف وهو قوله تعالى - إن الدين عند الله الإسلام - وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك) غنى عن الشرح (ولذى من عند الله هو الشرع الذى انقذت أنت إليه ، فالدين الانقياد ، والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى) فرق بين الدين والشرع الذى هو المسمى بالناموس ، بأن الدين منك لأنه انقيادك لأمر الله ، والشرع من الله لأنه حكم الله تعالى (فن اتصف بالانقياد لما شرع الله له فذلك الذى قام بالدين وأقامه أى أنشأه كما تقيم الصلاة ، فالعبد هو المنشئ للدين ، والحق هو الواضع للأحكام ، فالانقياد عين فعلك فالدين من فعلك ، فما سمعت إلا بما كان منك) لما كان الدين هو الانقياد والانقياد فعلك كنت فاعل الدين ومنشئه ولأن السعادة صفة لك والصفة الحاصلة لك لا تكون إلا من فعلك ، فسمعتك من فعلك ، لأن كل فعل اختارى لابد أن يخلق أثرا فى نفس الفاعل ، فإذا انقذت لأوامره فقد أطعته ، وإذا أطعته فقد أطاعك وأفاد كمالك ، كما قال وأنا جليس من ذكرنى ، وأبىس من شكرنى ، ومطيع من أطاعنى ، (فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك ، كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله ، وهى أنت وهى المحدثان ، فبآثاره مسمى إلهها وبآثارك سميت سعيدا) أى ما أسعدك إلا فعلك ، كما أن الأسماء الإلهية لم يثبتها إليه إلا أفعاله وهى المحدثات ، فإن الخالق والرزاق والإله والرب ، لم يثبتها له إلا المخلوق والمرزوق والمألوه والمربوب التى هى آثار الخلق والرزق والألوهية والربوبية ، فكما أن الأصل بآثاره مسمى بالأسماء فكذلك سميت بآثارك سعيدا (فأترك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقذت إلى ما شرعه لك) فجعلك مطاعا كاملا بفعلك كما

فقوله تعالى (إن الله اصطفى لكم الدين) يدل على أن الدين عند الله هو الشرع المصطفى ، والإسلام هو الانقياد إليه ، وقوله (إن الدين عند الله الإسلام) يدل على أن الدين عند الله هو انقياد العبد إلى الشرع ، فصح إطلاق الدين على المعنيين فبنى كلامه على الفرق فقال فالدين الانقياد .

(هو الواضع للأحكام) وهى النواميس الإلهية ، فإذا كان العبد هو المنشئ للدين (فالانقياد عين فعلك) وهو الإنشاء (فالدين) حينئذ حاصل (من فعلك) وهو الانقياد ، وهو معنى ثالث للدين مغاير للأولين (فاسمعت إلا بما كان منك) أى بما حصل من انقيادك وهو الدين فاسمعت إلا بآثارك (فما أثبت السعادة لك ما كان فعلك) أى ما كان حاصلا من فعلك إذ نفس الفعل ، وهو الانقياد معنى مصدرى معدوم فى الخارج لانتهت به السعادة ، بل بآثره الموجود فى الخارج (فبآثاره) أى آثار الحق وهى المألوهات ، يسمى الحق إلهها ، وبآثارك وهى إقامتك للدين سميت سعيدا (فأترك الله تعالى) فى التسمية وظهور كالاتك

هو ، لأن السعادة هي كمالك المخصوص بك (وسأبسط في ذلك إن شاء الله تعالى ما تقع به الفائدة ، بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله ، فالدين كله لله) لأن الانقياد ليس إلا له سواء انتقلت إلى ما شرعه الله ، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة لأنه لا رب غيره (وكله منك لأمته) لأن الانقياد إنما هو منك لأمته (إلا بحكم الأصالة) لما ذكر أن أصل الفعل منه لامن المظاهر والمنقاد إليه ، سواء كان مأمورا به من عند الله أو من عند الخلق ، مأمور به في الأصل من الله والله (قال الله تعالى - ورهبانية ابتدعوها - وهي النواميس الحكيمة التي لم يحيي الرسول المعلوم بها في العامة ، من عند الله بالطريقة الخاصة ، المعلومة في العرف) الباء في قوله : بالطريقة متعاقبة بابتدعوها : أي رهبانية اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلومة في عرف خاص ، كطريقة التصوف في زماننا ، فإنها نواميس حكيمة لم يحيي الرسول المعلوم في زمان اخترعها ، كمحمد صلى الله عليه وسلم في زماننا بها في عموم الناس من عند الله ، فإنها طريقة أهل المخصوص من أهل الرياضة السالكين طريق الحق لا تحتملها العامة ولا تجب عليهم (فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي في تلك النواميس (الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي) وهو الكمال الإنساني (اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى) أي كما اعتبر الذي شرعه الله تعالى من عنده (وما كتبها الله عليهم) فإن للخصوص من أهل الله حكما خاصا بهم ، لاستعداد خاص وهبه الله لهم في العناية الأولى (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون ، وجعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطالبون بذلك رضوان الله ، زيادة على الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي) أي ولما خصوا بمزيد عناية ورحمة رحيمية من غير شعور منهم بها ، صدقت إرادتهم وازداد شوقهم فوق في قلوبهم من الله تعظيم ما شرعوه من النواميس ، التي وضعها حكماؤهم وعظمائهم ، بزيادة على

منزله في التسمية وظهور كالاته (فالدين كله) أي سواء كان عند الحق أو الخلق يختص (الله) لا يكون لغيره (لأمته) أي من الله (إلا بحكم الأصالة) فإن الأشياء كلها بحكم الأصالة لله وبالله ، ومن الله وإلى الله . ولما وعد بيان الدين الذي عند الخلق شرع بقوله (قال تعالى - ورهبانية -) وهو ما يفعله الراهب العالم في الدين العيسوي من العزلة والرياضة وغير ذلك - ابتدعوها - أي اخترعوا تلك الرهبانية من عند أنفسهم وكلفوا بذلك أنفسهم من غير تكليف من ربهم ، طلبا بذلك من الله الأجر (وهي النواميس الحكيمة) أي تحصل منها الحكمة والمعرفة الإلهية لذلك اعتبره الله تعالى . (والطريقة الخاصة المعلومة في العرف) هو ظهور إنسان يدعو النبوة لإظهار الممبزة ، وهذا يعلم النبي في عرف الناس (بالوضع المشروع الإلهي) وهو تشكيل النفوس بالعلم والعمل (اعتبره) أي الحق ما وضعه الراهب للعالم في دين المسيحي من النواميس الحكيمة (اعتبار ما شرعه من عنده) فكان دين الخلق دينا عند الله في التمتع واستحقاق الأجر بالعمل اه . (ولما فتح الله) بسبب تحملهم بهذه الأعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله - وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة - اه بالي .

الطريقة النبوية طالين بذلك رضا الله ، وفي بعض النسخ : على غير الطريقة النبوية ، فإن
صحت الرواية فمعناها تعظيم ما شرعوه على وضع غير الذي شرع الله لهم ، من زيادة عليه
غير مشروعة لأعلى وضع ينافيه فإن ذلك غير مقبول ، ومما نبه الله عليه علم أن العبادة
الزائدة على المشروع من مستحسنيات المتصوفة ، كحلق الرأس ولبس الخلق والرياضة بقاء
الطعام والمنام ، والمواظبة على الذكر الجهرية وصائر آدابهم مما لا ينافي الشرع ، ليس ببدعة
منكرة ، وإنما المنكرة هي البدعة التي تخالف السنة (فقال - فما رعوها - هؤلاء الذين شرعوها
وشرع لهم - حق رعايتها إلا ابتغاء رضوان الله - وكذلك اعتقدوها) إنما فسرناها على المعنى
لأن الاستثناء منقطع ، معناه : ما كتبنا عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله ، فما رعوها
حق رعايتها إلا لذلك ، وإن كان المراد الذي حتى يكون فما رعوها حكم الفساق منهم فتفسيره
صحيح ، لأن الذين ابتدعوها فقد رعوها حق رعايتها ابتغاء رضوان الله ، وكان اعتقادهم
ذلك (- فآتيناهم الذين آمنوا منهم أجرهم -) وهم المراعون إياها حق رعايتها ، لأن إيمانهم
ميراث عملهم الصالح (- وكثير منهم - أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة
- فاسقون - أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحققها ، ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه
مشرعه بما يرضيه) أي مشرعه بالأصالة الذي هو الحق ، فإن الذين وضعوها وضعوها لله
فالانقياد لها هو الانقياد لله فيؤجره ، فيلزم أن من لم ينقد إليها ولم يطلع الله برعايتها كما ينبغي
لم يطلع الله بما يرضيه (لكن الأمر يقتضي الانقياد) لأنه وضع لذلك (وبيانه أن المكلف
إما متقاد بالموافقة وإما مخالف ، فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) أي لما بين .

(وأما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين) أي يطلب من
الله بمخالفته الحاكم عليه بأحد أمرين (إما التجاوز والعفو وإما الأخذ عن ذلك ولا بد من
أحدهما ، لأن الأمر حق في نفسه ، فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله
وما هو عليه من الحال ، فالحال هو المؤثر) أي لا بد من العفو أو الأخذ إذ لا واسطة بينهما

أي وضعهم أمورا زائدة على الفرائض التي أتى به النبي في حق العامة ، وهذه الزوائد من جنس تلك
الفرائض ومن فروعاتها ، لأن المراد إثبات ما يبايته ، فإن تقليل الطعام وكثرة الصوم وقلة النوم وغير ذلك
لا يخالف الشرع بل من دقيقته ، فن عمل بطريق التصفية فقد عمل بأصله ، فله أجران : أجر الفرائض ،
وأجر الطريق الذي اعتبره الله (آمنوا) بها بالإيمان الصحيح وهو الإيمان بمحمد (لم ينقد إليه مشرعه)
وهو الحق ، فإنه لما اعتبره فقد أضاف إليه تعالى فكان أجره على الله (بما يرضيه) من إعطاء الجنة ،
فإن الرضوان والثواب أجر الانقياد ، فن لم ينقد إلى الشرع لم ينقد إليه وأضع الشرع بإعطاء الجنات ، فالمراد بقوله
- وكثير منهم فاسقون - الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام لكن الأمر (يقتضي الانقياد)
من الطرفين وإن كان الأمر التشكيلي يقتضي عدم انقياد المشرع إلى من لم ينقد إلى شريعة المشرع اه بال .
(وعلى كل حال) أي انقياد العبد وعدم انقياده وما هو عليه من الحال ، فإن العبد وإن كان مخالفا
بالأمر التشكيلي لكنه متقاد لربه من حيث الأمر الإرادي ، فيعطى الحق ما عليه منه بخلاف (فالحال)
أي فعال العبد التي تقتضي انقياد الحق بإعطاء ما عليه منه (هو المؤثر) في انقياد الحق إلى عبده

لأن أمر الله مرتب على استحقاق العبد ، فلا يجزى من الله عليه إلا ما هو حق له بحسب ما يقتضيه حاله فهو حق في نفسه ، فعلى كل حال سواء كان العبد موافقا أو مخالفا كان الحق منقادا إليه لأفعاله بحسب اقتضاء حاله ، فما أثر فيه إلا حاله (فن هنا كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسر وبما لا يسر - رضى الله عنهم ورضوا عنه - جزاء ما يسر - ومن يظلم منكم نذقه عذابا - هذا جزاء بما لا يسر ويتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاؤهم ، فصيح أن الدين هو الجزاء ، وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر فهو الجزاء ، هذا لسان أهل الظاهر في هذا الباب) وهو الظاهر .

(وأما سره وباطنه فإنه تجلى في مرآة وجود الحق ، فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما يعطيه ذواتهم في أحوالها ، فإن لهم في كل حال صورة فتختلف صورهم باختلاف أحوالهم ، فيختلف التجلى باختلاف الحال فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون) أى فإن انقياد الحق للعبد وهو الدين بما يسر وبما لا يسر ، تجلى للحق باسم الديان في مرآة وجود الحق المتعين بصورة العبد لا الحق المطلق ، الذى يستدعيه حال العبد الدين وغير الدين ، لأن الله تعالى شرع له من حضرة اسمه الهادى ، والمكلف ما يصلح فيوجد عليه القيام بما شرع وهو إقامة الدين بالانقياد إليه ، فإن انقاد استدعى الحالة التى هى موافقة له من الجزاء بما يسر ، وللتجلى بما يوافقه وهو المسمى بالثواب ، وإن لم يتقد إليه استدعى حاله من المخالفة الجزاء بما لا يسر ، والتجلى بما يخالفه المسمى بالعقاب فلا يعود على العباد من الحق إلا مقتضى أحوالهم ، فإن اختلاف أحوالهم بالموافقة والمخالفة يقتضى اختلاف صورهم ، فتختلف تجليات الحق فيهم باختلاف صورهم ، فتختلف آثار تلك التجليات فيهم بالثواب والعقاب (فما أعطاه الخير سواء ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منهم ذاته ومعدبها ، فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدين إلا نفسه - فله الحجة البالغة - فى علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم) أى علم الله أنهم يوافقون أو يخالفون الأمر من أحوال أعيانهم الثابتة فعلمه تابع لما فى أعيانهم ، فإذا وقع بعد الوجود ما علم من أحوالهم تجلى لهم فى صور مقتضيات أحوالهم من الموافقة والمخالفة ، وكان الجزاء الوفاق ، فما الحجة إلا الله عليهم .

(فن هنا) أى من حصول الانقياد من الطرفين (كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسر) وهو الرضا من الطرفين (أو بما لا يسر) وهو عدم الرضا من الطرفين فيما يسر كقوله تعالى - رضى الله - . قوله (هذا جزاؤهم) بما رضوا عنه لاجزاء بما رضى الله بل جزاء بما لا يرضى الله عنهم ، فعلى أى حال صح أن الدين هو الجزاء اه (فتختلف صورهم) باختلاف أحوالهم كالصباوة والشبابة والشيوخة ، تختلف فى شخص واحد لاختلاف الأزمان والأحوال اه بال .

(فما أعطاه) العبد (الخير) وهو ما يسر (سواء) أى سوى ما أعطاه العبد للحق أو سوى العبد وكذا قوله (وما أعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منهم ذاته) فما أعطاهم إلا بما علمهم وما علمهم إلا بحسب أحوالهم فكان الدين كله للعبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه غيرا أو شرا اه

(ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العلم ، وليس إلا وجود الحق بصور أحوال ماهي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها)
 تحقق من السر الأول أن التجلي بما يسر وبما لا يسر من مقتضيات أحوال العبد ، ومن هذا السر أن الممكنات على عديمها الأصلي ، فإن الوجود ليس إلا وجود الحق ، فوجود العبد هو وجود الحق المتعين بصورة عينه التي هي صورة مع صور معلوماته المتقلب في صور أحوال عينه وهي الأحوال التي عليها الممكنات في أعيانها ، فهي ضمير راجع إلى الممكنات المذكورة قبله والممكنات بدل منه أو ضمير مبهم ، والممكنات تفسيره : أي بصور الأحوال التي عليها الممكنات من الأمر (فقد علمت من يلقظ ومن يتألم) أي علمت أنه لا يلتذ بالثواب ولا يتألم بالعقاب إلا الحق المتعبد بصورة هذه العين الثابتة التي هي شأن من شئون الحق (وما يعقب كل حال من الأحوال) وأن الذي يعقب كل حال من أحوال العبد تجلي إلهي في صورة تقتضيها تلك الحال (وبه سمي عقوبة وعقابا ، وهو سائغ في الخير والشر ، غير أن العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا) أي ويكون ذلك عقيب الحال سمي عقوبة وعقابا ؛ فالخير والشر في هذا المعنى أي في تعقبه الحال سواء ، إلا أن العرف خصصه في الخير بالثواب (ولهذا سمي أو شرح الدين بالعادة لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله) أي شرح الدين الذي هو الجزاء بالعادة لأنه عاد عليه من صورة أحواله ومقتضاها (فالدين العادة ، قال الشاعر : كدينك من أم الحورث قبلها . أي كعادتك ، ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله وهذا) أي للفوز بعينه (ليس ثم) أي ليس في الدين (فإن العادة تكرار) وليس الدين في الحقيقة تكرارا ، لأن الجلال المقتضية لهذا التجلي الذي هو الدين لم تعد أصلا ، بل تعين التجلي بصورتها لا غير ، ولا تكرار في التجلي ولا في الحالة ، ولكن التجلي تجدد بحسبها فكان مثلها لا عينها فلا عادة أصلا ، ولكن لما أشبهت حالة العينية أي التجلي حالتها العينية أي الحالة التي للعين الثابتة سميت عادة ، ولهذا بين أنها ليست عادة في الحقيقة بقوله (لكن العادة معقولة واحدة والتشابه في الصور موجود) أي في أشخاص تلك الحقيقة فتوهموا

(وليس إلا وجود الحق) وهو الحق الخلق وهو غير الوجود الواجبي (فقد علمت من يلقظ ومن يتألم) وهو حقيقة الوجود من حيث تعينه بأحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية ، وأما الوجود الواجبي فهو حظه من التلاذ والتألم ؛ وحل هذا السر للذهن كله من الله ، فالملذ والمألم في هذا السر هو العبد بعينه كما في الوجهين الأولين ، لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد (وعلمت ما يقب) بقوله : كل معقول يعقب : أي يتعاقب كل حال من الأحوال للأخرى فكان كل منها جزاء للأخرى اه بال

فا فاعل عاد وضمير يقتضيه راجع إلى ما ، ويطلبه تفسير يقتضيه ، وحالة فاعل يقتضيه ، والتفسير المجرور راجع إلى الدين (ليس ثم) أي في الجزاء أو ليس في الوجود ، فإن العادة تكرار ولا تكرار في التجليات الإلهية اه ؛ فلما توجه أنه يقال فإذا لم يكن ثم تكرار فكيف سمي الدين بالعادة استدرك بقوله لكن العادة

العادة وليست بها (فنحن نعلم أن زيدا عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية ، إذ لو عادت لتكثرت وهي حقيقة واحدة ، والواحد لا يكسر في نفسه ، ونعلم أن زيدا ليس عمرا في الشخصية وشخص زيد ليس شخصا عمرو ، ومع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين ، فنقول في الحسن : عادت لهذا الشبه ، ونقول في الحكم : الصحيح لم يعد ، فثمة عادة في الجزء بوجه (أي من جهة الحقيقة (وثمة عادة بوجه) أي من حيث أشخاص المماثلة (كما أن ثمة جزء بوجه ، وثمة جزء بوجه) فهو من حيث أن التجلي المذكور أشبه الحالة المستتعة إياه (فإن الجزء أيضا حال في الممكن) وأحوال الممكن معاقبة في الظهور فن حيث استتبع الأولى الثانية جزء ، ومن حيث أنها حال للممكن كسائر الأحوال ليس بجزء (وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن) أي أغفلوا إيضاها على ما ينبغي لأنهم جهلوا (فإنها من سر القدر المتحكم على الخلاق) فلا يظهر في الوجود إلا ما ثبت في الأعيان الممكنة ولا يتجلى الحق إلا بصورة حال المتجلي فيه ، ولهذا قيل : كل يوم هو في شأن يديده ، لافي شأن يديده .

(واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم ، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم ، فانظر ما أعجب هذا) إن الرسل والعلماء الذين هم ورثتهم أطباء الأرواح والنفوس ، يحفظون صحتها ويردون أمراضها إلى الصحة ، وقد يقال إنهم خادمو الأمر الإلهي مطلقا في جميع الأحوال : كما يقال في أطباء الأبدان : إن الطبيب خادم الطبيعة مطلقا : أي في عموم الأحوال ، وقد اعترض بعد حكاية قول الناس لبيان حقيقة قولهم ، بقوله : وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات ، أي أطباء النفوس وأطباء الأبدان لا يسعون إلا في إظهار ما يقتضيه أحوال أعيان الممكنات الثابتة

لا تعتمد فيه والتشابه : أي التمدد في الصور الحسية موجودا (بما هي شخصية) أي مع وجود سبب الشخصية وهو الإنسانية (في الاثنين) زيد وعمرو (فنقول في الحسن : عادت) الإنسانية لهذا الشبه وهو المنزلة بالموود في وجود الإنسانية في الاثنين (فثمة عادة بوجه) لعدم التكرار والمغايرة في نفس الأمر (وثمة عادة بوجه) أي من حيث أن الحال الثاني مثل الحال الأول في الحسن (حال في الممكن) من أحوال الممكن فجاز فيه الوجهان ، فن حيث أنه يوجب الحال الأول الثاني ثبت فيه الجزء والموضع ، ومن حيث أنه حال آخر لعين الممكن ماثم فيه جزء له بال (فإنها من سر القدر المتحكم) في الخلاق جاء لبيان عذرهم في غفلتهم .

ولما بين أن الدين هو حال الممكن شرع في بيان أحوال خادمو الدين وهو الرسل وورثته فقال (واعلم) قوله (خادمو أحوال الممكنات) لأن الله لا يأمر العبد إلا ما يطلبه العبد منه من أحوال عيته الثابتة .

قوله (فانظر ما أعجب هذا) أي كيف يكون الأشرف وهو الرسل وورثتهم ، خادما للأخس وهو

من دونهم اهـ

في نفس الأمر ، والعجب أن خدمتهم لتلك الأحوال أيضا من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم ، ثم استثنى عن العموم استثناء منقطعاً بقوله (إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه ، إما بالحال أو بالقول) أي لكن الخادم المراد ههنا إنما يقوم بما رسمه مخدومه فهو واقف عند رسمه إما بالحال أو باسمه لقول والمخدوم حال الممكن ، فإن حاله إذا اقتضت المعالجة أو المرض ، فكما ازداد أطباء الأرواح هداية ازدادوا عنادا ، لقوله — وأما الذين في قلوبهم مرض فزادهم رجسا إلى رجسهم — وقوله — وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا — هذا بالحال ، وأما بالقول ، فلقوله — لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم — وكذلك أطباء الأبدان إذا عاجلوا المرضى الذين مآلهم إلى الهلاك ، كلما ازدادوا في المداواة ازدادوا مرضا وضعفا بالحال ، وأما بالقول فكما أخطأوا في العلاج وأمروا المريض بما فيه الهلاك (فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها ، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمى مريضاً ، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزيد في كمية المرض بها أيضا ، وإنما يردعها طلبا للصحة ، والصحة من الطبيعة أيضا بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج ، فإذاً ليس الطبيب بخادم الطبيعة وإنما خادم لها من حيث أنه لا يصح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضا ، ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسألة) هذا تعليل للاستثناء من عموم خدمة الطبيب للطبيعة في جميع الأحوال ، فإن للطبيعة إذا أحدثت مزاجا مرضيا كالدق ، أو حالا مخالفا للصحة كالإسهال ، فإن الطبيب لا يساعدها في ذلك ولا يخدمها وإلا لزيد في المرض ، وإنما يمنع الطبيعة من فعلها المخالف للصحة ويردعها طلبا للصحة ، لكن الصحة لما كانت أيضا من فعلها بإنشاء مزاج مخالف لمزاج المرضى أو حال موافق للصحة كالقبض في مثالنا ؛ وفي الجملة مابه الصحة يسمى خادما لها لأن الصحة أيضا إنما هي بالطبيعة ، فإذاً ليس الطبيب بخادم الطبيعة مطلقا ، بل إنما هو خادم لها من جهة ما يصلح جسم المريض ، ويغير المزاج العرضي المرضى إلى المزاج الطبيعي الصحيح ، وذلك لا يكون إلا بالطبيعة أيضا فهو يخدمها ويسعى في حقها من وجه خاص ، أي من جهة ما يصلح جسم المريض ويصححه (فالطبيب خادم) أي من جهة الإصلاح (لا خادم أعني للطبيعة) أعني من جهة الإفساد والإعداد للهلاك (كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق) أي يخدمون الأمر الإلهي

(إلا أن الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم للطبيعة أو خادم الأمر الإلهي اه .

(إما بالحال) متعلق بمرسوم والمراد من الطبيعة ملكوت الجسم (فإذاً) أي فعل تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض (ليس الطبيب بخادم) لعدم وقوفه عند مرسوم مخدومه فليس بخادم لها مطلقا بل خادما من وجه وغير خادم من وجه اه (فالطبيب خادم) للطبيعة من جهة الإصلاح ، لا خادم بحكم عدم المساعدة اه .

لأنه جميع الوجوه بل من جهة الإصلاح والإسعاد (والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين فيجوز الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضيه به علم الحق ، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته ، فما ظهر : أي المعلوم إلا بصورته ، فالرسول والوارث خادما الأمر الإلهي بالإرادة) أي بإرادة الحق (لإخادام الإرادة) أي لإخادام إرادته تعالى ، فإنه أراد من الرسول ووارثه أن يطلبوا سعادة العبد لا مراده تعالى منه (فهو يرد عليه طلبا لسعادة المكلف) أي يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعاقبت الإرادة بشقاوته ، ولهذا خوطب بقوله - إنك لا تهدي من أحببت - وهو بقوله - ما عليك إلا البلاغ - وهو تب بقوله - لعلك باخع نفسك على آثارهم - وأمثالها (فلو خدع الإرادة الإلهية مانصب) لأن الإرادة إنما تعلقت بما يفعله العبد المنصوح (ومانصب إلا بها أفعى الإرادة) فتبين أن الرسول والوارث ليس بخادما للأمر الإلهي مطلقا بل من جهة الإصلاح وإحراز السعادة كالطبيب (فالرسول والوارث طبيب أخروي للنفوس متقاد لأمر الله حين أمره ، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته ولا يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر) أي ولأن أمر الرسول للأمة مراد للحق كان الأمر أي وقع إذ لا يكون إلا ما يريد (فأراد الأمر فوقه ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلا يقع من المأمور ، فسمى مخالفة ومعصية) بالنسبة إلى الأمر لا الإرادة (فالرسول مبلغ) لا غير ، وإنما لم تتعلق الإرادة بوقوع

قوله (في الحكم) يتعلق بالحق ، وقوله (في أحوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجوز الأمر) أي فيصدر ما أمره الحق بالعبد (من العبد) فإذا وافق الأمر الإرادة وقع المأمور به ، فيكون مطيعا أو لم يوافق فيكون عاصيا (خادما الأمر الإلهي بالإرادة) متعلق بالأمر : أي تعلق إرادته في الأزل بأن الرسول خادما ، أي مبلغ الأمر إلى المكلف سواء وقع المأمور به أولا (لإخادام الإرادة) ولما ساعد الفاسق في فسقه (فهو يرد) ماصدا من العبد المخالف للأمر (عليه به) أي بالأمر الإلهي ولم يقبله مع أنه بالإرادة ولو خدع الإرادة لم يرد له .

(أفعى الإرادة) أي الإرادة المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الإرادة أولا ، لذلك كانت الدعوة عامة في السعيد والشقي ، ولم يزل النبي من دعوة أحد وإذ علم منه عدم القبول ، ما لم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة في حقه ، لأنه ما علمه إلا التبليغ (فينظر في أمره) أي في أمر الحق إلى الرسول ليبينه إلى عباده ويعلم حكمة أمره (وينظر في إرادته) ويعلم حكمة إرادته (فيراه) الحق بسبب علمه هذين الأمرين (قد أمره) أي للمكلف (بما يخالف إرادته ولهذا كان الأمر) لأنه المراد وقوعه من الله (فأراد الأمر) أي وقوع الأمر ، وهي التكاليف الشرعية (فوقه) فأراد وقوع ما أمر به (أي المأمور به) بالمأمور متعلق بما أمر به وهو الرسول ، إذ بواسطته يأمر المكلف (فلم يقع) المأمور به بالأمر (من المأمور) وهو المكلف فأراد الحق وقوع الأمر من الرسول ، وهو التبليغ إلى المأمور فوقه الأمر منه ، ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور فلم يقع ، كما في أبي جهل فإن مراد الله وقوع الأمر في حقه وكونه مخاطبا بالأحكام الشرعية بلسانه عليه الصلاة والسلام فوقه لأن مراد الله لا به من وقوعه ، ولم يقع المأمور به وهو قبوله حكم الله لأنه ما أراد الله وقوعه من فوقه الأمر له ، وعدم وقوع المأمور به منه من جهة حيث الثابتة له بالي .

المأمور به للعلم بأنه لا يقع ، والعلم تابع لما في عين المأمور من حاله قبل وجوده ، وإنما وقع الأمر بما علم أنه لا يؤخذ ليظهر ما في عين المأمور من المخالفة والعصيان ، فيلزمه الحجة لله عليهم فيتوجه العقاب بمقتضى العدل (ولهذا قال « شيتنى سورة هود وأخوانها » لما تجرى عليه من قوله - فاستقم كما أمرت -) فشبهه « كما أمرت » أى شبيه هذا القيد لأنه أمر بدعوة الكل ، ومن جملتهم من تعلقت الإرادة بأن لا يقع منه المأمور به ، فإن توقع وقوع المأمور به تعب (فإنه لا يدري حل أمر بما يوافق الإرادة فيقع ، أو بما لا يوافق الإرادة فلا يقع ، ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد ، إلا من كشف الله عين بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم عند ذلك بما يراه ، وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً ، قال - ما أدري ما يفعل بي ولا بكم - فصرح بالحجاب ، وليس المقصود إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير (وليس المقصود من النبي أن يطلع على كل شيء مما في الغيب إلا في أمر خاص به ، وهو ما يدعو إليه من المعرفة بالله والتوحيد وأمر الآخرة من أحوال القيامة والبعث والجزاء لا غير .

(فص حكمة نورية في كلمة يوسفية)

إنما خصت الكلمة اليوسفيه بالحكمة النورية ، لأن النور هو الذى يدرك ويدرك به ، أى الظاهر لذاته المظهر لغيره ، وقد كشف الله على يوسف عليه السلام وأعطى النور التام العلمى الذى كان يكشف به حقيقة الصور المتخيلة في المنام ، أى ما تحقق في عالم المثال وبصير مشاهدا في عالم الحس ، وتغيرت صوره في الخيال بتصرف القوة المتصرفه ، فيعلم ما أراد الله تعالى بالصور الخيالية وهو علم التعبير ، كما أشار إليه قدس سره في نقش الفصوص ، وقال : لأن الصورة الواحدة تظهر لمعان كثيرة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد : أى تظهر تلك الصورة الواحدة في خيال أشخاص كثيرة لمعان كثيرة مختلفة ؛ يراد من تلك الصورة في حق صاحبها معنى واحد من تلك المعاني فيمنع كشفه بذلك النور فهو صاحب النور ، فإن الواحد يؤذن فيحجج ، والآخر يؤذن فيسرق ، وصورة الأذان واحدة ، وآخر يؤذن فيدعو إلى الله على بصيرة ، والآخر يؤذن فيدعو إلى الضلالة ، هذا كلامه بشرحه ، والمراد بحقيقة الصورة الخيالية ما يتحقق منها في الخارج ، كقوله - قد جعلها ربي حقاً - وما كان عند الله ، وما تمثل في العالم المثالي إلا ذلك (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال ، وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية)

(هذه الحكمة النورية) مبتدأ و (انبساط نورها) مبتدأ ثان ، وضميره يرجع إلى الحكمة (حل حضرة الخيال) خبره ، والجملة خبر المبتدأ الأول ، أى هذه الحكمة النورية ينسبط نورها على حضرة المنام ، فيرى بسبب رؤيا صادقة اه (أهل العناية الكبرى) هم الأنبياء لأن ما يراه الأنبياء أولاً إنما هو في الصورة المثالية

وفي نسخة : انبساطها على عالم الخيال ، ولا فرق في المعنى ، لأن هذه الحكمة نورية تنبسط على حضرة الخيال ، فيتسع بابها إلى عالم المثال ، فيطلع صاحبه على مافى الحضرة المثالية من المعنى الذى هذه الصورة الخيالية مثاله ، وذلك المعنى هو مراد الله من صورة الرؤيا ، وهذا الانبساط أول مبادئ الوحي إلى الأنبياء الذين هم أهل العناية الإلهية ، ولهذا كانت المنامات والوحي من مشكاة واحدة .

(تقول عائشة رضى الله عنها : أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، تقول لاختفاء بها ، وإلى هذا بلغ علمها لا غير ، وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك ، وما علمت أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قد قال « إن الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ، وكل ما يرى في حال يقظته فهو من ذلك القبيل ، وإن اختلفت الأحوال) أى كان مبلغ علم عائشة رضى الله عنها أن مبدأ كشف النبي الرؤيا الصادقة ، ومنتهاه ظهور الملك له ، وما علمت أنه عليه الصلاة والسلام كان عالما بأن كل أمر ظهر من عالم الغيب إلى الشهادة ، سواء كان ظهوره في الحس أو في الخيال أو في المثال ، فهو وحى وتعريف وإعلام له من الله بما أراد أن يكونه ، وأنه مثال وصورة لمعنى وحقيقة تعلق الإرادة الإلهية بتعريفه وتعليمه إياه ، وذلك أن العوالم عند أهل التحقيق خمسة ، كلها حضرات للحق في بروزه : حضرة الذات ، وحضرة الصفات والأسماء وهي حضرة الألوهية ، وحضرة الأفعال وهي حضرة الربوبية ، ثم حضرة المثال والخيال ، ثم حضرة الحس والمشاهدة ، وإلا نزل عنها مثال وصورة للأهل ، فالأهل عالم الغيب المطلق ، أى غيب الغيوب وإلا نزل عالم الشهادة فهو آخر الحضرات ، فكل ما فيه مثال لما في عالم المثال ، وكل مافى علم المثال صورة شأن من شئون الربوبية ، وكل مافى الحضرة الربوبية من الشئون فهو مقتضى اسم من أسماء الله وصورة صفة من صفات الله ، وكل صفة وجه للمراتب تبرز بها في كون من الأكون

المرئية في النوم ، ثم يرقون إلى أن يروا الملك في المثال المطلق أو المقيد في غير حال النوم ، لكن مع فتور مافى الحس اه جابى .

وقول عائشة (لاختفاء بها) تفسير لقولها مثل فلق الصبح اه (وكل ما يرى في حال النوم) وهو اليقظة في العرف العام لقبحر منها بقوله « الناس نيام » (فهو من ذلك القبيل) أى من قبيل ما رآه النبي في ستة أشهر من الرؤيا الصادقة حيث يحتاج إلى التعبير اه فإنه عليه الصلاة والسلام عد الناس في حال اليقظة أيضا نياما ، وجعل ما يظهر لهم في الحس مثل ما يظهر لهم في الخيال عند النوم ، فكان أن الصور المرئية في النوم بحاجة إلى العبور منها إلى حقائقها الهائلة ، كذلك الصور المحسوسة أيضا فإنها أمثلة للصور المثالية ، وهى للأرواح المجردة وآثارها وهى للأسماء الإلهية وهى للشئون الذاتية ، فكان يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية في النوم ، كذلك يعرف المعارف بالحقائق المراد بالصورة الظاهرة في كل مرتبة ، فلم من قوله عليه الصلاة والسلام أن يقظة الناس نوم اه جابى .

فكل ما يظهر في الحس صورة لمعنى غيبى ، ووجه من وجوه الحق برزه ، وللعلم بذلك هو الكشف المعنوى ، فن أوتى ذلك في كل ما يرى ويسمع ويعقل فقد أوتى خيرا كثيرا ، وقد أشار إليه عليه الصلاة والسلام في قوله « الناس نيام » فكل ما يجرى عليهم فهو صورة لمعنى مما عند الله ومثال الحقيقة من الحقائق الغيبية ، وكان عليه الصلاة والسلام يشهد الحق في كل ما يرى ويترك بل لا يغيب عن شهوده ، كما قال عليه الصلاة والسلام « اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم » فصرح بشهود وجهه تعالى ، وأنه فان في شهوده فلا لذة له لفنائته وحيرته فيه ، فسأل لذة الشهود بالبقاء بعد الفناء ، والفرق بعد الجمع لوجدان لذة الشهود وهى مرتبة أعلى من الشهود ، والفناء بالشهود هو الموت الحقيقى المشار إليه بالهلاك في قوله — كل شيء هالك إلا وجهه — والبقاء بعد الفناء هو الانتباه الحقيقى ، فكل ما يرى إلى الرسول في حال يقظته فهو من قبيل ما يرى في النوم وإن اختلفت الأحوال ، فإن هذا في الحس وذلك في الخيال ، ولكلها من حيث إن كلا منهما مثال وصورة لمعنى حقيقى متناه ، وفي بعض النسخ : وكل ما يرى في حال النوم . والمراد به إن صحت الرواية النوم المشار إليه بقوله « نيام » والمرئى في الحس فيه كالمرئى بالخيال (قضى قولها ستة أشهر ، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة إنما هو منام في منام) قولها بمعنى مقولها ، أى المدة التى هى ستة أشهر بدليل عطف قوله : بل عمره كله في الدنيا عليه ، وهو كالحلف بمعنى المحلوف عليه في قوله عليه الصلاة والسلام « إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأتيت الذى هو خير وكفرت عن يمينك » أى قضى زمان الرؤيا وهو ستة أشهر بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة ، أى بالعبور عما رأى في الخيال أو الحس مع الصور إلى معانيها ، أى الحق المتجلى في تلك الصور المعرف له حقائق أسماؤه إنما هو ، أى ما قالت من المدة ، منام في منام ، أى الناس في الدنيا في ضرب مثال وكشف صورى ، يجعل الله تعريفنا لهم بأفعالهم وأحوالهم وأقوالهم تجلياته في كل ما يجرى عليهم وهم عنها هافلون ، كقوله تعالى — وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون — (وكل ماورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ، ولهذا يعبر : أى الأمر الذى هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها) أى تفسير لهذا القبيل ، والمعنى كل ما ورد

وإن اختلفت الأحوال ، أى أحوال النوم ، بأن كان حال النوم المزاجى الحقيقى أو حال النوم الحسمى اه (قضى) عمره عليه الصلاة والسلام في الوحى .

(قولها) أى في قول عائشة : وقضى بعد ذلك عمره في الوحى بحجبه الملك (بل) مضى (عمره كله في الدنيا) في الوحى (بهذه المثابة) أى بمثابة ستة أشهر في كون الوحى في المنام ، فإذا فوجيه كله (إنما هو منام في منام) أو فعمره كله في الوحى كله منام في منام الأول هو حضرة الخيال والثانى قوله عليه الصلاة والسلام « الناس نيام » وهو اليقظة اه بال .

(وكل ماورد من هذا القبيل) أى من قبيل المنام في المنام فهو المسمى عالم الخيال ، فكان الوحى كلها سواء كان بالرؤيا أو بالملك ، وسواء سمي نائما أو لم يسم من عالم الخيال اه (هذا) أى إدراك هذه الأشياء .

من الأمر الذى له صورة معينة في نفسه فظهر صورة أخرى غيرها من عالم الخيال (فيجوز العابر من هذه الصور التى أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب ، كظهور العلم في صورة اللبغ فعبّر في التأويل من صورة اللبغ إلى صورة العلم فتأول ، أى قال : مآل هذه الصورة اللبغية إلى صورة العلم) وذلك أن اللبغ أول غذاء البدن ، فتمثل أول غذاء الروح وهو العلم النافع الفطرى بصورته ، كما ذكر للمناسبة بينهما .

(ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجى وغاب عن الحاضرين عنه ، فإذا مرى عنه رد ، فما أدركه إلا في حضرة الخيال إلا أنه لا يسمى نائما ، وكذلك إذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك ، فدخل في صورة إنسان فعبّره الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة ، فقال « هذا جبريل أنا كم ليعلمكم دينكم » وقد قال لهم « ردوا على الرجل » فسمّاه رجلا من أجل الصورة التى ظهر لهم فيها . ثم قال « هذا جبريل » فاعتبر الصورة التى مآل هذا الرجل المتخيل إليها ، فهو صادق في المقابلين صادق العين (أى عين الرجل في العين الحسية وصادق في أن هذا جبريل ، فإنه جبريل بلا شك) كله ظاهر .

(وقال يوسف عليه والسلام — إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين — فرأى إخوته في صورة الكواكب ، ورأى أباه وخالاته في صورة الشمس والقمر ، هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرقى لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب ، وظهور أبيه وخالاته في صورة الشمس ، والقمر مرادا لهم ، فلما لم يكن لهم علم بما رآه كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله ، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال — يا بني لا تنصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا — ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشيطان ، وليس إلا عين الكيد فقال — إن الشيطان للإنسان عدو مبين — أى ظاهر العداوة) وعلم يعقوب أن ذلك اختصاص من عند الله ليوسف واجتباء له من بين إخوته ، وأن اختصاصها عليهم يوجب حسدهم عليه وقصدهم إيائه بالسوء فنجاه عن ذلك ، وإنما نسب الكيد إلى الشيطان وبرأ أبناءه عنه مكرا ليوسف وكيدا له في تزكيتهم عن سوء الظن بهم ، وتربيتهم وترشيحهم للنبوة التى يفرسها فيه ، فإن النبوة لا بد لها من

(من جهة يوسف) فقط لامن جهة المرقى ، وإلا لكان لهم علم بما رآه يوسف ولم يكن لهم علم به (من يوسف في خزانة خياله) لامن المرقى ، فإن إدراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الرأى والمرقى معا كظهور جبريل للنبي ، فإن الإدراك واقع منهما بخلاف يوسف مع إخوته (وعلم ذلك يعقوب) أى عدم علمهم بما رآه يوسف (حين قص) لرؤيا حل يعقوب به بالى .

(ثم برأ وألحقه بالشيطان) أى بعد إسناده ذلك الكيد لئنه أسنده إلى الشيطان (وليس إلا عين الكيد) من يعقوب مع يوسف لتلا تقي عداوة إخوته في قلبه مع بقاء الاحتراز أنه لم يعلم تأويل رؤياه إلا بعد وجودها

سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن ، وتذكر ما ذكره في فص نوح : أن الدعوة مكر بالمدعو ، وقد علم أن السكيد من أحوال أعيانهم الثابتة وكذا طاعة الشيطان ، والفعل في الأصل إنما هو من الله .

(ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر - هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا - أي أظهر في عالم الحس بعد ما كانت في صورة الخيال) ومعنى كون الصورة الخيالية حقا أن يظهر في الشاهد عند الحس مطابقة للصورة العقلية الحقيقية والصورة الشخصية المثالية ، فإن الأخذ قد يكون من عالم القدس وقد يكون من عالم المثال ، والصورة المثالية لا تكون إلا حقا : أي مطابقة للمعنى العقلي ، وكذلك الخارجية للمثالية أبدا (فقال له) أي لهذا الأمر (النبي محمد صلى الله عليه وسلم) الناس نيام ، وكان قول يوسف - قد جعلها ربي حقا - بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم هبها ولم يعلم أنه في النوم عينه ما برح ، فإذا استيقظ يقول : رأيت كذا ورأيت كذا ، كأنني استيقظت وأولتها بكذا ، هذا مثل ذلك ، فانظروا بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم ، وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال - هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا - معناه حسا : أي محسوسا وما كان إلا محسوسا ، فإن الخيال لا يعطى أبدا إلا المحسوسات ، ليس له غير ذلك) عينه تأكيد النوم ، والفرق بين إدراك محمد وإدراك يوسف أن يوسف جعل الصورة الخارجية الحسية حقا وما كانت الصورة في الخيال إلا محسوسة ، لأن الخيال خزانة المحسوسات ليست فيه إلا الصورة المحسوسة مع غيبتها عن الحس ، وأما محمد صلى الله عليه وسلم فقد جعل الصورة الخارجية الحسية أيضا خيالية بل خيال في خيال ، حيث جعل الحياة الدنيوية نوما والحق المتجلى بحقيقته وهويته فيها : أي في الصورة الحسية التي تجلى فيها عند الانتباه عن هذه الحياة ، التي هي نوم الغفلة بعد الموت عنها بالفناء في الله حقا .

(فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأسسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف الحمدي ، ماتقف عليه إن شاء الله تعالى) وما في تقف يجوز أن يكون بدلا من القول ، وأن يكون موصوفا بمعنى بسطا في محل النصب على المصدر ، أي بسطا تقف به

في الحس ، ففرق يوسف بين الصورة الخيالية والحسية ، ولم يجعل أحدهما من الآخر ، وليس كذلك بل كلها خيالية حسية (فقال له) أي الحس الذي لم يجعله يوسف من الخيال (للناس نيام) فجعلها من الخيال فكأنه قوله يوسف في إدراك محمد بمنزلة من رأى ما بال .

لما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف قال (بلسان يوسف) ولما كان نفسه قدس سره وارثا لولاية الخاصة الحمديّة قال (الحمدي) لأنه إذا كان قائما بالولاية الحمديّة كان جامعا لجميع ولاية الأنبياء ، فكأنه قائلا بلسان موسى الحمدي وبلسان عيسى الحمدي فالمراد نفسه له . فكأن أن الظل مدوم في نفسه موجود بالشخص

على علم ورثة محمد ، وفي بعض النسخ : من القول ، فيكون ما في محل النصب بالمفعولية
(فنقول : اعلم أن المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم ، هو بالنسبة إلى الحق كالظل
للشخص ، فهو ظل الله) أي ما يقال عليه سوى الحق في العرف العام ، وأما في العرف
الخاص عند أهل التحقيق ليس سوى الحق وجوده ، ولو اعتبر السوى بالاعتبار العقلي الذي
هو الصفات والنعينات التي هي حقائق الأسماء عند نسبتها إلى الذات لقليل فيه صور أسماء
الحق ، إذ ليس في الوجود إلا هو وأسماءه باعتبار معاني الصفات فيه لا غير ، فإذا اعتبرت
الوجود الإضافي الماعده بتعينات الأعيان التي هي صور معلومات الحق سميت سوى الحق
والعالم ، وهو بالنسبة إلى الحق أي الوجود المطلق كالظل للشخص ، فالوجود الإضافي أي
المقيد بقيود التعينات ظل الله (فهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن للظل موجود بلا شك
في الحس) فهو أي الظل عين نسبة الوجود إلى العالم وتقيده بصورها ، فإن الوجود من
حيث إضافته إلى العالم يسمى سوى الحق ، وإلا فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق ،
فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث نسبته إلى العالم غيره ، ولهذا النسبة ولأجلها
قيل : الظل موجود بلا شك في الحس (ولكن إذا كان ثمة مع يظهر فيه ذلك الظل ، حتى
لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس ، بل يكون
بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل) لا بد للظل من الشخص المرتفع المتصل به
الظل ، ومن المحل الذي يقع عليه ومن النور الذي يمتاز به الظل ، فالشخص هو الوجود
الحق أي المطلق ، والمحل الذي يظهر فيه هو أعيان الممكنات ، إذ لو قدر هدمها لم يكن
الظل محسوسا بل معقولا في الذات كالشجرة في النواة ، فيكون بالقوة في ذات الظل ، والنور
هو اسم الله الظاهر ، ولو لم يتصل العالم بوجود الحق لم يكن الظل موجودا وبقي العالم في
العدم الأصلي الذي للممكن مع قطع النظر عن موجدته ، إذ لا بد للظل من المحل ومن اتصاله
بهذا ذي الظل ، وكان الله ولم يكن معه شيء غنيا بذاته عن العالمين (فمحل ظهور هذا
الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات) أي المسمى بوجود العالم ، فإن العالم من
حيث حقائق أجزائه هو مجموع الأعيان الممكنة (عليها امتد هذا الظل) أي الوجود الإضافي
(فيترك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات) أي بقدر ما انبسط على
المحل من الوجود المطلق بالإضافة (ولكن باسمه النور وقع الإدراك) أي لا يدرك الوجود

كذلك العالم مع الحق : فهو ، أي العالم ظل الله (فهو) أي ظل الله (عين نسبة الوجود) الإضافي (إلى العالم)
فإذا كان ظل الله هو العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يتناسب الظهور ،
وإنما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم إلى العالم (لأن الظل موجود بلا شك) أي بال .

(من وجود الذات) التي يمتد الوجود عليها : فأعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم ،
فالأعيان لا تظهر أبدا من هذا الوجه ، فلا تمتد ظلال إلا بحسب اقتضاء محل إلا (وقع الإدراك) أي وبانبساط

الحقيقى على إطلاقه ، بل إنما يدرك باسمه النور : أى الوجود الخارجى المقيد بقيد الإضافة إلى المحل (وامتد هذا الظل) أى الوجود الإضافى (على أعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول) وهو اسمه الباطن .

(ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد ، يشير إلى ما فيها من الخفاء لبعده المناسبة بينها وبين أشخاص من هى ظل له) أى الأعيان لبعدها عن نور الوجود مظلمة ، فإذا امتد عليها النور المبين لظلمتها أثرت ظلمتها العدمية فى نورية الوجود فالت نورية إلى الظلمة فصار نور الوجود ضارباً إلى الخفاء كالظلال بالنسبة إلى الأشخاص التى هى ظلالها ، فكذلك نسبة الوجود الإضافى إلى الوجود الحق ، قلولا تقيده بالأعيان الممكنات العدمية لكانت فى غاية النورية فلم تدرك لشدها ، فمن احتجب بالنعين الظلماني شهد العالم ولم يشهد الحق ، - وهم فى ظلمات لا يبصرون - ومن برز عن حجابات النعينات شهد الحق وهرق حجب الظلمات واحتجب بالنور عن الظلمات وبالذات عن الظل ، ومن لم يحتجب بأحد هما عن الآخر شاهد نور الحق فى سواد الخلق وظلمته (وإن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة) أى ضارب إلى السواد لبعده من الذات فى الظهور والخفاء .

(ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سواداً ، وقد تكون فى أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية وليس ثم علة إلا البعد ، وكزركة السماء ، فهذا ما أنتجه البعد فى الحس فى الأجسام غير النيرة) ضرب الجبال مثلاً لذات ذى الظل فإنها على أى لون كانت ترى من بعيد سوداء ، فالوجود وإن كان فى ذاته حقيقة نورية ، فإنه بحسب المظهر العدمى فى أصله وتجليه فيه صار غير نير (وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم يقصف بالوجود إذ الوجود نور) فهذا بيان وضرب مثال لخفاء الوجود الإضافى ، لثبوت العدم بها عند التقييد مع نوريتها بالحقيقة (غير أن

نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو الظل الإلهى (الغيب المجهول) وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية فصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه ، كشبح نراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية ، كذلك العالم معلوم لنا من حيث أنه ظل الله ومجهول من حيث الحقيقة ، فإنها راجعة إلى حقيقة الحق ، واستناد الظل عليها ، ظهوره فيها على حسب ما هى عليه من الأحوال ، فكانت صورة للظل صورة للغيب المجهول ، فإن الأعيان معدومة فى الخارج فكانت مخفية عنا بالظلمة العدمية ، واستدل على ما فى الغيب بما فى الشهادة بقوله (ألا ترى الظلال) فن عبارة عن الحق والأشخاص العالم ، فإذا ثبت فى ظللنا الخفاء لبعده المناسبة بيننا وبين ظللنا ثبت فى العالم الخفاء لبعده المناسبة بينه وبين من هو ظل له ، فإن من اتصف بالعمودية بعيد من من اتصف بالربوبية ، فإذا كان العالم فى صورة الغيب المجهول فلا يعلم للعالم من كل الوجوه ، فلا يعلم الحق من كل الوجوه واستدل على أن البعد سبب الخفاء فى الخارج بقوله (ألا ترى الجبال) اه بالى .

(لأنها معدومة) فوقع الخفاء فى صورتها وهى ظل الله وهو العالم اه (إذ الوجود نور) لا يجمع مع الظلمة بخلاف الثبوت ، فإنه ليس بنور فإنه يجمع مع الظلمة ، فظهر الفرق بين الثبوت الوجود اه ، فلما كان

الأجسام النيرة يعطى فيها البعد فى الحس صغرا ، فهذا تأثير آخر للبعد فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهى فى أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض فى الجرم مائة وستة وستين وربع وثمان مرة ، وهى فى الحس على قدر جرم الترس مثلا فهو أثر البعد أيضا) وهذا بيان ومثال ، لأن المعلوم من الحق تعالى سبب علمنا بوجود العالم على قدر المعلوم من الشخص عند العلم بظله ، فإن وجود العالم لامتداده على الأعيان الثابتة التى هى فى غاية البعد لانعدامها وتقيد بها وقع فى جد البعد من الوجود المطلق كغاية بعد المقيد من المطلق ، فصار صغيرا فى الرؤية كما صار مظلما (فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه كان ذلك الظل) أى فما يعلم الحق من وجود العالم إلا قدر ما يعلم الذوات من الظلال ، أو فما يعلم من حقيقة العالم وغيوب أعيانه من حقائق الماهيات ، إلا قدر ما ظهر عنها فى نور الوجود من آثارها وأشكالها وصورها وهياتها وخصوصياتها الظاهرة بالوجود ، وما هى إلا ظلالها لا أعيانها وحقائقها الثابتة فى عالم الغيب ، وإذا لم تعلم من وجود الظل حقيقة فبالحرى أن لا يعلم منه حقيقة ذات ذى الظل ، ونجهل من الحق عند علمنا بوجود العالم الذى هو ظله على قدر ما نجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل المعلوم لنا (فن حيث هو ظل له يعلم ، ومن حيث ما يجهل ما فى ذات الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق) أى فن حيث أنه ذات لذى الظل يعلم ، وهو كونه إله العالم وربّه ، ومن حيث صورته الحقيقية المطلقة الذاتية اللاتناهية لا يعلم ، إذ لو علمت صورته المطلقة لكانت محاطا بها وتعينت وانحصرت فلم تكن مطلقة بل مقيدة ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

(فلذلك نقول : إن الحق معلوم لنا من وجه ويجهول لنا من وجه) أى نعلمه مجملا من جهة الظهور فى المقيدات ، لامتجهاة الإطلاق واللاتناهى فى التجليات (- ألم تر إلى ربك كيف مد الظل -) أى عين باسم النور فى صورة للعالم وأعيانه (- ولو شاء لجعله ساكنا - أى يكون فيه بالقوة يقول) أى الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر

الهدى حلة الخفاء لزم أن يمد الظل على الأعيان فى صورة الغيب المجهول ، فإذا امتد فى صورة الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (إلا قدر ما يعلم من الظلال) أى من ظلال العالم ، وما يجهل من العالم إلا قدر ما يجهل من الظلال ، وما يعلم من الحق إلا قدر ما يعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه) أى من ذلك الشخص كان ذلك الظل ، وهو ظل العالم ، وإذا كان الأمر كذلك فن حيث اه بالى .

ويهدى على أن العالم ظل لطفى يمد على الأعيان قوله تعالى (- ألم تر إلى ربك كيف مد الظل -) أى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم (- ولو شاء -) عدم مده (- لجعله -) أى ذلك الظل (- ساكنا - أى يكون فيه) أى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده إذا لم يكن ثمة من يظهر فيه (يقول الله ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريقة - ما كان الله ليعلمهم وأنت تعلم - (حتى يظهر

الظل ، فيكون كما بنى من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود) أى ولو شاء الله أن يجعل للممكنات لأبقاها فى كتم العدم المطلق لا العدم المطلق ، فإنه لأشياء محض بل فى الغيب ، وهو معنى قوله تكون فيه بالقوة : أى يكون وجودها الإضافى المقيد فى الوجود الحق المطلق كامنا ، له أن يظهره فيكون كسائر الممكنات التى لم تظهر أعيانها فى الوجود ؛ باقيا فى الغيب ساكنة لم يتحرك إلى الظهور كالظل الساكن فى ذات الشخص قبل اعتداده وبعد النور ، فإن الأمر غيب وشهادة والغيب على حاله أبدا ، فلم يظهر إلى عالم الشهادة ساكن ، وما ظهر متحرك إلى الشهادة ساكن بالحقيقة (— ثم جعلنا الشمس عليه دليلا — وهو اسمه النور الذى قلناه) أى الدليل الذى هو الشمس اسم النور المذكور : أى الوجود الخارجى الحسى (ويشهد له الحس ، فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور) أى الحس يشهد أن الدليل على الظل ليس إلا النور ، فإن الظلال لا توجد إلا بالنور (— ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا —) أى قبضنا الظل فنبقى ما عليه الظل فى الغيب غير بارز ووصفه باليسير ، لأن التجلى يدوم فيكون المقبوض بالنسبة إلى الممدود يسيرا (وإنما قبضه إليه لأنه ظله فنه ظهر) إذ الذات منبع الظلال (— وإليه يرجع الأمر كله — فهو هو لا غيره) لأن المنبعث من منبع النور نور ، والمطلق منبع المقيد دائما ولا مقيد إلا كان المطلق فيه ، فلا مقيد إلا بالمطلق ولا يتجلى المطلق إلا فى المقيد مع عدم انحصاره فيه وغناه عنه ، فهو هو بالحقيقة لا غيره (فكل ما تدركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات ، فن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات) أى فهو وجود الحق متجليات فى أعيان الممكنات ، لأنه مرآة آثارها وخصوصياتها ، قلّه وجهان : وجه الإطلاق وهو الهوية من حيث هو هو وجود الحق : أى الحق عينه ، ووجه التقييد : وهو اختلاف الصور فيه ، وهو خصوصيات الأعيان الظاهرة فيه (فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك

الظل) أى إنما يتجلى الله للممكنات كي يظهر الظل فأولا التجلى لما يظهر (فيكون) الظل (كما بنى) الآن (من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود) الخارجى ويدل على وقوع الإدراك باسمه النور قوله تعالى : — ثم جعلنا الشمس عليه دليلا — اهـ (ويشهد له) أى ليكون النور دليلا (الحس ، فإن الظلال لا يكون لها عين) أى وجود فى الخارج (بعدم النور) كما فى الآية المظلمة (— ثم قبضناه) أى ذلك الظل بقبض النور الذى دل عليه (إلينا قبضا يسيرا —) أى لا يمر علينا قبضه كما لا يمر مده اهـ بالى . (وإليه يرجع الأمر كله) عنه القيامة الكبرى ، لأن جميع الأمور ظلاله والظل لا يرجع إذا رجع إلا إلى صاحبه .

ولما حقق أن العالم كله ظل الحق ، أراد أن يبين أن العالم من أى جهة امتاز عن الحق ، ومن أى جهة اتحد معه فقال (فهو) أى العالم (هو) أى الحق ، من وجه (لا غيره فكل ما تدركه) من العالم (فهو وجود الحق) المتوسط (فى أعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق فى جهة خاصة ، كاتحاده معه فى حقيقة العلم والحياة وغير ذلك ، وأشار إلى جهة الاتحاد بقوله (فن حيث أن هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) أى ما تدركه (وجوده) أى عين وجود الحق ، فإن عكس الشيء عين ذلك الشيء من وجه (ومن حيث أن اختلاف الصور) واقع (فيه) أى فى كل ما تدركه (هو) أى ما تدركه (أعيان الممكنات) .

لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق (أى لما ثبت للوجود المدرك وجه الأحدية ووجه التعدد باختلاف الصور ولم يزل عنه اسم الظل واسم العالم واسم سوى الحق) فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق لأنه الواحد الأحد ، ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك (أحدية الظل هو الوجه الذى لم يتقيد به ولم ينصفه إلى شئ سوى الذات المنسوب إليه ، وهو الوجود من حيث هو وجود ، بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الإضافة ، وإلا لم تكن الأحدية أحدية فهو عين الحق ، لأنك علمت أن الحق وجوده عينه لا عين له سوى الوجود ، ومن حيث التعدد العارض له بالإضافة واختلاف الصور فيه بالإضافة المعنوية عارضة له وتكثر النقوش هو العالم ، لأن كل واحد من الصور غير الآخر فيصدق عليه اسم سوى والغير .

(وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى وهذا معنى الخيال ، أى خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ، وليس كذلك فى نفس الأمر) إنما كان خيالا لأنه ليس له من الوجود الحقيقى إلا النسبة الاتصالية لا الوجود (ألا تراه فى الحسن متصلا بالشخص الذى امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال ، لأنه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته) أى ألا ترى الظل فى الحسن متصلا بذات ذى الظل ، فكذلك النور الوجودى الممتد على العالم يستحيل عليه الانفكاك عن الحق ، كما يستحيل على الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال فى الحسن ، إلا أن بين الاتصاليين فرقا ، فإن اتصال الظل بالذات فى الحسن بحكم بائنيية ، والاتصال النور الوجودى الذى هو وجود العالم بالحق بحكم بالأحدية ، فإن اتصال المقيد بالمطلق والمقيد عين المطلق مضافا إلى خصوصية ما تقيد به ، فلذلك قال الشيخ لأنه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته .

(فأعرف عينك ومعنى أنت وما هو بترك وما نسبته إلى الحق وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغيره وما شاكل هذه الألفاظ ، وفى هذا يتفاضل العلماء فعالم وأعلم)

قوله (أو اسم سوى الحق) فيمتاز بهذا الوجه من الحق لثبوته الحق من الحدث والإمكان وغير ذلك من للنقائص . (فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى) مغاير بالذات من كل الوجوه لوجود الحق ، بل الوجود الحقيقى الحق والوجود الإنساني للعالم ، وليس إلا هو ظل الوجود الحقيقى ، فلم يبق بنفسه لكونه ظلا بل قائم بمن هو ظل له (وهذا) أى كونه للعالم متوهم لا موجودا (معنى الخيال : أى خيل لك) كما أخذ أهل الحجاب هذا الخيال تحقيقا وإخفاء مذهبها حقا لأنفسهم أنه لأن الظل عين ذلك الشخص وذاته ، لا أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الشخص ، فاثمة إلا أمر واحد يظهر بالصورتين الشخصية الظلية ، وبه يتوهم المغايرة وتخيّل أن الظل موجود متحقق أم بالى .

إذا تفطنت ما أوضحته لك فتوجه إلى نفسك (فأعرف عينك) أى وجودك الخارجى (و) اعرف (من أنت) أموجود حقيقى أو متوهم (و) اعرف (ما هو بترك) هو الحق أم غيره (و) اعرف (ما نسبته إلى الحق) واعرف (بما) أى بأى سبب (أنت) حق واعرف (بما) أى بأى سبب أنت (عالم وسوى وغيره وما شاكل هذه الألفاظ) وهذا الكلام إخبار فى صورة الإنشاء ، يعنى إذا تفطنت ما أوضحته لك فقد عرفت

وما في ما أنت : استنهامية ، والأكثر في الاستعمال حذف الألف عند دخول حرف الجر عليها ،
 كقولهم : بم ومم ، وقد يقع إثباتها في كلامهم أى اعرف عينك الثابتة في الغيب ، فإنها
 شأن من الشؤون الذاتية للحق وصورة من صور معلوماته ، وما أنت إلا الوجود الحق الظاهر
 في خصوصية عينك الثابتة وما نسبته إلى الحق إلا نسبة المقيّد إلى المطلق ، وأنت من حيث
 هويتك وحقيقتك حق . ومن حيث تعيينك واختلاف هيئاتك عالم وغير ، ثم إن مشاهد
 العرفاء في ذلك مختلفة ، فباختلاف المشاهد يتفاضلون ، ففي شهد التعيين والتكثر شهد الخلق ،
 ومن شهد الوجود الأحدي المتجلى في هذه الصور شهد الحق . ومن شهد الوجهين شهد
 الخلق والحق باعتبارين ، مع أن الحقيقة واحدة ذات وجهين ، ومن شهد الكل حقيقة
 واحدة متكررة بالنسب والإضافات أحدا بالذات كلا بالإنشاء ، فهو من أهل الله العارفين
 بالله حق المعرفة ، ومن شهد الحق وحده بلا خلق فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع ،
 ومن شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء ، والفرق
 بعد الجمع وهو مقام الاستقامة وذلك أعلم (فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير وكبير
 صاف وأصنى ، كالنور بالنسبة إلى حجابيه عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه وفي نفس
 الأمر لالون له ، ولكن هكذا تراه ضرب مثال لحقيقتك بربك) ضرب مثال نصب على
 المصدر : أى ضرب ضرب مثال أو حال ، ويجوز أن يكون مفعولا ثانياً أى تعلمه ضرب
 المثال لحقيقتك ، والباء في بربك بمعنى مع أى ضرب مثال لحقيقتك مع ربك ، والمعنى أن
 الحق في المظاهر يختلف باختلافها كالنور بالنسبة إلى ما يحجبه من الزجاجات المختلفة
 الجوهر والالون عن الناظر ، فإن شعاع اللون يتلون بالوان له الزجاجات ورائها مع أن النور
 لالون له ، وإن كانت الزجاجات صافية شفافة بقي النور على صفائه من ورائها ، وإن تكدرت
 تكدر النور ، كما قيل : لون الماء لون إنائه ، فالحق يتجلى في الأعيان بصور أحوالها ،
 فهو كالنور وحقيقتك كالزجاج (فإن قلت : إن النور أخضر الخضرة الزجاج صدقت
 وشاهدك الحس ، وإن قلت : إنه ليس بأخضر ولا ذى لون كما أعطاه لك الدليل صدقت

في نفسك هذه الأمور فظفرت المطلب الأمل اه

ولما بين حكم نسبة الظل إلى الحق أراد أن يبين نسبة الحق إلى الظل بقوله (فالحق بالنسبة إلى ظل)
 في حكم الحس لا في نفس الأمر ، فإن الظل قد يكون مساوياً للشخص وقد يكون صغيراً أو كبيراً بحسب
 اختلاف الأوقات ، فنظر إلى الظل مع عينه عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور
 المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية ، فكذلك الحق باق على حاله بمنزلة
 من هذه الأمور في نفسه ، لكن الحس يحكم عليه بهذه الأحكام المختلفة من أحكام الظل بحسب المحل ،
 ومثال كون الحق محكوماً عليه بهذه الأمور المختلفة اه بال .

(كالنور) أى ضياء الشمس (بالنسبة إلى حجابيه) أى إلى ما يحجبه (من الناظر في الزجاج) متعلق
 بحجابيه ، أى حجابيه الحاصل في الزجاج ، أو متعلق بالنور : أى كالنور الحاصل في الزجاج ، أو بالناظر (يتلون)

وشاهدك النظر العقلي الصحيح) ظاهر (فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفاته) هذا إشارة إلى النور بالنسبة إلى حجابه الصافي وأصنى ؛ فإنه نور ممتد عن ظل هو عين الزجاج الصافي الشفاف ، كظهور الحق في عالم الأمر لصور الأرواح من العقول والنفس المجردة ظهوراً نورياً ؛ فإنه إذا ظهر بصورة روحانية عقلية فهو ظل نوري لصفاته لاظلمة فيه ، والممتد عن الزجاج الملون كظهور الحق في صورة نفس منصبة بصيغ الهيئات الجسمانية ، فإن النفس الناطقة وإن كانت غير جسمانية لكنها تتكدر وتتلون بالهيئات البدنية (كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره ، فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاهما الشرع الذي ينبر عن الحق ومع هذا عين الظل موجود ، فإن الضمير من سمعه يعود عليه ، وغيره من العبيد ليس كذلك ، فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد) المتحقق بالحق هو الذي فنى في صفات الحق عن صفاته فقام الحق مقام صفاته ، أو في ذات الحق عن ذاته فقام الحق مقام ذاته ، فالأول هو المشار إليه بقولنا : فمنا من يكون الحق سمعه وبصره ، بعلامات أى آيات تدل على ذلك أخبر عنها الشارح في الحديث المشهور المذكور قبل ، فهذا العبد أقرب إلى الحق من سائر العبيد الفاعلين بصفاتهم الواقفين مع حجبتها ، وهذا يسمى قرب النوافل وعين الظل ، أى الوجود الإضافي الذي هو أنيته موجود فيه ، وظهور الحق فيه بحسب الصفات فيه مشهود ، لأن الضمير في سمعه وسائر قواه وجوارحه يعود إلى الوجود الخاص الذي هو الظل ، وأقرب من هذا القرب قرب الفرائض ، وهو القسم الثاني الذي هو الغاني بالذات الباقي بالحق ، وهو الذي يسمع به الحق ويبصر به فهو سمع الحق وبصره بل صورة الحق ، كالذى قال فيه - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى - .

(وإذا كان الأمر على ماقررناه ، فاعلم أنك خيال وجميع ماتدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال ، فالوجود كله خيال في خيال) أى ماقررناه من أن الوجود الإضافي المسمى بالظل ليس إلا نسبة الوجود الحق إلى العين المتجلى هو فيها ، فإنك على ما تخيلت وتوهمت من نفسك أنك موجود قائم بنفسه خيال باطل ، وكذا جميع ماتدركه مما سواك مما هو غير الحق ، فالوجود الإضافي الذي تدركه وتتصور أنه وجود مستقل خيال في خيال ، لأنك

هذا النور اه (فهو) أى النور المتلون (ظل نوري لصفاته) أى الزجاج فبقى أصل النور على حاله منزها عن التلون ، فكما أن النور تخلف عليه الأحكام بحسب ظروفه (كذلك المتحقق منا) اه (ومع هذا) أى مع كون الحق بجميع قوى هذا العبد (عين الظل) وهو العبد (موجود) لافان في الحق اه بال .

(على ماقررناه) من أن العالم ماله وجود حقيق والموجود الحقيقي هو الحق (فاعلم أنك) اه (كله خيال في خيال) الخيال الثاني المخاطب أى أنت وقوى مدركك خيال ، وجميع ماتدركه من العالم كله خيال

خيال ، والذي توهمته وتخيّلته فيك مما سوى الحق خيال في خيال (والوجود الحق إنما هو الله الحق خاصة) أى وما هو إلا الله وحده لا غير (من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه ، لأن الأسماء لها مدلولان ، المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى ، والمدلول الآخر ما يبدل عليه مما يتفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز) وهو معنى الصفة ، وقد علمت أن الصفات إما سلبية وإما نسبية وإضافات وإما اعتبارات محضة إضافية وإما تعيينات ؛ فالوجود الحق مرآة ومجلى لصور الأعيان والظاهر في المرآة خيال ، إذ لا حقيقة له خارج المرآة ولا وجود له في نفسه ، وهو مثال تخيل (فأين الغفور من الظاهر والباطن ، وأين الأول من الآخر) أمثلة لما تتفصل به الأسماء بعضها من بعض ، وتتميز به من معاني الصفات (فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر ، وبما هو غير الاسم الآخر ، فما به هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذى كنا بصددده) الحق المتخيل هو المسمى سوى الحق وظله والوجود الإضافى ، فإن أصله حقيقة الحق مع نسبة وإضافة أو تعين وتقييد ، وليس معنى الخيال المتخيل لأنه لا حقيقة له بوجه من الوجوه كما توهم بعض الغوام ، بل معناه أنه لا وجود له في عينه كما تقول في الأعيان الثابتة ، ولكن من حيث أنه متمثل في خيال وحس مشترك له تحقق ووجود هيمالى ، كما للمعلومات في العلم والعقل ، وأما خارج الخيال فلا ، فهو من الظلال كما في المعقولات والأعيان المعلومة ، فمن حيث أن له وجود الحق ، ومن حيث أنه معدوم في الخارج متخيل ، وكلها المعلومات والمعقولات وكلها تحت اسم الباطن ، ومن هنا قيل : الحق المتخيل المسمى بالسوى ، ما هو إلا نقوش وعلامات دالة على من هو فيه ومنه وبه وله ، لقوله - إن هو إلا أسماء سميت بها أتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان - (فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا يثبت كونه إلا بعينه) لأن غير الوجود الحق للظاهر (والباطن عدم محض) فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة (فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم) أى مع النفوس المتعددة

فيك وقراك ، فليس لعالم إلا الوجود المتخيل (والوجود الحق) لثابت لذاته (إنما هو الله خاصة) اه (وأين الأول من الآخر) فهذا الاعتبار جميع الأسماء مع مظاهرها كلها خلال الذات الإلهية اه بال .

(بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على ذات الحق ، وبهذا الاعتبار ليست الأسماء ظلالا لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها عن الاسم الآخر (فيما) أى فيسبب الذى (هو) أى الاسم (عينه) أى عين الاسم الآخر (هو) أى الاسم (الحق ، وبما هو غيره) أى غير الاسم الآخر (هو) أى الاسم (الحق المتخيل الذى كنا بصددده) وهو ظل الله اه (فسبحان من) لأن العالم كله بحسب الأحدية نفسه اه فكان الحق مدلول الأحدية وهو عين الحق ، إذ ما يبدل على الواحد إلا الواحد ولا واحد إلا هو ، فلا دليل على نفسه إلا هو (وما في الخيال إلا) إذ الخيال متوهم وكذا الكثرة ، لما دل على الخيال إلا الخيال كما دل على الحق إلا الحق اه (ومن وقف مع الحق) فكان محبوبا من صفاته وأسمائه تعالى ، ومن وقف معها نال درجة الكمال اه بال .

في الوجود الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة بل بالحيثيات والاعتبارات العقلية فيسميها أسماء الحق ، وباعتبار الظل الممدود والمتخيل المذكور العالم ، وباعتبار تجليات الواحد الحقيقي في صورة أسمائه كالتجلى باسم الظاهر بعد الباطن أسماء العالم كالحادث والمحدث والمتغير ، وينتقل منها إلى أسماء آخر يضعها الله كالمحدث والمتغير والمدير ، وهكذا إلى غير النهاية ، وكلها من قبيل الحق المتخيل (ومن وقف مع الأخدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين ، لامن حيث ألوهيته وصورته) لأنه لا يلتفت إلى الكثرة المتعلقة لأنه يراها شئون الذات (وإذا كانت غنية عن العالمين فهو) أي فغناه عن العالمين (عين غناها عن نسبة الأسماء إليها لأن الأسماء لها ، كما تدل عليها تدل على مسميات آخر بحقق ذلك أثرها) لأن كل اسم من أسمائه مقتض لنسبة أو مصدر لفعل وأثر فلا غناء له عن الغير في العقل أوفى الخارج ، وقد بين ذلك في قوله : (- قل هو الله أحد - من حيث عينه - الله الصمد - من حيث استنادنا إليه - لم يلد - من حيث هو بته ونحن - ولم يولد - كذلك - ولم يكن له كفوا أحد - كذلك) لأنه الكل من حيث الإحاطة فلا غير ولا سوى له فإله كفوا أحد (وهذا نعمه ، فأفرد ذاته بقوله - الله أحد - فظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض ، وهذا الواحد منزّه عن هذه النعوت فهو غنى عنها كما هو غنى عنا) أي الأحدية نعته بحسب ذاته وصائر النعوت مقتضية الكثرة ، والواحد بالذات تعالى وتنزه عن الكثرة ، فهو منزّه عن هذه النعوت فسلبت عنه لغناه عن الكثرة وما يتعلق به (وما للحق نسب إلا هذه السورة سورة الإخلاص ، وفي ذلك زلت) لأنها مختصة بسلب الكثرة وأحكامها ونعوتها عن ذاته فإن الأحدية نفي الكثرة وذلك معنى الإخلاص ، قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه :

قوله (يحقق ذلك المسمى أثرها) أي أثر الذات أو أثر الأسماء الذي هو العالم وهو عين الأسماء من وجه ، فإذا استغنى من حيث أحديته عن العالم فقد استغنى من نسبة الأسماء إليه من تلك الحيثية ، وقوله ، ذلك فاعل يحقق ، وأثرها : مفعوله ، فكانت الذات الإلهية من حيث الأحدية الذاتية غنية عن الأسماء ، وغير غنية من حيث يحقق أثرها إذ لا يحقق أثر الذات إلا بالأسماء ، فكانت الأسماء من وجه عينه ومن وجه غيره ، فأحديته تعالى من حيث عينه لامن حيث أسمائه وصفاته ، يدل على ذلك قوله تعالى - قل هو الله أحد - اه إذ الصمد هو المحتاج إليه لا يحقق بدون المحتاج (- لم يلد - من حيث هو بته ونحن) أي ومن حيث نحن ولا يجوز أن يكون معناه ونحن نلد لزوم التكرار ، بقوله : فنحن نلد ، مع أن المراد بباط صفاته تعالى ، فلا يناسب ذكر صفاته مثالا لذلك يدل على قوله فهذا نعته اه (بنعوته المعلومة عندنا) كالعلم والحياة والقدرة اه (- ولم يكن له كفوا أحد -) كذلك ، أي من حيث هو بته ، والمراد بيان تنزهه الحق من هذه الصفات الثلاثة وهو من حيث الهوية الأزلية الدائمة فيوجب دوام ما بها فذاته تعالى دائمة ، وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة ، فلا يعرف من قوله كذلك أنه إذا اعتبر خلاف ذلك جاز إثبات تلك الصفة له ويدل عليه قوله في النتيجة فنحن نلد ولم يقل هو يلد ، فلم أن المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه ، فما كان السبب لهذا للسلب الكل إلا كون الحق كذلك ، فلم يزل منه كونه كذلك ، فيمنع إثباتها بوجه من الوجوه اه .

وكال الإخلاص له نفي الصفات عنه (فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا
أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين وكلاهما
يطلق عليه اسم الأحد) أحدية الكثرة وأحدية الجمع هي تعقل للكثرة في الذات الواحدة
بحسب النسب ، فإن سمى جميع الأسماء الإلهية ذات واحدة يتكثر بحسب النسب
والتعينات الاعتبارية ، والذات باعتبار كل نسبة وتعين يقتضى أفراد نوع من أنواع
الموجودات ، وأحدية العين هي أحدية الذات مع غير اعتبار الكثرة ، فتقتضى الغناء
عن الأسماء ومقتضياتها من الأكوان :

(فاعلم ذلك ، فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيزة عن الشمال واليمين
إلا دلائل لك عليك وعليه ، لتعرف من أنت وما نسبته إليك) فما أوجد
الظلال في الخارج للأشخاص الممتدة هي منها ساجدة لله في تذللها بوقوعها على الأرض
منقادة له فيما سخرها له راجعة عن اليمين عند ارتفاع الشمس إلى الشمال ، وعن الشمال
عند الغروب إلى اليمين بالطلوع إلا لتدل بها عليك ، أى على كل ممكن ، فإن الأعيان
الموجودة وجوداتها كالظلال عليه تعالى ، فإنه بمثابة الشخص الذى يتظلل الظل به لتعرف
أن الموجودات المتعينة التي أنت من جعلها ظل خيالى كما مر ، ونسبتك إليه نسبة الظل
إلى الشخص الممتد عنه الظل ، فإن الوجود المتعين ممتد عن الوجود المطلق ويتقوم به ،
ونسبته إليك بأنه يقومك ويسخرك منقادا لأمره مقذلا متسخرًا فيما يريد منك ، لاستغلال
لك ولا وجود (حتى تعلم من أين ومن أى حقيقة إلهية انصف ماسوى الله بالفقر الكلى
إلى الله ، وبالفقر النسبى بافتقار بعضه إلى بعض) أى حتى تعلم من افتقار الظلال إلى
الشخص القائم المنور بنور الشمس وإلى المحل الواقع عليه أن ماسوى الحق من الموجودات
المتعينة هي ظلال الحق مفتقرة إلى الله الموجد المقوم القيوم الرب المنور بالوحيته وعدمها ،
ولا استقلالها ومربوبيتها ، وظلمة أعيانها التي هي محالها في العدم وهو الفقر الكلى ،
وأما الفقر النسبى فكما افتقارها إلى مابه متعين من الأعيان افتقار الظل إلى المحل ، وكافتقار
الكل إلى الأجزاء والمسببات إلى الأسباب ، افتقار الظل إلى جميع أسبابه من أحوال المحل
وهيئات ذى الظل وأشكاله ومقاديره من الطول والعرض وغيرها (وحتى تعلم من أين
ومن أى حقيقة انصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين) أى تعلم أن الحق بذاته

(التي تطلبنا) لأن آثاره فيها يقال لها أحدية الكثرة اه (وجعلها) ساجدة أى منسطة في الأرض (متفيزة)
أى مائلة من الشمال واليمين اه (لتعرف من أنت وما نسبته إليك) أنت ظل الحق من ظلال الذات الأحدية
(حتى تعلم من أين) فإذا عرفت أن ذلك لكونه ذلك يفقر إليك بالفقر الكلى ، فقد عرفت منه انصف
للعالم بالفقر الكلى إلى الله لكون العالم ظله ، وقد عرفت منه أيضا انصف العالم بالفقر للنسبى إلى الله بافتقار
بعضنا إلى بعض ، وذلك يرجع إلى افتقارنا إلى الحق ، لأن افتقار العالم إلى العالم ليس من جهة ظليته بل من
جهة ربوبيته ، وهو من هذه الهيئة عين الحق لا ظله ، فاكان الافتقار إلا إلى الله خاصة اه .

غنى عن العالمين لا بأسمائه ، فإنها تقتضى النسب إلى الخلق (واتصف العالم بالغنى : أى بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به ، فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقارا ذاتيا) أى ومن أى حقيقة اتصف العالم بغنى بعضه عن بعض ، كغنى العناصر عن المواليد ، وغنى السمويات عن الأرضيات من حيث أنها لا تتأثر منها وما هو ، أى وليس وجه الغنى عين وجه افتقاره أى افتقار بعضه إلى بعض ، كافتقار العالم من حيث أنه كل مجموعى إلى كل واحد من أجزائه ، وافتقار المسبيات من أجزاء المواليد إلى أسبابها افتقارا ذاتيا لإمكانها بل بغنى بعضه عن بعض من وجه ، وافتقاره إلى ذلك البعض من وجه ، كاستغناء الماء فى تبرده وجوده عن الشمس وافتقاره فى حرارته وسيلانه إليها . وفى الجملة إن العالم وإن عرض له الغنى بهذا الاعتبار فلا بد من الافتقار إلى أسبابه بالذات كالظل ، فإن الممكن فى ذاته مفتقر إلى أسبابه (وأعظم الأسباب له سببية الحق ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية) فإنه يفتقر إلى الإيجاد والربوبية والخالقية وأمثاله ، وهى لا تكون إلا بالأسماء لافى أعيانه ، فإن الأعيان غنية فى كونها أعيانا عن السبب (والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله ، أو عين الحق فهو الله لا غيره) أى الأسماء الإلهية ما يفتقر إليه العالم ، سواء كان ذلك الاسم المحتاج إليه من عالم مثله كاحتياج الابن إلى الأب فى وجوده ورزقه وحفظه فإنها صور أسماء الحق ومظاهرها ، أو من عين الحق كاحتياج الابن فى صورته وشكله وخلقه إلى الحق المصور الخالق وهو ليس من عالم مثله ، فذلك الاسم المحتاج إليه هو الله لا غيره ، أما الأول فلأن سببية الأب ليست من حيث عينه الثابتة ، فإنها معدومة بل من حيث وجوده وفعله وقوته وقدرته ، والوجود عين الحق الظاهر فى مظهره ، والفعل والصورة والقدرة والقوة والرزق والحفظ توابع

(واتصف العالم بالغنى) معنى كما أنك اتصفت بالغنى من ذلك من حيث ذاتك ، كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات من العالم ، فإذا كان ذلك مفتقرا إليك ومستغنيا عنك فقد عرفت منه أن اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره إلى بعض ، فالولد بالنسبة إلى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث أنه حبه محتاج مثله فاحتياجه من هذه الهيئة إلى الله لا إليه ، فإما كان وجه استغنائه وجه افتقاره فاستغناؤه لعدم سببيته فن وجه فى وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض ، فكان افتقاره إلى البعض عين افتقاره إلى الحق ، لأن ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق ، وهو معنى قوله (وبالفقر النسبى) عرفت أيضا اتصاف الحق بالغنى من الناس من أى جهة ، وبلافتقار إليه من أى جهة ، ففتناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور أحكامه ، وإنما افتقر العالم إلى الله كليها كان أو نسبيا (فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك) اه بال .

(ولا سببية للحق) إذ ما دبر الحق العالم إلا بأبهى أسمائه ، فسيحان من دبر العالم بالعالم اه (من عالم مثله) أى مثل المفتقر كالوالد بالنسبة إلى الولد ، فإنه اسم إلهى يفتقر إليه الولد فى وجوده الخارجى ، مع أنه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شيء إلا بسبب كونه محتاجا إليه العالم (أو) تجل من (عين الحق) فكيف كان (فهو) أى الاسم المفتقر إليه (الله) أى عين الحق باعتبار الربوبية (لا غيره) وإن كان غيره باعتبار الظلية إذ لا يحتاج إليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا الاعتبار ، فكان العالم كله من الأسماء والأعيان وغيرها يفتقر

لوجود وصفات الحق وأفعاله ، ليس للأب إلا القابلية والمظهرية لما علمت أن المقابل لأفعل له بل الفعل للظاهر في مظهره . وأما الثاني فظاهر ؛ فظهر أن المحتاج إليه ليس إلا الله وحده ، فقوله : كل اسم خبر المبتدأ ، يفتقر إليه العالم صفقه ، ومن عالم مثله صفة بعد صفة ، أى ثابت كائن من عالم مثله أو عين الحق حطفت على عالم مجرور ، أى أو اسم كائن ناشئ من عين الحق (ولذلك قال - بأبيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد -) أى ولأننا من ممكن الإمكان ، والممكن بالنظر إلى ذاته دون موجوده معدوم وقابل بالذات فكيف بالصفات والأفعال ، فالفقر لنا إلى الله من جميع الوجوه ذاتي ، والله وحده هو للفقى بالذات الحميد بالكمالات والصفات (ومعلوم أن لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا ، فأسماؤنا أسماء الله تعالى) أى لما ثبت أن الافتقار العام لازم لنا لزم افتقار بعضنا إلى بعض على ما نشاهد افتقارا إلى أسماء الله فينا بتجليه لنا بها ، فأسماؤنا أسماؤه ونحن له مظاهرها فحسب ، ليس لنا شيء مفتقر إليه (إذ إليه الافتقار بلا شك) خاصة لا إلى غيره (وأعياننا في نفس الأمر ظله) باعتبار اسمه الباطن لأنها معلومات عينية (لا غيره) لأن اسم الباطن عينه باعتبار نسبة البطون ، وظله ووجوده مع قيد الإضافة (فهو هويتنا) بظهور وجه الأحدية (لا هويتنا) باعتبار التعيين والإضافة التي هو بها ظل (وقد مهدنا لك السبيل فانظر) في هذا الفصل ليتضح لك .

(فصل حكمة أحدية في كلمة هودية)

إنما اختصت الكلمة الهودية بالحكمة الأحدية ، لأن كشف هود عليه السلام شهود أحدية كثرة الأفعال الإلهية المنسوبة إلى الأحدية الإلهية ، وهي في الحقيقة أحدية الربوبية بعد أحدية الإلهية وهي أحدية جميع الأسماء وأحدية اسم الله الشامل للأسماء كلها ، فإن كل الأسماء بالذات واحد . والوحدة ثلاث مراتب : وحدة الذات باعتبار كثرة ما وهي الأحدية الذاتية المطلقة : ووحدة الأسماء مع كثرة الصفات وهي أحدية الألوهية ، والله بهذا الاعتبار واحد وباعتبار الأول أحده والثالثة أحدية الربوبية المذكورة المختصة بهود عليه السلام ،

إل الله خاصة اه (ولذلك) أى ولأن أن العالم كله محتاج إلى الله لا إلى غيره (قال تعالى - بأبيها الناس -) فالغنى لا يكون إلا الله ، والفقر لا يكون إلا لقام اه بال .

(فأسماؤنا) من جنسنا التي نحتاج إليها أسماء الله تعالى ، وأسماء الله عين ذاته من حيث الربوبية إذ إليه الافتقار بلا شك اه (إذ إليه الافتقار بلا شك لا إلى غيره) لأن الغير ظل الله والظل لا يقال فيه يفتقر إليه غيره (وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره) أى لا غير ظله أو لا غير الحق إذ ظل الشيء عينه (فهو هويتنا) باعتبار ظهور الحق فينا ، فلا امتياز بهذا الوجه وهو وجه الأحدية (لا هويتنا) باعتبار ظهور الاختلاف فينا اه .

لقوله تعالى حكاية عنه - مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - فإن هذه الأحدية موقوفة على الآخذ والمأخوذ وكون الرب على الطريق الذى يمشى فيه ، فهى أحدية كثرة الأفعال والآثار التى نسبتها إلى الهوية الذاتية وحدها :

(إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفى فى العموم)

الصراط المستقيم : طريق الوحدة التى هى أقرب الطرق إلى الله الواحد الأحد ، وذلك أن لكل اسم من الأسماء الإلهية عبدا هو ربه وذلك العبد عبده ؛ فكل عين من الأعيان الوجودية مستند إلى اسم مرتبط به جاز على مقتضاه سالك سبيله فهو على طريقه المستقيم المنسوب إليه .

ثم لما كانت الأسماء على اختلاف مقتضياتها أحدية المسمى كانت موصلة إلى المسمى ، فهو الله الذى له أحدية جميع الأسماء ، فكل يصل إلى الله مع اختلاف الجهات دائما فله الصراط المستقيم الذى عليه الكل ، فصيح قولهم الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق وبعدد الأنفاس الإلهية ، فإن الشئون المتجددة لله فى كل آن على كل مظهر أنفاس إلهية ، وذلك ظاهر فى كل حضرة من حضرات الأسماء على العموم ، سواء كانت الأسماء كلية أو جزئية غير خفى ، فكل اسم مدبر لمظهر روح له والمظهر صورته والجميع متصل بالله : (فى كبير وصغير عينه وجهه) وجهول بأمر وعليم

هذا تفسير العموم :

(ولهذا وسعت رحمته وجهه كل شيء من حقير وعظيم)

أى رحمته الرحمانية ، فإن الرحمن اسم شامل لجميع الأسماء ، فهو المرصاد لكل سالك وإليه ينتهى كل طريق ويرجع كل فائب (- مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم ، فهو - غير المغضوب عليهم - من هذا الوجه - ولا الضالين - فكما كان الضلال عارضا كذلك للغضب الإلهى عارض ، والمآل

ولما كان لكل اسم أحدية الصراط ، وكانت أحدية صراط اسم الله جامعا لجميع أحدية صراط الأسماء ، شرع فى بيان الأحدية الجامعة أولا بقوله (إن لله الصراط المستقيم ظاهر) خبر لمبتدأ مخلوف : أى هو (غير خفى) تأكيد (فى العموم) أى جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله فى حق عموم الناس ، وهو صراط الأنبياء كلهم المشار إليه بقوله - اهدنا الصراط المستقيم - أو تعلق فى العموم ، بقوله : غير خفى ، أى هذا الصراط المستقيم معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الهدى اه بال .

(فى صغير وكبير) خبر (عينه) مبتدأ (وجهول بأمر وعليم) معطوف على الخبر ؛ معناه أن ذاته تعالى من حيث أسماء وصفاته موجودة فى كبير وصغير ، أى فى كل وجزئ بالنسبة إلى الأسماء وبالنسبة إلى الأجسام فى كبر الحجم وصغره ، أى لا ذرة فى الوجود إلا وهى نور من ذات الحق لكون كل ماقى الوجود مخلوقا من نوره ، فالذات من حيث هى غنية عن الوجود الكونى (ولهذا) أى ولاجل كون الذات مع جميع صفاته محيطا بالكل (وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم) فإذا كان كل شيء تحت قدرته كان (- مامن دابة إلا هو -) يصير فيها كيف يشاء على حسب علمه الأزل التابع لعين المعلومات فلا جبر من الله (فهو - غير المغضوب عليهم -) من حيث أنه ماش على صراط ربه المستقيم ، لأن ربه راض عن فعله فلا غضب (والمآل)

إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة (« ماضية دابة » أى شيء ، فإن الكل ذو روح إلا هوية الأحدية الذاتية بحكم الصمدية والقيومية مالكة له آخذة بناصيته جاذبة إياه على صراط سبقت رحمته إليه قبل إيجادها . فإذا وجدت الحقائق بنسبتها الذاتية على ما اقتضت أعيانها ، وسلكت بها على طرق أربابها فلا غضب ولا ضلال ثمة ، فإن عرض أحدهما فالمآل إلى الرحمن على ما سيأتى ، والرحمة السابقة هي الغالبة (وكل ما سوى الحق دابة ، فإنه ذو روح ، وما ثم من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره ، فهو يدب بحكم التبعية للذى هو على صراط مستقيم ، فإنه لا يكون صراطا إلا بالمشى عليه) إنما كان ما سوى الحق ذا روح ، لأن الرحمة امتدت أولا إلى رقائق الأشياء وروحانياتها ، وألزمها أشباحها حتى وجدت حقائقها الكونية بها ، فدبت بالأسماء التي يربها الله بها على اختلاف مراتبها ، وكل اسم منها هو الذات الأحدية مع النسبة الخاصة التي هي حقيقة الاسم ، أعنى الصفة المخصوصة ، فكل يدب بحكم التبعية على صراط الذات الأحدية بذاته في ذاته ، فإن الحق المتعين في قابليته بحركه ويسبزه إلى غايته وكماله الخاص به ، فهو يدب بحركة ضمنية عرضية غير ذاتية ، فإنها بحكم التبعية ، وتلك الحركة هي المشى على الصراط المستقيم ، فإن الصراط هو الذى يمشى عليه .

ولما كانت تلك الحركة بالحق في الحق كان الصراط والمآل على هو الحق :

(إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق)

وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق)

أى إذا دان وانتقاد لك المسمى بالخلق فقد دان لك الحق الظاهر في مظهر ذلك الخلق ، أعنى الهوية الحقيقية المستترة به ، وإن انتقاد لك الحق المتجلى في مظهره بحكم التعيين الخاص فلا يلزم أن ينتقاد لك الخلق ، لأن الحق المذعن لك حق بلا خلق ، فلا ينحصر في الوجه الذى تجلى به لك فلا تنقاد تلك الخلائق ، لأن تجلياته فيهم بحكم مجالهم ، فقد تحالف الوجوه التي بها تجلى لهم وجهه الذى به تجلى لك ، فالظاهر في مظاهرهم يسلكهم في طرق كما لا تهم المخالفة لكمالك وإن كان سلوكهم بالحق للحق لا اختلاف الأسماء ومظاهرها :

أى مآل الغضب (إلى الرحمة) للرحمة عند أهل الله من نوعين : رحمة خالصة ، ورحمة متزجة بالغضب ، فمن حق عصاة المؤمنين من أهل النار مآل الغضب إلى الرحمة خالصة من شوب الغضب ، وذلك لا يكون إلا بإدخالهم الجنة ، وفي حق المفسكين ما آله إلى الرحمة المتزجة بالغضب ، وهذا لا يكون إلا بخلودهم في النار فاعلم ذلك ، وفيه كلام ستسمع في آخر النص (فإنه ذو روح) لأنه مسيح بالنفس وكل مسيح ذو روح ، وكله ماض على صراط وبه المستقيم (فإنه لا يكون صراطا إلا بالمشى عليه) إذ الصراط عبارة عن المضي والمسافة هذا إذا كان الخلق ظاهرا والحق باطنا ، فحينئذ الحكم للحق في وجود الخلق ، والخلق تابع للحق في حكمه ، وأما إذا كان الخلق باطنا والحق ظاهرا فالحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه ، ففي هذا الوجه ما يطلب للعبد من الحق شيئا إلا ويعطيه ، وفي الوجه الأول ما حكم الحق على العبد يحكم إلا وهو تابع لحكمه فما أمره به أم بال .

(فحقق قولنا فيه فقولى كله حق
فما فى الكون موجود تراه ماله نطق)

أى إذا كان القائل هو الحق فقولاه حق ، وإذا كان الحق هو المتجلى فى كل موجود فلا موجود إلا هو ناطق بالحق ، لأنه لا يتجلى فى مظهر إلا فى صورة اسم من أسمائه ، وكل اسم موصوف جميع الأسماء لأنه لا يتجزأ لكن المظاهر متفاوتة الاعتدال والتسوية ، فإذا كانت التسوية فى غاية الاعتدال تجلى جميع الأسماء ، وإذا لم يكن ولم يخرج عن حد الاعتدال الإنسانى ظهر النطق والصفات السبع وبطن سائر الأسماء والكلمات ، وإذا انحط عن طور الإنسان بقى النطق فى الباطن فى الجميع حتى الجماد ، فإن التى لم تظهر عليه من الأسماء الإلهية والصفات كانت باطنة فيه لعدم قابلية التجلى ، فلا موجود إلا وله نطق ظاهرا وباطنا ، فمن كوشف بهواطن الوجود سمع كلام الكل حتى الحجر والمدر ، فإن العلم باطنى هذا الوجود ، ولهذا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء :

(وما خلق تراه العين إلا عينه حق
ولكن مودع فيه لهذا صورته حق)

أى كل خلق تراه العين فهو عين الحق كما ذكر ، ولكن خيال المحجوب سباه خلقا لكونه مستورا بصورة خلقية محتجبا بها وإن كان متجليا لم يعرفه ، ولا استناره عن أعين الناظرين قال : ولكن مودع فيه ، أى مخفى فى الخلق فصوره ، أى صور الخلق جمع صورة سكنت واوه تخفيها ، والحق جمع الحققة شبه استناره بالصور الخلقية بالإبداع فى الظروف .

(اعلم أن العلوم الإلهية اللدوية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة ، فإن الله تعالى يقول كنت معه الذى به يسمع ، وبصره الذى به يبصر ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها) العلوم اللدوية تختلف باختلاف الاستعدادات ، فإن أهل الله ليسوا فى طبقة واحدة فلهذا تختلف أذواقهم وعلومهم ، ولهذا تختلف حكم هذا الكتاب باختلاف الكلم كاختلافها فى الإنسان الواحد باختلاف القوى الحاصلة هى منها ، مع كون تلك العلوم ترجع إلى عين واحدة هى هوية الحق كما فصلها ، والحاصلة

وهذا نتيجة قرب النوازل ، يعنى يقول الله تعالى إذا تقرب جدك ، يقرب النوازل تجليت له باسمى السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف إلى لا يسمع نفسه ، فكان كل مسوغة له دليلا له على ، وتجليت له بالبصر فما رأى شيئا إلا رأى فيه ، وتجليت له بالقدرة فيقدر بتدقيق على تصرفات نفسه بأخذ ناصيتها ، كتصرف الحق فى الأشياء بأخذ نواصيها - وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها - وكذلك هذا الصمد المتجلى له بالقدرة ما من دابة من قوى نفسه إلا هو آخذ بناصيتها ، وتجليت له بأفعال إذ الرجل فى حق الحق عبارة عن كونه - كل يوم هو فى شأن - كما أن قلبه عبارة عن القدرة الثابتة ثم هداه الصراط المستقيم ، فلا يمشى إلا على

في المعنى صفة جارية على غير ما هي له ، فكان - حق الضمير الذي هو فيها أن يفصل لأنه ضمير العلوم لكنه تسامح فيها (فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد ، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة ، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق ينحصرها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح) يعني : أن الهوية الواحدة هي عين الجوارح المختلفة لاختلاف المحال في عين العبد للواحد ، والعلم الفائض من الهوية الواحدة حقيقة واحدة ظهرت في تلك الجوارح بسبب اختلاف قابليتها علوما مختلفة يختص كل جارحة منها علم ، وعلوم الأذواق يخالف لعلوم الباقي بحكم اختلاف المحال ، ولهذا قيل : من فقد حسا فقد علما (كالماء حقيقة واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع ، فنه عذب فرات ومنه ملح أجاج ؛ وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته ، وإن اختلفت طعمه) شبه العلم الحاصل لأهل الله من الهوية الإلهية بالماء ، فإن العلم حياة الأرواح كما أن الماء حياة الحيوان ؛ فاختلاف العلم مع كونه حقيقة واحدة باختلاف الجوارح كاختلاف الماء في الطعوم باختلاف البقاع مع كونه حقيقة واحدة ، فمن الماء عذب فرات كعلم الموحدين بالعلم ، ومنه ملح أجاج كعلم الجاهل المحجوب بالسوى والغير ، ونظيره قوله تعالى - يستقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل - .

(وهذه الحكمة من علم الأرجل ، وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه - ومن تحت أرجلهم - فإن الطريق الذي هو الصراط المستقيم هو السلوك عليه والمشي فيه ، والسعي لا يكون إلا بالأرجل ، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم ، إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق) قال تعالى - ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم - إقامة الكتب الإلهية : القيام بحققها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها والعمل بها ونووية حقوق ظهورها وبطنها ومطلعاتها لرزقوا العلوم الإلهية الذوقية والمعارف القدسية من فوقهم ، والأسرار الطبيعية التي أودعت القوابل السفلية من تحت أرجلهم ، فوله الحكمة من علم الأرجل : أي من أسرار القوابل ، فإن الله مع القوابل كما هو مع الأسماء الفواعل ، ولهذا قال : لودلي أحدكم دلوه لحيط على الله ، فالصراط الممدود عليها إذا سلك عليه بالأرجل ومعى السالكون عليه بالأقدام

الصراط المستقيم : يعني ما يمل هذا العبد فعلا إلا وقد رضى الله عن ذلك القنل (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو رجة الأحذية مع أنه غيره من حيث الكثرة ، فقد نبه عليه بإرجاع الضمير إلى العبد ، فكان هذا الكلام جامعا بين الغزبه والتشبيه التي هي عين العبد من وجه وهو رجة الأحذية ، لأن العبد هو مجموع الأجزاء الاجتاهي ، والجزء لا يقال فيه غير الكل ، وأما بحسب الصنيع فيمتاز كل واحد منها عن الآخر وعن الكل (فالهوية) أي هوية الحق (واحدة والجوارح) أي جوارح العبد (مختلفة ، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق)

في العمل بمقتضى العلم المستفاد من الكتب ، ورثوا هذا الفن الخاص من العلوم الذوقية ، أى علم أحكام القوالب فأنيج لهم شهود من أخذ النواصي بيده - وهو على صراط مستقيم - يوصل من أخذ نواصيهم إلى غايتهم (- فسوق المجرمين - وهم الذين استحقوا المقام الذى ساقهم إليه بريح الدبور التى أهلكهم عن نفوسهم بها فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم ، وهو عين الأهواء التى كانوا عليها إلى جهنم ، وهى البعد الذى كانوا يتوهمونه) فيسوق المجرمين الجرمانيين أهل الإجرام والآثام بحكم قائدهم الآخذ بنواصيهم ، فهو القائد والسائق إلى المقام الذى استحقوه بسعيهم على أرجلهم ، ربح الدبور المأمورة بسوقهم ، وهى أهواؤهم التى تسوقهم من أدبارهم ، أى من جهة خلفهم ولهذا سميت دبورا ، وهى جهة العالم الهبولانى إلى هوة جهنم البعد الذى يتوهمونه وهم يهرون بها ، بأهوائهم الناشئة من استعدادات أعياناتهم ، حتى أهلكهم السائق والقائد عن نفوسهم (فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا فى عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم فى حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق ، لأنهم مجرمون) إنما حصلوا فى عين القرب على الحقيقة لأن الحق الذى هو قائدهم معهم ، وإنما توهموا لبعد لأنهم كانوا يسعون إلى كمالات وهمية فانية تخلوها فما وصلوا إلا إليها ، فزال البعد فى حقهم فزال مسمى جهنم ، لأنهم بلغوا الغايات التى كانوا يطلبونها باستعداداتهم ، وذلك نعيمهم من جهة استحقاقهم لأن إجرامهم هو الذى اقتضى وصولهم إلى أسفل مراتب الوجود من عالم الأجرام (فلما أعطاهم هذا المقام الذوق اللذيذ من جهة المنة وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التى كانوا عليها ، وكانوا فى السعى فى أعمالهم على صراط الرب المستقيم ، لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة فما مشوا بنفوسهم ، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب - ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون -) أى إنما وجدوه بما اقتضاه أعيانهم من أعمالهم التى كانوا يسعون فيها وبمقتضى استعداداتهم الذاتية تعلقت المشيئة الإلهية بما كانوا يعملون فى أعمالهم على صراط

(ساقهم إليه) أى إلى ذلك المقام وهو المسمى بجهنم الذى استحقوه بسلوكهم فى الصراط المستقيم الذى يوصلهم إلى هذا المقام الذى يحصل لهم فيه هذا الشهوة (بريح الدبور) وهى الأهواء التى فعلوا من مقتضيات أنفسهم ، وسمى بها لأنه يأتى من جهة الخلفية جهة الخلف . وإهلاكهم بذهابهم بهذه الريح فى صورة النار فهلكوا من أنفسهم ، فشاهدوا أن الحق هو الآخذ بنواصيهم والسائق إلى أن وصلوا إلى هذا النوع من العلوم الذوقية ، فإنهم وإن عدوا إلى الأبد لكنهم يتحققون بهذا الذوق أه بالى .

(فزال البعد) المفهوم لعلهم أن الله معهم فى كل موطن (فزال مسمى جهنم فى حقهم) من حيث أنه بعد لا من حيث أنه عذاب لذلك قال (ففازوا بنعيم القرب) فى جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا ، فإن الفوز بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب فى حق المخلدين ، كما تألم بعض المقرئين فى الدنيا (لأنهم مجرمون) أى لا كاسبون الصفات الظلمانية الحاجبة لشهود الحق ، فهذا الشهود أجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم هذا المقام أه بالى

الرب المستقيم ، لأن نواصيهم بيد من هو على الصراط المستقيم ، فهو يسلك بهم عليه جبرا إلى أن وصلوا إلى عين القرب (وإنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء فبصره حديد) أى إنما الجهنمى يبصر مع أن الله تعالى أخبر أن أهل الحجاب لا يبصرون في الدنيا لأنه هناك مكشوف الغطاء حديد البصر ، وأما قوله - ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا - فهو في حق من يدعوه الهادى إلى مسمى الله الرب المطلق رب العالمين ، وهذا في حق كل أحد بالنسبة إلى الرب المتجلى له في صورة عينه الأخذ بناصيته إلى ما يهواه ، فذاك في البصيرة وهذا في البصر - فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور - (وما خص ميتا من ميت : أى ما خص سعيدا في العرف مع شقى - ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - وما خص إنسانا من إنسان : فالقرب الإلهى من العبد لا يخفاء به في الإخبار الإلهى ، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى ، فهو حق مشهود في خلق متوهم) أى الظل الخيالى المذكور (فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود) أى الشهود الذوقى (وما عدا هذين الصنفين فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود ، فهم بمنزلة الماء المالح الأجاج) هذين الصنفين ما عدا المؤمنين وأهل الكشف والشهود ، فالخلق عندهم ما تصوروه واعتقدوا أنه غير معلوم للبشر إلا وجوده لاحقيقته ، وبعضهم يخيلوه وكلاهما يعتقدان أنه متعين ولا يشهدون إلا الخلق فهم أهل الحجاب بمنزلة الماء الأجاج ، وأما المؤمنون وأهل الكشف فبالعكس ، لأنهم يشهدون الحق والخلق عندهم ظل خيالى ليس إلا نسبة الوجود إلى الأعيان ، والفسبة معقولة ، ولهذا قال (والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات للسائغ شرابه ، فالناس على قسمين : من الناس من يمشى على طريقة يعرفها ويعرف غايتها ، فهى في حقه صراط مستقيم . ومن الناس من يمشى على طريقة يجهلها ولا يعرف غايتها ، وهى عين الطريق التى عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدحو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدحو إلى الله على التضييد والجهالة) يعنى أن الطريق والغاية كلاهما واحدة في الحقيقة وهو الحق ، فالعارف يدحو على بصيرة من اسم إلى اسم ، والجاهل يدحو على جهالة من السوى إلى السوى ، لأنه لا يعرف الحق (فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين ، لأن الأرجل هى السفلى من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق ، فمن عرف الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو

فدل ذلك على أن نعم القرب عام في حق كل أحد سيدها كان أو شقيا ، وكذلك يدل على عموم نعم القرب قوله تعالى (- ونحن أقرب إليه -) أى إلى الإنسان (- من حبل الوريد -) أى (بمنزلة الماء المالح الأجاج) كلما ازدادوا علما ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا يفتح عليهم كالمالح الأجاج لا يروى شرابه ، وقد أشار إلى افتراق المؤمنين من أهل الكشف أولا وإلى اتحادهم ثانيا بقوله (والطائفة الأولى) بمنزلة الماء العذب أى بال .

عليه) يعنى أن الطريق الذى يسلك عليه أسفل من سفلى ، فمن عرف علم الطريق وأنه ليس إلا الحق إذ لا شىء غيره عليه عرف أن أسفل سافلين لا يخلو عن الحق ، فلم أن الجهنميين فى القرب وإن توهموا البعد (فإن فيه جلى وعلا يسلك ويسافر إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين السالك والمسافر فلا عالم إلا هو ، فمن أنت ؟ فأعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت) والترجمان هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : كنت سمعه الذى يسمع به ، والحديث (وهو لسان حق) فإن من قال الحق بالحق كان لسان الحق (فلا يفهمه إلا من فهمه حق) لأن الحق إذا كان جميع قوى العبد وجوارحه كان فهمه حقا لأنه من جملة قواه (فإن الحق نسبة كثيرة ووجوها مختلفة) فإن له إلى كل شىء نسبة هى نسبة الوجود التى بها صار ظلا ، وفى كل عين وجها هو ظهوره بصورتها .

(ألا ترى عادا قوم هود كيف قالوا - هذا عارض ممطرنا - فظنوا خيرا بالله وهو عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق) أى بقوله - بل هو ما استعجلتم به - (من هذا القول) الذى قالوه وهو - هذا عارض ممطرنا - (فأخبرهم بما هو آثم وأعلى فى القرب ، فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فايصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا من بعد) فإنه إذا أمطرهم أنبت به النبات من الأرض وسقى الحبة فنبت ونمت وأدركت وأحصدت بعد المطر بزمان ، وكذا نماء النبات والشجر ورعاها الدواب والأنعام فأكلوا منها وشربوا لبنها بعد مدة ، ولا يصل نفع المطر ونائده إليهم إلا من بعد بخلاف الإراحة عن الهياكل البدنية (فقال لهم - بل هو ما استعجلتم به -) وفسره بقوله (- ربيع فيها عذاب أليم - فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم ، فإن بهذه الريح يريح أرواحهم من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المظلمة) المسالك الوعرة الجنة التى يسلك الحق فيها على وعرة طرقها الغلبة الخشونة الحجابية ، والسدف : أى الحجب جمع سدفة : وهى الحجاب ، والمظلمة : المسودة فى غاية الظلمة (وفى هذه الريح عذاب : أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجههم لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب ، فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه) من الإمطار والمنفع ، يعنى أنهم

(فلو أنت) استظهم إنكارهم : أى أنت معدوم فى نفسك (فأعرف) اليوم (حقيقتك وطريقتك) ولا تفوت وقتك حتى تدخل لعرفان حقيقة وطريقتك فى حكم قوله - ونسوق المجرمين - فإنك إذا عرفت ما نقلناه عرفت حقيقتك وطريقتك (فقد بان لك الأمر) من الله على ما هو عليه ، وهو كون الطريق السالك والعلم والمعلوم عين الحق أحذية الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله : حتى أكون مترجما لا متحكما . أو الحق مترجما لنا عن نبيه هود بمقالت ، أو نبينا عليه الصلاة والسلام مترجما عن الحق لقوله : كنت سمعه . اه (إلا من فهمه حق) حتى يفهم يفهم الحق مطلقا كلام الحق ، فإن الشهود بأحذية الأشياء من مطلقات كلام رب العزة ومن مفهوماته الثانية ولا يفهمه إلا العلماء بالله .

قوله (فظنوا) هذا القهر (خيرا) أى لطفنا فحسن ظنهم بالله فعاملهم الله بالإعطاء لهم جزاء حسن ظنهم بالله من الجهة التى خبر ما تخيلوها اه بالله .

لما ظنوا بالله خيرا واقه عند ظن عبده ، فأنابهم خيرا مما ظنوا من حيث لا يشعرون ، فإن الوصول إلى ما ظنوه من الانتفاع بالمطر قد لا يقع وقد يقع من بعد والذي وقع خير وأقرب ، فإنهم وصلوا بذلك إلى الحق وحصلوا في عينه من حيث لم يحتسبوا ، فإن للحق وجوها كثيرة ونسبا مختلفة من جملة أحوالهم وظنونهم وأقوالهم ، فإن هذه الحالة خير لهم مما ظنوا وإن أوجعتم بقطع الحياة وفرقة المألوفات ، لأن ذلك أرواحهم مما هم فيه أكثر مما أوجعهم ، ونجاهم من التوغل والتمادي في التكذيب والعصيان الموجب للرين على القلوب ، وخفف عنهم بعض عذاب الآخرة فجازاهم على حسن ظنهم بالله خيرا على وجه أتم (- فدمرت كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم - وهي جنتهم التي عمرتها أرواحهم الحقية فزالت عنهم حقبة هذه النسبة الخاصة ، وبقيت حل هياكلهم الحياة الخاصة بهم مع الحق التي تبطل بها الجلود والأبدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ وقد ورد للنص الإلهي بهذا كله) أي فدمرت الريح بالتدبير الإلهي كل شيء مما كان قابلا للتدمير منهم ، فأراحت أرواحهم التي هي حقائقهم عن جنتهم التي هي مساكنهم بعد ما كانت حاضرة لها مدبرة إياها ، وهي حقبة : أي متحققة ثابتة في وجودها ثابتة للنسبة إلى أبدانها فزالت حقبة نسبها إلى أبدانها ، أي تحققت نسبتها الخاصة وبقيت الهياكل حية بحياتها الطبيعية المخصوصة بها مع الحق لما ذكرنا أن كل شيء وإن كان جنادا فهو ذوروح مخصوص به من الحق ، وهي الحياة التي تنطق بها الجلود والأبدى والأرجل كما ورد في القرآن وعذبات الأسواط والأفخاذ كما ورد في الحديث ، وقد أشار أبو مدين رضي الله عنه إلى هذه الحياة بقوله : من الحياة مرى في الموجودات كلها ، فإن الحى بالذات للقيوم للكل متجلى في الجمع وإلا لم يوجد ، فمن حضرة الاسم الحى يحى كل شيء بحياة ظاهرة أو باطنة على ممر (إلا أنه تعالى قد وصف نفسه بالغيرة ، ومن غيرته حرم الفواحش وليس للفحش إلا مظهر) مما يجب ستره ومع جملة من الربوبية فقد قيل إفشاؤه كفر (وأما فحش ما بطن فهو لمن

فإذا باشرهم الحق العذاب (فدمرت كل شيء بأمر ربها) أي قطعت للروح تعلق أرواحهم بظواهر أبدانهم .

قوله (حقيقة هذه النسبة) وحقيقتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدره بسبب تعلق الأرواح الحقية بهم ، فإذا زال تعلق الروح زالت عنهم هذه الكالات الحقية (وبقيت حل هياكلهم الحياة الخاصة) وهي الحياة التي نصيب منها لكل شيء من الله بدون نفخ منه بخلاف الحياة الحقية ، فإنها لا تحصل إلا لمن يقبل الاستواء أم (وعذابات الأسواط) أي يذوق بها الميت عذبات الأسواط والأفخاذ في القبر ، فهذه نسب جنائية لا نسب حقائقية .

ولما بين الأمر على ما هو عليه شرع في بيان سبب عدم ظهور هذه المعاني لبعض الناس بقوله (إلا الله تعالى وصف نفسه بالغيرة) أم بال .

ظهر له) وهو الحق ومن أظهره الله عليه ، وذلك أن الحق هو الظاهر والباطن (فلما حرم الفواحش : أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهى أنه عين الأشياء فسرهما بالغيرة) أى ستر هذه الحقيقة بالتعينات المختلفة التى يطلق عليها اسم الغير ، فحدث السوى والغير حيث يقال أنت غيرى وأنا غيرك ، فاعتبرها وأوجب الغيرة من الغير ، فلهذا قال (وهو أنت) أى إلى الغيرة أنت ، يعنى أنا نيتك إذا اعتبرتها ، إذ لو لم تعتبرها ونظرت إليها بين الفناء كهاى عليه فى نفس الأمر كنت من أهل الحمى فلا غيرة ثم فلا تحريم (لأنها من للغير ، فالغير يقول السمع سمع زيد ، والعارف يقول السمع عين الحق ، وهكذا ، أبقي من القوى والأعضاء فما كل أحد عرف الحق ، فتفاضل الناس وتميزت المراتب وبان الفاضل والمفضول) بالمعرفة والجهالة .

(واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسوله عليهم الصلاة والسلام وأنبيائه كلهم البشريين) قيد الأنبياء بالبشريين للتخصيص ، لأن كل ظاهر بنى "عن باطن" فهو نبى بالنسبة إلى ما أخبر عنه ، وذلك الباطن ولى بالنسبة إلى ذلك الظاهر فى اصطلاح العرفاء (من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين ، فى مشهد أقيمت فيه بقرطبة) وهى مدينة بالمغرب كان مقبلاً بها (سنة ست وثمانين وخمسمائة ، ما كلمنى أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم) إنما أخبره هود دون غيره منهم لمناسبة مشربه وذووه عليه السلام لمشرب الشيخ قدس سره فى توحيد الكثرة وسعة مقام كشفه وشهود الحمى فى صورة أفعاله وآثاره ، وأما سبب اجتماعهم عند محمد صلى الله عليه وسلم ، فببطل : إنه تمنهته قدس سره بأنه خاتم الأولياء ووارث خاتم الرسل والأنبياء (ورأيت رجلاً ضحاً فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها ، ودليلى على كشفه لها قوله تعالى - مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - وأى بشارة للخلق أعظم من هذه ، ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه فى القرآن ، ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان : أى هى عين الحواس والقوى الروحانية أقرب من الحواس ، فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد) يعنى أن القوى الروحانية أقرب إلى الله فى الشرف والتجرد عن المادة ، والنورية والقرينة من الحواس ، إذ هى حالة فى الحال

(فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف) خطاب مام (أى منع) أن يعرف كل إنسان (حقيقة ما ذكرناه) وهى عين الأشياء فكانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش (فسترها) أى ستر الحق تلك الحقيقة من الغير لئلا يطلع عليها أحد إلا بالمجاهدات والرياضات والسلوك بطريقه التصفية ، وجواب لما عرفت : أى لما حرم الفواحش أى جنس الفواحش حرم أن تعرف ، فقوله : فسترها ، جواب شرط محذوف أى بال .

الجسمانية بمقدرة بمقاديرها محدودة بمحدودها ، فاكتمل بها على الأقرب المجهول الحد ، يعنى الروحانية ، فإنه تعالى إذا كان عين الأخص إلا بعد المحدود ، فبأن كان عين الأشرف الأقرب الغير المحدود ، أو المجهول فى التحديد أولى (فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا ، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى لنا ، فكملة العلم فى صدور الذين أوتوا العلم وما يحدد بآياتنا إلا القوم الكافرون) أى المحجوبون الساترون ، فلأنهم توهموا أنه تعالى إذا كان عين المحدوداته كان محدودا ، ولم يعرفوا أنه إذا أحاط الكل من الأرواح والأجسام ، ولم ينحصر فى واحد منهما ولا فى الكل لم يكن محدودا (فلأنهم يسترونها) أى الآيات التى هى صفاته وتجلياته (وإن عرفوها حسدا منهم ونفاة وظلما) كأكثر علماء أهل الكتاب فلأنهم عرفوها من كتبهم ، فإنه ما جاء فى جميع الكتب إلا كذلك بشهادة الذين آمنوا من علماءهم ، كعبد الله بن سلام وأحزابه (وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه تعالى إلا بالتحديد ، تنزيها كان أو غير تنزيه ، أو له العلماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء ، فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق) ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا أيضاً تحديد ، ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحديد ، ثم ذكر أنه فى السماء وأنه فى الأرض وأنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عينا) حيث أخبر أنه جميع قوانا وجوارحنا وهى عينا (ونحن محدودون فما وصف نفسه إلا بالحد ، وقوله — ليس كذلكه شئ — حد أيضا إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة) أى لغير معنى المثلية يعنى لا بمعنى مثل مثله (ومعنى تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) هذا كلام أورده لدفع توهم المنزه ، فإن الأمر فى وصفه أعظم مما توهم من تنزيه الوهمى وأوسع من التقييد الفكرى ، فإنه فى التنزيه لم يتميز من شئ حتى يحتاج إلى تميزه ، وفى التحديد لم يتقيد بمحد مخصوص حتى ينحصر فيتحدد ، تعالى الله عما يقول المنزه والمحدد ، وإن أخذنا الكاف فى الآية المذكورة الدالة على التنزيه زائدات على نقي المثلية ، فتميز عن الأشياء بمحدودنا فى حدودنا فكان محدودا ، ولو بكونه ليس عين هذا المحدود لاشتراكه بجميع ماعداء فى معنى التشبيه (فالإطلاق عن التقييد تقييد ، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم) يعنى أن الإطلاق عين التقييد مقابل له فهو تقييد بقيد الإطلاق والمطلق مقيد باللاتقييد ، أى بمعنى لا شئ معه والحق هو الحقيقة من حيث هى ، أى لا بشرط شئ فلا ينال التقييد واللاتقييد

فحينئذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود فهو محدود) والمراد بالمحدود الأشياء ، فإذا لم يكن الحق عين الأشياء كان محدودا بهذا الحد ، فإذا كان الخلق محدودا (بكونه ليس عين المحدود) فالإطلاق عن التقييد تقييد أى بال .

(على نى الخلل) على أن الكاف زائدة لغير الصفة .

(وإن جعلنا الكاف للصفة) أى بمعنى المثلية (فقد حددناه) أى أثبتنا مثله ونفيها عن مثله أن يكون له مثل وهو عين التشبيه والتشبيه تحديد (وإن أخذنا - ليس كمثله شيء - على نفي المثل) أى على معنى نفي مثل من هو على صفته ، فإن مثل الشيء يطلق ويراد به من هو على صفته من غير قصد إلى نظير له ؛ كقولهم : مثلك لا يبخل ؛ أى من هو ذو فضيلة مثلك لا يأتى منه البخل ؛ والمراد نفسه والمبالغة فى نفي البخل عنه بالبرهان ؛ أى أنت لا تبخل لأن فيك ما ينافى البخل ؛ فعلى هذا يكون معنى - ليس كمثله شيء - نفي المثل بطريق المبالغة ؛ أى ليس مثل من هو على صفة من الصمدية وقيومية الكل شيء (تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء ؛ والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها) المفهوم على ما ذكر ليس مثله شيء لأنه لا شيء إلا وهو به موجود : أى بوجوده ، فهذا المفهوم وبالنظر الصحيح تحقق أنه عين الأشياء المحدودة بالحدود المختلفة (فهو محدود بحد كل ذى حد فما يحد شيء إلا وهو حد الحق) لأنه هو المتجلى فى صورته فحد كل شيء حد الحق تعالى والضمير لمصدر يحد (فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات) أى هو الظاهر بصورها وحقائقها (ولو لم يكن الأمر كذلك لما صح الوجود فهو عين الوجود) لأن الممكن ليس له بذاته وجود فلا وجود له إلا أنه (فهو على كل شيء حفيظ بذاته) وإلا لانعدم على أصله (فلا يؤوده حفظ شيء) لأن عينه قائم بذاته فكيف يشغله وليس غيره (فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته) من أن يكون شيء غيره لأنه لو لم صورته يحفظ لكان له مثل فى الشئبية والوجود ولزم الشرك ، ولهذا قال (ولا يصح إلا هذا) فإن الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته ، وإلا لم يكن ممكنا فيكون فى الوجود واجبا (فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود ، فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له ، فهو الإنسان الكبير) أى فالعالم ظاهر الحق وهو باطنه ، والحق روح العالم والعالم صورته فهو الإنسان الصغير ، لأن الإنسان الكبير خلق على صورته والعالم كذلك - وهو الظاهر والباطن - لأن العالم صورة وهو باطنها فحسب ، بل بمعنى أنه ظاهر العالم وباطنه ولهذا قال :

(تحققنا بالمفهوم) أى اطلعنا بالمعنى المراد من الآية وهو أنه عين الأشياء بخلاف ما إذا أخذ الكاف للصفة ، فإنه وإن دل على التحديد لكنه لا يدل على أنه عين الأشياء ، فإن مفهومه إثبات الوجود لغيره ومفهوم الثانى نفي المثل فيلزمه نفي الوجود من غيره ، فتبين بهذا الوجه أنه عين الأشياء كما كان فى الإخبار الصحيح ، لذلك أوردنا فى إثبات هذا المعنى دون الوجه الأول (و) تحققنا (بالإخبار الصحيح أنه) أى الحق (عين الأشياء) وأشار إلى فرق الآية والحديث فى الدلالة على أنه عين الأشياء بقوله فى الآية بالمفهوم ، وفى الحديث بقوله وبالاختبار ولم يقل بمفهوم الإخبار ، فدلالة الحديث على العملية أتم وأعم من دلالة الآية أنه باله .

(فهو الكون كله وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه ولذا قلت يغذى
فوجودى غذاؤه وبه نحن نحتذى)

أى الواحد الحى القيوم الذى قام الوجود المضاف إلى كل ممكن بوجوده لأنه هو مع
تحيد الإضافة ، وإذا قلت بالاغتذاء فهو المغتذى بالغذاء المحتفى فيه الظاهر بصورة المختذى ،
وبه نحن نحتذى حذوه أى نغتنى به فى الظهور بصورته والتسكون بوجوده محتذين على مثاله
فى الوجود ، أى على صورته كالغذاء .

(فيه منه إن نظرت بوجه تعوذى)

وإذا كان الأمر على ما قلناه ، فنه عند إفناؤه إيانا بتجليه نتعوذ به فى إيقائه إيانا
على صورته محتذين حذوه احتذاء الغذاء حذو المغتذى بوجه ، أى من جهة الذات والوجود
فتقول : أهوذ بك منك ، أما من جهة الأسماء فنقول : أعوذ برضاك من سخطك ،
وذلك لظهوره فى المظاهر المختلفة بالصفات المختلفة كظهوره فى بعضها باسم الرضى فيه ،
فتعوذ به من سخطه عند إرادته قهرنا فى مظهر المنكر الذى ظهر فيه بصورة القهر
والسخط ، وكذلك فى الأفعال فنقول : تعوذ بعفوك من عقابك (ولهذا الكرب تنفس
فنسب النفس إلى الرحمن ، لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم ،
التي قلنا هى ظاهر الحق إذ هو الظاهر ، وهو باطنها إذ هو الباطن ، وهو الأول إذ كان
ولا هى وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها ، فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول
- وهو بكل شئ عليم - لأنه بنفسه عليم) أى ولأن أعيان الأشياء وحقاتقها التى هى صور
معلوماته فى الأزل معدومة العين ، موجودة فى الغيب بالوجود العلمى طالبة للوجود العبنى ،
كانت كرب الرحمن لإرادة إيجادها بقوله : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فتتنفس
فى إيجادها ، وإنما نسب النفس للرحمن لأنه رحمها به بالنفس وهو الفيض الوجودى
وهو الذى كانت النسب الإلهية تطلبه ، فإن الأسماء الإلهية التى سماها نسباً تقتضى ظهورها
التي هى صور العالم وظاهر الحق باعتبار أنه الظاهر ، وهى بعينها فى الغيب باطن الحق

(قلت له يغتنى) من حيث ظهور أحكامه فيما وإخفاؤنا فى وجوده (فوجودى غذاؤه) لقيام أحكامه
بنا (وبه نحن نحتذى) لقيام وجودى بوجوده اهـ . قوله (فوجودى غذاؤه) هذا إذا كان الحق ظاهراً والعبء
باطناً (وبه نحن نحتذى) هذا إذا كافى العبء ظاهراً والحق باطناً اهـ .

(ولهذا الكرب) أى وثلاثاً يلزم هذا الكرب الحال (تنفس) أى أخرج ما فى باطنه إلى الظاهر بكلمة
كن فيكون - هو فى الظاهر بعد كونه فى الباطن فا كان فى نفس الأمر إلا هذا ، ولا يد أن ينسب هذا لنفس
إلى يد من أيدى الأسماء اهـ قال عليه الصلاة والسلام : إني أبجد نفس الرحمن من قبل العين ، فكانت الموجودات
حاصلة من نفس الرحمن ، بل هما عين نفس الرحمن ، فالأسماء قبل وجودها فى الخارج مكتوفة فى ذات الحق طالبة

باعتبار اسمه الباطن ، إذ هي عند كونها ظاهرة لم تزل عن صورتها الغيبية ، وهو الأول باعتبار كونها في هيب الغيب ، أعني في عين الذات معلومة بالقوة على الإجمال ، كوجود الشجرة في النواة ، وكونها في الغيب مفصلة بالعلم التفصيلي عند التعيين الأول بسبب علمه بذاته لأنه كان ولم تكن هي ؛ وهو الآخر باعتبار ظهورها بوجوده لأنه عينها عند ظهورها والظاهر عين الآخر والباطن عين الأول وهو بذاته عين الأول في آخريته وعين الباطن في ظاهريته ؛ وعلمه بنفسه عين علمه بكل شيء لأنه عين كل شيء ظاهرا وباطنا (فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صح النسب الإلهي للعالم ، فانتسبوا إليه تعالى فقال : اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي ، أي إلى أخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إلى) أي فلما ظهرت الأعيان التي هي أجزاء العالم وصورها في الفيض الوجودي ؛ وظهرت النسب التي هي الأسماء الإلهية في صورها التي هي مظاهرها ؛ وأظهرت سلطتها بأفعالها وأحكامها في الآثار المتصلة بها انتسب العالم إلى موجدته ؛ فصح النسب الإلهي الحقيقي باستناد المألوه إلى الإله والرب إلى المربوب والخالق إلى المخلوق ؛ فانتسب الكل من حيث افتقاره الذاتي إليه على التعيين لا إلى غيره ؛ ولم يبق لانتساب أحد إلى غيره وجه فأخذ منهم انتسابهم إلى أنفسهم وردهم إلى انتسابهم إلى ذاته فعرف كل عبد نسبه إلى ربه وعرف كل عبد ربه فقيل : هذا عبد الرحمن وهذا عبد الرحيم وهذا عبد المنعم وهذا عبد الله (أين المثقون أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة وهو أعظم الناس وأحقهم وأقوامهم عند الجميع) وهم الذين عرفوا فناءهم الأصلي به ، فكان الحق وجوداتهم الظاهرة وأعيانهم الباطنة ، لفناء ألياتهم وحقائقهم ، فكيف بصفاتهم وأفعالهم ، فهم الشاهدون له بذاته المشهودون بحجالة بعينه ، فهم أعظم الناس قدرا وأحقهم وجودا وقربا وأقوامهم صفة وفعلا ، وإفراد الضمير في قوله : وهو أعظم الناس ، محمول على المعنى أي والمتى بهذا المعنى (وقد يكون المتى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته ، إذ هوية الحق قوى العبد ، فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم - قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون

كلها الخروج إلى الأعيان كالنفس الإنساني ، فبحسب الطالب الخروج يحصل الكرب للإنسان فإذا نفّس يزول كربه ، فجاز نسبة الكرب إلى النفس وإلى النفس قبل الخروج من الجوف ، فشبّه ذلك نسبة الأسماء إلى الحق ، فلم ينتسب الإنسان لزوم الكرب ، ولم يعط الحق ما طلبته الأسماء منه من إيجاد العالم لزم الكرب ، تعالى من ذلك ، ومن جملة ما نفّس ذاته أنه يعطي كل ذي حق حقه ، وكذا لزم يحصل ما طلبته الأسماء من الله من صور العالم لحصل للأسماء من الله كرب وهو ظم منه ، تعالى عن ذلك اه بالي .
(اتخذوا الله وقاية) لأنفسهم باستناد ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم كلها إلى الحق ، فحقق بقوله : « اليوم أضع نسبكم » بنفائهم في الله وبقائهم به (وأقوامهم عند الجميع) أي عند جميع أهل الله لوصولهم نهاية الأمر ، فكان قولهم : إن الحق عين الصورة الظاهرة سادقا لشهودهم أن انتساب العالم كله إلى الحق اه بالي

لما يتذكر أولوا الألباب - وهم الناظرون في لب الشيء الذى هو المطلوب من الشيء (وقد يكون المتنى من له قرب التوافل فشهد الحق مستترا بصورته فجعل لعينه ، وما يسمى به وقاية للحق وهو صورته ، لأن هوية الحق قوى العبد فكان شاهدا للحق باسمه الباطن ، عالما متميزا عن الجاهل الغائب للذى لا يعرف الحق ، وهو ذو لب متذكر للمعارف والحقائق المعنوية لغلبة التنزيه عليه ، أو هو ناظر بلبه في لب الشيء الذى المطلوب منه هو تجلى الحق من إضافة صفات العبد وأفعاله إليه ، موف حقوق العبودية لربه مجد في خدمة سيده (فما سبق مقصر مجدا ، كذلك لا يماثل أجير عبدا) أى أن هذا العبد المتنى من حيث أنه دالم بربه مجد في القيام بحقه في مقام عبدانيته ، فلا يسبقه المقصر الذى لا يشهد ربه الجاهل به الطالب أجره بعمله ولا يساويه كما ذكر في الآية ، لأنه عبد أجره عابد لنفسه عائب عن ربه ، بخلاف الأول العالم المخلص ، فإنه عبد ربه على الشهود فلا يماثله الأول (وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه ، والعبد وقاية للحق بوجه ، فقل في الـكون ما شئت) أى وإذا كان المتنى يعرف أنه بأى وجه حق وبأى وجه عبد ، ويعرف بأن المدام والنقائص وفي الجملة الأمور العدمية من صفات العبد ولوازم الإمكان ، والممكن الذى أصله للعدم والمحامد والكمالات ، وفي الجملة الأمور الوجودية كالجود بالنسبة إلى البخل من صفات الحق وأحكام الوجوب ونعوت الواجب ، وكان الحق عنده وقاية للعبد في الكمالات والمحامد ، والعبد وقاية للحق في النقائص والمدام ، فقل ما شئت في الوجهين (إن شئت قلت : هو الخلق) أى بصفات النقص (وإن شئت قلت : هو الحق) في صفات الكمال (وإن شئت قلت : هو الحق والخلق) في الأمرين (وإن شئت قلت : لاحق من كل وجه ولا خلق من كل وجه) لما ذكر (وإن شئت قلت : بالخيرة في ذلك) لغلبة الحال بنسبة مالكل واحد منها إلى الآخر (فقد بان المطالب بتعيينك المراتب ، ولولا التجديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ، ولا وصفه بخلق الصور عن نفسه) أى ولولا جواز التحديد على الحق بظهوره في صور المحدودات وتقيده بها وعدم منافاة ذلك للإطلاق ، ما أخبرت الرسل بتحوله في الصور ولا بخلق الصور عن نفسه ، فإن الظهور في كل ما شاء من الصور وخلق ما شاء عن نفسه عين اللا تقيد واللا إطلاق .

(فلا تنظر للعين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه)

لامتناع وجود غيره ؛ لأن ما عداه العدم المحض ، فلا يصح كون العدم وجودا (فنحن له وبه في يديه) أى ونحن له عباد مملوكون ، وبه موجودون ، وفي يده مأسورون

(وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) أى من حيث كونه الحق ظاهر للعبد ، نظرا إلى قوله : فأين المتقون (والعبد وقاية للحق بوجه) أى من حيث كون العبد ظاهر الحق ، فقد حصل في تلك المسألة خمسة أوجه كلها صحيحة (فقل في الـكون) اه بال .

مجبورون (وفي كل حال فلما لديه) لأننا معه بإضافة وجوده إلينا وكوننا بوجوده ، كما قال
على رضى الله عنه : مع كل شيء لا بمقارنه (ولهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف)
لاختلاف صور مجاليه ومظاهره (فمن رأى الحق منه فيه بعينه ، فذلك العارف) أى من
الحق فى الحق لأن الحق لا يرى إلا بعينه ، وعين الحق لا يخطئ فى الرؤية (ومن رأى الحق
منه فيه بعين نفسه ، فذلك غير العارف) ومن رأى بعين نفسه فقد أخطأ ولم يره لأن الحق
لا يرى بعين الغير بل يراه غيره (ومن لم ير الحق منه ولا فيه ، وانتظر أن يراه بعين نفسه
فهو الجاهل المحجوب) الذى لم يهتد إلى معنى اللقاء فينظر فى الآخرة (وبالحملة فلا بد لكل
شخص من عقيدة فى ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقر به ،
وإن تجلى له فى غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه فى نفس الأمر ، وهو عند نفسه
أنه قد تأدب معه) يعنى لابد لكل شخص من أهل الحجاب المحجوبين بالتقيد أن يعتقدوا
إلها معينا لا يقرون إلا به ، فلذلك ينكرون ماعداه ويسبئون معه الأدب (فلا يعتقد معتقدا
لها إلا بما جعل فى نفسه ، فالإله فى الاعتقادات بالجمال ، فأرأوا إلا نفوسهم وما جعلوا
فيها) أى معتقادات أهل الحجاب ألوهية إله غير الذى تصوره فى نفسه ، فالإله عند أهل
الاعتقادات إنما هو الذى جعلوه فى أنفسهم ويحبونه بأوهامهم وجزموا بحقيقته وبطلان
ما هو على خلافه ، واعتادوا بهوهم على عبادته فهو مجعول لهم ، فأرأوا إلا نفوسهم للمناسبة
لما اخترعوه وما جعلوه فيها من صورة معتقدتهم .

(فانظر مراتب الناس فى العلم بالله هو عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيامة ، وقد أعلمتك
بالسبب الموجب لذلك) لاشك أن العلم بالله يختلف بحسب استعدادات الخلق أولا ،
ثم بحسب التربية والضحية والعادة ، فكل أحد علمه بالله هو ما أبلغه من كماله الخصوص
به فلا يتصوره إلا على صورة الكمال الذى وسعه ، فلا جرم كانت مرتبته يوم القيامة
فى الرؤية بحسب ما علمه واعتقده من الموصوف بالكمال الذى تصوره على الصورة التى
اعتقدها ، وهى الصورة المقيدة بالقيد المعين الذى جعله كمالا فى حقه تعالى ، واعتقد أنه
يستحيل أن لا يكون على تلك الصورة وتلك الصفة المعينة التى يرجع بها فى عقيدته إلى ربه
فهو عبد ذلك المعتقد .

ولهذا ، أى لأجل ظهور الحق فى كل صورة (ينكر ويعرف) على حسب مراتب الناس ، فإذا لم تنظر
للعين إلا إله صار للنظر مختلفا فى رؤية الحق ، بأن كان بعضه فوق بعض (فن رأى الحق منه) أى من الحق
(فيه) أى فى الحق (بعينه) أى بعين الحق (فذلك العارف) لكون الناظر والنظر والمنظور منه والمنظور فيه
والمنظور إليه كلها حق فى نظره (ومن رأى الحق) فذلك غير العارف لعدم علمه أن الحق لا يرى بعين
غيره اه بال .

(للموجب لذلك) أى لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية ، وذلك السبب العلم به هو رجوع كل
واحد إلى صورة معتقده ، فن كان صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق إلا فيها ، ومن لم يكن صورة معتقده

(فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه) فإن الحق المتجلى في صورة المعتقدات يسع الكل وبقبلها جميعا ، فإذا تقيدت بصورة مخصوصة فقد كفرت بما سواه وهو الحق المتجلى بتلك الصورة إذ لا شيء غيره ، فإذا أنكرته فقد جهلته وأساء الأدب معه وأنت لا تدري ، فيفوتك الحق المتجلى في جميع الصور التي هي غير الصورة التي تقيدت بها في اعتقادك وهو خير كثير ، بل يفوتك العلم بالحق على ما هو عليه وهو الخير الكثير (فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد ، فإنه يقول - فأينما تولوا فثم وجه الله - وما ذكر أبنا من أين ، وذكر أن ثمة وجه الله) إذا علمت أنه غير محصور في قيد ولا صورة يوجد بدونه في عقل ولا خارج ، فانطلق عن أمر القيود والعقود ، وأطلق الأمر في كل الموجود تحظ بالعلم الأتم في الشهود ، فإن الله تعالى يقول - فأينما تولوا فثم وجه الله - ما يخص جهة دون جهة لوجهه ، فلا أين إلا وقد تجلى فيه وجهه وتولى إلى وجهه فيه من تولى إليه (ووجه الشيء حقيقته ، فبه بهذا قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا ، فإنه لا يدري العهد في أى نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة ، فلا يستوى مع من قبض على حضور ، حرض على الحضور مع الله والمراقبة في شهوده ، وحذر عن التقيد والالتفات إلى الغير والاشتغال بما يشوش الوقت ، حتى يعم شهود وجه الله جميع أحواله فيقبض في حال الشهود فيحشر مع الله ، لا من غفل فيقبض على حال الغفلة فيحشر مع من تولاه ، اللهم لا تحجبنا عن نور حمالك ولا تكلنا إلى أنفسنا بفضلك ، وتولنا بولايتك عن مطالعة نوالك .

(ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزمه في الصورة الظاهرة والحال المقيس - رجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ، ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته ، وهي بعض مراتب الحق من - أينما تولوا فثم وجه الله - فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله ، ولكن لا تقل هو ما هنا فقط ، بل قف عندما أدركت ، والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام ، والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة بل هي من جملة أبنيات ما تولى متول إليها ، فقد بان لك عن الله أنه في أبنية كل وجه) يعنى أن الكامل مع علمه بلا تقيد الحق بجهة مخصوصة يلزمه بحكم حال التقيد بالمتعلق البدنى للتوجه بالصلاة إلى جهة الكعبة ، فإنه لا يمكنه التوجه حال التقيد إلى جميع الجهات ، بل يختص توجهه بجهة واحدة ، وتلك الجهة هي المأمور بالتوجه إليها من عند الله فتعينت وإلا ثبت العصيان ، والباقي ظاهر

مقيدة بل مطلقة يراه في كل صورة (فإياك أن تقيد) فإنه غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما سواه ، بل هو شامل لكل ظاهر في الجميع من غير تقيد (فكن في نفسك هيولى) واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد أنها بعض بحاليه وهو غير منحصر فيها ، فإن الإله أوسع وأعظم له جاني .

(وما ثم إلا الاعتقادات) أى وما فى أبنية كل جهة إلا الاعتقادات ، لأنها هى الجهات المعنية تتوجه فيها قلوب المعتقدين إلى الحق (فالكل مصيب) لأن الحق فى كل معتقد وجهها (وكل مصيب مأجور) لأن له من الحق المطلق حظا ونصيبا (وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عنه وإن شق زمان فى دار الآخرة ، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق فى الحياة الدنيا ؛ فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام فى الحياة الأخرى فى دار تسمى جهنم ، ومع هذا لا يقع أحد من أهل العلم الدين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم) قوله فى الحياة الدنيا متعلق بقوله مرض وتألم ، ثم إن أهل العلم الكشفي يظلمون من طريق الكشف على أن أهل جهنم قد يكون لهم نعيم مختص بهم ولذة تناسب حالهم ، مع كونهم فى دار الهوان والبعد المتوهم وبعض الشر أهون من بعض ، ومع ذلك لا يخلد مؤمن فى عذاب جهنم وإن كان فاسقا .

ثم فصل النعيم المختص بأهل النار بقوله (إما بفقد ألم كانوا يجحدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان فى الجنان ، والله أعلم) ولكن بالنسبة إليهم فإن اللذة إدراك الملائم ، فقد يكون نعيم ملائم لهم يلتذون به مع أنه بالنسبة إلى أهل اللطف عذاب الألم للطف إدراكهم ، وقد يكون مماثلا لنعيم أهل الجنة فى بعض الصور ، ولكن أهل الجنة يختصون بأنواع النعيم المقيم ، مما ليس لأولئك فيه نصيب .

مركز تحقيق مكتبة نور

(فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحة)

إنما اختصت الكلمة الصالحة بالحكمة الفتوحية لأن مبادئ الإيجاد هى الأسماء الإلهية الذاتية الأولية ، ثم الثابتة ، ومن الثابتة : الفاتح والفتاح والموجد ونظائرهما ، والأسماء كلها مفاتيح الغيب ، وقد خص الله تعالى صالحا بفتح باب الغيب عن آيته بفتح الجبل عن

(فالكل مصيب) فى اعتقاده الحق فى نفس الأمر سواء طابق ذلك الاعتقاد بالشرع أو لم يطابق ، لكنه إذا لم يطابق الشرع لا ينفع (وكل مصيب مأجور) بحسب اعتقاده ، فكان أجر من اعتقد بما يخالف الشرع من الكفار ، والثلذات الروحانية بمشاهدة ربه مخلدا فى النار (وكل مأجور سعيد) وإن شق ، أه وإن حذب ذلك السعيد بالمذاب الخالص زمانا طويلا فى الدار الآخرة ، فكان المؤمن سعيدا خالصا من الشقاء لذلك أدخلوا الجنة ، والكافر سعيدا منزجا من الشقاء لذلك أبقوا فى النار ، وكذلك فى الرضا اه بال .

(فى دار تسمى جهنم) فكما لا يثنى الألم للسعادة فى الحياة الدنيا كذلك لا يثنى فى الحياة الأخرى ، فكما أن أهل الحق إذ تألموا فى الدنيا فهم حل لذة فى ذلك الألم بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الألم من ربهم ، فإن الألم أين من الأبنيات والأين لا يشغل العارفين من استحضار الحق ، كذلك أهل النار فى الأخرى وإن كانوا يتألمون فهم حل لذة روحانية بمشاهدة ربهم ، لأنهم عارفون فيها فلا يحتجبون بالألم عن الحق فلا يثنى المهم راحتهم ، وقد أورد دليلا على ذلك بقوله (ومع هذا لا يقطع) اه بال .

الناقة ، وهى كخلق آدم من التراب وفتحها على إيمان من آمن به بسبب هذه المعجزة ، واحترامهم لها على وفق ما أمروا به ، وبإهلاك من كفر بهذه النعمة منهم وعقروا الناقة ، فهذه ثلاثة فتوحات ؛ وفى بعض النسخ : فائحية ، أى حكمة منسوبة إلى اسم الله الفاتح . واعلم أن معجزة كل نبي هى من الاسم الغالب عليه وإن كان له أسماء ، فإن الغالب على كل مركب هو الذى ظهر ذلك المركب بصورته وحكم عليه ، كما يقال : إن القرع بارد رطب ، والثوم حار يابس ، وإن كان فى كل منهما الكيفيات الأربع ؛ فالغالب على صالح عليه السلام الفاتح فلذلك له فتوحات من ذلك الاسم ، واشتملت حكمته على الإيجاد اللازم لفتح أبواب الغير ، وسيره على ذلك الاسم ، وعلمه من خزانة دعوته إليه ، وصياني سر الناقة ، وسر تخصيص كل نبي لمركب كعيسى بالحمار ، وموسى بالعصا ، ومحمد عليه الصلاة والسلام بالبراق إن شاء الله .

(من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف في المذاهب) ١

من آيات الله التى خص بها كل نبي بل كل واحد من بنى آدم آيات الركائب وهى المركوبات ، وذلك أن كل عين من الأعيان الإنسانية لما روح هو أول مظهر للاسم الذى يرب الله ذلك الشخص به ، ولكل روح فى العالم الجسائى صورة جسدانية هى مظهر ذلك الروح ، وله مزاج خاص يناسب حاله فى حضرة عينه الثابتة فلا بد لصورة بدنه من ذلك المزاج ، وعند تعلقه بمادة البدن يكون رابطة فى تعلق ذلك المزاج ؛ ثم إن له فى عالم النبات صورة تناسب ذلك المزاج ؛ وكذا فى عالم الحيوان ، ولا شك أن الحيوان مركب هذا الروح فى استكمالها ، وهذه الأمور كلها من أحوال عينه الثابتة ؛ ونسبة الحق أى الذات الإلهية إليه وهو الاسم الغالب الذى هو رب الشخص وخزانة علمه وحكمته ، وسير هذا الشخص وترقيه إنما يكون لإخراج ما فى خزانته من القوة إلى الفعل حتى يكون على كماله الذى خلق له بمركبه المخصوص به ، وذلك السير والترقى هو عبوديته الخاصة به وشريعته إن كان نبيا ، فمن المركب ما هو على صورة الناقة وصفاتها ، فإن النفس الحيوانية لا بد لها من عين أثرى من أحوال عينها وخواص ربها ، ومنها ما هو على صورة الفرس ، وعلى صورة الأسد ، وعلى صورة

وهو صالح بن عبيد بن أسف بن ماسح بن عبيد بن سافر بن ثمود ، وصالح سار بعد هلاك قومه إلى فلسطين ، ثم انتقل إلى الحجاز وعبد الله ، حتى مات وعمره ثمان وخمسون سنة اه (من الآيات) خبر (آيات الركائب) جهدا ، وإضافة الآيات إلى الركائب إضافة عام إلى خاص ، من وجه الركائب جمع ركيبة ، أى ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الأنبياء معجزات الركائب كالبراق لمحمد والناقة لصالح ، فكل آيات ليست بركائب ولا كل الركائب ليست بآيات ، وإن كان المراد بالركائب هنا نفس الآيات وهى البراق والناقة ، لكنه صحت الإضافة من حيث مغايرتهما بحسب المفهوم بالمعوم والمخصوص من وجه اه (وذلك) أى كون الركائب من الآيات (لاختلاف في المذاهب) أى بأن كان بعضها ذاهبا إلى الحق وبعضها إلى برارى عالم الظلمات ، والركائب قابلة للذهاب إلى كل منها موصلة للراكب إلى مقصوده من حق أو غيره اه بالله .

العبان ، وفي اطمئنانه في طاعة الروح وأمانته لها عن خواصها الحيوانية كالعصا وكذلك على صورة كل واحد من الحيوانات أو على التركيب كالبراق ، فسيره على طريقة تلك الحيوان بمقتضى حكمة الاسم الذى هو ربه ، وهو معنى قوله : وذلك الاختلاف في المذاهب ، وهذا سر إعجازه بإخراج الناقة من الجبل ، ومنه يعرف أحوال معاد الأشقياء على الصورة المختلفة ، كقوله : يحشر بعض الناس على صورة يحس عندها القردة والخنازير .

(فثم قائمون بها بحق ومنهم قاطعون بها السباب)

أى من أصحاب الركائب أو أهل المذاهب وكلاهما واحد قائمون بتلك الركائب بحق ، أى بأمر الحق في السير والسلوك إليه وفيه حتى الكمال وبلوغ الغاية ، أى السالكون أو الواصلون أهل الشهود الذين فنوا عن ذواتهم فقاموا بها بالحق عند الشهود والاستقامة ، فكان الحق عين ذواتهم وقواصمهم ومراكبهم وصورهم ، ومذهبهم الدين الخالص لله في قوله - ألا لله الدين الخالص - وسيرهم سير الله ، ومنهم قاطعون بها سر عالم الملكوت في الاستدلال بآيات الآفاق ، أو تدابير عالم الشهادة والملك عالم الحجاب في بوادى الاسم الظاهر :

(فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب)

يعنى أن القائمين هم أهل العيان والشهود يدعون إلى الله على بصيرة ، وفي الجملة الأنبياء والأولياء حال السلوك والوصول ، فإن السالكين الصادقين المشافقين إلى الوصول هم أهل عين باعتبار عشايتهم ، والقاطعون هم الجنائب أى الأعم والاتباع الذين يدعون إلى الحق ، ويستعملون في الجهاد والمصالح الدنيوية والدنيوية ، المشوشون المحكومون بالطبع ، المحجوبون كالحيوانات إلى ما فيه صلاحهم وصلاح العالم المطروقون للتبعية والصحيح فهم جنائب ، لكن الشيخ قدس سره راعى جانب المعنى فلم يجزء بالفاء بعد إما تخفيفاً .

(وكل منهم بأنه منه فتوح غيوبه من كل جانب)

أى وكل واحد من الداعين القائمين بالحق ، ومن المدعويين المجنوبين القاطعين ، تأتبه فتوح غيوبه من الله التى هي في غيب الذات وغيب ربه ، أى الاسم الذى هو إلهه ، وهذا العبد عبده وغيب علمه تعالى به وغيب عينه الثابتة ومن فوقه ومن تحت أرجله وذلك معنى

(فثم) أى إذا كانت المذاهب مختلفة من عباد الله (قائمون بها) أى أقاموا مراكبها وهي صورة لنفوس الحيوانية في طريق الحق وطاعته (بحق) أى بأمر حق لا بأنفسهم (ومنهم قاطعون بها السباب) أى صمري عالم الأجسام التى تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها (فأما القائمون فأهل عين) وشهود ، وهم الواصلون حقيقة العلم والمخلصون من ظلمات الجهل ، وهم أهل الكشف واليقين (وأما القاطعون هم الجنائب) أى اليماء من معرفة الحق ، وإن استدلووا بفكرهم النظري من الأثر إلى المؤثر ، لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم أهل النظر والاستدلال ، حذف الفاء من فهم لضرورة التسمي بالى .

قوله من كل جانب ، وتلك الفتوح إما ملائمة أو غير ملائمة بمقتضى عينه ، وذلك أن الداعي في الحياة الدنيا وفي الآخرة تأتيه فتوحه بما لا دم ، لأنه في مقام الرضا لا يريد إلا ما يريد الله به ، وإن كان في مقام السلوك شكر على النعماء وصبر على البلاء فيكون ملائمة من وجه ، لأن الابتلاء يظهر فضيلته وفي الآخرة يكون مجازاته حسن الثواب ، وأما المدحوفان أجاب الداعي بما يلائم وأطاعه وسلك طريقه وسار على سبيله وسيرته فتح له باب المجازاة بما يلائم ، وإن أجابه بما لا يلائم وخالفه بالكفر والعصيان فتح له باب المجازاة بما لا يلائم ، وقد تظهر أمور من الغيب ههنا لكلا الفريقين ملائمة وغير ملائمة ، لا يعرف بليتها والاطلاع على سر الغيب إنما هو للحق ، وقد يطلع على بعضه من شاء من عباده .

(اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ، ولها التثليث فهو من الثلاثة فصاعدا ، فالثلاثة أول الأفراد) يعني أن الأمر الإيجادي في نفسه مبني على الفردية ، والفردية من خواص العدد ، ألم يتعدد الواحد الذي هو منشأ العدد ومبدؤه بالتثنية لم تحصل الفردية ، والواحد ليس بعدد إذ ليس فيه كثرة فليس بفرد ولا زوج ، لأن الفردية باعتبار الانقسام ولكن لا بمساويين والواحد غير منقسم ، ولو فسرنا الفردية بعدم الانقسام بمساويين كان الفرد أعم من العدد ، لأنه يشمل الواحد بهذا المعنى فلم يكن من خواصه ، ولكن الفردية معناها الانفراد عن الغير فلا بد فيها من اعتبار معنى الغير في مفهومها بخلاف الواحد ، إذ لا يتوقف معناه على تصور الغير فلا بد للتعدد من الشفعية ولا بد في الإيجاد من الفردية ، لبقاء معنى التأثير الذي للواحد الأصل فيه أولا وآخرها ، وإنما كان التثليث هو الأصل في الإيجاد ، لأن الإيجاد مبني على العلم ولا بد للعلم من عالم ومعلوم فثبت التثليث الذي للفردية ، فالثلاثة أول الأفراد كما قال : وإنما قلنا إنها مسبقة بالشفعية لأن الفاعل مالم يكن له قابل لم يؤثر ، فإن التأثير يقتضي منتسبين : فالعالم هو ذات الفاعل والفاعل ظله من حيث الفاعلية ، والقابل ظل المعلوم والتأثير ظل العلم ، فظهر من هذا الاعتبار التعيين الأول (وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم) بعد تعددها بالعلم ، فإن حضرة الذات مالم يتعدد باعتبار العالمية لم يسم الحضرة الإلهية (فقال تعالى - إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون - فهذه ذات ذات إرادة وقول ، فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ، ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء) لاشك أن الإرادة والقول إنما يكونان بعد العلم ، فإن الشيء الذي تتعلق بوجوده الإرادة يحاطب بالقول هو المعلوم ، فالإرادة والقول من الحضرة الإلهية بعد تعيينها بالعلم ، ثم المبادئ المقتضية بوجود

(مبني في نفسه على الفردية) وهي عدم الانقسام بالمساويين عما من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد .
وهي أن المنقسم إما أن ينقسم بالمساويين فله الشفعية والتثنية من العدد ، أولا ينقسم إلى ذلك بل بالمختلفين في الزيادة والتقصان ، فله الفردية والتثليث ضرورة اشتغال القسم الزائد على الناقص اه جاي .

الشيء من الحضرة الإلهية هي هذه الثلاثة ذات الحق وإرادته، وقوله - كن فيكون - (ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء وبها من جهته صبح تكوينه واتصافه بالوجود ، وهي شيبته وسماعه وامتناله لأمر مكنونه بالإيجاد فقابل ثلاثة بثلاثة ، ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجدته، وقوله للامتنال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن فكان هو ، فنسب التكوين إليه ، فلولاً أنه في قوته التكوين من نفسه عند هذا ما تكون ، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه) يعني أن الفردية الثلاثية التي في الموجد لا بد أن تقابل من جهة القابل بفردية ثلاثية ، وإلا لم تتأثر من المؤثر فإنها نسب والنسبة لا بد لها من الطرفين ليحصل بكل ما في الفاعل من وجوه التأثير أثر في القابل وإلا لم يكن مستعدا لما يراد به منه فلم تقبل التأثير فلم يوجد وهي شيبته ، أي ذاته الثابتة في العدم في مقابلة ذات موجدتها، وسماعه في مقابلة إرادة موجدته ، وقوله بامتنال أمر موجدته بالتكوين في مقابلة قوله كن ، والتكوين في قوله لما أمره بالتكوين بمعنى المبالغة في التكوين لا معنى الصيرورة كالانقضاء للمبالغة ، في القتل بدليل قوله ما تكون فلم يكن من جهة الموجد إلا الأمر بالتكوين ، وأما التكون الذي هو امتثال الأمر فلم يكن إلا من نفس ذلك الشيء ، لأنه كان في قوته أي كان فيه بالقوة كامنا ولهذا نسب إليه في قوله فيكون ، أي فلم يلبث أن يمثل الأمر فكان عقيب الأمر ، وإنما كان في قوته ذلك لأنه موجود في الغيب ، فإن الثبوت ليس إلا وجودا باطنا خفيا وكل ما بطن ففي قوته الظهور ، لأن ذات الاسم الباطن بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل ، ألا ترى إلى قوله - ألم يعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده - فالعين الغير المجعولة عينه تعالى ، والفعل والقبول له بك كما ذكر في الفصل الأول فهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأخرى والذات واحدة والكثرة نقوش وشؤون ، فصيح أنه ما أوجد الشيء إلا نفسه وليس لإظهاره (فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي للحق فيه أمره خاصة ، وكذا أخبر عن نفسه في قوله - إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون - فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله) أي إلى نفس الشيء ، يقال : نسب إليه وله بمعنى واحد (وهو الصادق في قوله فهذا هو المعقول في نفس الأمر) كما في هذا المثال (يقول الأمر الذي يخاف ولا يعصى لعبده قم ، فيقوم العبد امتثالا لأمر السيد فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى

(فكان هو) أي فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فلولاً أنه في قوته) أي فلولاً لم يكن التكوين حاصلا بالفيض الأقدس في قوة نفس ذلك الشيء عند هذا القول وهو قول - كن - (ما تكون فما أوجد الشيء) أي فلا ينسب الإيجاد إلا إلى نفس ذلك الشيء ، نعم ينسب إلى الحق لسكونه أمرا بالتكوين فكان إسناده الإيجاد في الحق مجازا وفي العبد حقيقة أم بال .

(وهذا) أي انحصار أمر الله في القول وانتساب التكوين إلى الشيء نفسه ، كما أنه هو المفهوم من قول المنقول كذلك (هو المعقول في نفس الأمر) فإن الأمر إنما يطلب من المأمور بصيغة الأمر مبدأ الاشتقاق الذي هو من جملة أفعاله الصادرة عنه ، فالأمر يكون الفعل المأمور للأمر ، والفعل المأمور به المأمور (كما يقول الأمر الذي يخاف فلا يعصى لعبده قم ، فيقوم العبد) أم جاي .

أمره له بالقيام ، والقيام من فعل العبد لامن فعل السيد فقام أصل التكوين على التثليث ، أى من ثلاثة من الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق (ظاهر غنى عن الشرح) ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة فلا بد في الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص ، وحينئذ ينتج لابد من ذلك (أى ثم لما كان التثليث سببا لفتح باب النتائج في التكوين والإيجاد سرى ذلك التثليث في جميع مراتب الإيجاد حتى إيجاد المعاني بالأدلة ، وكما أن التثليث الأول مرتب ترتيبا متقنا بكون الذات فيه مقدما والإرادة متوسطة بينه وبين القول لا يكون إلا كذلك ، فلذلك يكون الدليل مربعا على نظام مخصوص حتى ينتج (وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين ، كل مقدمة تحتوي على مفردين ، فتكون أربعة : واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين ليربط أحدهما بالآخر كالنكاح فيكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون أى يوجد المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه الخصوص ، وهو ربط إحدى المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذى صبح به التثليث ، والشرط الخصوص أن يكون الحكم أعم بالعلة أو مساويا لها ، وحينئذ يصدق (أى الحكم ، ومعنى كون الحكم أعم من العلة أو مساويا لها الكلية الكبرى ، فإن العلة هي الوسط ، وهى إذا كان بأكثر على الأصغر أهم منها لثبوته لغير هذه العلة ، كانت الكبرى كلية ، كقولك : هذا إنسان وكل إنسان حيوان ، فهذا حيوان وهذا الحكم قد يثبت لغير هذه العلة كقولك : هذا فرس وكل فرس حيوان ، وكذلك إذا كان الحكم مساويا كقولك : هذا إنسان وكل إنسان ناطق ، فهذا الحكم لا يثبت إلا بهذه العلة فيرجع إلى عموم المحكوم به أو مساواته للمحكوم عليه في الكبرى ، وهو معنى كليتها (وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة) كقولك : كل إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس ، فلا يصدق كل إنسان فرس ولا بعضه (وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى الله ، أو إضافة التكوين الذى نحن بصدده إلى الله مطلقا ، والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذى قيل له كن) أما الأول فلأن العبد إن لم يوجد بوجود الحق فلا فعل له ، فهناك أمور ثلاثة الحق الذى هو

فإن النكاح قائم على ثلاثة أركان زوج وزوجة وولى عاقد اهـ (المفرد) أى الواحد الذى يجعل الدليل بتكراره فردا اهـ (وحينئذ يصدق) أى ينتج القياس نتيجة صادقة اهـ (وهذا) أى صدق النتيجة عند حكم التثليث وعدم صدقها عند عدمه (موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إليه تعالى) فإن من أضافها إلى العبد فقط لم يتفطن بأنه لابد في تحقيق الأثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما ، وبأن القابل لا أثر له بدون الفاعل فأضافها إلى القابل فقط ، وهذه الإضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها أو إضافة التكوين إليه مطلقا من غير أن يكون العبد فيه مدخل ، وهذا أيضا كاذب (والحق تعالى ما أضافه إلا إلى الشيء) القابل الذى (قيل له كن) من أن الفاعل المؤثر أيضا فيه مدخلا ، لكنه تعالى لاحظ جانب تقييد الوجود للظاهر في حقيقة القابل ، وهو من القابل لاجانب التجل الوجودى ، فإنه من الحق تعالى ، والنتيجة الصادقة هي الإضافة الواقعة إلى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما ، كما هو الحق بحسب الواقع اهـ جابى .

الفاعل بالحقيقة، والعبد الذى هو القابل، وظهور الحق فى صورة العبد، أعنى وجود العبد به تعالى فاضافته إلى القابل دون الفاعل كذب محض، وكذلك الثانى لأن الأمر بالتكون إنما هو من الحق لانفس التكون الذى هو الامتثال كما ذكر (ومثاله) أى مثال الدليل المركب من الثلاثة على النظام والشرط المخصوصين الذى لا بد من إنتاجه (إذا أردنا أن ندل على أن وجود العالم عن سبب، فنقول: كل حادث فله سبب) وهذه المقدمة كبرى القياس وهى كلية (فعنا الحادث والسبب، ثم نقول فى المقدمة الأخرى والعالم حادث) وهى الصغرى (فتكرر الحادث فى المقدمتين، والثالث) أى المفرد الثالث وهو الحد الأصغر (قولنا العالم فأتنتج أن العالم له سبب فظاهر فى النتيجة ما ذكر فى المقدمة الواحدة) يعنى الكبرى (وهو السبب) وفى لفظه تسامح فإن الأكبر قولنا له سبب لانفس السبب، لكن مثل هذا مما يسامح فيه (فالوجيه الخاص هو تكرار الحادث والشرط الخاص عموم العلة) أى فى الخارج لافى الذهن لأن الوسطى برهان لافى هو المعلوم المساوى، وهو علة فى الذهن لثبوت الأكبر للأصغر كما ذكر، والمراد بقوله: عموم العلة، عموم الأكبر الذى هو علة فى نفس الأمر فى الأوسط لافى البرهان، لأن المراد بالعلة فى البرهان علة الحكم وهو الأوسط، ومراده العلة فى الوجود أى الأكبر، ألا ترى إلى قوله (لأن العلة فى وجود الحادث السبب) أى وجوده فى الخارج (وهو عام فى حدوث العالم عن الله) يعنى أن السبب بمعنى ثبوت السبب أعم من حدوث العالم عن الله (أعنى الحكم) أى الحكم بثبوت السبب للعالم الموصوف بالحدوث فيكون الحكم أعم من علة الحكم الذى هو الحدوث فتكون الكبرى كلية كما ذكر أعنى الحكم (فحكم على كل حادث أن له سببا يعنى فى الكبرى سواء كان ذلك السبب) يعنى سبب الحكم فى البرهان أى العلة المذكورة التى هى الوسط وهو الحادث فى مثالنا (مساويا للحكم) كما إذا أردنا بالحادث فى هذا المثال الحادث بالحدوث الذاتى فانه مساويا له سبب (أو يكون الحكم أعم منه) كما إذا أردنا بالحادث الحادث الزمانى (فيدخل تحت حكمه) أى فيدخل العالم تحت حكم السبب فى الحالتين (فتصدق النتيجة فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث فى إيجاد المعانى التى تقتضى بالأدلة) فهذا مبتدأ قد ظهر خبره وحكم التثليث بدله أو بيانه كائن قال فهذا الذى حكم التثليث (فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التى أظهرها الله فى تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب) وفى بعض النسخ وعد كما هو لفظ المصحف على الحكاية أو على خبر المبتدأ كما فى القرآن أى ذلك وعد غير مكذوب (فأتنتج صدقا وهو الصيحة التى أهلكهم الله بها - فأصبحوا فى دارهم جاثمين -) أى هلكوا فلم يستطيعوا القيام.

(فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم، وفى الثانى احمرت، وفى الثالث اسودت،

خلما كملت الثلاثة صبح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكاً، فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء ، في قوله تعالى - وجوه يومئذ مسفرة - من السفور وهو الظهور ، كما كان الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قلوب صالح ، ثم جاء في موازنة الاحراز القائم بهم قوله تعالى في السعداء - ضاحكة - فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار الوجنات ، ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى - مستبشرة - وهو ما أثره السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء ، ولهذا قال في الفريقين - بالبشرى - أى يقول لم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا ، فقال في حق السعداء - يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان - وقال في حق الأشقياء فبشرهم بعذاب أليم - فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام ، فظاهر عليهم في ظواهرهم إلا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم ، فأثر فيهم سواهم ، كما لم يكن التكوين إلا منهم - فله الحجة الهالكة - فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له أراح نفسه من التعلق بغيره ، وعلم أنه لا يؤثر عليه بخير ولا بشر إلا منه ، وأعنى بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه ، وأعنى بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه ، ويقم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم ، وإن لم يعتذروا ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العلم تابع للمعلوم ، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه : يذاك أوكنا وفوك نفخ ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل (كله ظاهر غنى عن الشرح .

(فص حكمة قلبية في كلمة شعبية)

إنما خصت هذه الكلمة الشعبية بالحكمة القلبية لأن الغالب على شعيب عليه الصلاة والسلام الصفات القلبية ، من الأمر بعدل وإفاء الكيل والوزن بالقسط ، والقلب هو مظهر العدل وصورة أحدية الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس ، ومنه يصل الحياة والفيض إلى جميع الأعضاء على السوية بمقتضى العدل ، وله أحدية جميع القوى الروحانية والنفسانية ، ومنه تنشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم ويتوزع على عضو عضو بمقتضى استعداد وقوة قبوله ، ويأتيه المدد إليها دائماً على نسبة محفوظة القدر بالعدل ، وله إفاء كل ذى حق ، وقد استفاد موسى عليه السلام علم الصحبة والسياسة والخلوة والجلوة ومقام الجمع والفرق منه عليه الصلاة والسلام ، وكلها من القلب القائم بالعدل ومراعاة أحكام الوحدة في الكثرة ، ولا يقوم بأحكام العالمين في الوجود إلا القلب ، ولهذا كان محل المعرفة دون غيره .

(اعلم أن القلب : أعنى قلب العارف بالله هو من رحمة الله وهو أوسع منها ، فإنه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه ، هذا اللسان عموم من باب الإشارة ، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه) وإنما قال : إن القلب مع رحمة الله ، لقوله تعالى - رحمتي وسعت كل شيء - والقلب شيء ، وإنما كان أوسع منها لقوله على لسان نبيه « ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن » والحق محيط بالكل والرحمة تنزل من مستوى الرحمن الذي هو العرش المحيط إلى كل العالم بما فيه ، وقد قال أبو يزيد : لو أن العرش أو ما حواه مائة ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به ، لأنه لا يبتنى مع الحق وتجليه وجود شيء فكيف يحس بالعدم ، وإنما قال هذا لسان العموم ، لأن هامة العلماء قائلون بهذا الحديث المذكور ، وبأن الله تعالى راحم غير مرحوم ، ولأن للرحمة صفة من صفات الله تعالى قائمة به فلا تسعه والقلب يسعه ، وإنما قال : من باب الإشارة ، لأن في لسانهم رمزا إليه من قبيل المفهوم لا المتعلق ، فإنهم لا يصرحون به ولكن يلزمهم .

(وأما الإشارة من لسان الخصوص ، فإن الله تعالى وصفت نفسه بالنفس وهو من التنفيس ، وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس إلا هو ، وإنها طالبة ما تعطيه من الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم ، فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب ، وإلا فلا عين لها إلا به وجودا وتقديرا ، والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين ، والربوبية ما لها هذا الحكم ، فبقى الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم ، وليست الربوبية على الحقيقة والانصاف إلا عين هذه الذات) والدليل عليه ترتيب قوله - الحمد لله رب العالمين - وما قال للرب إله العالمين ، وقد مر أن الأشياء في ذات للباري تعالى بالقوة كالشجرة في النواة ليست لها فيه عين ، وهي كرب الرحمن فوصف نفسه بالنفس وهو الإيجاد إذ به نفس من كربه بالوصف له والذات مع أي وصف اعتبر معه اسم والأسماء الإلهية عين المسمى ، فليس النفس إلا هو لأن الصفة نسبة والنسب أمور عقلية ، وليست الأسماء في الحقيقة إلا عين الذات مع اعتبار فقط ، والأسماء تطلب مقتضياتها كما ذكر غير مرة ، ومقتضياتها ليست إلا الحقائق التي هي أجزاء العالم ومجموعها العالم ، وهو المألوه والمربوب فالألوهية التي هي الحضرة الأسمائية ، والربوبية التي هي حضرة الأفعال للصادرة عن الأسماء تطلب العالم بما فيه ولم تثبت إلا به لأنها من الإضافات فلا عين لها بدون المضاف وجودا وتقديرا ، يعنى عينا وذهنا ، فالربوبية ما لها غنى عن العالمين بل الغنى عن الكل ليس إلا الذات وحدها ، فالأمر ذو وجهين : غنى من وجه ولا غنى من وجه ، وليست الربوبية في الحقيقة غير الذات لأنها نسب اعتبرت

أي حكم الغنى عن العالمين وكذلك الألوهية وإن كانت غيرهما من وجه ، فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث الأسماء ، ومستحقة بالانفصال إليه من حيث الربوبية اهـ .

في الذات لا عين لها ، فالرب ليس إلا الذات مع نسب اعتبارية لا عين لها ، وإلا لكان الله تعالى محتاجا في ربوبيته إلى تلك العين ، وكان محتاجا إلى الغير (فلما تعارض الأمر بحكم النسب) لاقتضائه من حيث الذات الغنى ، ومن حيث النسب اللاغنى (ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده) لأن الحق هو الذي يتحقق به كل شيء ، وهو الاسم الذي يتجلى به في القيامة ليحكم بين الناس بالحق أى بالعدل ، فيكون هو الرب المطلق رب العالمين ، فيقتضى الشفقة والرحمة على عباده لتوقف الربوبية عليهم (فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهية ، فيثبت من هذا الوجه أن - رحمته وسعت كل شيء - فوسعت الحق ، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة) ما في ما نفس مصدرية ، أى أول تنفيسه عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن الشامل بجميع الأسماء ، وهو التنفيس بإيجاده العالم الذي تطلبه الحضرة الربوبية وجميع الأسماء الإلهية فيثبت ، وفي نسخة : فثبت من هذا الوجه ، أى باعتبار الحضرة الأسمائية من حيث الإله والرحمن والرب أن - رحمته وسعت كل شيء - حتى الحق ، فيكون الحق من حيث الأسماء مرحوما بالرحمة الذاتية ، إذ لو لم يكن العالم واعتباره لم يكن للنسب الأسمائية وجود ، والغنى مصروف إلى الذات وحدها ، والرحمة أوسع من القلب من حيث أنه شيء من الأشياء أو مساوية له من حيث أنه وسع الحق بجميع أسمائه ، وجميع الأسماء مرحومة من حيث أنها أسماء لا من حيث أنها عين ذات الحق ، وكذا القلب حينئذ ، يعنى إذا وسع الحق ليس إلا الذات وأسمائه إذ لا شيء عند تجلى الحق غيره ، ولا للقلب ولا للعالم وجود (هذا مضمي) ثم لتعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلى ، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملأه ، ومعنى هذا أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر إلى غيره معه) يعنى أن الحق المتجلى المتحول في الصور إذا تجلى للقلب بصورة الأحدية لا يبقى معه

(بحكم النسب) أى بحكم الأسماء بالانفصال بعضها لطفها وبعضها قهرا (ورد في الخبر) وهو قوله تعالى : - واقع رموف بالمباد - إذ ربوبيته تتحقق بهم ، فكانت الربوبية أول صفة تطلب من الله وجود العالم ، ثم الأسماء الإلهية اه (فأول ما نفس) من الحق (من الربوبية) لأنها أول شيء طلب وجود العالم فتتفلسف عنها أولا دفعا للكرب ، فشبه بالتنفس الإنسان لأنه ما تنفس إلا لازالة الكرب ، فكان المتنفس مرحوما لوجدانه للراحة بالنفس ، فكان الحق مرحوما (بنفسه) وهو إيجاد العالم تشبيها لتحقيقا (فأول) مبتدا وخبره . (من الربوبية) بنفسه يعلق بنفسه أى نفس بسبب نفسه اه (فيثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الأسماء والصفات (إن رحمته وسعت كل شيء) اسماء كان أو هيئا (فوسعت الحق) لأنه عين الأسماء من وجه ، فكان الحق مرحوما من حيث الأسماء ، وليس مرحوما بحسب الذات ، فثبت بلسان المخصوص كونه راحا ومرحوما بهذا الوجه اه بال .

(هذا مضمي) أى تم الكلام في القلب والرحمة فوسعتهما اه (لا يمكن أن ينظر إلى غيره) لغيرية الغير من نظره بسبب نظره إلى الحق عند التجلى ، فلا يمنع ذلك التجلى وجود الغير مع الحق في القلب ، وإنما يمنع

شيء ، إذ الأحدية الذاتية تقتضى أن لا يكون معه شيء فلا ينظر القلب حينئذ إلا به ولا يرى إلا إياه ؛ فلا يحس بنفسه ولا بغيره (وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي : لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به . وقال الجنيد في هذا المعنى : إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، والقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودا) هذا معلوم مما مر ، فإن الحق إذا تجلى تحقق قوله — كل شيء هالك إلا وجهه — فلا شيء معه (وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور ، فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي ، فإنه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي) قلب العارف يدور مع الحق ، ليس له حيثية ولا كيفية معينة ، ولا قابلية مخصوصة بشيء دون شيء ، ولا يكون له تقييد بشيء دون شيء بخلاف سائر القلوب ؛ فيكون بحسب تجلي الرب إذا تجرد عما سواه فلم يكن فيه سوى الحق ، فعلى أى صورة يتجلى الحق من صغيرة أو كبيرة كان على صورته ، فيتسع ويضيق بحسب الصورة التي يقع التجلي الإلهي فيها ، ولا يفضل عنه شيء عن صورة المتجلى ؛ وأما سائر الصور الجزئية فبالعكس ، فإن لكل منها حيثية معينة وكيفية مقيدة وخصوصية مميزة له عن غيره واستعدادا خاصا يقع التجلي بحسبه ، فلا يكون للتجلى إلا بحسب قابليته فيتكيف الحق بكيفية المتجلى ويتصور بصورته ، وهذا حقيقة تحول الحق في الصور يوم القيامة لأهل المحشر على العموم ، ولذلك يعرفه العارف في أى صورة تجل ويسجد له ويعبده ، وأما غير العارف المهجوب بمعتقده فلا يعرفه إلا إذا تجلى في صورة معتقده ، وإذا تجلى في غير تلك الصورة المعينة أنكره وتعوذ منه (فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم ؛ لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة ، إن كان الفص مستديرا أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال ، إن كان الفص مربعا أو مسدسا أو مثلثا أو ما كان من الأشكال ، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير ، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا ليس كذلك ، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق) هذا مثال لقلب العارف وإشارة إلى أن العارف هبولا في القلب دائم التوجه إلى الحق المطلق بإطلاق قابليته

نظره إلى الغير وكانت النيرة مسلوقة في نظره لظهور الحق له في كل شيء ، فأنظر إلى الشيء إلا والحق يظهر له فيه ، وفي الحقيقة لا يسمع نظر القلب إذا نظر إلى الحق مع الحق غير الحق اه لأن القلب يسع تجليات غير متناهية ، والعرش وما حواه يكون متناهيا ، فكيف يحس المتناهي الموجود في زاويته اه (إن المحدث إذا قرن) أى إذا تجل القديم للمحدث لم يبق له أثر لفناء وجود الحادث عند القديم اه (فإنه لا يفضل) حتى يسع في القلب غيرها معها فيسرها ويضيق غيرها اه بال .

فحينئذ يتبع التجلي للتجل له فهذا بالنسبة إلى الفيض المقدس فالمراد بقوله (وهذا عكس ما تشير) إعلام منه باختصاص إظهار هذا المعنى بنفسه بالقرن فيه اه .

الغلبة الأحادية الجمعية على قلبه ، ففى أى صورة يتجلى له الحق كان على صورته كما فى التمثيل بمحل الخاتم ، وأما ما تشير إليه الطائفة من تجلى الحق على قدر استعداد القلب فهو حال من غلبت على قلبه أحكام الكثرة وتقيد القلب بالهيئات المخصوصة ، فيكون التجلى الأحدى فيه متشكلا بأشكال الأقدار والصور والهيئات الغالبة عليه ؛ فالعارف يظهر للحق على قدر صورته ، وغير العارف يظهر له الحق على قدر صورته .

(وتحرير هذه المسألة أن الله تجليين : تجلى غيب ، وتجلي شهادة ؛ فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب ، وهو التجلى الذاتى للذى الغيب حقيقته ، وهو الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه هو ، فلا يزال هو له دائما أبدا ، فإذا حصل له : أعنى القلب هذا الاستعداد تجلى له التجلى الشهودى فى الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله - أعطى كل شيء خلقه ثم هدى - ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه فى صورة معتقده فى الحق فهو عين اعتقاده ، فلا يشهد القلب ولا العين أبدا إلا صورة معتقده فى الحق) هذا التحرير لتحقيق القولين وإثبات أن كلا منهما صواب باعتبار التجليين ، فإن التجلى الذاتى الغيبى يعطى الاستعداد الأزلى بظهور الذات فى عالم الغيب بصور الأعيان وما عليه كل واحد من الأعيان من أحوالها ، وهو الذى يكون عليه القلب حال الظهور فى عالم الشهادة والغيب المطلق والحقيقة المطلقة والهوية المطلقة التى يعبر بها الحق عن نفسه هو هذه الذات المتجلى فى صور الأعيان ، ولكل عين هوية مخصوصة هو بها هو ولا يزال الحق بهذا الاعتبار هو أبدا ، فإذا ظهرت الأعيان فى عالم الشهادة وحصل للقلب هذا الاستعداد الفطرى الذى فطر عليه ، تجلى له فى عالم الشهادة التجلى الشهودى فرآه بصورة استعداده ، وهو قول طائفة من الصوفية : إن الحق يتجلى على قدر استعداد للعبد وهو الظهور بصورة المتجلى له ، وهذا الاستعداد هو المراد بالخلق فى قوله - أعطى كل شيء خلقه - وأما الهداية فى قوله - ثم هدى - فهو رفع الحجاب بينه وبين عبده حتى رآه فى صورة معتقده فالخلق عنده عين اعتقاده إذ لا يرى القلب ولا العين إلا صورة معتقده فى الحق ، فما رأى إلا نفسه فى مرآة الحق ، فمن هذه الأعيان مع هو على الاستعداد الكامل ، فاستعداده يقتضى أن يرى الحق فى جميع

حاصل هذا الكلام : أن التجلى الأول من الاسم الباطن والفيض الأقدس الذى يكون المتجلى له على حسب التجلى ، والتجلى الثانى من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذى يكون التجلى على حسب المعجل له ، وهو ما أشارت إليه الطائفة ، فقوله (- أعطى كل شيء خلقه -) أى استعداده (- ثم هدى -) تجلى له بالتجلى الشهودى (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلى الشهودى (بينه وبين عبده فرآه فى صورة معتقده ، فهو) أى الحق المرئى له (عين اعتقاده) إذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده ، فما رآه إلا بها (فلا يشهد إلا صورة معتقده فى) مرآة (الحق) فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادى وهو صورة نفسه فى الحقيقة اه بال .

صور أسمائه الغير المتناهية ، لأن استعداده لم يقتيد بصورة اسم ما ، بل توجه بإطلاقه إطلاقاً من كل قيد ، ولم يحصره في حضرة بعض الأسماء بل يقابل كل حضرة من حضرات الأسماء التي تجلي فيها وبها بما في نفسه مما يناسبه مع تلك الحضرة إلى إطلاق الحق عن كل قيد ، فذلك هو العارف المذكور الذي يكون قلبه أبداً بصورة من تجلي له على أى صورة وفي أى وجه تجلي (فالحق الذي في المعتقد هو الذي ومع القلب صورته ، وهو الذي يتجلى له فيعرفه فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي ، ولا خفاء في تنوع الاعتقادات فمن قيده أنكره في غير ما قيده به وأقربه فيما قيده به إذا تجلى له ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر له في كل صورة يتحول فيها ، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلي له فيها إلى ما لا يتناهى فإن صور التجلي ما لها نهاية يقف عندها ، وكذلك العلم بالله ليس له غاية في العارف يقف عندها ، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به — رب زدني علماً ، رب زدني علماً ، رب زدني علماً — فالأمر لا يتناهى من الطرفين) أى الحق في أصحاب الاعتقادات ، هو الذي يسع كل قلب منهم صورته . والاعتقادات متنوعة ، فالحق عند كل واحد منهم هو المتجلى في صورة معتقده ، فإذا تجلى في صورة أخرى أنكره فينكر بعضهم إله بعض أبداً فيبينهم التخالف والتناكر ، وأما الموحّد الذي أطلق الحق عن كل قيد فيقر به في كل صورة يتحول فيها ، ويتحول قلبه مع صورته فيكون أبداً يقول دائماً بلسان الحال أو القال — رب زدني علماً — فلا يتناهى التجليات من طرف الحق ، فلا تتناهى الصور المطابقة لها والعلوم من طرف العبد (هذا إذا قلت حق وخلق ، فإذا نظرت في قوله « كنت رجلاً الذي يسعى بها ، ويده التي يبطش بها ، ولسانه الذي يتكلم به » إلى غير ذلك من القوى ومحالها التي هي الأعضاء لم تفرق ؛ فقلت الأمر حق كله أو خلق كله ، فهو خلق بنسبة وحق بنسبة والعين واجدة ؛ فعين صورة ما تجلي عين صورة ما قبل ذلك المتجلى ، فهو المتجلى والمتجلى له ، فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنی) يعني أن الحقيقة والعين الأحدية واحدة لا تتكرر أصلاً إلا بالاعتبار ، فإذا نظرت إلى الحقيقة المتعينة بأى صورة كانت قلت حق باعتبار الحقيقة وخلق باعتبار

(فلا خفاء في تنوع الاعتقادات) بحسب الأشخاص ولا خفاء في تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فهم من قيد الحق ومنهم من أطلقه (فن قيده) الخ (إذا تجلى له) فيما قيده به ، فهو منكر في صورة غير صورة اعتقاده ، ومقر في صورة هي عين صورة اعتقاده (ومن أطلقه قدر صورة ما تجلي له إلى ما لا يتناهى) فيعظم الحق في صورة غير متناهية ، ولا يحصر التعظيم في صورة غير صورة يعرفه في كل صورة ويعده فيها أم بالي . (فقلت الأمر) أى الموجود (حق كله) هذا إن كان الوجود الحق والعبء مرآة له (أو خلق كله) هذا إن كان الوجود العبد والحق مرآة له ، فلما ذكر هذا التفصيل أشار إلى المقام الأعلى مقام الكل (فهو حق بنسبة) أى بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر إلى أحدهما عن الآخر بل جمع بينهما ينظر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبار (واحدة) في ذاتها لا تعتمد بقبول الاعتبار أم .

التعين ؛ هذا إذا نظرت إلى الحقيقة الأحادية قلت الذات أو الحقيقة فحسب ، وإذا نظرت إلى تحققها الذاتي قلت حق ؛ وإذا نظرت في مفهوم الحديث ورأيت أن جميع القوى والأعضاء ليست إلا عين العبد ، قلت خلق كله أو حق كله بإحدى النسبتين نسبة الوحدة أو الكثرة ، فإن اعتبرت نسبة الوحدة إلى الكثرة قلت إله ، وإن اعتبرت ظهور الواحد الحق في صورة الكثرة قلت المتجلى هو المتجلى له ، وإن اعتبرت أحادية الجميع نفيت الغير وقلت العين واحدة فإن أحادية جميع الوجود يحكم بنى السوى ويشهد قوله - كل شيء هالك إلا وجهه - فانظر عجائب أمر الله من حيث هو بته ، فإنه أحد لا كثرة فيه بحسب ذاته وحقيقته ، وإله واحد من حيث نسبته إلى العالم بالمعاني المختلفة التي هي حقائق الأسماء ، فاعجب ولا تغب عنه في التجليات الغير المتناهية فإنه أمر واحد لا موجود غيره :

(فمن ثم وما ثمه وعين ثمه هو ثمه)

استفهم بمن وما عن الحقيقة الأحادية على بصيرة ، لأن الحق عين كل شيء عاقل وغير عاقل ، ومعنى ثم في الواقع المشهود وعين ثم هو ثمه : أى وعين موجود في الواقع هو نفس الواقع ، إذ الواقع عينه ليس غيره ،

(فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه)

فمن قال بأنه يعم الكل من حيث كل خصه بأنه عين كل واحد ، ومن قال بأنه خصوصية كل واحد عمه بأنه شمل الكل من حيث هو كل :

(فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه)

يعنى أنه إذا كان عين كل شيء فكل عين عين العبد الأخرى ليس غيرها ، فالنور عين الظلمة ، والظلمة عين النور ، وكذا جميع المتضادات لأنها حقيقة واحدة :

(فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه)

لاحتجابه وجهه فهو مغموم أبدا :

(ولا يعرف ما قلنا سوى عبد له همه)

أى همه عظيمة : أى همه لا تقنع من الشيء إلا باللب الذى هو الحقيقة ، فلا يقف مع

(فمن ثم) أى في الوجود استفهام لأولى العقل (وما ثم) استفهام لغير ذوى العقل (وعين ثم) أى في ذوى العقول (هو) أى العين الذى في ذوى العقول (ثم) أى في غير ذوى العقول ؛ معناه أخبروني عن العقلاء وغير العقلاء أى شيء هما في الوجود ، والحال أن العين الذى في العقلاء هو العين الذى في غير العقلاء ، فليس في الوجود إلا هو لا غير ، والذى ظهر في صورة للعقل في مرتبة هو الذى ظهر في صورة غير العقل في مرتبة أخرى ، فإذا كان كذلك (فمن قد عمه) أى الذى عم العين إلى الأفراد المخصوصة (خصه) أى ضمن ذلك العين لا غير إذ العام يقتضى خاصا ليشمله (ومن قد خصه) أى جملة خاصا تحت عام (عمه) أى عم ذلك العين الذى جملة خاصا إذ الخاص يقتضى العام أيضا لكونها من الأمور المتضايقة ، فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العموم ، وأخرى بصورة الخصوص ، فالضائر هائدة إلى العين باعتبار الوجود أو الحق اه بالى .

الصور والظواهر والتعينات (قال - إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب - لتقلبه في أنواع الصور والصفات ، ولم يقل لمن كان له عقل ، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد ، والحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر فما هو ذكرى لمن كان له عقل ، وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم بعضا ، ويلعن بعضهم بعضا ، وما لهم من ناصرين) إنما خص التذكر بالقلب لأنه يتقلب في الصور من عالم الشهادة والصفات والمعاني من عالم الغيب ويتشكل بكل شكل ، وفي موضع آخر باللب لأن لب كل شيء حقه من الحق ، ولم يقل لمن كان له عقل لأن العقل قيد لا يحكم إلا بالتقييد فيحصر الأمر في نعت واحد والعقلاء أصحاب الاعتقادات المقيدون وما في الكتاب ظاهر (فإن إله المعتقد ماله حكم في إله المعتقد الآخر ؛ فصاحب الاعتقاد يذب عنه : أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره ، وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره ، ولهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له ، وكذلك المنازع ماله نصرة من إلهه الذي في اعتقاده فإله من ناصرين) إله كل معتقد مقيد مجهول فكيف يكون له حكم في إله المعتقد الآخر فلا قوة ولا نصرة له ، فصاحب كل اعتقاد يذب عن معتقده وينصره ويسعى في بطلان إله المعتقد الآخر ، ومعتقده الذي في اعتقاده لا ينصره فإله كل معتقد باطل عند الآخر ، فلا يكون له قوة ولا أثر في المنازع له لأن إلهه الذي في اعتقاده محتاج إلى نصرة فكيف ينصره ، وكذلك المنازع ماله نصرة من معتقده الذي في اعتقاده ، فما لهم من ناصرين ، فلا تنقطع خصوماتهم ، إذ ليس لكل واحد منهم أنصار يغلبونه على البواقي (فتق الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته ، فالمنصور المجموع والناصر المجموع) فالمنصور مجموع المعتقادات كل من معتقده ، والناصر مجموع المعتقدين كل معتقده ، فلكل واحد منهم من ناصرين ٧ (فالحق عند العارف هو المعروف الذي ينكر ؛ فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة) يعني أن الحق عند العارف في أي صورة تجلي من صور تجلياته الاعتقادية والوجودية هو المعروف الذي لا ينكره ؛ فأهل الله الذين يعرفونه في الدنيا هم أهل الله الذين يعرفونه في الآخرة في جميع المشاهد (فلهذا قال : لمن كان له قلب ، فعلم تقلب الحق في الصور بتقلبه في الأشكال ، فمن نفسه عرف نفسه وليست نفسه بغير ذوية الحق ، ولا شيء من الكون مما هو كائن ويكون بغير الهوية الحق بل هو عين الهوية) قد علمت أن القاب دائما

قوله (والمنصور) الثابت بالنص الإلهي وهو - إن تنصروا الله - (المجموع) أي الحضرة الجمعية الاسمية لا المنفرد (والناصر) الثابت بالنص وهو - ينصركم الله - (المجموع) أي تلك الحضرة ، يعني إن تنصروا الله في مظهر ينصركم الله في مظهر ، فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور في المظاهر ، وهو رب الأرباب رب أصحاب القلوب ، فتق الحق للنصرة عن الأرباب المنفردة التي في اعتقادات أصحاب العقول ، وأثبت النصرة للاسم الجامع الذي في قلوب العارفين اه بال .

(فن نفسه عرف نفسه) أي فن علم تقلب نفسه في الصور (عرف تقلب) ذات (الحق في الصور) فلما أتى الكلام في هذا المقام في مراتب الكثرة شرع في الوحدة بقوله (وليست نفسه بغير) اه بال .

يتقلب في تقاليب صور العالمين وحقائقها، فمن تقلبه في الأشكال علم تقلب الحق في الصور ولهذا لا يكون محل المعرفة الإلهية في الوجود إلا القلب، لأن ما عداه من الروح وغيره لهما مقام معلوم، فمن نفسه عرف نفسه لأن نفسه ليست غير الحق والباقي ظاهر (فهو العارف والعالم والمقر في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى) أى في الصورة التي يعرف عليها وتجليه من معتقده، فإنه يحصر الحق في صورة معتقده وينكر ما سواه، وليس العارف والمنكر غيره (فهذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع) أى علم القلب الذي عرف الحق بالحق من نفسه التي هي عين هوية الحق، حظ من عرف الحق بطريق التجلي والشهود في عين الجمع لا بالفكر والبرهان، كما هو طريق العقلاء من أصحاب الاعتقادات، فإن البرهان لا يعطى كون الحق عين كل شيء من الأشياء المتضادة (فهو قوله - لمن كان له قلب - يتنوع في تقلبيه) أى فذلك العالم والحظ لمن كان له قلب يتنوع بتنوع العقليات، ويتقلب في قواها كما ذكر.

(وأما أهل الإيمان فهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لأمي قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتها العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلى الله عليهم وسلم هم المرادون بقوله - أو ألقى السمع - لما وردت به الأخبار الإلهية على سنة الأنبياء، وهو يعنى هذا الذى ألقى السمع شهيد ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام في الإحسان « أن تعبد الله كأنك تراه » والله في قبلة المصلي قلذلك هو شهيد) أى أهل الإيمان الذين قلدوا الرسل عليهم الصلاة والسلام لا الذين قلدوا العقلاء، هم المرادون بقوله - أو ألقى السمع - لما ورد من القرآن والخبر وهو شهيد، أى حاضر بقلبه على حضرة الخيال، فإن الشهود قد يكون بمعنى الحضور وقد يكون بمعنى الرؤية والبصر بالمبصرات، وقد يكون بالتجلي الخيالي والتمثل في الحس من حضرة الخيال، وقد يكون بالبصائر للحقائق، وقد يكون بأحدية جمع البصائر والأبصار، وقد يكون بعين الحق للحضرة الإلهية من قوله « كنت معكم وبصره » وقد يكون بمعنى شهود الحق ذاته بذاته وهو شهود أهل الولاية، والمراد هنا الشهود في الحضرة الخيالية للتمثل الحسى، كما مثلت الجنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عرض الجannات، ومثل جبريل في صورة دحية وفي صورة البشر سوى لمريم، يعنى وهو عند إلقاء السمع حاضرة ما تمثل رسول الله صلى الله عليه وسلم باستعمال القوة الخيالية في حضرتها، أو شاهد ما تمثل فيها إن قلر، وهو أى شهوده أو استعمال القوة الخيالية قوله عليه الصلاة والسلام، أى مثل قوله « أن تعبد الله

فإن إلقاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال والنبى من استعمال القوة المفكرة، وهو أى معنى قوله « أو ألقى السمع وهو شهيد - معنى قوله « الإحسان أن تعبد الله » اه بال .

كانت تراه ، في صورة المعتقد الذي عندك ، وقوله : والله في قبلة المصلي كذلك ، فذلك الحضور الخيالي هو شهيد ، فإذا قوى الاستحضار الخيالي وغلب الحال صار الشهود الخيالي مشهودا بالبصيرة ، فإذا صار أقوى وأكمل كان مشهودا بأحدية جمع البصر والبصيرة ، والنهاية مقام الولاية وهو شهود الحق ذاته بذاته فيكون الشاهد عين المشهود (ومن قلده صاحب نظر فكري وتقييد به فليس هو الذي ألقى السمع ، فإن هذا الذي ألقى السمع لابد أن يكون شهيدا لما ذكرناه ، ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية - فهوؤلاء هم الذين قال الله فيهم - إذ تبرا الذين اتبعوا مع الذين اتبعوا - والرسول لا يتبرءون عن أتباعهم الذين اتبعوهم) أي المقلد لصاحب النظر العقلي ليس الذي ألقى السمع ، لأن النظر العقلي يؤدي إلى تقييد حاصر للأمن فيما هو على خلاف الواقع ، وصاحبه مقيد للحق فيما ليس بمشهود ، فإذا قلده مقلد وألقى السمع إليه لم يبلغ من التقليد وإلقاء السمع إلى غايته من الشهود ، لأن المشهود الموجود غير منحصر بل مطلق هو عين كل معين فلم يك شهيدا لحضرة شهود نبيه ، ولا يعتقد الشهود لأن الفكر لا يقتضيه ، ولهذا نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الفكر في الله فليس هذا المقلد عمدا في الآية ، وأما المؤمن المعتقد للشهود فإنه يطلب الشهود أولا من طريق التخيل والتمثل ، ثم بالرؤية والتحقيق حتى يبلغ مقام الولاية في التوحيد ، ولهذا لا يتبرأ من أتباعهم لأنه دعاهم إلى الحق على بصيرة ، ويتبرأ المقيّد عن أتباعهم لأنه دعاهم إلى خلاف الواقع من التقييد :

(فحقق يا ولي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية ، وأما اختصاصها بشعيب ، أي شعبها لا تنحصر لأن كل اعتقاد شعبية فهي شعب كلها ، أعني الاعتقادات) هذا وجه للاختصاص يناسب شعبيا باعتبار اسمه ، والمذكور في أول الفص يناسب باعتبار طريقته (فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده ، وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم ، وهو قوله - وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون - فأكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة ، فإذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبق له عناية بأنه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيمًا ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب) هذا ظاهر مما مر من التجلي في صورة المعتقادات ، وأما التجلي في صور غير المعتقادات ،

(وتقييد به) أي بالنظر الفكري في تحصيل المجهولات ، وقد أدرج في هذا القسم المعتزلي ومن قلده ، فإنهم من قلده الفلاسفة في التمسك في تأويلات بعض الإخبارات الإلهية اه بال .

يبنى أن المتجوسين إما للرسول وإما لأصحاب النظر ؛ أما للرسول فهم لا يتبرءون عن أتباعهم بل يشهدون في مصائبهم فلا يصح هذا السرفي حقهم ، فتبينت الآية لأصحاب النظر كالفلاسفة وأمثالهم ، لظهور صورها لهم في الآخرة تبرؤوا عن مقلديهم . ولما كانت هذه المسألة من أعظم مسائل العلوم الإلهية وأركانها ، أوصى الطالب بتحقيق ، فقال : فحقق يا ولي ، أي يا صاحبي اه بال .

(فأكثرها) أي فأكثر اختلافات الاعتقاد حاصلة (في الحكم) وأما الاختلافات في الهوية فلا ينكشف

تقد يكون من تجلي الاسم الرحلى لفائدة تعود إلى العبد ، إما من باب لراحة الامتنان .
لعناية سبقت في حقه فيريح ويرزق الترقى ، وإما من اسمه العدل من باب المجازاة فجوزى
بعمله والمآل إلى الرحمة ، هذا فيما يعتقد المعتقدون في الحكم من الله عليهم .

(وأما في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف
الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علما
بالمشاهدة ، وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي
في الصور عند الرؤية ، لأنه لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية — وبداهم من الله — في هويته — مالم
يكونوا يحتسبون — فيها قبل كشف الغطاء) هذا من باب الاعتقاد في هويته ، والأول مع
باب الاعتقاد في حكمه ، فإذا تجلى الحق للعبد في صورة معتقده فكانت حقا فاعتقدها
في الدنيا وانحلت العقدة ، أى عقيدته في التعيين والتقييد عند كشف الغطاء في الآخر ، فزال
الاعتقاد وصار علما بالمشاهدة وهذا باب الترقى بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد ذا
بصيرة ، فلا يرجع كليل النظر عند احتداد البصر ، وقد يبدو للبعض بعد التجلي في صورة
معتقده تجلى آخر لا من صورة معتقده بسبب اختلاف التجلي في الصور ، لأن التجلي
لا يتكرر فيعرفه لرؤيته أولا فيصدق عليه في الهوية أيضا كما صدق في الحكم — وبداهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون — في الهوية قبل كشف الغطاء ، وهذا أيضا مع الترقى بعد الموت ،
وأما قوله — ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا — وقوله عليه الصلاة
والسلام « إذا مات ابن آدم انقطع عمله » مما يدل على عدم الترقى بعد الموت ، فهو
للمحجوبين الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكر الله من أهل الكفر والشرك ، وأما أهل

الغطاء إلا بحسب الاعتقاد (فإن بعض العباد إلى قوله انحلت العقدة) وهي عقدة الاعتقاد ، وهي الحجاب على
القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزوال العقدة (وعاد) علم الاعتقاد (علما بالمشاهدة) فلم يبد لهم
من الله مالم يكونوا ، بل كل ما بدا لهم من الله من هوية الحق في الصورة ، فهو بما يحتسبونه منه فيعتقدونه قبل
كشف الغطاء ، فاهو المراد بقوله — وبداهم من الله — الآية (وبعد احتداد البصر) أى وبعد ظهور الحق
للعباد بظهور تام (لا يرجع كليل النظر) أى لا يحصل الخفاء القام ، ردا لقول أهل التناسخ إن للعبد بعد الموت
يأتى إلى الدنيا مرارا ، فيكل نظره عن الحق بعد احتفاده لوقوع الحق في الخفاء القام . فهم قسبان : قسم قالوا
بالتناسخ في حق لكل لزعمهم أنهم يأتون لتكثير الناقصين ، وقسم في جميع الأفراد الإنسانية ، وكلاهما
مردود . وقد يفهم من هذا المقام أن هذه الآية لا تصدق على أهل السنة ، فإنهم وإن أثبتوا الحق للصفات الثبوتية
والسلبية في اعتقادهم ، لكنهم لم يحصروه بهذا الاعتقاد ، بل قالوا به تقييد الحق بهذا الاعتقاد : الحق منز
عن تصورات أذهاننا وتصديقات قلوبنا ، فهذا صورة للتعليم فيعلم اعتقادهم في الدنيا جميع صور التجليات وإن
لم يشعروا بذلك (فلا يصدق عليهم في الهوية — وبداهم من الله مالم يكونوا يحتسبون —) بخلاف المعتزلة وغيرهم ،
فإنهم حصروهم الهوية في اعتقادهم بصدق عليهم في الهوية (وبداهم من الله) فظهر من هذا الكلام ترقى العباد
بالموت مؤمنا كان أو غير مؤمن ، لكنه لا ينفع ترقى من لا يفلح الأنبياء ، وهذا على دلالة كلامه السابق على
الترقى قوله : وقد ذكرنا صورة الترقى اه بال .

الإيمان الموحدون من المحققين والمقلدين الذين ألقوا السمع مع الحضور ، فلههم ترقيات بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت ، وزوال موانعهم بالعفو والمغفرة ، واجتماعهم بأهل الحق ممن كانوا يقلدونهم ويعتقدون فيهم ويحبونهم ، وإمدادهم إياهم من أرواحهم في برازخهم ، كما حكى هذا الولي عن نفسه حالة اجتماعه بمن سلف من العرفاء المحققين ، وإفادته إياهم من الحقائق والمعارف التوحيدية ما ليس عندهم ، وحل عقدهم وإمدادهم بما ترقوا به في الدرجات ،

قوله (وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا ، عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف ، وما أفدناهم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم ، ومن أعجب الأمر أنه في الترقى دائما ، ولا يشعر بذلك للطاقة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله - وأتوا به متشابهًا -) أى من أعجب أحوال الإنسان أنه في الترقى دائما من أحوال استعداد عينه ، فإن أحوال الأعيان أمور معلومة عند الله ثابتة في القوة يخرجها الله إلى الفعل دائما ، فيجعل من الاستعدادات الأزلية الغير المحولة استعدادات محولة غير متناهية بحسب الأطوار في الدنيا والآخرة والبرزخ والحشر ودار الثواب وكثيب الرؤية وسائر المواطن من حيث لا يشعر ومن حيث يشعر ، ولما ثبت أن الوجود من حيث هو وجود واجب بذاته ، وكل ما وجد وجد به فلا يقبل العدم أبدا فهو مع الآتات يتجدد ويترقى ، فكل شئ في الترقى مع الآن لأنه دائم القبول للتجليات الإلهية الوجودية أبد الآباد ، وبكل نجل يزداد قبوله لتجل آخر ، ولكنه قد لا يشعر بذلك لاحتجابه أو للطاقة حجاب ورقته ، وقد يشعر لكونها تجليات علمية أو ذوقية خيالية أو مقامية أو وجدانية أو شهودية جمعا وجمع جمع أوأحادية جمع وفرق ، وقد تشابه صور التجليات فلا تتميز ولا تنضبط كما في الأرزاق في قوله - كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابهًا -) وليس هو الواحد عين الآخر ، فإن الشيبين عند العارف أنهما شيبان غيران ، وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد ، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة ، فهذه كثرة معقولة في عين الواحد ، فتكون في التجلى كثرة

(ومن أعجب الأمور أنه) أى الإنسان ثابت (في الترقى دائما) من ابتداء سيره إلى انتهائه بحسب العوالم باعتبار - كل يوم هو في شأن - فيترق الإنسان من شأن إلى شأن (ولا يشعر بذلك للطاقة الحجاب) فإن الترقى حجاب لطيف لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد (وتشابه الصور مثل قوله - وأتوا به متشابهًا -) في حق أهل الجنة فإن عدم تميزهم بين الأثمار لإتيانها متشابهة في الصور ، فلذلك قالوا عند الإتيان - هذا الذي رزقنا من قبل - اه بال .

(وليس هو) ضمير شأن اسم ليس (الواحد) مفسره (عين الآخر) خبره أى وليس ذلك المشابه الواحد غير المشابه الآخر (وغيران وشيبان) خبران في إنيها (فهذه) أى مدلول الأسماء (كثرة معقولة) أى تكون بالقوة (في عين) أى حقيقة (الواحد) الواجب الوجود المشهود (فتكون) هذه الكثرة المعقولة (في التجل) أى في الظهور اه بال .

مشهودة في عين واحدة ؛ كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة ، وهو مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هيولاها ، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه ، فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته (الضمير في ليس وعين الآخر خبر بعد خبر ، أى وليس للرزق في الأزمنة رزقا واحدا حتى يكون هذا عين الآخر لأن الشبهين غيران عند أهل التحقيق متشابهان فكذلك التجليات المتعاقبات ، وأن بالفتح في أنهما مع اسمها وخبرها مبتدأ وخبره الظرف المقدم أو فاعل الظرف ، والجملة الظرفية خبر إن بالكسر وغيران بدل من شبيهان أو صفة بمعنى مقابيران ، ويجوز أن يكون أنهما في محل النصب على أنه مفعول العارف ، والألف واللام بمعنى الموصول وغيران خبر إن بالكسر ، والمعنى فإن الشبهين عند الذى يعرف أنها شبيهان غيران فتكون عند ظرفا للمغايرة التى دل عليها غيران ، وفي بعض النسخ عند العارف فمن حيث إنهما شبيهان فعلى هذا فالوجه هو الأول ، فالحقيقة واحدة والتعينات متعددة ، فيرى صاحب التحقيق كثرة التعينات في العين الواحدة المتظاهرة في صورة متشابهة غير متناهية ، كما أن مدلول القادر والعالم والخالق والرازق واحد بالحقيقة مع اختلاف معانيها وهو الله تعالى ؛ فاختلاف معاني الأسماء كثرة معقولة اعتبارية في مسمى واحد العين ، أى واحد عينه لا كثرة في حقيقته ، فالتجلى في صورة كل اسم كثرة مشهودة في عين واحدة ، وكذا في التارات تكون التجليات المتعاقبة المتشابهة واحدة بالحقيقة كثيرة بالتعينات على ما مثله في الهيولى ، فإنك تأخذها في حد كل صورة من الصور الجوهرية ، فتقول : إن الجسم جوهر ذو مقدار ، والنبات جسم نام ، والحجر جسم جامد ثقيل صامت ، والحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، والإنسان حيوان ناطق ، فقد أخذت الجوهر حد الجسم ، والجسم الذى هو الجوهر في حد سائرهما ، فيرجع الجميع إلى الحقيقة الواحدة التى هى الجوهر ، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة أى بأنها حقيقة الحق المتظاهرة في هذه الصورة وجميع صور الأشياء إلى ما لا يتناهى فقد عرف ربه ، خصوصا الإنسان الكامل ، فإنه مع كونه غير حقيقة خلقه على صورة الحضرة الإلهية بجميع أسمائها ،

(ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلاهيون من الرسل ، والأكابر من الصوفية ، وأصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها ، فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها النظر الفكرى أبدا) لكون الفكر محجوبا بالتقييد كما ذكر (فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذاورم ونفخ في غير ضرم ، لاجرم أنهم من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ، فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه) هذا ظاهر .

(وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة ، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم - بل هم في لبس من خلق جديد - فلا يعرفون تجديد الأمر على الأنفاس) الطائفة المقول في حقهم هذا هم أهل النظر وتبدل العالم مع الأنفاس وكونه على الأنفاس في خلق جديد ، مع أن العين الواحدة التي هي حقيقة الحق بحالها هو أن العالم بمجموعه متغير أبدا ، وكل متغير يتبدل بعينه مع الآتات فيكون في كل آن متغيرا غير المتعين الذي هو في الآن الآخر مع أن العين الواحدة التي يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها ، فالعين الواحدة هي حقيقة الحق المتعينة بالنعين الأول ، ومجموع الصور أعراض طارئة مبتدأة متبدلة في كل آن وهم لا يعرفون حقيقة ذلك ، فهم في لبس من هذا التجدد الدائم في الكل ، فالحق مشهود دائما في هذه التجليات المتعاقبة ، والعالم مفقود أبدا لقنائه في كل طرفة وحادثه في صورة أخرى (لكن عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض وعثرت عليه الحسابية في العالم كله وجهلهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان ؛ أما خطأ الحسابية فيكونهم ماعثوا مع قولهم بالتهدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به ، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر ، وأما الأشاعرة فاعلموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان ، **إذ العرض لا يبق زمانين**) الحسابية : السوفسطائية ، ومذهبهم أن العالم يتبدل مع الآتات ، لكنهم ما أثبتوا الحقيقة الأحدية التي هي وجه الحق بالحقيقة وهي التي تتبدل عليها صور العالم ، **فعاثوا عن الحق** وتجلياته الغير المنتهية ، والحقيقة مع النعين الأول اللازم للعالم بذاته ، هي عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة المسماة عالما ، وهو المسمى بالعقل الأول وأم الكتاب ، وهو روح العالم فلا يوجد للعالم إلا به ، وتأنيت الضمير وتذكيره في بها وبه باعتبار العين والجوهر ، وبالحقيقة هي المرأة الأولى التي ظهر وجه الحق فيها ، ولولا ذات الحق لما وجدت ، ولكن لما كان هذا الجوهر معقولا غير مشهود إلا لم يغيه شهادة ، كان الحق مشهودا في العالم وهو كالمرأة الثانية في التحقيق والمرأة الأولى بالنسبة إلى أهل البصر ، كما أن روحه هي المرأة الأولى لأهل البصيرة ، وكما لا توجد صور العالم إلا بذلك الجوهر فكذلك لا يعقل إلا به لأنه العاقل والمعقول ، فلو عرفت الحسابية تلك الحقيقة لفازوا بدرجة التحقيق في معرفته ؛ وأما الأشاعرة فلم يعرفوا حقيقة العالم ، وأن العالم ليس إلا مجموع هذه الصور التي يسمونها أعراضا ، وأثبتوا جواهر ليست

ولما فرغ من بيان تقلبات القلب وأحواله شرع في تبدلات معالم لكونه نوعا من القلب فقال (وما أحسن ما قال الله) اه بال .

أي على تجديد الخلق وتبدل العالم الأشاعرة ، فإنهم قالوا : العرض لا يبق زمانين ، وجهلهم أهل النظر من التجليل : أي الحسابية مع أنهم علموا الأمر في ذلك على ما هو عليه اه بال . فخطأ الحسابية في أمر واحد والأشاعرة في أمرين اه بال .

بشيء ولا وجود لها ، وغفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور وحقيقتها التي هي هوية الحق ، فذهبوا إلى تبدل الأعراض في الآثات ، فظهر خطأ الفريقين من أهل هذا الشأن .

(ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ، فإنهم إذا حددوا الشيء تبين في حدهم كونه) أى كون ذلك الشيء (الأعراض وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه ، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه ، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه) أى عند الأشاعرة ، فإن من حد الإنسان قال إنه حيوان ناطق ، ومعنى الناطق أنه ذو نطق ، ولا شك أن مفهوم ذو نسبة والنسبة عرض والنطق الثابت له بواسطة هذه النسبة عرض زائد على حقيقة الحيوان خارج عنه ، فإن الإنسان حيوان مع عرضين ، ثم حد الحيوان يقال إنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، فعناه جسم ذو نمو وحس وحركة إرادية والكلام في النسبة وما يلحق الجسم بواسطة كما في حد الإنسان ، فثبت أنها عوارض للجسم وأعراض عرضت له ، والجسم عندهم جوهر متحيز قابل للأبعاد الثلاثة ، كما أورده الشيخ رضى الله عنه بقوله (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى ، وقوله للأعراض حده ذاتى ، ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه ، وهو ذاتى للجوهر) أى عرض ذاتى عندهم (والتحيز عرض ولا يكون إلا في متحيز فلا يقوم بنفسه ، وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته) يعنى حد الجسم جوهر ذو تحيز وذو قبول ، والتحيز والقبول عرضان كما ذكر ذاتيان ، ولهذا قيد التحيز بقوله الذاتى ، فتبين أن الذاتيات المذكورة عندهم في الحدود كلها أعراض ، ومعنى قوله : وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود أن الجوهر المحدود عندهم هو الجسم وهما ذاتيان له والذاتى جزء الماهية ، فالمتحيز القابل ليس إلا نفس الجوهر مع هذين الاعتبارين أعنى التحيز والقبول ، وهما نسبتان لا وجود لهما في الخارج إذ لا عين لهما فيه ، فهما عين الجوهر في الخارج وهويته لا أمر زائد عليه فيه بل في العقل ، فالذاتيات التي هي أجزاء المحدود عندهم ليس إلا اعتبارات وعوارض ، والمأخوذ في تعريف الجوهر ليس بحد لأن الموجود لا في موضوع معناه شيء ذو وجود قائم بنفسه غير

(ويظهر ذلك) أن العالم كله أعراض ، أو خطأ الأشاعرة في الحدود للأشياء أم بال .

فإن قلت : لا نسلم أن الكون والوجود عرض ، بل هو جوهر قائم بالذات موجود في الخارج . قلت : قد ثبت عند أهل النظر أن الوجود والجوهر والذات من المقولات الثانية ، فكيف يكون موجودا خارجيا . لا يقال : إن المذكورات التي هي من المقولات الثانية مطلقاتها ، فلا كلام فيها بل البحث في المقدمات فلا نسلم أنها أعراض . قلنا : إن حقائق وجود الممكنات لولا التوجه الإلهي الذي هو إقران الوجود للماهية تقتضي عدم الإقران نسبة عينية ، والموجودية بمعنى هذا الالتصاق نسبة غير محققة في الخارج ، فليس الوجود إلا نسبة وإضافة ، حتى إذا أدركتها حق الإدراك وجدها أحوال ذات الأمر وأوصافه شرح .

محتاج إلى محل وهو الحق نفسه، فما توهموه أنه جوهر غير الحق مجموع أعراض، والأعراض لا تبقى زمانين (فقد صار ما لا يبقى زمانين) وهو مجموع الأعراض (يبقى زمانين وأزمنة) على زعمهم (وعاد ما لا يقوم بنفسه) من مجموع الأعراض (يقوم بنفسه عندهم ولا يشعرون لما هم عليه) من التناقض بالخلف (وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد، وأما أهل الكشف فلم يروا الله تعالى يتجلى في كل نفس ، ولا تكرر للتجلى) فإن الحقيقة من حيث هي هي لها تجلٍ واحد أزلا وأبدا فلا تكرر فيه ، وأما بحسب التعينات للغير المتناهية فمحال أن المتعين الزائد والمتعين الفاني عين المتعين الحادث والمتعين الموجود في الآن الآتي ، فهو خلق جديد ليس بتكرار أيضا ، وهو معنى قوله (ويرون أيضا شهودا أن كل تجلٍ يعطى خلقا جديدا ويذهب بخلق) فذهابه هو الفناء عند التجلى والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر فافهم) فإن ألفاظ الكتاب ظاهرة ، ومن معرفة الخلق الجديد وكون الجوهر المختلف مجموع أعراض عرضت للعين الواحد يعرف سر البعث والحشر ، وأن الصور في النسبة الآخرة تتغير وتبدل كما قال عليه الصلاة والسلام « يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والتخايزر » فعليك بالتقوى والله الهادي .

(فص حكمة ملكية في كلمة لوطية)

إنما اختصت الكلمة اللوطية بالحكمة الملكية ، لأن الملك هو القوة والشدة ، والغالب على لوط وقومه هو الشدة والقوة ، ألا ترى إلى قوله - لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد - فالتجأ من الشدة التي كان يقاصيها من قومه إلى الركن الشديد الذي هو الله تعالى ، فاستأصلهم بشدة العذاب جزاء وفاقا (الملك : القوة والشدة ، والملوك : الشديد ، يقال : ملكك العجيب إذا شددت عجنه ، قال قيس بن الخطيم يصف طعنته ، نظم : ملكك بها كفى فأنهت فتحها يرى قائم من دونها ما وراءها أي شددت بها كفى يعني الطعنة ، فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام : - لو أن لي

قوله (ولا يشعرون لما هم عليه) من الخطأ وهو المناقضة والمخالفة لما ذهبوا إليه ، فإنهم قالوا العالم إما قائم بنفسه أو غير قائم بنفسه ، الأول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر ، ومرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لا اتحاد الحد والحدود ، فلهذا لم يمتنع حدودهم بأن العالم كله عرض قائم بذاته تعالى يتبدل في كل آن ، لكنهم لا يشعرون لما لمزمهم من الخلل بمقتضى حدودهم (وهؤلاء) أي طائفة المجويعين (هم في لبس من خلق جديد) ولا يتكرر التجلى لحصول الفناء والبقاء في كل آن فيبقى الفكرار اه (قلهايه) أي فذهب الخلق السابق (هو الفناء عند التجلى) لللاحق ، لكن لما كان التجلى من جنس الأول التيسر الأمر على المجويعين ولا يشعرون . الصمد (والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر) وهو التجلى الموجب لبقاء بالخلق الجديد (فانهم) فإن الأمر ما نقول دون غيره اه بالي .

الملك بفتح الميم وسكون اللام : الشدة (يصف طعنته) بشدة ضربة المدد بالرمح (فأنهت فتحها) أي فأرست فتح الطعنة حتى (يرى قائم من دونها ما وراءها) أي يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر اه .

بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد — فقال صلى الله عليه وسلم « يرحم الله أخى لوطا لقد كان يأوى إلى ركن شديد » فنبه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله مع كونه شديدا ، والذي قصد لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد والمقاومة بقوله — لو أن لى بكم قوة — وهى المهمة ههنا مع البشر خاصة) فهو أى الشدة والقوة المهمة القوية الشديدة ، أى لو أن لى بكم قوة من المهمة للقوية أقاومكم بها وأقاوبكم ، أو آوى إلى جانب قوى هو القبيلة ظاهرا ، والله تعالى حقيقة وباطنا ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « لقد كان يأوى إلى ركن شديد » من اسمه القوى الشديد ، ولولم يتأيد بالقوى الشديد لما قهر الأعداء ، فكان هذا القول يقينا من قوى شديد بالله ، أى بقوة همته المتأيدة بالقوى الشديد فيهم فأهلكهم ، ولما كان نظر لوط إلى مظاهر القوة والشدة من حيث أنه أضاف القوة إلى نفسه وقصد بالركن القبيلة ، قيد الشيخ قدس سره المهمة هنا بقوله من البشر خاصة وقال (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فمن ذلك الوقت » يعنى من الزمان الذى قال فيه لوط عليه السلام — أو آوى إلى ركن شديد — « ما بعث نبي بعد ذلك إلا فى منعة من قومه » فكان يحميه قبيلته كأبى طالب مع رسول الله) يعنى من قوة همته وتأثير باطنه (فقوله — لو أن لى بكم قوة — لكونه) أى لكون لوط عليه السلام (سمع الله تعالى يقول — الله الذى خلقكم من ضعف — بالأصالة — ثم جعل من بعد ضعف قوة — فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية — ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة — فالجعل تعلق بالشيبة ، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه ، وهو قوله — خلقكم من ضعف — فرده لما خلقه منه ، كما قال — ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شبثا — فذكر أنه رد إلى الضعف الأول ، فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف) أى سمع لوط عليه السلام سمع روحه من الله تعالى قوله — الذى خلقكم من ضعف — فتحقق أن الممكن لا وجود له بالأصالة فلا قوة له ، فأصله الضعف حين خلق من تراب ، ثم من نقطة ، ثم من علقه ، ثم يخرجكم طفلا ، فالضعف له ذاتى بمقتضى طبيعة الإمكان ، وبمقتضى

(— لو أن لى بكم قوة) بمقارنتكم (— أو آوى —) أى التمسى (— إلى ركن شديد —) إلى قبيلة غالبية على الأعداء اه (إنه كان مع الله من كونه شديدا) فكان غالبا على أعدائه مع نصرته الله (من ركن شديد) فكان له أبى طالب ركننا شديدا اه . وأهمية القوة للروحانية المؤثرة فى النفوس لا القوة الجسدية ، فإنها أقوى تأثيرا من الجسدية اه بالى . فالضعف منشأ ومبدأ الخلق .

(فالجمل تعلق بالشيبة) لكونها أمرا وجوديا عرضيا كالقوة وأوجدها الحق تعالى بالخلق الجديد (وأما للضعف فهو رجوع) وهو عدم القوة فلا يتعلق الجمل به . فإنه قيل : إن تعلق الجمل بهما ظاهر فى الآية . قلنا : لما كان الشيب صفة عارضة للإنسان اعتبر الشيخ تعلقه إليه بمعنى الإيجاد ، ولما كان الضعف وصفا أصليا له اعتبر تعلقه إليه بمعنى الرد إلى أصله لذلك قال (فرده لما خلقه منه) وهو للضعف والشيبة سبب موجب لرد الشيء إلى أصله وهو الضعف ، وأورد دليلا على أن للضعف بعد للقوة رد على أصله لا يتعلق به الجمل . قوله تعالى كما قال (— ومنكم من يرد إلى أرذل العمر —) اه بالى .

أصل خلقته الجهادية ، والقوة عارضية بالجعل ، والجعل الثانى هو القدر المشترك بين الرد إلى الضعف الأصلى وإحداث الشبهة ، فإن كليهما جعل والجعل بمعنى الفعل ، كما فى قوله تعالى - إني جاعل فى الأرض خليفة - أورد الجعل للقدر المشترك بين الخلق والإبداع ، إنما قال فاجعل تعلق بالشبهة لأن الضعف يتبعه طبعاً ، ولهذا وصفه بالرجوع إلى أصل خلقه . ثم لما تبين أن الرجوع إنما هو بتبعية الشيب المجهول مجعول فسر به بالرد إلى ما خلقه منه لإشراك الرد والإحداث فى معنى الجعل والباقي ظاهر ، والمقصود أن القوة للخلق عارضى ، ولهذا أورد لو الامتناعية إشارة منه إلى محض التوحيد ، وأن لا جعل ولا قوة إلا بالله (وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه فى التقص والضعف ، فلهذا قال - لو أن لى بكم قوة - مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة) إنما بعث بعد تمام الأربعين لأن القوة التورية قبله مغمورة فى مقتضيات الحلقة ، وأحكام الفطرة مغلوقة بأوصاف النشأة فانصبغ النور بالظلمة ، ولهذا غلب السواد على الشعر ، فلما ذهبت القوى الطبيعية وظهر ضعف القوى الجسمانية لكونها متناهية ، اشتد سلطنة القوة الفطرية وظهر سلطان النور الإلهى ، فغلب البياض بحكم العكس على سواد الشعر وحان وقت تأثير الهمة بالقوة الإلهية بـرجوع حجاييات الخلقية إلى الضعف الأصلى ، وبرز الحقيقة الإلهية والقوى الروحانية من الحجاب ورجوعاً إلى التأثير الأصلى ، فتبني بلو الامتناعية بالتشبيه إليه لأن القوى لله لاله ، فإن أصل وضعها للامتناع واستعيرت للتمنى الدال على طلب الهمة المؤثرة ، فالقوة ليست له من حيث أنه خلق سبباً عند ضعف الحلقة ونقصاتها عند الأربعين ، وهى له من حيث أنه حق .

(فإن قلت : وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الأتباع ، فالرسل أولى بها ، قلت : صدقت ولكن نقصك علم آخر ، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً ، فكلما علمت معرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعى) فإن أصله الضعف ، ولما عبد قبول أمر السيد وامتنائه ، وإنما الفعل للسيد وحده (وللوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه ، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك) الرؤية من أفعال القلوب علقت بمن الجملة لما فى من من الاستفهام ، فلا يرى على من يرسل همته إذ ليس ثمة أحد غيره ، ويجوز أن يكون من رؤية البصر ، والمفعول محذوف للدلالة أحدية المتصرف والمتصرف فيه عليه ، أى فلا يرى أحداً والجملة بيان لعل امتناع التصرف ولاقتضاء رؤية وجود المتصرف فيه ،

(ولهذا) أى ولأجل إدراك لوط معنى قول الله تعالى - بالنور الإنسى - (- قال لو أن لى بكم -) فظهر أن ما عليها لوط ليست بقوة جسمانية اه بالى .

أى على أى شيء أو على أى أحد يرسل همته إذ ليس ثمة غيره ، ثم قال : فيمنعه ذلك .
والوجه الثانى ، وهو شهود أحدية المتصرف والمتصرف فيه كما يمنع من التصرف ، فقد
يقتضى التصرف لأنه واقع فى نفس الأمر ، إذ ليس فى الوجود إلا الحق وحده والتصرف
واقع ، فلو تصرف العارف بالأحادية المذكورة ما كان ذلك التصرف إلا للحق ولا سيما
العبد الكامل ، فإنه هو الذى له جميع ما لله من حقائق الأسماء الإلهية ، وما للعبد من الصفات
العبدانية بأحادية العين وإلا لم يكن كاملا ، لكن لا يكون ذلك بإرسال الهمة وتسليطها
لثلاث غيره ويحل بمقام العبودية بل بإظهار الحق ذلك منه ، وظهوره تعالى على مظهره
بالتصرف من غير تعبد منه بذلك ، ولا إرسال همة ولا تسليط نفس ولا ظهورية ، فالمانع
بالحقيقة هو الوقوف فى مقام العبودية الذاتية ورد أمانة الربوبية العرضية إلى الله ناديا
بآداب أهل القرب فلا يتعدى للتصرف والتسخير ، ويتوجه بالكلية إلى الله الواحد الأحد
المفرد بالتدبير والتقدير .

(وفى هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التى هو عليها فى حال ثبوت
عينه وحال عدمه ، فما ظهر فى الوجود إلا ما كان له فى حال العدم فى الثبوت ، فما تعدى
حقيقته ولا أدخل بطريقته ، فتسمية ذلك نزاعا إنما هو أمر عرضى أظهره الحجاب الذى
على أعين الناس ، كما قال الله تعالى : ولكن أكثر الناس لا يعلمون — يعلمون ظاهرا
من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) يعنى أن العارف فى هذه الشهود وهو شهود
أحادية العين مطلع على سر القدر يرى أن المنازع على صراط ربه ما عدل على علم الله منه
وعما اقتضاه علمه فى حال ثبوتها ، فليس هو نزاع فى الحقيقة بل هو فيما يفعله كهذا
العارف فيما يفعله ، والحجاب الحاجب للناس عن اطلاعهم على حقيقة الأمر اقتضى أن
يسمى ذلك نزاعا لما بينهما من الخلاف (وهو من المقلوب ، فإنه من قولهم — قلوبنا غلف —
أى فى غلاف وهو السكن الذى يستتره عن إدراك الأمر على ما هو عليه ، فهذا وأمثاله يمنع
العارف من التصرف فى العالم) وهو أى كونه نزاعا من باب المقلوب الذى قلبه أصحاب
الحجاب من حقيقته لأنه وفاق لما كان عليه عينه فى حال الثبوت ، ولكن لما كانت

(فتسمية ذلك نزاعا) مطلقا ، وإنما قلنا مطلقا لأن أهل الله سموه نزاعا بحسب الأمر التكلينى ، ولا يسمى
نزاعا بحسب الأمر الإرادى ، وأما أهل الحجاب فهمون نزاعا مطلقا أنه (أظهره الحجاب) المانع للاطلاع
على سر القدر ويؤمنون أن الناس كلهم قابل للهداية واتباع للرسل ، وما علموا أن كلا موافق لطريقته فى الأزل
بإقتضاء أعيانهم الثابتة فى العلم ، لذلك يسمون عدم الطاعة فى الظاهر نزاعا ومخالفة مطلقا ، ولو علموا الأمر
لسموا نزاعا من وجه واتباعا من وجه فقلب اللام والفاء بالقلب المكان ، فكان أصل غافلون غالفون أى
غالفون قلوبهم فى غلاف الحجاب ، وهو السكن الذى يستتره أى يستتر القلب ، لقوله تعالى — وجعلنا على قلوبهم أكنة —
(فهذا) أى المحقق بمقام العبودية والنظر إلى أصل الخلقة والاطلاع على أحدية المتصرف والمتصرف فيه
وأمثاله (يمنع العارف من التصرف) بالهمة (فى العالم) أى بال .

قواهم في أكنة عما عليه الأمر في نفسه حسبوا أن الحق الثابت في نفس الأمر خلافه فسموه بالنسبة إليه نزاعا وليس به في نفس الأمر ، فلما كان العارف يرى ذلك وفاقا لما في علم الله ولما في عينه منعه من التصرف في العالم بدفعه وقهره وإهلاكه .

(قال الشيخ أبو عبد الله بن القائد للشيخ أبي السعود بن الشبلي : لم لا تتصرف ؟ فقال أبو السعود : تركت الحق يتصرف لي كما يشاء ، يريد قوله تعالى آمرا - فاتخذ وكيلًا - فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع أن الله يقول - وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه - فلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه ، ثم قال له الحق : هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملسكتك إياه اجعاني واتخذني وكيلًا فيه ، امثل أبو السعود أمر الله فاتخذ وكيلًا ، فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همة يتصرف بها ، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا تمتنع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ، وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف . قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق : قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه : يا أبا مدين ، لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء ؟ ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا) هذا كله غنى عن الشرح ، ومن هنا كلام الشيخ (وكذلك كان) أي كان تعتاص عليه الأمور (مع كون أبي مدين كان عنده ذلك المقام وغيره ، ونحن أتم في مقام الضعف والعجز منه ومع هذا قال له هذا البديل ما قال ، وهذا مع ذلك القبيل أيضا) أي وما نحن فيه من العجز من كمال المعرفة أيضا (قال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك - ما أدري ما يفعل بي ولا يهكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي - فالرسول بحكم ما يوحى إليه به ما عنده غير ذلك ، فإن أوحى إليه بالتصرف يجزم تصرف ، وإن منع امتنع ، وإن خير اختار ترك التصرف) تأدبا بآداب العبودية في مقام الاستقامة وملازمة لماله ذاتي ، وتوقيضا للتصرف إلى من له تصرف ذاتي (إلا أن يكون ناقص المعرفة) أي أن يكون الخير ناقص المعرفة فاختره ، وذلك إما لعدم علمه بأن التصرف والتأثير مخصوص بالحضرة الإلهية ، وأنه ذاتي للحق عارضى للعبد ، وأن الوقوف مع معبودية للعبد أولى ، لأن الوقوف مع الذاتيات والظهور بها أعلى وأشرف من الظهور بالأمور العرضية ، وإما لعدم التأدب والمعرفة بأن مراعاة الآداب مع الحضور الإلهية أولى بالعبد ، وأن اتخاذ الله وكيلًا فيما استخلفه فيه أعلى

(لم لا يعتاص علينا شيء) إذا أردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويلين لنا ولا ينازعنا (وأنت تعتاص عليك الأشياء ؟) أي لا تتبع حل مرادك ، يعني نحن نتصرف وأنت لا تتصرف (وهذا) أي الذي منع أبا مدين من التصرف (من ذلك القبيل) أي من قبيل ما يمنع أبا السعود وأمثاله من التصرف وهو المعرفة التامة (أيضا) كآبي السعود وغيره اهـ . فظهر أن البديل الذي قال لأبي مدين نقص من المعرفة ، ولو علم ما قاله له لعلم أن العارف لا يتصرف بالاختيار بل بالجبر والأمر من الله اهـ بالي .

مقاما للعبد ، ولهذا كان الرسل خصوصا أكملهم وخاتمهم محمدا صلى الله عليه وسلم بحكم ما يوحى إليه في التصرف وتركه ، فإن الأدب يقتضى الطاعة ، وإن أوحى إليه بالتخير علموا أن الأولى به لو كان خلاف التخير لما خيروا وأمروا بما هو خير ، فأروا التخير ابتلاء وعلموا أن الخيرة في الأدب والوقوف مع مقتضى الحقائق والذاتيات .

(قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به : إن الله أعطانا التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه نظرفا ، هذا لسان إدلال . وأما نحن فما تركناه نظرفا وهو تركه إيثارا ، وإنما تركناه لكمال المعرفة ، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار ، فتنى تصرف العارف بالهمة في العالم فمن أمر إلهى وجبر لا باختيار ، ولا شك أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدق عند أمته وقومه ليظهر دين الله والولى ليس كذلك ، ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول الشفقة على قومه فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحاجة عليهم ، لأن في ذلك هلاكهم فيبقى عليهم ، وقد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويحده ، ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وحسدا ، ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والإيهام ، فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان ، ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيمانا فلا ينفع في حقه الأمر المعجز ، فقصرت المهم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها للنظرين ولا في قلوبهم ، كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال : إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء . ولو كان للهمة أثر ولا بد لم يكن أحد أكل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا أقوى همة منه ، وما أثرت همة في إسلام أبى طالب عمه وفيه نزلت الآية التي ذكرناها ، وكذلك قال في الرسول ما عليه إلا البلاغ ، وقال - ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء - سوزاد في سورة القصص - وهو أعلم بالمهتدين - أى بالذين أعطوه العلم بهدایتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة فأثبت أن العلم تابع للمعلوم ، فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده ، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون ، فلذلك قال - وهو أعلم بالمهتدين - فلما قال مثل هذا ، قال أيضا - ما يبدل القول لدى - لأن قولى على حد علمى في خلقى - وما أنا بظلام للعبيد - أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ، ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأنوا به بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم

ولما كان إيضاح هذه المسألة موقوفا على بيان سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى : فنى أثر الهمة (في صورة القصص) اهـ (ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم) حتى أكون ظالما ، فكان أمر الحق بهم بما ليس في وسعهم من أحوال منهم الثابتة ، وهذا هو الكلام الذى قطع مرق الجبر من كليته ، فلا ظم أصلا فلا جبر

مما هم عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون ، لذلك قال - ولكن كانوا أنفسهم يظلمون -
 فما ظلمهم الله ، كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه
 من أن نقول كذا ولا نقول كذا ، فما قلنا إلا بما علمنا أن نقول ، قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم
 الامتثال مع السماع منهم) هذا كلام ظاهر اللفظ ، والمعنى حاصلة أن كمال المعرفة والعلم بحقائق
 الأمور يقتضى حفظ الأدب مع الله تعالى وعدم الظهور بالتصرف وإرسال المهمة على شيء ، فإن
 المعارف المحقق يعلم أنه لا يظهر في الوجود إلا ما كان في العلم الأزلى ، وما كان في العلم أن
 يقع لا بد أن يقع ، وما كان فيه أن لا يقع فمحال أن يقع ، فالأمر بين فاعل عالم بما في قوة
 القابل ، والقابل لا يقبل إلا ما في استعداداته الذاتي الغير المجعول ، فعلى أى شيء يرسل المهمة ،
 وأى فائدة في إرسالها ؟ فإن المعلوم وقوعه أو لا وقوعه لا يتغير بهتته ، ولا يتأخر عن وقته
 المقدر فيه ولا يتقدم عليه ، والقابل لا يقبل إلا ما علم الفاعل أن يقبله ، والفاعل لا يفعل
 إلا ما يقتضى قبوله ، فإن الأعيان مقتضية بما تجرى عليها حالة الوجود من الأزل إلى الأبد
 والفاعل العالم لا يعلم منها إلا ذلك ، والنسب الأسمائية مؤثرة فيها بمقتضى العلم والقبول ،
 فلذلك قال : ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ، فإن الأعيان عين الذات الأحدية
 المتجلية بصورها وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا ، لأن علمه
 بذاته علمه بالأعيان كلها ؛ فقوله للأعيان بالكون على ما هي عليه مقتضى علمه ، والامتثال
 وعدم الامتثال مع سماع القول منهم مبنى على ما فيها وعلم منها أزلا :
 (قال كل منا ومنهم) (والأخذ عنا وعنهم)

منا من حيث حضرنا الأسمائية ، ومنهم من حيث الأعيان الظاهرة بالوجود الحق
 المظهرة لحقائق الأسماء على قابلياتها واستعداداتها الذاتية ، وأخذ العلم الحقيقي عنا ، فإننا نعطي
 من فضلنا ما نشاء من نشاء ، كما قال - ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء - وعنهم : أى العلم
 مأخوذ من الأعيان المعلومة وهى نحن ، فإن العلم منه أولا بذاته ثم بالأعيان التى هى مظهر
 حقائق ذاته ، والعلم بالأعيان ليس إلا علمه بذاته إذ لا معلوم إلا هو :
 (وإن لم يكونوا منا فنحن لاشك منهم)

تعلما لا صرفا ولا متوسطا إذ مآل الجبر الظلم اه (كذلك ما قلنا لهم) المراد من القول التكليف الشرعية ،
 فلما أعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر والإيمان ، كذلك أعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من
 القول كذا وعدم القول كذا اه بال .

(والكل منا ومنهم) أى القول والامتثال وعدم الامتثال من الحق من وجه ، ومن العبد من وجه (والأخذ)
 أى التصديق لمن لم يمثل الأمر التكليف عن الحق وعن السيد ، فهم كانوا منا اه (إن لم يكونوا منا فنحن
 لاشك منهم) تحقيقا لليهودية والربوبية ، فإنه إذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم تتحقق
 الربوبية واليهودية ، فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم ؛ أو مثله فالكل
 له إطاء الكل منا ومنهم : والأخذ أى أخذ الكل عنا وعنهم ، فكان الحق معطيا وأخذوا والعبد كذلك ،

كان مع أهمها مقدرة بعد إن ، كما في قولهم : إن غيرا فخير ، والاسم ضمير الشأن أو ضمير الأعيان : أى إن كان الأمر والشأن لا تكون الأعيان مناسرا الأسماء بأن ظهرت منا ولتقتضانا فنحن لاشك منهم ومن حقائقهم ، فإن الأسماء بسبب الذات أى حقائق الأعيان فلا يتحقق إلا بها ، وإن كان الأعيان لا يسكنون فى الوجود منا وعلى صورته وبحسبنا ، فنحن لاشك منهم ومن حقائقهم وبحسبهم ، فإن الأعيان يسمون بأسماء الحق .

(فتحقق يا ولبي هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة) أى خلاصة المعرفة والعلم الحقيقى بسر القدر الموجب لإقامة أعذار الخلائق كلهم (فقد بان لك السر ، وقد اتضح الأمر ، وقد أدرج فى الشفع الذى قيل هو الوتر) أى ظهر لك سر القدر واتضح الأمر لوجود الحق أنه بحسب ذلك السر ، وأن الداخلى الحق الذى هو الوجود المطلق الوتر بذاته مندرج فى الشفع الذى هو الخلق القابل ، وإنما كان شفعاً لظهوره فى ثانى مرتبة الوتر ، وإنما كان وتراً لعدم الثانى الشافع ، فالوتر بتحقيق الثانى به شفع وبلا هو وتر ، والله أعلم .

(فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية)

إنما اختصت الكلمة العزيزية بالحكمة القدرية لانبعاثه على طلب معرفة سر القدر ، وتعلق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر المقدور ، فإن القدرة لا تتعلق إلا بمعلومات ممكنة هى الأعيان وأحوالها المعلومة عند الله ، والقدر هو العلم المفصل بالأعيان وأحوالها الثابتة فى الأزلى الخارجة عليها عند وجودها إلى الأبد .

(اعلم أن القضاء حكم الله فى الأشياء ، وحكم الله فى الأشياء على حد علمه بها وفيها ، وعلم الله فى الأشياء على ما أعطته المعلومات مماهى عليه فى نفسها ، والقدر توقيت ماهى عليه الأشياء فى حينها من غير مزيد فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها ، وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد - فله الحجة البالغة -) «هى» فى ماهى عليه الأشياء ضمير منهم تفسيره الأشياء . للقضاء : حكم الله تعالى فى الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل فى الغيب ، فإنه مطلع بذاته على أحوال كل عين من الأعيان مما يقتضيهما ويقبلها إلى الأبد ،

لهذا هو المعاملة بين الرب والمهد إن لم يكونوا يأخذون منا ما لم يملونا قبله فنحن لاشك نأخذ منهم ما أعطاه لهم قبله وهو العلم ، فإن علمهم يأخذ منهم ولم يمل قبل ذلك العلم لهم ، لأن علمه تعالى تابع لمعلومه ، بخلاف المهد فإنه لا يمكن له أن يأخذ من الحق ما لم يمل الحق قبله إلا الوجود ، بل الوجود عليهم من الحق على حسب طلبهم له بال .

(- فله الحجة البالغة -) يعنى إذا كان تقدير الحق أحوال المهاد وأفعالهم بحسب اقتضاء جهنم الثابتة كان لله الحجة القاطنة على خلقه لا الخلق عليه ، إذ قيل لم قدر لقلة الإيمان وعلى هذا الكفر أو لم قدر بعض

وهي الأحوال التي عليها الأعيان حال ثبوتها؛ والقدر: توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات وتعلق كل واحد منها بزمان معين ووقت مقدر بسبب معين؛ فالقضاء لا توقيت فيه والقدر تعيين كل حال في وقت معين لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، وتعليقه بسبب معين لا يتخطاه، ولهذا لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حذر عن جدار مائل في ممره، فقيل: أنفر من قضاء الله؟ قال: «أفر من قضائه إلى قدره» فالقدر: تفصيل القضاء وتقدير ما قضى بحسب الأزمان من غير زيادة ولا نقصان، والقضاء: هو الحكم على الأشياء بما عليه أعيانها في أنفسها حال ثبوتها، فما حكم عليها إلا بها، فما حكم الله على أحد من خارج، والمجازاة: هو ترتيب مقتضيات أعمال الناس عليها وهو أيضا أحوال أعيانهم، وأما الأعيان، فإنها تتعين بما لها من الأحوال وتتميز بها في التجلي الذاتي، فلا يمكن كونها على خلاف ما هي عليه في ذلك التجلي فإنها صور تعييناتها الذاتية - فله الحجة البالغة - ولو صدق عليهم إبليس في قوله - فلا تلوموني ولوموا أنفسكم - وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون - (فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان فتحقق هذه المسألة، فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره فلم يعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح) أي الحاكم بحكم القضاء السابق تابع في حكمه لسؤال استعداد المحكوم عليه بقابليته، فإن القابل يسأل بمقتضى ذاته ما يحكم الحاكم عليه، فلا يحكم الحاكم عليه إلا بمقتضى ذاته القابلة، فالحكوم عليه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بما في ذاته أن يقبله، فكل حاكم أي حاكم كان محكوم عليه بما حكم به على القابل السائل إياه ما هو فيه، ولم تخف هذه المسألة أي مسألة القدر إلا لشدة ظهوره (واعلم أن الرسل صلى الله عليهم وسلم من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه أمهم؛ فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما يحتاج إليه أمة ذلك الرسول لازائد ولا ناقص، والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض، فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، وهو قوله - تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض - كما هم أيضا فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، وهو قوله - ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض -) هي فيما هي عليه أمهم ضمير مبهم تفسيره أمهم، وللرسل صلى الله عليهم وسلم جهات ثلاثة: جهة الرسالة وهي تحمل الأحكام الإلهية المتعلقة بأفعال الأمم الموجبة لصلاح معادهم ومعاشهم، وهم في ذلك أمناء لا يبلغون إلا ما حملوا: وجهة الولاية: وهي الفناء

الأشياء على الصورة القبيحة وبضها على الصورة الحسنة، وإذا كانت الحجة لله على خلقه لا لخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق (في التحقيق) تابع في حكمه (لعين المسألة) وهي الأعيان الثابتة عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم الله بال

في الله بقدر ما قدر لهم من كمالات صفاته وأسمائه : وجهة النبوة : وهي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته ، فعلوم كل واحد منهم من جهة الرسالة ليست إلا بقدر ما تحتاج إليه أمته المرسل إليهم لا أزيد ولا أنقص ، لأنه إنما أرسل بسؤال استعدادهم ومقتضاه فلا يكلفهم إلا ما يسعه استعدادهم ، فبقدر ما تتفاضل الأمم في الاستعدادات تتفاضل الرسل في علوم الرسالة ، ولهذا قال تعالى — تلك الرسل فضلنا — الآية ، أي في علوم الرسالة لدلالة الرسل عليه ، وترتيب الحكم على الوصف وضمير هو يرجع إلى التفاضل المقدر بتفاضل الأمم ، وربما يطوى الله عنهم بعض العلوم الذي لا يحتاجون إليه في الرسالة وينافيا ظاهرا كالعلم بسر القدر ، فإنه يوجب فتور المهمة في الدعوة عن طلب ما هو غير مقدور ، ومقتضى الرسالة الجهد والقوة والعزم فيها ، وكذلك في مراتب النبوة بحسب ذواتهم وأعيانهم متفاضلون في العلوم والمعارف والأحكام على مقتضى استعداداتهم الأصلية ، كما قال — ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض — ولما كانت النبوة ظاهرا للولاية والولاية باطنها كافة تفاضلهم في النبوة بقدر تفاضلهم في الولاية ، فإن نباهم الصادق إنما يكون عما هم فيه من الألوهية والربوبية (وقال الله تعالى في حق الخلق — والله فضل بعضكم على بعض في الرزق — والرزق : منه ما هو روحاني كالعلوم ، وحسي كالغذية ، وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم وهو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق ، فإن الله أعطى كل شيء خلقه فينزل بقدر ما يشاء ، وما يشاء إلا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه إلا بما أعطاه المعلوم) انخلق أعم من الأنبياء والأمم ، فإن جميع الناس بفاضلون بذواتهم ومقتضى أعيانهم واستعداداتهم الأصلية في الرزق المعنوي والصورى ، وما ينزل عليهم ذلك الرزق إلا بقدر ما يطلبه كل أحد باستعداده الأصلي ، وفسر القدر المعلوم بالاستحقاق الذي يقتضيه خلقه أي عينه الثابتة عند خلقه ودخوله في الوجود ، والباقي معلوم مما مر (فانعوت في الأصلي للمعلوم) أي للتعين بالوقت والسبب في نفس الأمر لما علم الله من أحوال كل عين ، وهو القدر المقدور (والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر) أي العين الثابتة ، فإن العلم الإلهي ليس إلا منها والحكم تبع للعلم ، وكذلك الإرادة والمشيئة والتوقيت هو القدر فكلها تبع القدر الذي هو نفس للعين (فسر القدر من أجل العلوم ، وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة ، فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به أيضا ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا

أي مقتضى خلقه دفعة واحدة في الأول من الرزق للروحاني والجسماني اه (فانعوت) أي توقيت ما هو عليه الأشياء (في الأصل للمعلوم) أي من اقتضاء ذات المعلوم ، فإنه طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده اه (يعطى الراحة) لعله أن كل الرزق الذي اقتضته ذاته لا بد أن يصل إليه فيستريح عن الطلب (والعذاب الأليم) لعله أن مالا يلائم غرضه من مقتضى ذاته كالفقر والمريض لا يزول بهته فلا يرى سببا للخلاص فيتألم به ، وهذا

فهو يعطى التقضين ، وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا وبه تقابلت الأسماء الإلهية (أما إعطاء العلم بالقدر صاحبه الراحة الكلية فظاهر ، لأنه إذا علم يقينا أنه لا يحصل له إلا ما قدر له مما ثبت في عينه الثابتة أزلا ، ولا يمكن فيه الزيادة والتغير والتبدل استراح من تعب الطلب ، وإن قدر له الطلب أجل في الطلب ولم يتعب ، كما قال عليه الصلاة والسلام « إن روح القدس نفث في روعي : إن نسا ان تموت حتى تستكمل رزقها ، ألا فأجلوا في الطلب » لأنه يعلم أن جعل الطلب سببا للوصول لم يتخلف وصول المطلوب عنه ، وإن لم يجعل لم يصل إليه إن لم يكن من نصيبه ، فرضى بما رزق وأراح نفسه سيما إن رزق الحظ الأوفر : قال على رضى الله عنه : اعلّموا علما يقينا أن الله لم يجعل للعبد وإن عظمت حيلته وقويت مكيدته واشتدت طلبته أكثر مما سمى له في الذكر الحكيم ، ولم يجعل بين العبد عند ضعفه وعدم حيلته دون ما سمى له في الذكر الحكيم ، والعارف لهذا العامل به أعظم الناس راحة ، والنازل لهذا الشاك فيه أعظم الناس شغلا بما يضره . وأما عطاؤه العذاب الأليم لأنه قد يؤمر بما يعلم أنه ليس في استعداد الإتيان به كما سيأتى في الرزق المحمدي ، وقد يرى أعبانا على أكمل استعداد لكل كمال وأوفر حظ في الدنيا والآخرة ، وقد تحقق أنه ليس في استعداد ذلك ولا يمكنه البلوغ إليه فيتألم ويتحسر لنقصان استعداده ، وعلى كل حال يكون أحسن حالا من المحجوب عن سر القدر وأقرب إلى الرضى . وأما ترتب الرضى والغضب الإلهيين على حكم القدر فلأن الرضى يتبع الاستعداد الكامل المقتضى لقبول الرحمة والرافة الموفق صاحبه للأعمال الجميلة والأخلاق الفاضلة والذكاءات العلمية والعملية والأحوال الموجهة مسعدة الدارين ، كما قيل : عنايته الأزلية كفايته الأبدية . وأما الغضب فقد ترتب على نقصان الاستعداد وعدم القابلية للخير ، ولكمال السعادة والصلاحية لإتيان ما فيه نجاته ، وأهلية العلم والعمل النافع كما قيل في حق إبليس :

فلا سبيل إلى مرضاة ذى غضب من غير جرم ولا يدري له سبيل

وأما تقابل الأسماء الإلهية بحكم القدر فظاهر مما ذكر في الرضى والغضب ، فإن أعبانا مخصوصة مظاهر الاسم اللطيف والجميل والمنعم ونظائرهما ، وأعبانا آخر مظاهر لقامر والجليل والمتنقم وأمثالها ، وليس ذلك إلا مقتضى استعداد ذاتها اللدانية وحنانها العبدية (فحقيقة تحكم في الوجود المطلق والوجود المقيد لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي) المراد بالحقيقة سر القدر وحكمها في الوجود

حكم سر القدر في الخلق ، وأما حكمه في الحق قوله (وبه وصف نفسه) اه بال (لعموم حكمها) بالطف والقهر (المتعدي) أى الحق (و) لعموم حكمها بالسعادة والشقاوة (غير المتعدي) أى الخلق . قال بعض الشراح : المراد بالحكم المتعدي الأحكام والتأثيرات التي تقع من الأعيان ، وغير المتعدي ما يقع في مقامها فيحتاج إلى حذف الموصوف بتقديره الحكم المتعدي اه بال .

المطلق ، وفي بغض النسخ : في الوجود المطلق ، وهو الحق تعالى اقتضاها منه وسؤالها
 بلسان استعدادها أن يحكم على كل عين عين عند إيجادها بما في استعدادها وقابليتها أن يكون
 عليه وأن يحكم على كل أحد بما في وسعه ، كما قال تعالى - لا يكلف الله نفسا إلا وسعها -
 وحكمها في الوجود المقيد أن تكون الخلائق كلها على مقتضيات أعيانها لا يمكن لعين من
 الأعيان الحقيقية أن تظهر في الوجود ذاتا وصفة ونعتا واسما وخلقا وفعلا إلا على حالها الثابتة
 في العدم ، وأما سر هذا السر أن هذه الحقائق والأعيان صور معلوماته الحق ليست زائدة على
 ذاته بل هي من تجلي ذاته في علمه ببلانه بصور صفاته وشؤون الذاتية المقتضية للنسب الأسماوية ،
 فإن اعتبرت من حيث تعييناتها كانت صفات وشؤوننا ، وإن اعتبرت الذات المعينة بها كانت
 أسماء لأن الذات باعتبار كل تعيين ونسبة اسم وهي من حروف الكلمات التي لا تتغير
 ولا تتبدل ، فإنه حقائق ذاتية للحق والذاتيات من صفات الحق لا تقبل الجعل والتغير
 والتبدل والزيادة والنقصان . وإذا علمت أنها من تجليه الذاتي فلا وجود لها إلا في العلم ،
 وحكمها المتعدى تأثيراتها عند الوجود والظهور في الغيب ، ونسب بعضها إلى بعض بالفعل
 والانفعال والتعليم والتعلم والحب والعداوة وغير ذلك . وغير المتعدى ما اختص بها من
 كمالاتها وخواصها وأخلاقها وصفاتها المختصة بها من الهيبة والشكل والعلم والجهل ، وكل
 حالا يتعين بالغير .

(ولما كانت الأنبياء صلى الله عليهم وسلم لا تأخذ علمها إلا من الوحي الخاص الإلهي ،
 فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك
 الأمور على ما هي عليه ، والإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق ، فلم يبق
 العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي ، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من
 الأغشية ، فتدرك الأمور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها على
 ما هي عليه في حقائقها وأعيانها) النظر الفكري لا يبلغ إلا إلى أفق الوادي المقدس وهو
 الأفق المبين ، فكأنه باب الغيب ليقتنص منه المطلوب عليه فلا ينكشف المطلوب على
 صاحبه عيانا ، وكذلك الإخبار الإلهي بواسطة الملك ، ألا ترى إلى قوله - ولقد رآه بالأفق
 المبين . وما هو على الغيب بضنين - وأما أعيان العيان فلا يكون إلا بالكشف للذوي الالب
 الذين هم عرجوا إلى الأفق وجازوا إلى مقام - أو أدنى - حيث - ما كذب الفؤاد ما رأى - وهناك
 تنكشف عليهم الحقيقة بالتجلي فيروا الأعيان والحقائق على ما هي عليه ، ورواء في ما يكشف
 الحق مصدرية أي في التجلي الإلهي ، وكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار بعض
 الأغشية التي عليها ، أو موصولة أي في التجلي الإلهي وفي الذي يكشفه الحق عن أعين

البصائر والأبصار من الأغطية فيكون من بياننا لما هو أقوى (فلما كان مطلب العزير عليه السلام على الطريقة الخاصة لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر ، فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما ما كان يقع عليه عتب في ذلك ، والدليل على سداجة قلبه قوله في بعض الوجوه - أني يحى هذه الله بعد موتها -) الطريقة الخاصة طريقة الوحي الإلهي المختصة بالأنبياء ، ولذلك وقع العتب أي ورد الجواب على طريقة العتاب ، لما ورد في الخبر : **«لئن لم تنته لأعحون اسمك من ديوان النبوة»** لأن السؤال منه كان على خلاف مقتضى مقام الرسالة من الأمر والنهي لوقوعه على صيغة الاستبعاد والاستعظام لقدرة الله ، وكان حق مقامه أن يستصغر في جنب قدرة الله كل عظيم ، لأن كل مستبعد ومستعظم حقلا وعرفا فإنه في جنب قدرة الله سهل يسير وأمر حقير ، فإن كان مطلبه في قوله - أني يحى هذه الله بعد موتها - الاطلاع على سر القدر وكيفية تعلق القدرة بالمقدور من طريقة الوحي والإخبار المعهود عند الرسل ، فقد طلبه على الوجه الذي لا ينبغي فلا يعطى ، فلا جرم ورد الجواب على صورة العتاب لأن السؤال سؤال من لا تحقق له بمقتضى المخاطبات الإلهية ، فلو طلب الكشف الذي هو طريق علمه فرما لم يقع عليه عتب في ذلك ، والدليل على سداجة قلبه قوله في بعض الوجوه - أني يحى هذه الله - أي من حيث أنه طلب الاطلاع من طريق الوحي على وجه الاستبعاد والاستعظام ، فلما أن يكون مطلبه من طريق الكشف والتجلي على وجه الشهود للطمانينة فلا دليل فيه على سداجة قلبه وعدمها ولا عتب ، وكان **«أنى»** للتعجب كقول زكريا لمريم - أنى لك هذا - وإن كان من طريق العقل والنظر فلا سداجة ٧ استحقاق العتب ، هذا إذا كان المراد من الطريق الخاصة طريقة النبوة الخاصة به ، ويجوز أن يكون المراد بها الطريقة الخاصة بالله ، أي الاطلاع على القدر ذوقا ، المشار إليه في قوله : **«فسأل عن القدر»** ، إلى قوله : **«فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا»** ، وحينئذ يكون المراد من بعض طلب شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا كما ذكر الشيخ واستدل عليه بالعتب ، لكنه لا يلبق ذلك بمنصب النبوة ، فإن جهل ذلك لا يلبق بعلماء الأمم فضلا عن الأنبياء .

(وأما عندنا فصورته عليه الصلاة والسلام في قوله هذا كصورة إبراهيم في قوله تعالى

(فلما كان مطلب العزير) وهو قوله - أني يحى هذه الله بعد موتها - (مل الطريقة الخاصة) قد تعالى ، يدل عليه قوله **«فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا»** ، وقوله **«فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا»** ، فلا يجوز أن يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض (لذلك) أي لكون مطلبه مل الطريقة الخاصة قد تعالى (وقع العتب عليه كما ورد في الخبر) وهو لئن لم تنته لأعحون اسمك من ديوان النبوة (ولو طلب) بهذا المطلب (الكشف الذي ذكرناه) الذي طريق الأنبياء والأولياء (ربما كان لا يقع عليه عتب) في ذلك المطلب كما كان إبراهيم عليه السلام فإن مطلبه أمر يمكن حصوله للإنسان لذلك لم يقع عليه عتب ، فلما عتب الحق مل العزير علم أن مطلبه من الخصال الإلهية اه هـ

— أرنى كيف هي الموقى — وبقتضى ذلك الجواب بالفعل الذى أظهره الحق فيه فى قوله — فأما الله مائة عام ثم بعثه — فقال له — وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما — فعين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق فأراه الكيفية ، فسأل عن القدر الذى لا يدرك إلا بالكشف للأشياء فى حال ثبوتها فى عدمها ؛ فأعطى ذلك من خصائص الاطلاع الإلهى فمن المحال أن يعلمه إلا هو ، فإنها المفاتيح الأولى أعنى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها إلا هو ، وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الأمور من ذلك) يعنى أن قوله — أرنى كيف هي هذه — عند أهل الحق طلب المعاينة للطمأنينة كسؤال إبراهيم ، فكان حق الجواب أن يريه عيانا وهو الإجابة بالفعل. ولما كان الاطلاع على سر القدر والشهود لحقائق الأعيان وأحوالها كلها حال ثبوتها مما ليس لعين معين فيه قدم لأن ذلك من حقائق الحضرة الإلهية إذ لا يبعث العين المقيد الاطلاع المطلق أراه فى عينه بإماتته مائة عام ثم بعثه ، وقوله — وانظر إلى العظام — حتى عاين كيفية الإحياء وتعلق القدرة بالمقدور معاينة تحقيق ولم يعطه ما دل عليه سؤاله من الاطلاع على تعلق القدرة بإحياء أهل القرية كلها ذوقا ، فإن ذلك إنما يكون بالاطلاع على أحوالهم وأحوالها وهو القدر الذى استأثر الله بعلمه ، فإن حقائق الأعيان مفاتيح الغيب الأولى لأنها حقائق الأسماء الذاتية ، إذ الذات مع كل عين اسم إلهى هو مفتاح خزانة الغيب الذى فيها ، وتلك المفاتيح إنما هى بيد الله إذا اطلع عين واحدة على الأعيان الأخرى وإلا لم تكن مقيدة ، لكن قد يطلع من يشاء من عباده على بعض ذلك إلا عين الكامل الخاتم ، فإنه مطلق عن القيود أو إحدى الشاهد والمشهد ، فالأعيان كلها فى عينه والأسماء جميعا مندرجة فى اسمه الذى هو الاسم الأعظم ، وقوله فسأل ليس عطفا على فأراه عطف الفعل على الفعل ، فإن السؤال ليس بمرتب على الإرادة ولم يعقبا بل هو من باب عطف قصة على قصة بعد تمام القصة الأولى باستئناف هو كالتعليل لما قبله كما فى قصة البقرة وعطف أولها على آخرها بقوله — وإذ قتلتم أنفسا — فكانه لما بين كيف إجابة الفعل ، قال : فكان سؤاله عن القدر فلم يعطه ما سأل لكونه محالا بالنسبة إليه ، لامتناع إحاطة المقيد بالمطلق فأراه فى عينه .

(فأراه الكيفية) كما أراه إبراهيم فلا فرق فى المطلب بالنظر إلى الآية ، وإنما كانت التفرقة فى المطلب بين إبراهيم وعزير من أمر خارج وهو المقرب ، بل طلب عليه الصلاة والسلام أن يريه الحق كيفية إحياء الموقى ، ليكون فى ذلك صاحب شهود لا صاحب نظر واستدلال ، ولا أهل خبر واستخبار اه بجاى .
(لما أعطى ذلك) بل رده وأعطى ما يمكن فى حقه وأنفع فى نفسه ، فأراه الكيفية كما أجاب لمن سأل عن الأهل فقال — قل هى موافقت للناس والحج — فأعطى الاطلاع على غير الطريقة الخاصة المطلوبة فلا يذوق كيفية الإحياء بل يشاهد ما (على بعض الأمور من ذلك) الغيب كما قال تعالى — عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول — كسمعه عليه الصلاة والسلام فى انشقاق القمر ، وعيسى فى إحياء الموقى وإبراهيم فى الأبرص اه بال .

(فاعلم أنه لا تسمى مفاتيح إلا في حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ، ولا ذوق لغير الله في ذلك فلا يقع فيها تجل ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد) حال الفتح إذ هو حال ظهور مافي الخزانة الغيبية التي هي العين المذكورة ، ولا يكون الظهور إلا حالة تكون الأعيان ، وهي بعينها حال تعلق القدرة بالمقدور ولا شهود لذلك ذوقا لغير الحق تعالى ، فلا يقع فيها تجل ولا كشف لأحد غيره تعالى ، إذ له الوجود المطلق فله القدرة المطلقة على الكل ، لأن ما عداه مقيد وكل مقيد قابل فلا فعل له ولا تأثير ، فالتقادر المطلق الشاهد قدرته في الكل ليس إلا الله وحده (فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع) أي شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا (فطلب أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور) أي الشهود الذوق لتعلق القدر بالمقدور ، ولا يكون القادر بالذات الذي يشهد أحديته بالمقدور لظهور القادر في صورة المقدور بحيث لا تزول أحدية الذات بالنسبة الوصفية في القادر والمقدور (وما يقتضي ذلك إلا أن له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا) أي لا يكون شهود أحدية القادر والمقدور ، ولا يمكن إلا لمن له الوجود المطلق الذي لا يتقيد بشيء ، لا بقادر ولا بمقدور ولا أمر آخر بوجه من الوجوه فلذلك حصل العتب. وفي كلام الشيخ إشارة إلى أن طلب ذلك من طريق الكشف والتجلي غير ممنوع ولا مدفوع لمن شاء الله أن يطلع عليه على بعض ذلك بالتقيد. وأما الاطلاع المطلق فيكون للمخاق من حيث هو خالق أبدا ، ولكن لمن فني عن اسمه ورسمه ولم يبق من إنيته ولعينه شيء ، فإذا استهلك فيه فقد يطلع على الحق بالحق من حيث هو حق ، وذلك إنما يكون لصاحب الاستعداد الأكمل ، كما قل عليه الصلاة والسلام : أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء (فإن الكيفيات لا تترك إلا بالأذواق) وأما مارويته مما أوحى الله به إليه : لئن لم تنته لأحون اسمك من ديوان النوبة ، أي أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك

قل إن كثيرا من الأسرار لم يعلم ولا يتكلم به كسر القدر ، فإن إبليس أحال أمره إلى سر القدر فلمن بذلك ، وإن آدم أصاب عصيانه إل نفسه فألقه ورسم . وفي الخبر : نأجي بعض المارفين : إلهي أنت قدرت ، وأنت أردت وأنت خلقت المصيبة في نفسي ، فهذه هاتفت : يا هدي هذا شرط التوحيد ، فما شرط اليهودية ؟ فعاد وقال : أنا أعطيت ، وأنا أذنبت ، وأنا ظلمت نفسي ، فعاد الهاتفت : أنا غفرت ، وأنا عفوت ، وأنا رحمت اه . فلا يقدر من له الوجود المفيد على الإيجاد والإعدام إلا لمن ارتضى من رسول ، فإنه نهاية إلمية سبقت له في حقه (بما أوحى الله به إليه) يريد أن الانتهاء من مثل هذا السؤال واجب عليك ، إما بنهي إلهي وإما بنهي عن نفسك ، والفرق بينهما أن النهي الإلهي يتعلق بوجود المنهي عنه بمعنى وجد في المحل ثم نهى الله عنه ، والنهي عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد في المحل أصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال قلبي لا يناسب حاله في عالمه فانهى عن السؤال مع التماسه فقال لا أسأل لظنه أن عدم صدره خير من أن يصدر عنه ، فبين الله أن وجود السؤال منه ثم نهى عنه لأنه في حقه بقوله (لئن لم تنته) بنهي إلهي عن السؤال عن الاطلاع الخاص به تعالى (لأحون اسمك من ديوان النوبة) كي يحصل الانتهاء منك بنفسك إذ لا بد من الانتهاء عن السؤال قلبي ليس في استعدادك (أي أرفع) جواب أما ، حلف الفاء فأقيم لي مقام (عنك طريق الخبر) اه بال .

الأمر على التجلي ، والتجلى لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراك اللئوق ، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتتظفر فى هذا الأمر الذى طلبت ، فإذا لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شئ خلقه ، فإذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذى أخبر أنه - أعطى كل شئ خلقه - فتكون أنت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك ، لا تحتاج فيه إلى نهى آخر إنما تدرك الكيفيات بالذوق لأنها وجدانية مدركة بقوى نفسانية ومزاج خاص للروح المدرك كما فى الطعوم المذوقة أو الروائح المشمومة ، فإن لم يكن له قوة الذوق والشم لا يجد الطعوم والروائح ولا يميزها فى المذوق والمشموم ، وإن علمها وتميز بالعقل بعضها عن بعض ، وأما الحديث المروى فى عتبه فإنه يفيد أن الكشف سر القدر يقتضى الأدب الحقيقى فى السؤال وتركه ، لأنه إذا رفع عنه لإخبار وكشف له عن عينه اطلع على ما فى عينه ، فإن رأى فيه الأمر الذى يطلبه علم أنه أعطى ذلك باستعداده ، وإن لم يره علم أنه ليس فيه استعداد ذلك الأمر الذى يطلبه وأنه من خصائص الذات الإلهية ، وقد أعطى كل شئ خلقه يعطيه هذا الاستعداد الخاص وإلا كن فى عينه الثابتة الغير المجعولة ، فلما لم يكن فيها انتهى عن مثل هذا السؤال من نفسه من غير احتياج فيه إلى نهى إلهي (وهذا عناية من الله بعزير عليه السلام ، علم ذلك من علمه وجهل من جهله) فإنه تأديب إلهي كما قال عليه الصلاة والسلام : « أديبى ربى فأحسن تأديبى » .

واعلم أن الولاية هى الفلك المحيط العالم ولهذا لم تنقطع ولها الإنباء العام ، وأما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة ، وفى محمد عليه الصلاة والسلام قد انقطعت فلانى بعده ، يعنى مشرعاً أو مشرعاً له ولا رسول وهو المشرع ، وهذا الحديث قسم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليها اسمها الخاص بها ، فإن العبد يريد أن لا يشارك سيده وهو الله فى اسم والله لم يتسم بنبي ولا رسول ، وتسمى بالولى واتصف بهذا الاسم فقال - الله ولى الذين آمنوا - وقال - وهو الولي الحميد - (الولاية هو الفناء فى الله والله هو المحيط بالكل و - كل شئ هالك إلا وجهه - يقتضى إحاطته بالكل وعدم انقطاع الولاية لأن الكل به موجود بنفسه فان هالك ، ولهذا الولاية الإنباء العام أى التعريض الإلهي وإخبار كل مستعد طالب بخصائص التوحيد الذاتى والأسمانى لكل عارف بالله ، والباقي ظاهر إلى قوله : وهذا الحديث قسم ، لأن الرجال الكمل يتحققون أن أسماء الرب لهم عارضة ، إنما أطلقت عليهم من حيث فناؤهم فى الله تعالى ، وإن ما يختص بهم إنما هو

(علم ذلك) العناية (من علمه) وحل هذا الكلام حل العناية والمراد به نفسه قدس سره (وجهل من جهل) وحل القول حل الحب فلا يصح حل الكلام حل الحب اه بال .

صفات العبودية وأسماؤها ، والهمم العالية سموها إلى الذاتيات الخاصة الكاملة ، ولا أتم في خصائص العبودية ولا أكمل من النبي والرسول ، فإنهما من أشرف خواص العبودية وأفضلها ، إذ الرب لا يسمى بها ويسمى بالولي (وهذا الاسم) أي الولي (باق جاز على عباد الله دنيا وآخرة ، فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة إلا أن الله لطيف بعباده فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها) أي الإنبياء عن الله تعالى بصفاته وأسمائه وأفعاله وكل ما يقرب به العبد إليه (وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام وأبقى لهم الوراثة في الشرائع ، فقال عليه الصلاة والسلام : العلماء ورثة الأنبياء ، وما ثم ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه ، فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع) كبيان التخلق بأخلاق الله ، وبيان قرب النوافل وقرب الفرائض ومقام التوكل والرضا والنسليم والتوحيد والتفريد والفناء والجمع والفرق وأمثال ذلك (فن حيث هو ولي وعارف ، ولهذا مقامه من حيث هو عالم وولي أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع ، فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال : الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه) أي من أن النبي له مقام الولاية ومقام النبوة فمقام الولاية هي الجهة الحقيقية الأبدية التي لا تنقطع ، ومقام النبوة هي الجهة التي بالنسبة إلى الخلق لأنه ينبئهم عن الله وآياته وهي منقطعة ، فالجهة الحقيقية الأبدية التي لا تنقطع أبداً أعلى من الجهة الخلقية المنقطعة (أو يقول : إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحد ، وهو أن الرسول من حيث هو ولي أتم من حيث هو نبي ورسول ، لا أن الولي التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه ، إذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم ، فرجع الرسول أو النبي المشرع إلى الولاية والعلم ؛ ألا ترى الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لامن غيره فقال له أمرا - قل رب زدني علما - وذلك أنك تعلم أن الشرع تكلف بأعمال مخصوصة ، أو نهى عن أفعال مخصوصة ، ومحلها هذه الدار فهي منقطعة ، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم ، والولي اسم باق لله) لقوله تعالى عن يوسف - أنت ولي في الدنيا والآخرة - (فهو لعبيده تخلقا) بأخلاقه ومكتسبا لها في السلوك (وتحققا) بألوهيته وفنائه في ذاته حتى يتحقق العبد بوجود الحق وصفاته من غير أن يبقى فيه شيء من السوى (وتعلقا) بالبقاء بعد الفناء في مقام الندى حتى يكون

(فلم يبق مختص) ظهر (به العبد) بالولاية وهي واجبة الظهور لمصالح العباد في الدين والدنيا إلى انقراض الزمان ، فأظهرها الله تعالى لفظا وعناية بعباده بإبقائه لهم النبوة العامة ، فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة ، وإليه أشار (إلا أن الله لطيف بعباده) اه بالـ (لعبيده تحققا) في إفناء ذاته في ذات الحق (وتعلقا) في إفناء صفاته في صفات الحق (وتعلقا) في إفناء

متعلقا في صورته الخلقية به من جهة الاختصاص ، كولى الله وعبد المحلص (فقوله العزيز
 « لئن لم تنته » عن السؤال عن ماهية القدر « لأخون اسمك من ديوان النبوة » فيأنيك الأمر
 على الكشف بالتجلى ويزول عنك اسم النبي والرسول وتبقى له (أى الله) ولايته إلا أنه
 لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة
 مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار ، إذ النبوة
 والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحتوى عليه الولاية من المراتب ، فيعلم أنه
 أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة الولاية أهم من النبوة والرسالة لأن كل
 رسول نبي وكل نبي ولي ، وليس كل ولي رسولا ولا نبيا ، فإذا النبوة والرسالة رتبتان
 خاصتان في الولاية ، وعند كشف سر القدر بالتجلى يقوى مقام الولاية ويضمحل حاله
 مقام النبوة والرسالة ، ولا بأس بذلك إن كان لقوة بالاختصاص والتوغل في الثاني ، فإن
 مقام النبوة والرسالة تزولان في الآخرة وينقطعان ، وفي الدنيا يعودان عند القضاء حال
 التجلى ، كما قال عليه الصلاة والسلام « لى مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي
 مرسل » أو عند استمراره بالاستقامة إلا إذا دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب وعيد علم
 من مدت عنده اقتران الوعيد بالخطاب أنه إنذار بانقطاع رتبة خاصة في الولاية في الدنيا
 وإذا انقطعت الرسالة انقطعت النبوة ، لأن نسبة الرسالة إلى النبوة نسبة النبوة إلى الولاية وارتفاع
 العام يستلزم ارتفاع الخاص ، فيفقد له بعض مراتب خاص في الولاية هي أخص أنواعها
 وأشرفها ، لأنه معلوم أن الولي النبي الرسول أعلى شأننا وأرفع قدرا من الولي الذي ليس بنبي
 مشرع ولا رسول ، وقوله على بعض ما تحتوى ، متعلق بمحذوف صفة لمرتبة أى تحويه على
 بعض ما تحوى على الولاية من المراتب (ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضا مرتبة
 النبوة ثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد ، فإن سؤاله عليه الصلاة والسلام مقبول إذ النبي هو
 للولي الخاص) فإن الخاص ملزوم العام أى مدت عنده قرينة أخرى من مقتضيات مرتبة
 النبوة أيضا ، وهى أن النبي الذي هو ولي خاص لا يقدم على ما يكرهه الله تعالى منه ، ولا
 على سؤال ما يعلم أن حصوله محال علم أن هذا وعد لا وعيد ، لأن الذى له هذا الاختصاص
 لا يكون سؤاله إلا مقبولا ، فيكون معنى نحو اسمه من ديوان النبوة كشف سر القدر المطلوب
 بالتجلى له ، ونيل المستول المرغوب بموهبة رتبة في الولاية بقى أعلى مراتبها باقية عليه أبدا
 (ويعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يقدم على

أفضاله في أفعال الحق ، فظهر لك من هذا أن الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدون الرسالة ، فإذا كان الأمر
 كذا (فقوله العزيز) قوله ، فقوله مبتدأ خبره على الوجهين حذف لدلالة الكلام الآتى عليه ، قلما بين أن
 الخطاب عنده غاية له شرع في اختلاف القوم فيه بقوله (إلا أنه لما دلت قرينة الحال أنه بال) .

(ومن اقترنت عنده حالة أخرى) وهو أن النبي لكونه وليا عارفا لا يمكن أن يسأل من الله ما لا يمكن
 حصوله له (هذا الاختصاص) وهو كونه عارفا بربه وأعماله .

ما يعلم أن الله يكرهه منه ، أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال ، فإذا اقترنت هذه الأحوال
عندما اقترنت عنده وتقررت أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله : لأعوان اسمك
من ديوان النبوة ، مخرج الوعد ، فصار خبراً يدل على مرتبة باقية ، وهي المرتبة الباقية على
الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحل لشرع يكون عليه أحد من خلق الله في
جنة ولا نار بعد الدخول فيها) وإنما لا يبقى في الدار الآخرة إلا الولاية لأنها دار الجزاء
لأدار التكليف والتشريع (وإنما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم
القيامة لأصحاب الذنوب والأطفال الصغار والمجانين فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة
العدل والمواظدة بالجريمة والثواب العمل في أصحاب الجنة ، فإذا حشروا في صعيد واحد
بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أنفسهم ، وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في
ذلك القوم ، فيقول لهم : أنا رسول الله إليكم ، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب
عند بعضهم ، ويقول لهم : اقتحموا هذه النار بأنفسكم ، فنأطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن
عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار ، فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد
ونال الثواب ووجد تلك النار برداً وسلاماً ، ومن عصاه استحق العقوبة ودخل النار ونزل
فيها بعمله المخالف ، ليقوم العدل من الله في عبادته) أصحاب الفترات هم الذين نشئوا في زمان
الفترة بين رسولين ، فلم يعملوا بشريعة الرسول المقدم لأنه لم يدركها ولم يشرع بعد شرع
النبي الآتي ، ولعل الصعيد الذي يحشرون فيه من أرض السامرة ، فمن أراد أن يطلع
بحقيقته فليطلبه من التأويلات التي كتبناها في القرآن ، والنار التي تمثلت لهم هي صورة
تسكين النبي المبعوث في ذلك اليوم والباقي ظاهر (وكذلك قوله تعالى - يوم يكشف عن
ساق - أي أمر عظيم من أمور الآخرة ويدعون إلى السجود فهذا تسكين وتشريع ، فمنهم
من يستطيع ومنهم من لا يستطيع ، وهم الذين قال الله تعالى فيهم - ويدعون إلى السجود فلا
يستطيعون - كما لا يستطيع في الدنيا أمثال أمر الله بعض العباد كآبى جهل وغيره ، فهذا
قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه والحمد
لله (والى) وإنما يبقى هذا القدر من الشرع إلى يوم القيامة لأن الدار الآخرة دار الجزاء
والمذكورون من الطوائف هم الذين لم يعملوا عملاً يترتب عليه الثواب والعقاب ، فإن
استحقاقهما وإن كان أصلاً من رضى الله وسخطه فلا بد من عمل يكون سبب ظهورهما

(بعد الدخول فيها) فكل هذا التقدير كان معناه ما ذكرناه من السؤال من ماهية القدر التي يمكن الحصول
لك ، لكن ليس هذا وقت ، لأن لم تكن في حصوله غير أوانه ، لأعوان اسمك من ديوان النبوة ، وهي أدلة
من مرتبتك ، وأهليتك على ولايتك وهي أهل مرتبة لك من نهرتك فحينئذ يحصل مرادك ، فإكان في شأنك في
هذا الوقت إلا حصول لكيفية سر القدر لأذوقه ، فأراه الكيفية الآن ، ووعد ذوقه في الآخرة فكان ملكاً
الخطاب وعد الحصول مطلب العزير وهو اللوق بسر القدر وخبراً يدل على بقاء مرتبة العزير وهي المرتبة الباقية
على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام اه بال .

وليس لهم عمل ، فأبى الله تعالى من حضرته اسم العدل والحكم ، هذا القدز من الشرع أخره إلى ذلك اليوم ليظهر استحقاقهم لنيل الثواب والعقاب بحسب الطاعة والمعصية ، وأما الذين يدعون إلى السجود مع عدم الطاعة فذلك تصوير وتذكير بمآلهم في دار التكليف لهم إلزاما للحجة عليهم ،

(فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية)

إنما اختصت الكلمة العيسوية بالحكمة النبوية ، وإن كان جميع هذه الحكم نبوية لأن نبوته فطرية غالبية على حاله ، وقد أنبا عن الله في بطن أمه بقوله - لا تحزنى قد جعل (ربك) تحتك سرياً - وفي المهد بقوله - آتاني الكتاب وجعاني نبياً - إلى بعثته وهو الأربعون لقوله عليه الصلاة والسلام « ما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين » وقبل إنها ليست مهموزة من النبأ ، بل ناقصة من نبا ينبو نبوا بمعنى ارتفع لارتفاع مقامه كما يأتي ، ولقوله - بل رفعه الله إليه - ونلحتم الولاية عليه ، والله أعلم .

(عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين)

(تكون الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين)

لما كانت النبوة مدرجة في الكلمة الإلهية التي هي حقيقة عيسى الملقب بروح الله في ذات مطهرة من عالم الطبيعة في حالة كونك تدعو تلك الطبيعة أو يدعوها الظاهرة في صورة بشرية طبيعية احتمال تكونه من ماء مريم لنشأته الطبيعية ، فإنها نفس طاهرة منبأة من عند الله بما يكون عنها في قوله تعالى - إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح - ومن نفخ جبريل فإنه الروح الأمين على أنباء الله التي أنبا بها جميع الأنبياء عن الحق ومنهما جميعا بحسب روحانيته وجسمانيته فاستفهم عن وجود نشأته ، أنه من أيهما تكون لاحتمال الجميع في النظر العقلي ، فقال : أعن ماء مريم بل أعن نفخ جبرين تكون هذا الروح ، وهذا الاستفهام مبني على النظر العقلي ، وأما بحسب الكشف فهو الكلمة الإلهية التي أنبا الله أمه وجبريل هو الواسطة الذي وقع على لسانه إلى أمه وأداه إلى قلبها كسائر الأنبياء التي ألقاها إلى الأنبياء ، ولابد من توسط الروح الذي هو جبريل ليتعين هذا الروح والكلمة الإلهية ويصل إلى مريم عليها السلام :

(عن ماء مريم) استفهام تقرير خلقت هزله (أو) بمعنى الراو (عن نفخ جبرين) أي جبريل (في) يعلق بجبرين (صورة البشر الموجود) أي المخلوق (من طين) وعن متعلق بقوله : (تكون الروح) العيسوي (في ذات مطهرة) ذات مريم (من الطبيعة) أي من أدناسها وأرجاسها ومخضياتها من الذات الشهوانية (تدعوها) أي الطبيعة التي تدعو مريم أي شأن هذه الطبيعة أن تدعو مريم (بسجين) أي جسم له ملك .

(لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها وزاد على ألف بتعين)

أى من أجل تكون هذا الروح فى ذات مطهرة من الطبيعة الفاسدة وهى الصورة المثالية ، أو ذات كائنة من عالم الطبيعة ظهرت من الخبايا وهو صورة عيسى أو أمه ، طالت إقامتها فى صورة البشر وزاد طول إقامتها على ألف على التعيين ، فإن مولد عيسى كان قبل مولد النبى عليه الصلاة والسلام بخمسمائة وخمسين سنة وقد بقى بعد ، وسينزل ويدعو الناس إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فزاد على ألف بالتعين فعلى هذا طال إقامته فى صورة البشر إما معللاً بطهارته ونزاهته من الطبيعة وإما بطهارة أمه ، وكونه فى صورة البشر إنما هو لأجل المحل القابل وهو الطبيعة :

(روح من الله لا من غيره فلذا أحياء الموات وأنشأ الطير من طين)

أى هو روح كامل مظهر لاسم الله ، والله هو النافع له من حيث الصورة الجبريلية لا غيره ، فهو من اسم ذاتى لا من اسم من الأسماء القرعية ، فيكون بينه وبين الله وسائط كثيرة كسائر أرواح الأنبياء ، فإنها وإن كانت من حضرة اسم الله لكن بتوسط تجليات كثيرة من سائر الحضرات الأسمائية وعيسى تعين من باطن أحدية جمع الحضرة الإلهية ، ولهذا سماه روحه وكلمته وكانت دعوته إلى الباطن والعالم القدسي ، فإن الكلمة إنما هى من باطن الله وهويته الغيبية من الله واسمه الجبريل ولهذا هو عبد الله ومظهره ، وظهر عليه صفاته من إحياء الموتي والخلق وأنشأ الطير من الطين وأبرأ الأكمه وغيرها :

(حتى يصح له من ربه نسب) (به يؤثر فى العالى وفى الدون)

أى لما صدر من الله بلا وسائط لا من غيره صح له نسب بظهور صفاته تعالى منه وصدور أفعاله الخاصة به عنه من إحياء الموتي وخلق الطير ، وبثأثيره فى الجنس العالى من الصور الإنسانية بإحيائها ، وفى الجنس الدون كخلق الخلق الخفائض من الطين وهما من خصائص الله ، كما قال تعالى - قل يحياها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم - :

(الله طهره جسماً وزهه روحاً وصيره مثلاً بتكوين)

(لأجل ذلك) أى لأجل تكون الروح العيسوى فى الذات المطهرة (قد طالت إقامته فيها) أى فى السموات ، فإن طهارة المحل تبعد الحال من الكون والفساد (فزاد على ألف بتعين) مبين فى علم العوارىخ إلى حين اهتداه .

(روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لا من غيره) أى خلقه الله بذاته لا بواسطة روح من الأرواح (فلذا) أى فلكون روحه من الله لا من غيره (أحياء الموات وأنشأ الطير من طين) بسبب تقربه إلى الله وتحققه بصفاته أحياء الموات وأنشأ الطير اه بال .

(حتى يصح) أى كى يصح (له من ربه نسب) يفتح النون مصدر ، أو بالسكس جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) أى بسبب هذا النسب (يؤثر فى العالى) وهو إحياء الموتي من الإنسان (وفى الدون) خلق الطير المعروف من الطين اه (الله طهره جسماً) من أرجاس الطبيعة (وزهه روحاً) مما يوجب النفاث من وزنه بالصفات الإلهية (وصيره) جعله (مثلاً) أى مثلاً له تعالى (بتكوين) أى بسبب تكوين الطير اه بال .

وفي نسخة : لتكوين ، أى الله خاصة طهر جسمه عن الأقدار الطبيعية ، فإنه روح متجسد في بدن مثالي روحاني ولذلك بقي مدة مديدة زائدة على ألف في زماننا هذا ، ومن الهجرة سبعمائة وثلاثون بثلاثمائة وستة وثلاثين ، فإن من ميلاد النبي إلى زماننا هذا سبعمائة وإحدى وعثمانين سنة ، وذلك إما من صفاء جوهر طينته ولطافتها وصفاء طينة أمه وطهارتها ، وزه روحه وقده من التأثير بالهيات الطبيعية والصفات البدنية لتأييده بروح القدس الذي هو على صورته ، ولهذا ما قتل وما صلب كما أخبر الله عنه لتجرده عن الملابس الحيوانية ، وصبره مثلاً له بتكوين الطير من الطين وتكوين الأعراس من الحياة والصحة في الموت والمرضى في نشأته الأولى ، وبكونه خليفة الله وخاتم الولاية في نشأته الثانية أى مثله في الصفات ، أو صبره مثل الخلق في الصورة بتكوينه تعالى إياه من الطبيعة الجسمانية :

(اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تنطأ شيئاً إلا حي ذلك الشيء وسرت الحياة فيه ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل وهو الروح وكان السامري حالاً بهذا الأمر فلما عرف أنه جبريل عرف أن الحياة قد سرت فيها وطى عليه قبض قبضة من أثر الرسول بالضاد أو بالضاد أى بجل يده أو بأطراف أصابعه فنبذها في العجل فتخار العجل ، إذ صوت البقر إنما هو خوار ، ولو أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل ، والشراخ للكباش ، واليعار للشياه ، والصوت للإنسان أو النطق أو الكلام) لما كانت الحياة للروح ذاتية لأن الروح من نفس الرحمن لم يؤثر في جسم إذ لم يباشره بالصورة المثالية إلا ظهر فيه بخاصية الحياة وأثر من آثارها بحسب صورة ذلك الجسم ، فإن كان ذا مزاج معتدل قابل للحياة ظهر فيه الحس والحركة وجميع خواص الحياة بحسب المزاج المخصوص ، وإن لم يكن يظهر فيه أثر من الحياة بحسب صورته كان الخوار لصوت البقر ، وكلما كان للروح أقوى كان تأثيره أقوى وأشد وخصايته أظهر ، وجبريل عند أهل العرفان هو الروح الكلى المسلط على السموات السبع وما تحتها من العناصر والموايد وعمل سلطنته السدرة المنتهى وهي صورة نفس الفلك السابع ، وكل ما في المرتبة العالية من الأرواح فهو مؤثر في جميع ما في المراتب السافلة التي تحتها ، فأرواح مائر الأفلاك التي تحت السابع كأعوانه وقواه. وأما روح فلك القمر الذي سماه الفلاسفة العقل الفعال ، فالعرفاء يسمونه إسماعيل ، وهو ليس بإسماعيل النبي عليه السلام بل ملك مسلط على عالم الكون والفساد من أعوان جبريل وأتباعه ، وليس له حكم فيما فوق فلك القمر ، كما لا يحكم لجبريل فيما فوق السدرة ؛ فظهر جبريل في الصورة المثالية على الخيزوم الذي هو أيضاً صورة متمثلة من الروح الحيواني سرى في التراب الذي وطى عليه فسرت فيه قوة الحياة المتعدية

(وسرت الحياة فيه) لأن الحياة أول صفة تعرض للروح فيؤثر بها الروح فيما يطأ عليه .

وكان السامري عالما بذلك فقبض قبضة من ذلك التراب فنبذها في الصورة المفردة على صورة العجل فظهر فيه ما مناسب صورته من الحياة وهو الخوار (فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتا ، والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح فيسمى الناسوت روحا بما قام به) لما كانت الحياة من خواص الحضرة الإلهية بل هي عين للذات الإلهية سميت الحياة السارية في الأشياء لاهوتا ، والمحل القائم به ذلك الروح الحى الذى يحيا به المحل ناسوتا ؛ وقد سمى المحل الذى يقوم به الروح روحا مجازا تسمية المحل باسم الحال كالرؤية ، وإذا كان المحل الذى يقوم به صورة إنسانية سميت ناسوتا بالحقيقة ، وإذا كان غير الصورة الإنسانية سميت ناسوتا مجازا باعتبار كونه محلا لللاهوت (فلما تمثل الروح الأمين الذى هو جبريل لمريم عليها السلام - بشرا سويا - تخيلت أنه بشر يريد موافقتها فاستعاضت بالله منه استعاضة بجمعية منها أى بكلية وجودها) وهوامع همها بحيث صارت منخلعة من جميع الجهات إلى الله (ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز ، فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوى) لأن حضورها مع الله نفس عنها الحرج الذى بها ، فحصل لها روح معنوى لا يكون إلا بتجل نفسى رحمانى (فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه لحال أمه) لأن الروح في كل محل يظهر بحسب حال المحل ، فلو كان نفخ الروح فيها في حال الاستعاضة ، وهى حال التحرج والضجر من تخيلها وقوع الفاحشة من البشر الذى تمثل لها ، وكان في صورة التقي النجار لجاء عيسى متقبضا شكس الخلق على صور حال أمه لأنها لما رآته وكانت مقبلة إلى الله زاهدة في الدنيا حصورة عن النكاح تضجرت وخرجت نفسها مما رأت ، فعلم الروح الأمين منها ذلك فأنسها بقوله - إنما أنا رسول ربك - (فلما قال لها - إنما أنا رسول ربك - جئت - لأهب لك هلاما زكيا - انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها ذلك الحين عيسى ، فكان جبريل ناقل كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لأمه وهو قوله - وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه - فسرت الشهوة في مريم ، فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ، ومن ماء متوهم من جبريل مرى في رطوبة ذلك النفخ ، لأن النفخ من الجسم الخاوا فى رطب لما فيه من ركن الماء ، فتكون جسم عيسى من ماء متوهم ومن ماء محقق ، وخرج على صورة البشر من أجل

(هو المحل القائم به ذلك الروح) بل صفاته السارية منه فيه ، فإن الروح ليس قائما بالمحل بل القائم بها والصفات السارية من الروح إليه ، والناسوت وإن كان مأخوذا من الناس ليس مخصوصا به بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار محلته لصفات الروح وقيامها به . ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة وعلى الصورة المثالية الجبريلية أراد أن ينبه على أنه على سبيل التجوز فقال (فتسمى الناسوت روحا) اه جلى .
(من ماء متوهم ومن ماء محقق) فكان لكل واحد منهما خواص تظهر من عيسى اه . فإن حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على كل من كان نبيا مبعوثا إليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم اه هال

أمه ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر ، حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد) إنما سرت الشهوة في مريم حين قال لها ما قال ، لأنها آمنت حين كانت في محرابها بقول الملائكة في قوله تعالى - إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم - وجبها في الدنيا والآخرة ومن المقربين - فكانت منتظرة من الله إنجاز وعده . فلما سمعت قول جبريل تذكرت وعلمت أنه حان وقت ذلك وانبطت ودنا منها جبريل في صورة البشر عند النفخ فتمحرت شهوتها بحكم البشرية لأن أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض ، وكان انتباذها من فونها للاغتسال وقت انقطاع الدم ، وكان الوقت وقت غلبة الشهوة ودنو جبرائيل منها في صورة الشاب الحسن ، وتصورت أنه وقت إنجاز وعدها - لأهب لك غلاما زكيا - فاجتمعت الموافقة لما قدر الله من غلبة الشهوة وتغنى ما بشر الله بها وفرح بمدانة الشاب المليخ ، فتمحرت الشهوة كما في الاحتلام بعينه ، فاحتلمت وجرى ماؤها مع النفخ إلى الرحم التي الطاهر ، فطلقت وخلق من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم متخيل من نفخ جبريل ، لأن النفخ من الحيوان رطب فيه أجزاء لطيفة مائة بالفعل مع أجزاء هوائية سريعة المصير إلى الماء ، واجتمع الماءان المحقق والمتوهم لتوهمها من مادة النفخ فتكون جسم عيسى روح الله منهما في وقت غلب على أمه البسط والروح بتحقيق ما بشرت به في تصورهما ، فخرج منشرح الصدر طليق الوجه متبشرا بساطا حسن الصورة غالبا عليه البسط والماء المتوهم ، جاز أن يكون من توهمها أن الولد لا يكون إلا من ماء الرجل فخلق الماء من النفخ بقوة وهما ، وأن يكون من جهة جبريل لأنه سلطان العناصر يقدر أن يجري من نفسه الرحاني روح الماء في النفخ فيجعله ماء ، وأما كون عيسى على صورة البشر فلا تنسبه إلى أمه ولتمثل جبريل في صورة البشر سوى فكان تكونه على السنة المعتادة والحكمة المتعارفة ، ولأن أشرف للصور هي الصورة الإنسانية المخلوقة على صورة الله تعالى المكرومة عند الله ، ولأن الله لا يتجلى في الحضرات الإيجادية إلا في صورة النوع الذي يوجد أي نوع كان ، ولهذا لما خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا كان متجليا في صورة إنسية ، ولهذا قال الشيخ رضي الله عنه : حتى لا يقع التكوين الإنساني إلا على الحكم المعتاد في هذا النوع ، فإن تكوين عيسى كان في هذا النوع (فخرج عيسى يحيى الموتى لأنه روح إلهي ، وكان الإحياء لله والنفخ لعيسى كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله) كل موجود كلمة من الله : إما كولية كالأجساد وإما إبداعية كالأرواح ، وإما أحدية جمعية من الظاهر والباطن ، واللاهوت والناسوت كالإنسان الكامل ، والغلبة في كل كامل إنما تكون لمرتبة من المراتب ، وكان الغالب على عيسى حكم اللاهوت فلذلك كان يحيى الموتى وكان الغالب على جسمانيته حكم الروح ، فلذلك رفع

إلى الله وبقي عنده في الصورة الروحانية المثالية ، وقد مر أن الفعل والتأثير لا يكون إلا لله ،
 فلهذا كان الإحياء لله عند نفخ عيسى والكلمة لله عند نفخ جبريل (فكان إحياء عيسى
 للأموات إحياء محققا من حيث مظهر من نفخه) أى من حيث حصول الإحياء عند نفخه
 ظاهرا رأى عين فتصبح إضافة الإحياء إليه بشاهد الحق عرفا وعادة وتحقيقا أيضا ، لأن
 هويته هو الله وهو أحدية جمع اللاهوت والناسوت والروحانية والصورية ، فيضاف حقيقة
 من حيث حقيقته اللاهوتية (كما ظهر هو عن صورة أمه) أى في المعنادة من ولادة الأولاد ،
 بهذا الوجه أضيف إلى أمه ونسب إليها ف قيل فيه إنه عيسى بن مريم ، وهكذا إضافة الإحياء
 إلى الصورة العيسوية النافخة للأحياء (وكان إحياءه أيضا متوهما أنه منه وإنما كان لله)
 وفي نسخة : وإنما كان من الله وهو أصح (فجمع) أى الإحياء المحقق والمتوهم (بحقيقته
 التي خلق عليها كما قلناه إنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق ، ينسب إليه الإحياء بطريق
 التحقيق من وجه ، وبطريق التوهم من وجه ، ف قيل فيه من طريق التحقيق
 - فتحي الموتى - وقيل فيه من طريق التوهم - فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله - فالعامل
 في المجرور يكون لا تنفخ ، ويعمل أن يكون العامل فيه تنفخ فيكون طائرا من حيث صورته
 (الجسمية) أى لما كان أصل خلقته من ماء محقق وماء متوهم ظهر ذلك في فعله فنسب إليه
 الإحياء من الوجهين بطريق التحقيق وطريق التوهم ، لأن الفعل فرع على أصل تكوينه
 ف قيل في حقه في الكلام المعجز ما يدل على الوجهين : أما من طريق التحقيق فقوله - فتحي
 الموتى - وأما من طريق التوهم - فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله - على أن العامل في بإذن
 الله يكون لا تنفخ فيه فيكون الموجب لكونه طيرا إذن الله وأمره لا تنفخ عيسى ، وإن جعلنا
 العامل تنفخ كان الموجب لكونه طيرا هو نفخ عيسى بإذن الله ، وكان طيرا من حيث أن
 صورته الجسمية الحسية صورة طير لا طير بالحقيقة : واعلم أن الإذن هو تمكين الله للعبد
 من ذلك وأمره به ، فيكون عين العبد المأذون له في إيجاد المأمور والخارق العادة التي
 لا تنسب إلا إلى الله في العادة فحشا لا معينا بها في الأزل مختصة بذلك الاستعداد علم الله تعالى
 أن يفعل ذلك عند وجوده وحكم به فيكون حكمه بذلك هو الإذن ، وتمكين عينه الثابتة
 في الأزل باستعدادها الذاتي هو عناية الله في حقه ، والله أعلم (وكذلك ترى الآتية والأبرص
 وجميع ما ينسب إليه وإلى إذن الله وإذن الكتابة في مثل قوله بإذنى وإذن الله ، فإذا تعلق
 المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذونا له في التنفخ ويكون الطائر عن التنفخ بإذن الله ، وإذا كان
 النافخ نافخا لأعني الإذن فيكون التكوين للطائر طائرا بإذن الله فيكون العامل عند ذلك
 يكون ، فلولاً أن في الأمر توها وتحققا ما قبلت هذه الصور هذين الوجهين ، بل لها هذان
 الوجهان ، لأن للنشأة العيسوية تعطى ذلك) هذا غنى عن الشرح ومعلوم مما مر ،
 (وخرج عيسى من النواضع إلى أن شرع لأمرته أن يغطوا الجزية عن يديهم صاغرون ،

وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخلد الآخر لمخ يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه ، هذا له من جهة أمه إذ المرأة لها السفلى فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكما وحسا) لما كان ماء المرأة محققا كان الغالب على أحواله الجسمانية الحصول الانفعالية واللين لما في الإناث من السفلى حكما لقوله - الرجال قوامون على النساء - وقوله - للرجال عليهن درجة - و - للذكر مثل حظ الأنثيين - وشهادة امرأتين بشهادة رجل واحد وحسا ظاهر (وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر فكان عيسى يحمي الموتى بصورة البشر ، ولو لم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد كان عيسى لا يحمي الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ، ولو أتى جبريل بالصورة النورية الخارجة عن العناصر والأركان إذ لا يخرج عن طبيعته لكان عيسى لا يحمي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو ، وتقع الحيرة في النظر إليه) لما كان الإحياء والإبراء من خصائص الأرواح ؟ لأن الحياة لها ذاتية كانت له خاصية الإحياء من جهة جبريل ، فكان عيسى ينتسب إليه في تلك الخاصية على الصورة التي تمثل بها عند النفخ وإلقاء الكلمة إلى مريم ، لأنه عليه السلام نتيجة تلك الصورة ولهذا يغلب على الولد ما يغلب على الوالد من الأخلاق والهيئات النفسانية حين يفصل عنه مادة الولد ، ولو أتى بصورة غير الصورة البشرية لما قدر عيسى على الإحياء إلا في تلك الصورة سواء كانت عنصرية عارضة بماله عليها حكم وسلطنة أو نورية طبيعية له . ومعنى قوله : إذ لا يخرج عن طبيعته أنه لا يتجاوز عن صورته النورية الطبيعية إلى ما فوقه ، لأن التمثيل بصورة ماتحت قهره وسلطته في قوته ومنعته كما في صورة العنصريات ، وفيه إشارة إلى أن جبريل سلطان العناصر ، وعلى الأصل الذي قررناه فله أن يتمثل بصورة ما في حيز الفلك السابع وجميع ماتحته ، وليس في قوته أن يتمثل في صورة ما فوق السدرة ، هذا على ما ذكره الشيخ قدس سره : وعندى أن جبريل لو لم يتمثل بصورة البشر لم يتولد عيسى من ماء مريم ونفخه لعدم الجنسية بينه وبين مريم ، ولم تسر الشهوة فيها فضلا عن عدم قدرته على الإحياء في تلك الصورة ، ويعضد ما قلناه قوله : على تقدير تمثيل جبريل من إلقاء الكلمة إليها في الصورة النورية لكان عيسى لا يحمي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية مع الصورة البشرية من جهة أمه ، وذلك لأن النسبتين يجب كونهما محفوظتين فيه عند فعله فكذا يجب حفظ النسبة بين أصليهما في نكونه ، ولو كان عيسى عند الإحياء متمثلا في الصورة النورية الجبريلية مع الصورة البشرية لما في سنخه لكان

هذه الصورة صورة الآيات أو صورة عيسى اه (فكان يقال فيه) حين تلبسه بالصورتين عند إحيائه الموتى (هو) من حيث تلبسه بالصورة البشرية (لا هو) من حيث تلبسه بالصورة النورية اه باله .

متحولاً عن الطبيعة البشرية إلى الجوهر النورى ، ولـ كان يقال فيه إنه عيسى بحسب الهيئة البشرية ليس بعيسى بحسب الجوهر النورى ، فتقع فيه الحيرة من الناظرين ولم تتحقق فائدة الإعجاز (كما وقعت فى العاقل عند النظر الفكرى إذا رأى شخصاً بشرياً يحيى الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية لإحياء النطق لإحياء الحيوان ، بقى الناظر حائراً إذ يرى الصورة بشراً للأثر الإلهى) أى لكانت الحيرة واقعة فى أنه عيسى أو ليس عيسى كما وقعت ، مع كونه غير متحرك لا فى صورته ولا فى طبيعته من العقلاء بحسب النظر الفكرى ، حين رأوا شخصاً بشرياً لاشك فيه صدر عنه خاصية إلهية هى إحياء الموتى إحياء النطق والدعاء ، يعنى إحياء بالنطق والدعاء ، فكان يقول : قم حياً بإذن الله أو باسم الله أو بالله ، فيحيى ويحييه فيما كلمه به ويقول ليلىك إذا دعاه ، لا إحياء الحيوان الذى يمشى ويأكل ويبقى حياً مدة على ما روى فى قصته أنه أحيا بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوته ثم رجع إلى حالته ، فبقوا حائرين فيه كيف تصدر الآثار الإلهية من البشر (فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحللول وأنه هو الله بما أحياه من الموتى ، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو السر ، لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى ، فقال تعالى - لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم - فجمعوا بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم) أى فأدى النظر الفكرى إلى بقاء الناظر حائراً فأدى بعضهم فى حق عيسى إلى القول بالحللول ، وأنه هو الله فى صورة المسيح من حيث أحيا المسيح به الموتى ، فنسبوا فى ذلك إلى الكفر لأنهم ستروا الله بصورة بشرية عيسى ، حيث توهموا أنه فيها فكفروا الله تعالى بقوله - لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم - لأنهم بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام لا فى أجزائه لأنهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأن الله هو ، ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله لأنه الله ، ولا بقولهم ابن مريم لأنه ابن مريم بل يحصر الحق فى هوية المسيح ابن مريم وتوهمهم حلولة فيه ، والله ليس بمحصور فى شيء بل هو المسيح وهو العالم كله ، فجمعوا بين الخطأ بالحصر وبين سر الحق بصورة بشرية عيسى (فعدلوا بالتضمين من الله من حيث

قوله (وهو) أى إحياء الموتى (من الخصائص الإلهية إحياء النطق) أى يحيى الإنسان الميت ناطقاً كعيسى يحيى للموتى فكان إحياء إحياء مع النطق (لا إحياء الحيوان) أى لا الإحياء الذى يصحرك ويقوم بدون النطق ، إذ لو كان كذلك لم يكن معجزة ، فلما أحيا سام فقام وشهد بنبوته عليه السلام ثم رجع إلى أول حاله تغيروا فيه فاعتفروا حل حسب نظرهم بقى الناظر حائراً اه بالى .

يعنى قال بعضهم من النصارى : إنه الله حل فى عيسى فأحيا الموتى ، وبعضهم قال : إنه هو الله بما أحياه قوله (بصورة بشرية) تنازع فيه ستروا وأحيا فأحيا حل حذف المفعول الآخر اه (فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر الحق فى الصورة العيسوية . (والكفر) وهو سر الحق فيها (فى تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا بالكفر الشرعى (لا بقولهم هو الله) لأنه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية وإحيائه الموتى ، وليس الله هو من حيث تعينه بصورة أخرى (ولا بقولهم ابن مريم) اه بالى .

أنه أحياء الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك، فتخيّل السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة وجعلوها عين الصورة ، وما فعلوا بل جعلوا الهوية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم ، ففصلوا بين الصورة والحكم لأنهم جعلوا الصورة عين الحكم) أى فعلوا إلى الصورة الناسوتية البشرية من الله من جهة أنه أحياء الموتى بالتضمين : أى بأن جعلوه تعالى في ضمن الصورة الناسوتية وذلك عين الجلول بقولهم : أى فعلوا بقولهم ابن مريم وهو كما قالوا ابن مريم ، لكن السامع تخيل أنهم نسبوا الألوهية إلى الصورة وجعلوها عين الصورة ، وهم لم يفعلوا ذلك بل حصروا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم ، ففصلوا بين الصورة المسيحية والحكم عليها بالإلهية بهو الذى الفصل ، فأفاد كلامهم الحصر لا أنهم جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالإلهية ، والظاهر أن الشيخ استعمل الحكم بمعنى المحكوم عليه ليطلق تفسيره الآية ، فإن الله في الآية محكوم عليه والمسيح هو المحكوم به . وقد يستعمل الحكم كثيرا بمعنى المحكوم به فلا حرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملازمة ، وأراد أنهم أرادوا حلول الحق في صورة عيسى فأخطأوا في العبارة المتوهمه للحصر فهم السامع أنهم يقولون إن الله هو صورة عيسى ، وهم يقولون بالفصل أى بالفرق ، وهو أن الله في صورة عيسى ، فعناه حل الحق في عيسى ابن مريم فالحكم على هذا حلول الله (كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ ، ثم نفخ ففصل بين الصورة والنفخ ، وكان النفخ من الصورة فكانت ولا نفخ فما هو النفخ من حدها الذاتى) أى جعلوا الهوية الإلهية في صورة بشرية ففصلوا بينهما كما فصل بين الصورة والنفخ بأن جبريل كان في الصورة البشرية ولا نفخ وكان النفخ ، فليس النفخ من ذاتيات الصورة ، فكذلك كانت الهوية قبل النفخ فليس النفخ من ذاتيات الصورة ، فكذلك كانت الهوية الإلهية متحققة بدون الصورة العيسوية قبلها ، وكذلك كانت الصورة العيسوية متحققة قبل إحياء الموتى المنسوب إلى الإلهية ، فليست إحداها ذاتية للأخرى ، لا الصورة العيسوية للهوية الإلهية ولا الإحياء المنسوب إلى الإلهية للصورة العيسوية (فوق الخلاف لذلك بين

(ففصلوا بين الصورة والحكم) أى الهوية الإلهية فكفروا بالكفر القوي وهو الستر ، إذ كل صورة هي إشار ظلمة لا بالكفر الضعيف ، وهو معنى قولهم بالجلول أى الله حال في صورة عيسى فأحياء الموتى ، فلما قالوا بالجلول حكموا أن الله هو عيسى ، وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح ، فاجمع الكفر والخطأ إلا في قولهم هذا (لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم) ابتداء ، وإنما نسبهم الحق إلى الكفر لا إلى الخطأ ، فإن عظامهم وهو الحصر في قولهم — إن الله هو المسيح بن مريم ظاهر بين ، وأما كفرهم فلا يدل ظاهر قولهم عليه لأن ظاهر قولهم إن الله هو المسيح لا يدل إلا على العينية ، والكفر للستر والستر يقتضى المغيرة ، فلما نسبهم الحق في قولهم هذا إلى الكفر ارتفع تخيل السامع ، فظهر أن الحق ما قلناه من أنهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء ، ولو لم يفعلوا لم ينسبوا إلى الكفر فكانت الهوية ولا عيسى ثم وجد لتعريفها يدونه اه بال .

أهل الملل في عيسى ما هو ؟ فن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ، ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسب إليه جبريل ، ومن ناظر فيه من حيث مظهر عنه من إحياء الموتى فينسب إليه الله بالروحانية فيقول روح الله : أى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه) أى لما اختلفت فيه الجيوش الثلاث نسبة كل واحد من الناظرين إلى ما غلب عليه في ظنه بحسب نظره ، فن نظر فيه من حيث ما رأى منه من إحياء الموتى المختص بالله نسبة إلى الله بالروحانية فقال إنه روح الله وكلمة الله : وقد اختلف في هذه الجهة دون الأولين لقصور النظر في الجهة الأولى ، فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين (فتارة يكون الحق فيه متوهما أهم مفعول ، وتارة يكون الملك فيه متوهما ، وتارة تكون للبشرية الإنسانية فيه متوهمة فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه ، فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره) أى ليس ذلك الخلاف في الصورة الحسية بسبب التوهيمات لغير عيسى ، لأنه تكون بنفخ الروح الأمين من غير أب وصدر منه الفعل الإلهي ، وكان أحد جزأى طبيئته ماء متوهما ، وغيره لم يكن كذلك (بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية ، فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني كما قال - فإذا سوىته - نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى ، وعيسى ليس كذلك فإنه أدرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي وغيره كما ذكرنا لم يكن مثله) هذا تقرير لما ذكر من أن صورة عيسى روحانية غلبت عليها الصورة الممثلة المثالية المنتسبة إلى النفخ بخلاف سائر البشر ، لأن كل شخص إذا سوى الله جسمه الصوري نفخ فيه روحه بعد تسوية جسده فنسب الروح في كونه وعينه إلى الله ، بخلاف عيسى فإنه نفخ في أمه مادة جسده فسوى جسده وصورته البشرية بعد النفخ فصارت الروحانية جزء جسده (فالوجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن كن ، وكن كلمة الله فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا يعلم ماهيتها ، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول كن فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها ؛ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، وبعضهم إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدرى)

(فهو كلمة الله) لكونه حاصلا من نفخ جبريل (وهو روح الله) لظهور الحياة به فيمن نفخ (وهو عبد الله) لكونه مل للصورة البشرية (وليس ذلك) الاجتماع (لغيره) اه بال .

(وكن كلمة الله) فتنسب كلمة كن إلى الله إما بحسب مرتبة الألوهية وإما بحسب نزوله إلى صورة من يقول كن لإحياء الموتى ، وإليه أشار بقوله (فهل تنسب الكلمة إليه تعالى) اه (للطرف الواحد) هو أنه الله متكلم بكلمة كن في مقام ألوهيته (والطرف الآخر) أن الله منزل في صورة من يتكلم بكن ، فالخالف فيه يلاذن الله والخبرة في أنه هل هو من الحق أم من العبد ، ومعلوم أنه من الخصائص الإلهية لأن هذه

أى الموجودات كلها تعينات الوجود المطلق الحق وصير التجليات الإلهية فهى كلماته الكاثنة بقول كن وكن عين كلمة الله ؛ فإما أن يكون الوجود الحق من حيث حقيقته المطلقة ظهر فى صورة الكلمة فلا يعرف حقيقة الكلمة كما تعرف حقيقة الحق ، وإما أن ينزل الحق من حقيقته المطلقة إلى صورة من يتعين بذلك التعيين أى من يقول كن فيكون المتعين عين للكلمة التى هى صورة ما نزل إليه وظهر فيه وهو نفس التعيين وعين كن ؛ فبعض العارفين وجد الأول ذوقا فذهب إليه ، وبعضهم إلى الثانى ، وبعضهم وقع فى الحيرة فلم يدر حقيقة الأمر وهى الحيرة الكبرى التى للأكابر ، وأما الأكامل من المحمدين فلم يحاروا بل قالوا بتحقيق الأمرين معا ، فإن كل عين هى نفس المتعين وكل متعين متعبد هو عين المطلق ، فإن المطلق ليس هو المقيد بالإطلاق الذى يقابل المقيد ، بل الحقيقة المطلقة من حيث هو هو فيكون مع كل تعين وتقييد هو هو على إطلاقه ، وعين المقيد الذى نزل إلى صورته ، وعين المتعين الذى ظهر فى صورته فلا حيرة أصلا (وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقا : كأبى يزيد حين نفخ فى النملة التى قتلها فحييت فلم عند ذلك بمن بنفخ فنفخ ، وكان عيسوى الشهيد) يعنى معرفة الإحياء وكيفية نسبة الحق فى صورة عبده إلى النافخ بالله ، لا يحصل إلا بالذوق فن لم يحى لم يحى كما فعل أبو يزيد لم يشهده سهوا محققا ولم يعرفه إلا ذوقا ، فإن الإحياء من الكيفيات والكيفيات لا تعرف بالتعريفات ، ولا يتجلى بالموجودات كما ذكر قبل .

(وأما الإحياء المعنوى بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة الدائمة العلية النورية التى قال الله فيها - أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس - فكل من أحيانا نفسا ميتة بحياة علمية فى مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد أحياء بها ، وكانت له نورا يمشى به فى الناس ، أى بين أشكاله فى الصورة) يعنى أن الإحياء الحقيقى هو الإحياء المعنوى بالعلم للنفس الميتة بالجهل ، فإن العلم هو الحياة الحقيقية الدائمة السرمدية العلية النورية لنفوس العارفين العالمين بالله ، ولكن لا كل علم بل العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته وكلماته وأفعاله وقد أعطاه الله أوليائه السكمل الأصفياء يحيون بنفائس أنفاسهم نفوس المستعدين ، ويفيضون عليهم أنوار الحياة النورية العلية العلمية فيحيون بها عن موت الجهل ويمشون فى الناس

العارف يعلم أن الإحياء من الصفات الإلهية ، فتشاهد صفوه من القلب ، فيحار فى تسبته إلى الله وإلى الله لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسألة اه بال .

فلم منه أن كل مصدر من الأولياء مثل هذا كان ذلك بواسطة روحانية عيسى عليه السلام ، هذا هو الإحياء الضرورى (وأما الإحياء المعنوى) اه بال .

(بين أشكاله فى الصورة) فظهر أن الإحياء الحسى والمعنوى ، إما من الله بواسطة الإنسان السكامل ، وإما من الإنسان السكامل بإذن الله فكان لكل واحد من الحق والعبد مدخل فى وجود حادث ، فيستند الوجود إلى الحق وإلى الله اه بال .

بنورهم ، كما قال تعالى - أو من كان ميتا فأحييناه - والمتحقق بهذا الإحياء هو المتحقق باسم الله المحيي بالحقيقة وبالحي والإحياء بهذا المعنى أعز وأشرف من الإحياء بالصورة ، فإنه إحياء الأرواح والنفوس وهى أشرف من الأجساد والصور ، ولا شك أن نبينا صلى الله عليه وسلم كان أفضل من عيسى وليس له الإحياء بالصورة بل بالعلم ، لكن الأول أنلر وأقل وجودا، واستشراف النفوس إليه أكثر ، ولذلك عظم وقعه فى النفوس :

(فلولا ولولانا لما كان الذى كانا)

أى لا بد فى الأكوان والتجليات الفعلية من الحق الذى هو منبع الفيض والتأثير ، ومن الأعيان القابلة التى تقبل التأثير وتتأثر فتظهر التجليات الأسماوية والأفعالية ، ووجه الارتباط بما قبله أن الإحياءين وجميع الأفعال والأكوان لا بد لها من الألوهية والعبودية ليتحقق الفعل والقبول والتجلي والمجلى :

(فأنا أعبد حقا وإن الله مولانا
وأنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا)

أى أنا أعبد الحقيقة لأننا نعبد بالعبادة الذاتية أى الأحدية الجمعية ، وإن الله بجميع الأسماء متولينا وولينا ومدير أمورنا بخلاف سائر الموجودات ، فإنهم عبيده ببعض الوجوه والله مولاهم ببعض الأسماء : وأما الإنسان الكامل فإنه عين الحق لظهوره فى صورته بالأحدية الجمعية ، بخلاف سائر الأشياء ، فإن كان الحق عين كل واحد منها فليست عينه لأنها مظاهر بعض أسمائه فلا يتجلى الحق فيها على صورته الذاتية ، وأما إذا قلت إنسانا أى إنسانا كاملا فى الإنسانية فهو الذى يتجلى الحق على صورته الذاتية فهو عينه :

(فلا تحتجب بإنسان فقد أعطاك برهانا)

أى فلا تحتجب بالإنسان عن الحق من حيث أن الإنسان اسم من أسماء الأكوان من حيث شخصه ، فإنه من حيث الحقيقة اسم من أسماء الحق من حيث كونه تعالى عين الأعيان بل هو الاسم الأعظم المحيط بجميع الأسماء ، إلا أن الله تعالى إله رب دائما ، وما يطلق عليه اسم السوى مألوه مربوب دائما ، والإنسان برزخ بين مجرى الإلهية والمألوهية ، والربوبية والمربوبية عين المحررين ، فلا تكن محجوبا بمألوهيته عن إلهيته فقد أعطاك برهانا على إلهيته وربوبيته :

(فلولا ولولانا) أى فلولا يمكن الحق وأعياننا (لما كان الذى كانا) أى لما ظهر فى الكوفة ما ظهر وهو بيان لاتحاد الإنسان مع الحق فى الربوبية :

(فأنا أعبد حقا وإن الله مولانا)

وهو بيان للفرق (وأنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا) أى إذا سميت عينك بإنسان لا ينافى عينيتنا مع الحق إنسانيتنا اه بال .

(فلا تحتجب) بصيغة المجهول (بإنسان) أى بأن تسمى بإنسانية عينتك مع الحق (فقد أعطاك) حل عينتك أو عينيتنا مع الحق (برهانا) وهو قوله « كفى سمعه وبصره » اه بال .

(فكنى حقا وكنى خلقا تسكن بالله رحانا)

هذا تمام المدعى : أى كن بنور حبك حقا بحسب الحقيقة ، وكنى خلقا بحسب الصورة البشرية ، فتقوم بك من حيث حقيقتك جميع الأسماء الإلهية ، وتعم بخلقيتك جميع الحقائق والأحيان فتعم الحق بحقيقتك الجامعة للذات الإلهية والأسماء كلها ، وتعم الخلق من رحمة الله وفيضه للواصل إلى العالم كله من حيث أنك خليفته على العالم ورابطة وجوده ، وتقوم بجميع ما يحتاج إليه العالم فوسع الحق والخلق بعين ما وسع الحق بك ذلك فتكون رحانا لعموم وجودك وسعة رحمتك وجودك :

(وغذ خلقه منه تكون روحا وربحانا)

إشارة إلى ما سبق من أن الحق بالوجود غذاء الخلق ، إذ به قوامه وبقاؤه وحياته كالغذاء الذى به قوام المتغذى وبقاؤه وحياته ، فغذا أنت بالوجود الحق لأنك النائب فى ذلك عن الله ، وقد تغذى الحق بأحكام الكون وصور الخلق كما تقرر من قبل ، فظهر له بذلك أسماء وصفات ونعوت وأحكام ونسب وإضافات ، فيكون هذا روحا للحقائق الكونية العدمية تريحها بالوجود عن العدم وتروحها عن ظلمتها بنور التقدم ، وتكون ربحانا للوجود الحق بالروائع الحقيقية الكائنة والنشأة الصورية الإمكانية :

(فأعطيناه ما يبدو به فبنا وأعطانا

فصار الأمر مقسوما بإياه وإيانا)

أى أعطينا الحق من قابلياتنا ما يظهر به فبنا ، وأعطانا الوجود الذى به ظهرنا ، فصار الأمر الوجودى ذا وجهين : نسبة إلينا ، ونسبة إليه تعالى ، منقسما باعتباره العقل لافى العين إلى قسمين : قسم له منا ، وقسم لنا منه ، وقد وضع الضمير المنصوب المتفصل موضع المجرور المتصل ، لأن المراد اللفظ أى بهذين اللفظين ، كأنه قال : بأن أعطينا للظهور بنا إياه وأعطي الوجود به إيانا .

(فأحياء الذى يدرى بقلبي حين أحيانا)

(فكنى حقا) بحقيقتك وروحك (وكن خلقا) بنشأتك للعنصرية (تسكن بالله رحانا) أى عام للرحمة بإفاضتك للكمالات الإلهية على عباده اه (وغذ خلقه منه) أى من الله (تسكن روحا) أى غذاء روحانيا خلقه يغتذى بك ويتلذذ بك (وربحانا) حق تنم من نفحات أنسك مع الحق .

(فأعطيناه ما يبدو به) أى أعطينا الحق ما يظهر به من صور استعدادنا (فبنا) من الأسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فيها هذه الصفات بحسب استعدادنا ، وفاعل ما يبدو ضمير حائذ إلى الحق ، وبه حائذ إلى الموصول (وأعطانا) ما ظهرنا به من وجودنا وأحوالنا اه (فصار الأمر مقسوما بإياه) أى بما أعطيناه إياه (وإيانا) أى بما أعطاه إيانا اه بال .

(فأحياء) للتفسير للقلب المؤخر لفظا المقدم معنى : أى أحياء قلبي بالحياة العلمية (الذى يدرى بقلبي) أى يلم قلبي واستعداده الأزل (حين أحيانا) بالحياة الحسية .

أى حين أحيانا وأوجدنا بوجوده أحياء وأظهره للذى يعلمه فى قلبى من حياته بحياتنا وظهوره بصورتنا وسمعنا وبصرنا كما ذكرنا فى قرب الفرائض، ومنه قوله: سبحانه من أودع ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب، ثم بدا فى خلقه ظاهرا فى صورة الآكل والشارب هـ
(فكنا فيه أكرانا وأعيانا وأزمانا)

وكنا فى الأزل قبل أن يوجدنا أكرانا فى ذاته : أى كانت حقائقنا أعيان شؤونه الذاتية الإلهية ، والوجود الحق مظهر لنا ومجلى لتلك الأعيان ، فكنا فيه أكرانه الأزلية التى كان بنا ، ولم نكن معه لكوننا عين كونه الذى كان ، ولم نكن فى غيب العالم الأزلى وكذلك فى الوجود العيني أحيانا ، وكوننا بأن كان سمعنا وبصرنا وقوانا وجوارحنا ، وفى الجملة أعياننا فى قرب النوافل فكنا سمعنا وبصره ولسانه وأعيان أمهاته وأكرانه فى قرب الفرائض : وأما كوننا أزمانا فيه فلتقدم الدهر بتقدم بعضنا على بعض وتأخر بعضنا عن بعض فى الوجود والمرتبة ، فإن كل متنوع منا وملزوم من أحوالنا يتقدم فى الوجود والمرتبة والشرف تابعة ولازمة ، فكنا فى الحق أزمانا بالتقدم والتأخر فى المظهرية ، وصار امتداد النفس للرحماني بنا أنفاسا وأوقانا وامتداد الدهر أزمانا هـ

(وليس بدائم فينا ولكن ذلك أحيانا)

أى وليس ذلك القرب أى قرب الفرائض والنوافل دائما فينا ولكن أحيانا ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » وقول زين العابدين : لنا وقت يكوننا فيه الحق ولا يكوننا ، وهو زمان على حقيقة الإنسان الكامل على خلقه .

(ومما يدل على ما ذكرناه فى أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصرى هو أن الحق وصف نفسه بالنفس الروحاني ، ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة ، وقد عرفت أن النفس فى المتنفس ما يستلزمه فلذلك قبل النفس الإلهى صور العالم فهو لها كالجوهر الهولائي وليس إلا عين الطبيعة) النفس الرحاني : هو فيضان وجود

(وكنا فيه) أى وكنا فى غيب الحق قبل الحياة (أكرانا هـ وأعيانا وأزمانا) لأحياء لنا بالحياة الحسية والعلمية اهـ (وليس) هذا المذكور أو هذا التقريب مع الله (بدائم فينا هـ ولكن ذاك أحيانا) أى وقتا دون وقت كما قاله هـ لى مع الله وقت لا يسعنى هـ الحديث اهـ بال .

(ومما يدل) يعنى أن النفخ فى الصورة العيسوية بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كغيره من الإنساق ، فإن استواء صورهم مقدم على نفخ الروح . والدليل على ذلك قوله (هو أن الحق وصف) اهـ (فى المتنفس ما يستلزمه) ما : استفهام أو وصول ، أى الذى يستلزمه من صور الحروف والكلمات وإزالة السكرب وغير ذلك ، فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما يستلزمه من إزالة السكرب وصور الحروف والكلمات المنطقية (فلذلك) أى فلاجل اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الإلهى صورة العالم) اهـ (وليس إلا عين الطبيعة) التى هى تقبل الصور ، فقبل نفخ جبريل الصورة العيسوية بحيث لا تنفك من الروح النفخى اهـ بال .

الممكنات التي إذا بقيت في العدم على حال تبوت أعيانها بالقوة كانت كرب الرحمن إذا وصف نفسه بالنفس وجب أن ينسب إليه جميع ما يستلزمه النفس من التفتيس وقبول صور الحروف والكلمات ، وهي ههنا الكلمات الكونية والأسمائية ، فإن الوجود إنما يفيض بمقتضيات الأسماء الإلهية ومقتضيات قوابلها ، فللنفس أحدية جمع للفواعل الأسمائية والقوابل الكونية والتقابل الذي بين الأسماء وبين القوابل وبين الفعل والانفعال ، فكذلك وجود الإنسان الذي هو من النفس يستلزم الفاعل الذي هو النافع ، والمقابل الذي هو صورة البشر العنصرى ، والفعل والانفعال الذي هو النفخ وحياة الصورة ، فلذلك قبل النفخ صور العالم أى وجودات الأكوان ، كما يقبل نفس المتنفس صور الحروف والكلمات ، وبظهورها يحصل النفس عن كرب الرحمن ، فالنفس لها أى لصورة العالم كالجوهر الهولاني للصور المختلفة ، وليس ما يستلزمه النفس الرحمانى إلا عين الطبيعة بمعنى الطبيعة الكلية ، وهي اسم الله للقوى ، وهي التي لا تكون أفعالها إلا على وتيرة واحدة سواء كانت مع الشعور أو لأمعه ، فإن التي لا شعور له معه له شعور في الباطن عند أهل الكشف ، فلاحركة عندهم إلا من الشعور ظاهرا وباطنا حتى إن الجهاد له شعور في الباطن ، فالطبيعة الكلية بهذا المعنى تشمل الأرواح المجردة المملوكة والقوى المنطبعة في الأجرام ، ويسمى الإشراقون النور القاهر ، ثم قسموا الأنوار القاهرة أى القوية في التأثير إلى قسمين : المفارقات ، وأصحاب الأصنام . والمفارقات : هم الملأ الأعلى ، لأن كل واحد من أهل الجبروت والمملوك لا يفعل ما يفعله إلا على وتيرة واحدة ، ولا يفعل بعضهم أفعال بعض كما حكى الله عنهم - وما لنا إلا له مقام معلوم - وأصحاب الأصنام هم القوى المنطبعة في الجوهر الهولاني وخصصها أى الأنوار القاهرة باسم الطبايع ، فإن الطبيعة عند الفلاسفة قوة سارية في جميع الأجسام تحركها إلى الكمال وتحفظها مادامت تحمل الحفظ ، فوافق وجدان الشيخ وذوقه مذهب الإشراقين ، فمن الطبيعة الكلية القوى المنطبعة في الأجسام الهولانية القابلة للصور ، ومن لوازم النفس الرحمانى الطبيعة الكلية ، وهولى العالم القابلة على ما ذكرنا أن النفس يستلزم الفواعل والقوابل وله أحديتهما ، فإن الوجود الإضافى صورة أحدية الفواعل والقوابل حتى تصير الجملة به موجودا واحدا وكلمة هي حروفها كالحيوان والنبات وصائر الأكوان (فالعناصر صورة من صور الطبيعة ، وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضا من صور الطبيعة ، وهي الأرواح العلوية إلى فوق السموات السبع : وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية ، فإنها من دخان العناصر المتولدة عنها) هكذا ذهب بعض الصوفية وأهل الشرع وكثير من الحكماء الإسلاميين والقدماء الإشراقين في كون السموات

فالعرش والكرسى مع أرواحهما وملائكتهما طييون ، فاما من صورة من الصور بما سوى الله إلا وهو صورة من صور الطبيعة ، واما من صورة من صور الطبيعة إلا وهي إما عنصرية وإما طبيعية

السبع وعلى هذا المذهب الأرواح العلوية ، إشارة إلى ما فوق العناصر وأرواح السموات وأعيانها إلى ما تولد عنها : أى العناصر (وما تكون عن كل سماء من الملائكة) أى نفوسها المنطبعة (فهو منها) أى من العناصر (فهو عنصر يون وما من فوقهم طبعيون ، ولهذا وصفهم الله بالاختصاص أعنى الملائكة الأعلى لأن الطبيعة متقابلة) هذا معلوم مما ذكرناه آنفاً ، والاختصاص بين الملائكة الأعلى إنما هو لاختلاف نشأتهم ، لأن الغالب على بعضهم صفة القهر وعلى بعضهم قوة المحبة وصفها فتختلف مقتضيات نشأتهم فيختصمون (والتقابل الذى فى الأسماء الإلهية التى هى النسب إنما أعطاه النفس الرحمانى ، ألا ترى الذات الخارجة عنى هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عنى العالمين ، فلهذا خرج العالم على صورة من أوجدهم) إنما التقابل الذى فى الأسماء أعطاه النفس أى الوجود لأن التقابل لا يكون بين الأشياء العدمية والمعانى العلمية ، فإن عين الحرارة والبرودة والسواد والبياض فى العقل والعلم معا أى منها يجتمع فى ذهن الناس ولاتقابل ، والأسماء لاتقابل إلا فى صورها التى يتحقق بها حقائق تلك النسب الأسمائية ، ولولا وجوداتها بظهورها فى الصور لم تتقابل وذلك الظهور هو النفس الرحمانى ، فلهذا ما كانت الإلهية بالأسماء غنية عن العالمين ، إنما الغنى هو الذات الخارجة عن حكم النفس ، فلهذا خرج العالم على صورة من أوجد من الإله أى الحضرة الواحدية الأسمائية (وليس) من أوجد أعيان العالم (إلا النفس الإلهية) والضمير المنسوب فى أوجدهم للعالم باعتبار أعيانه على التغليب (فما فيه من الحرارة علا) فى الصور الأسمائية الربانية (وبما فيه من الرطوبة والبرودة سفلى) فى الصورة السكائنة من آخر العالم (وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل) فالرسوب للبرودة والرطوبة ؛ ألا ترى الطيب إذا أراد سقى دواء لأحد ينظر فى قارورة مائه ، فإذا رآه رسب علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى النضج ، وإنما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعية (النضج عند الأطباء تهبط المادة للاندفاع ، ولا يسهل الاندفاع إلا بالسيلان الذى هو بالرطوبة ، وللتسفل والنزول الذى هو بالبرودة ، فإذا رسب فى القارورة علم أن الخلط سهل الاندفاع ، ولهذا قالت الأطباء : إن القوة الدافعة لا يتمكن على فعلها إلا بمعونة البرودة ، والمقصود أن النفس الذى هو

قوله (لأن الطبيعة متقابلة) وهى مظهر ولاية الأسماء المتقابلة ، فأجسام الأرواح والملائكة العلوية الممثلة بالملائكة الأعلى والملائكة المهيمنة المخلوقة من جلال الله أجسام نورية طبيعية ، وهى أول ما خلق الله تعالى من الأجسام اه قوله (والتقابل الذى فى الأسماء إنما أعطاه النفس الرحمانى) وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة للذات أو للأسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها ، فكان التقابل فى الأسماء والطبيعة لا فى الذات من حيث هى . قوله (فلهذا) أى فلأجل كون التقابل حاصلًا فى الحضرة الأسمائية (خرج العالم على صورة من أوجدهم وليس إلا النفس الإلهية) فخرج العالم يتقابل بعضهم بعضا ، فالطبيعة والعالم والنفس الإلهية يقتضى كل واحد منها للتقابل اه (فما فيه) أى فى النفس الإلهية (من الحرارة علا) ما علا من العالم كالنار والهواء (وبما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) من العالم ماسفل كالتراب والماء ، فتقابل بعض العالم بعضا بالعلو والسفل لتقابل الطبيعة ، فخرج العالم على صورة النفس الإلهية من التقابل اه بال .

الوجود الواحد يقتضى المقابل بما يستلزمه من الجهتين المختلفتين فى الأمر الواحد ، وهو الطبيعة المقتضية للأمور المتضادة :

(ثم إن هذا الشخص الإنسانى عجن طينته بيده وهما متقابلتان ، وإن كانت كلتا يديه يمينا فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ، ولم يكن إلا كونهما اثنتين أهنى يدين ، لأنه لا يؤثر فى الطبيعة إلا ما يناسبها وهى متقابلة فجاء باليدين) ولما كانت الطبيعة مقتضية للتقابل كانت الأسماء الإلهية متقابلة لأنه لا يؤثر فى الطبيعة إلا ما يناسبها ، فأخبر أن الله تعالى عجن طينة آدم أى الشخص الإنسانى بيديه وهما المتقابلان من أسمائه ، وهو وإن كانتا كلتاهما يمينا أى متساويتين فى القوة فالفرق بينهما ظاهر ، فإن الجلال والجمال والقهر والالطف لاخفاء فى تقابلهما ، وكذا الفعل والانفعال والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى الطبيعة ، ولو لم يكن فى تقابلهما إلا كونهما اثنتين اكتفى فى تقابلهما ، فعبّر عن كل متضادين باليدين :

(ولما أوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللاتقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه ، وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الإنسانى ، فقال لمن أبى عن السجود له - مامنعك أذا تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت - على من هو بمثلك يعنى عنصريا - أم كنت من العالين - عن العنصر ولست كذلك) المباشرة اللاتقة بالجناب الإلهى باليدين هو التوجه نحوه بلجأه الأسماء المتقابلة وذلك من كمال عنايته ، ولهذا وبخ إبليس بالامتناع عن سجود من خلقه باليدين ، أى بالجمع يعنى الصفات المتقابلة ، فيه إشارة من تعالى إلى فضل من توجه إليه فه لإيجاده باليدين على من ليس كذلك (ويعنى بالعالين من علا بذاته عن أن يكون فى نشأته النورية عنصريا وإن كان طبيعيا ، فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين ، فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين) العالون : هم الملائكة المهيمون فى سبحات جمال وجه الحق لقناء خليقتهم ، لغلبة أحكام الوجوب فى نشأتهم عن أحكام الإمكان لنشأتهم النورية وفنائهم عن أنفسهم ، فما فضل الإنسان غيره من الكائنات العنصرية بكونه توريا بل بكونه بشرا من طين بأمر الله خلقه

فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة ، والإسراع للدواء ، فاعطف العالم بالكميات المختلفة فى الطبيعة اه (باليدين) المتناسبتين للطبيعة فى التقابل ، فلم منه أنه لا يؤثر القلة فى المملول إلا بشرط وجود المناسبة بينهما فأوجد آدم باليدين ملأيا اه بال .

(العالين) هم الملائكة المهيمون والملائكة المقربون ، كجبريل وغيره من ملائكة العرش والكرسى اه قال المحققون : رسل الملائكة أفضل من عابة البشر ، فكل واحد من الإنسان والملائكة العالين فالفضل ومفضول ، فالإنسان من حيث حقيقة المجامعة لجميع المراتب أفضل من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الإنسان أفضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه ، والعالون أفضل من الإنسان من حيث أنه لم تكن نشأتهم النورية عنصرية وإليه أشار بقوله (ويعنى بالعالين) فالمراد بالخبرة بالنسبة الإلهية من هذه الخبرة بالخبرة

باليدين ، فهو أفضل من كل ما خلقه لا بالمباشرة : أى باليد الواحدة بأن لا يجمع فيه بين المتقابلات بل بالصفات المتماثلة فحسب (فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسموية والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنفس الإلهي) أى الإنسان الذى هو الحيوان لاستهلاك الحقيقة في هذا النوع الخلقية والنورية في الظلمة والظهور بأنفسهم بخلاف العالمين ، والنفس قوله - أم كنت من العالمين - (فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي فليعرف العالم ، فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذى ظهر فيه ، أى العالم ظهر في نفس الرحمن الذى نفس الله تعالى به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها ، فامتن على نفسه بما أوجده في نفسه ، فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجنب ، ثم لم يزل الأمر يتزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد) إنما علق معرفة النفس الإلهي بمعرفة العالم ، لأن العالم ليس إلا ظهور صور الأعيان ، وذلك الظهور هو النفس ، وعلل التعليق بالحديث المذكور لأن الإنسان هو العالم الصغير ، والعالم هو الإنسان الكبير ، فلما بان من عرف نفسه عرف أن ربه هو الذى ظهر فيه ، فكذلك عرف أن الذى ظهر في نفس الرحمن من العالم هو الأسماء الإلهية التي نفس الله تعالى بنفسه عنها كرمها الذى تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها في صور العالم في النفس ، فامتن على نفسه أولاً بما أوجده في نفسه من صور أسمائه فلما الأسماء عين ذاته ، فالامتنان عليها بظهور آثارها امتنان منه على نفسه بنفسه ، فأول أثر كان للنفس إنما كان في الجنب الإلهي بإظهار أسمائه وآثارها لم يزل الأمر من ظهور الأسماء ثم الآثار بل الأسماء بالآثار إلى آخر ما وجد ، ولا آخر لظهور الأسماء بالآثار والآثار بالأسماء إلى ما لا يتناهى وما في ما تجده موصولة منصوبة المحل بنفس :

(فالكل في عين النفس كالضوء في ذات الغلس)

الغلس : ظلمة آخر الليل : أى صور الأسماء الإلهية والأكوان والآثار والأعيان الظاهرة في عماد النفس كالضوء الفاشي في ظلمة آخر الليل ، فإن الضوء يظهر دون الغلس فكذلك يظهر الأسماء وآثارها أى صورها دون النفس ، فإن النفس ما هو إلا هو ظهور هذه الأشياء :

(والعلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نصح

فيري الأي قد قلته رؤيا تدل على النفس)

يعنى أن العلم بالنفس وما ذكر من لوازمه لا ينال إلا بالكشف ، وأما العلم به من طريق البرهان بتركيب المقدمات واستنتاج النتائج فهو من نفس في وقت سلخ ضوء نهار

من كل الوجوه فانهم اء. وإنما توقف معرفة النفس الإلهي إلى معرفة العالم (فإنه) أى لأنه (من عرف نفسه) وهو جزء من العالم (عرف ربه) فإن نفسه تفصيل وتعريف لربه ، فن عرفها عرفه اء بال .

الكشف عن ظلمة ليل الغفلة ، فيرى رؤيا يعبرها ما قبله من النفس ، ولوازمه عند أهل
الكشف يشبه العلم الفكري من وراء حجاب بالرؤيا التي تدل على التعبير على المعنى
المكتشف بالتجلى :

(فيريحه عن كل كرب في تلاوته عبس)

أى فيريحه العلم الحاصل بالبرهان عن كل كرب وضيق وعبوس يجده في حال حجاب
وتفكره فيه أرواحه ، يظهر بها على وجهه سر قوله - وجوه يومئذ مسفرة - ضاحكة
مستبشرة - بعد عبوسه في تلاوته - عبس وتولى - عند احتجابه :

(ولقد تجلى للذى قد جاء في طلب القبس)

يعنى أن العلم البرهاني قد يفيد سرور الوجدان من وراء حجاب ، وأما طالب الكشف
فقد يتجلى له جليلة الحق دائماً ، كمن جاء في طلب القبس مجداً في طلبه فتجلى له حقيقة هذا
السر الخفي عياناً يعنى موسى بن عمران :

(فرآه نارا وهو نور في الملوك وفي العسس)

أى تجلى له نور وجهه في مثل النار على شجرة نفسه ، وكان نور الأنوار نور الحق
التجلى في إكمال الواصلين السابقين الذين هم ملوك أهل الجنة ، والعمال في الأعمال الحجابية
من السعداء والأبرار ، فإن ظهور نوره وتجليه في الشريف الرفيع العلوى ، كظهوره في
الدنى الوضع السفلى ، والتفاوت في المراتب بالكمال والنقصان إنما يكون بحسب القوابل
وإلا فهو في الأوائل والأواخر والحقيقة واحدة :

(فإذا فهمت مقالتي فاعلم بأنك مبتلس)

وفي بعض النسخ : يعلم بحمل إذا على إن كان ؛ فإن فهمت ، وفي نسخة : عرفت ، أى
إن فهمت ما قلت لك فاعلم بأنك في وقوفك خلف الحجاب أو طالب أمر سواء فقير مفلس ؛
(لو كان يطلب غيرذا لرآه فيه وما نكس)

أى لو طلب موسى غير النار لرأى الله في صورته ، يعنى لما بلغ غاية جهده وطاقته
في الطلب تجلى له الحق في صورة مطلوبة الجسماني الضرورى ، وأنت أيضاً لو لم تتعلق
بملك بغير الحق وغلبت محبتك لإياه على محبة الكل عليك لرأيت في صورة ما أهلك ، ولو
طلبت غيره وأجلك فأنت محجوب عن الحق بمطلوبك ، فطوبى لمن لم يتعلق بقلبه غير حب
مولاه ، ولا يطلب في قصد طول عمره إلا إياه :

(وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم ويعلم ، استفهمها)

(لما قام لها) أى الكلمة العيسوية في اليوم الآخر (الحق في مقام حتى نعلم) بالتكلم (ويعلم) بالغالب
(استفهمها) أى استفهم الحق كلمة عيسى .

عما نسب إليها هل هو حق أم لا ؟ مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا ؟ فقال له - أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله - فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم ، لأنه لما تجلى له في هذا المقام وفي هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع ، فقال وقدم التنزيه - سبحانه - فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب) أى لما تجلى للكلمة العيسوية بتحقيق العلم المطلق في المتعين المقيد مع أن الحقيقة تقتضي وحدة المطلق والمقيد والمستفهم ، قام لعيسى في مقام الاثنينية المتكلم والمخاطب ، وأفرد كل منهما بتعيينه ابتلاء له بظهور علمه المطلق في المظهر العيسوى مقيدا بالإضافة وهو مقام حتى نعلم ويعلم ، أى حتى يظهر علمنا فيه ويعلم هو من حيث هو هو ، لا من حيث هو نحن مستفهما إياه عما هو أعلم به منه مما نسب إليه هل هو حق أم لا ؟ ليظهر علمه تعالى في الصورة العيسوية عند إجابته إياه بعين الجمع صورة التفرقة ، فيكون تعين عيسى عينه بعينه تعالى في الصورة العيسوية وعلمها المضاف إليه علمه ، وهذه حكمة الاستفهام مع علمه بأن المستفهم عنه وقع أم لا ؟ لأنه إذا قال له : أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله - لم يكن لعيسى أن يقدم التنزيه المطلق الدال على نفي التعدد عن الإلهية ، ودعوى الإلهية والغيرية مع رهاية الأدب في التجلي مع الخطاب ، والغيرية بالإضافة سبحانه إلى الكاف فأفردته بالتنزيه وحدده بالإضافة بحكم تجلى الخطاب في أنت قلت في مقام التجلي في جوابه ، وحدد الحق مجيبا في التفرقة بعين أحدية الجمع (ما يكون لي - من حيث أنا لنفسي دونك - أن أقول ما ليس لي -) من حيث أنا متعين (بحق - أى ما يقتضيه هويتي ولا ذاتي - إن كنت قلته فقد علمته - لأنك أنت القائل ومن قال أمرا فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذي أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخبر الإلهي فقال : كنت لسانه الذي يتكلم به ، فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام إلى عبده ، ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله - تعلم ما في نفسي - والمتكلم الحق - ولا

(عما نسب إليها) أى كلمة عيسى اه (فقال له) أى لعيسى ، وإنما لم يستفهم من أمه مريم إذ لا تقع دعوى الألوهية من المرأة (أنت قلت) يعنى أنت نسبت الألوهية إليك أم الناس نسبوا (في هذا المقام) وهو مقام التفرقة وهو غير الخطاب (وفي هذه الصورة) أى صورة الاستفهام الإنكارى (فقال) أى فيز بين اليهودية والربوبية وهو التفرقة ، فخطب في الجواب كما خطبه في السؤال اه بال .

(ما يكون لي من حيث أنا لنفسي) أى من حيث عبوديتي وإنيق (دونك) من دون ربوبيتك وهويتك (أن أقول ما ليس لي بحق أى ما يقتضيه هويتي ولا ذاتي) فإن مقتضى ذاتي اليهودية لا الألوهية اه (وأنت اللسان الذي أتكلم به) والوجود واللسان والقول كله لك وما لي إلا العدم ، وهذا هو جهة الجمع إلى قوله (ونسب الكلام إلى عبده) بقوله الذي يتكلم به ، فالمتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم ، وهو نتيجة قرب النوافل ، فجمع التنزيه والتشبيه في كلام واحد (ثم تمم العبد الصالح الجواب تعلم ما في نفسي -) من الكالات والنقائص المستقرة بهويتي لأن نفسي بحسب الحقيقة عين نفسك وهو إشارة إلى قرب الغرائض اه بال .

أعلم ما فيها) من كونها أنت (فنى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث أنه قاتل وذو أثر) أى القاتل والمتكلم هو الحق (إنك أنت، فجاء بالفصل والعماد تأكيدا للبيان واعتمادا عليه إذ لا يعلم الغيب إلا الله) يعنى أدى الخطاب بالفرقة فى عين الجمع بالفصل والعماد تحقيقا لإفراد الحق من حيث تعينه فى إطلاقه وفصله عن تعينه الشخصى، ليكون العلم كله منسوبا إليه فى الإطلاق والتقييد والجمع والفرق، فإنه هو - علام الغيوب - (فرق وجمع ووحيد وكثر ووسع وضيق) أى فرق بإفراد المخاطب وتمييزه عن المخاطب، وجمع يجعل الحق متعينة فى الصورة العيسوية وفى كل شىء من العالم وفى ذاته مطلقا، ووحيد بهذا الجمع من حيث أحديته المطلقة وكثر من حيث هذا الفرقان فى المتعينات وضيق يجعله كل واحد من التعين، ووسع من حيث شموله لكل من حيث هو كل (ثم قال متمما للجواب - ما قلت لهم إلا ما أمرتني به - فنى أولا مشيرا إلى أنه ما هو ثممة ثم أوجب القول أدبا مع المستفهم، ولولم يفعل كذلك لا تصف بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك، فقال - إلا ما أمرتني به - وأنت المتكلم على لسانى وأنت لسانى، فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألفتها وأدقها فى قوله «ما أمرتني به» مع أنه عينه فأفرد الحق ببناء الكناية عن المخاطب، وحدد نفسه وميزه من حيث مأموريته ببناء كناية المتكلم - أن اعبدوا الله - فجاء باسم الله لاختلاف العباد فى العبادات واختلاف للشرائع ولم يعين اسما خاصا دون اسم بل بالاسم الجامع لكل، ثم قال - ربى وربكم - ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر فلذلك فصل بقوله - ربى وربكم - بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب - إلا ما أمرتني به - فأثبت نفسه مأمورا وليست أى المأمورية (سوى عبوديته، إذ لا يؤمر إلا من ينصور منه الامتثال وإن لم يفعل. ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب لذلك ينصب كل من ظهر فى مرتبة ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة، فرتبة المأمور لها حكم يظهر فى كل مأمور، ومرتبة الأمر لها حكم يبدو فى كل أمر فيقول الحق - أقيموا الصلاة - فهو الأمر والمكلف المأمور، ويقول العبد - رب اغفر لى - فهو الأمر والحق المأمور، فما يطلب الحق من العبد بأمره، هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره يعنى بالإجابة (ولهذا كان كل دعاء مجابا، ولا بد إن تأخر كما يتأخر عن بعض المكلفين فن أقيم مخاطبا بإقامة الصلاة فلا يصلى فى وقت فيؤخر الامتثال ويصلى فى وقت آخر،

(ملحوظة) إشارة إلى أن عيسى ليس هو موجودا فى هذا المقام حتى يقول قولاً بل الوجود كلمة الله (وحاشاه من ذلك) فلولم يثبت الهوية الإلهية بعد فنى للهوية العيسوية لكان نفياً مطلقاً وليس الأمر كذلك، بل الأمر الإثبات بعد فنى أو الفنى بعد الإثبات اه بال .
فإن عبد الرحيم ليس بعد التهار (فلذلك) أى فليكون نسبة الربوبية باختلاف المظاهر (فصل بقوله - ربى وربكم -) اه بال .

إن كان متمكنا من ذلك فلا بد من الإجابة ولو بالقصد، ثم قال - وكنت عليهم - ولم يقل على نفسى معهم ، كما قال - ربى وربكم - شهيدا ما دمت فيهم - لأن الأنبياء شهداء على أممهم ماداموا فيهم - فلما توفيتنى - أى رفعتنى إليك وحجبتهم عنى وحجبتنى عنهم - كنت أنت الرقيب عليهم - فى غير مادنى بل فى موادهم إذ كنت بصرهم الذى يقتضى المراقبة ؛ فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه ، وجعله باسم الرقيب لأنه جعل الشهود له) أى لنفسه فعظم الله وزهه عن أن يشاركه فى الاسم أدبا بعين شهودهم أنفسهم بالحق (فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبدا ، وأن الحق هو الحق لكونه ربا له ، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفى الحق بأنه رقيب ، وقدمهم فى حق نفسه فقال - عليهم شهيدا ما دمت فيهم - إيثارهم فى التقدم وأدبا) لأن الحق فى أنفسهم شهيدا عليهم أيضا ومع الحق فإن التقدم يفيد الاختصاص : أى كنت عليهم خاصة شهيدا دون غيرهم ، لأنه ليس فى وسعى الشهادة على جميع الأمم ، فاكنت شهيدا إلا على ما أشهدتنى عليه ، وأما أنت فكنت أنت الرقيب عليهم ، وعلى وعلى كل شيء (وأخرهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله - أنت الرقيب عليهم - لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة) ومن للرقبة على كل أحد كما ذكر :

(ثم اعلم أن للحق الرقيب الذى جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد فى قوله - عليهم شهيدا - فقال - وأنت على كل شيء شهيد - فجاء بكل العموم وبشيء لكونه أنكر النكرات ، وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود) ففرق بين الشهادة وأيضا بينه وبين ربه بأن خصص شهادته بأنها عليهم خاصة دون غيرهم ، وعمم شهادة الحق كل شيء (فنه على أنه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال - وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم - فهى شهادة الحق فى مادة عيسوية ؛ كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره ، ثم قال : كلمة عيسوية ومحمدية أما كونها عيسوية فإنه قول عيسى بإخبار الله عنه فى كتابه ، وأما كونها محمدية فلوقوعها من محمد صلى الله عليه وسلم بالمسكان الذى وقعت منه) أى لعلو شأنها ورفعة مكانها عنده (فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتى طلع الفجر - إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم - وهم ضمير الغائب ، كما أن هو : ضمير للغائب ، كما قال - هم الذين كفروا - بضمير الغائب فكان الغيب مترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر فقال - إن تعذبهم - بضمير

(- وأنت على كل شيء شهيد -) أى أنا شهيد على قوم مخصوصين ما دمت فيهم وأنت عليهم وعلى كل شيء شهيد أزلا وأبدا ، وهى شهادة الحق فى مقام الجمع والإطلاق ، فأثبت الشهادة أولا بنفسه بقوله - وكنت عليهم شهيدا - ونفى ثانيا بإثباتها وحصرها بالحق بقوله - وأنت على كل شيء شهيد - اه بال .
(ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية) وهى - إن تعذبهم فانهم عبادك - الآية أى الحق بالكلام السابق المهرور
اه والمراد (بالمشهود الحاضر) عالم الشهادة وبما يراى به هو الحق تعالى ، أى يشاهد الحق بالمشهود الحاضر

الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق) أى حجاب بعين عيسى وحجابيتهم ، فإنهم إنما حجبوا بالصورة الشخصية المتعينة ، وحصروا الحق فيه بقولهم - إن الله هو المسيح ابن مريم فكفروا - أى ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيهم وفى الكل من غير حصر ، وذلك الحجاب والستر كان غيبا (فذكرهم الله لئلا قبل حضورهم) الحق المتجلى فى الفرقان يوم الجمع والفصل (حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت فى العجين) أى من حيث أحذية جمع العين (فصيرته مثلها فإنهم عبادك فأفرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه) فى الحقيقة وإن كانوا لا يعلمون ذلك ، فإنهم كانوا مشركين فى زعمهم ومعتقدهم (ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد لأنهم لا تصرف لهم فى أنفسهم فهم بحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له فيهم ، فإنه قال - عبادك - فأفرد ، والمراد بالعذاب إذلالهم ولا أذل منهم لكونهم عبادا ، فذواتهم تقتضى أنهم أذلاء فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدا - وإن تغفر لهم - أى تسترهم عن إيقاع العذاب الذى يستحقونه بمخالفتهم أى تجعل لهم غفرا تسترهم عن ذلك وتمنعهم منه - فإنك أنت العزيز - أى المنيع الحمى ، وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمى أعطاه من عباده يسمى الحق بالعزيز ، والمعطى له هذا الاسم بالعزيز ، فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم ، والمعذب من الانتقام والعذاب ، وجاء بالفصل والعماد أيضا تأكيدا للبيان ، ولتكون الآية على مساق واحد فى قوله - إنك أنت علام الغيوب - وقوله - كنت أنت الرقيب عليهم - فجاء أيضا - إنك أنت العزيز الحكيم ، فكان سؤال من النبى صلى الله عليه وسلم وإلحاحا منه على ربه فى المسألة لباته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلبا للإجابة ، فلو سمع الإجابة فى أول السؤال ما كرر ، فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضا مفصلا فيقول له فى كل عرض عرض وعين عين - إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم - فلو رأى فى ذلك العرض

ويستدل به فكان الحق نفسه مشهودا بالعالم للشهادة ، وهم لا يشاهدون الحق بالشهود ، ولا يستدلون به لكون النبي سترا وحجابا لهم فكانوا محجوبين عن الحق أه بال .

(حتى إذا حضروا) بين يدى الله ، وشاهدوا ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (تكون الخميرة) هى ما أودع فى طينة أبدانهم من استعداد الوصول إلى حضرة الحق ، وللعجين طينة أبدانهم فقتضى العجين للستر والحجاب والخميرة للكشف من الحق ، فقد تحكمت خيبتهم حل صبيبتهم فى الدنيا فصيرها مثله فى الستر ، فإذا قامت قياتهم انتهى حكم العجين فصحكت فيه كما تحكمت فيها أه بال .

(أى المنيع الحمى) أى أن ذاتك بحسب الاسم العزيز والنفور ويقتضى مظهرا يظهر بهما كمال الظهور ولا أكل مظهرا بمن جملتك شريكا ، فإن لم تسترهم من العذاب فانت هذه الحكمة التى يراه وقومها ، وهو ظهور الحق بكمال الغفارية أى منيع الحمى ، وما جاءه إلا عين عبده (يريد به المنتقم ، والمطلب من الانتقام والعذاب) فقتضى هذا الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجا فى دعائه إليه فأجاب الله دعاءه حفظا

ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنبابه لدعا عليهم لا لهم ، فما عرض عليه إلا ما استحقوا به مانع عليه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه («ما» في مانع عليه بدل ما استحقوا به العفو مما تعطيه هذه الآية من التسليم لله وتفويض أمرهم إليه ، وحذف مفعول استحقوا للدلالة قوله والتعريض لعفوه عليه) وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه آخر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حبا فيه لا إغراضا عنه ، ولذلك جاء باسم الحكيم ، والحكيم : هو الذي يضع الأشياء في مواضعها ، ولا يعدل بها عما يقتضيه ويطلبه حقائقها بصفاتها ؛ فالحكيم هو العليم بالترتيب (أى فالحكيم هو العليم بترتيب الأشياء) فكان صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله فن تلا فهكذا يتلو) أى بالعلم البكاء والتعريض ومحافضة الأدب (وإلا فالسكوت أولى به ، وإذا وفق الله العبد إلى نطق بأمر ما فما وفقه إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته ، فلا يستبطن أحد ما يتضمنه ما وفق له وليثار مثابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو ميمه كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة ، فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك ، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك .

(فص حكمة رحمانية في كلمة سليمان)

إنما اختصت الكلمة السلمانية بالحكمة الرحمانية لاختصاصه عليه السلام مع هند الله جميع أنواع الرحمة العامة والخاصة ، فإن الرحمة إما ذاتية أو صفائية ، وكل واحدة منهما إما عامة أو خاصة ، وقد خصه الله تعالى بالوجود التام على أكمل الوجوه ، والاستعداد الكامل للولاية والنبوة من الرحمة الذاتية الخاصة والعامة ، وبالمواهب الظاهرة والباطنة ، وأسبغ عليه نعمه الصورية والمعنوية ، وسخر له العالم السفلى بما فيه من العناصر والمعادن والنبات والحيوان ، والعالم العلوى بالإمدادات النورية والقهرية واللطيفية من الرحمة الصفائية الخاصة والعامة مما يطول تفصيلها كالسلطنة الكاملة والملك العام بالتصرفات الشاملة في الأرض والسموات منها ما شاء ، والماء بالغوص والريح بالجري بأمره حيث شاء ، والنار بتسخير الشياطين النارية كما ذكر الله تعالى في مواضع من القرآن وحكى عنه قوله - يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا هو الفضل المبين وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس - الآية ، ولولم يسخر الله العالم العلوى حتى يؤيده لما أطاعه الكون والشیطان ، ولا دان له الإنس والجان (-إنه- يعنى الكتاب -من سليمان وإنه- من إضامة مجاهدي في ليلة كاملة (تقديم الحق وإيثار جنبابه) من أن الحق يريد القهر والانتقام منهم (كما عليهم لما لهم) لأن الأنبياء لا يريدون إلا ما يريد الحق ، فلم يلاحظ العفو ما بالغ فدعائه ليلة كاملة ، فما نزلت الآية عليه إلا أن يشفع لهم ، ولا يشفع إلا لمن يقبل الشفاعة له باله .

من إضامة مجاهدي في ليلة كاملة (تقديم الحق وإيثار جنبابه) من أن الحق يريد القهر والانتقام منهم (كما عليهم لما لهم) لأن الأنبياء لا يريدون إلا ما يريد الحق ، فلم يلاحظ العفو ما بالغ فدعائه ليلة كاملة ، فما نزلت الآية عليه إلا أن يشفع لهم ، ولا يشفع إلا لمن يقبل الشفاعة له باله .

أى مضمونه - بسم الله الرحمن الرحيم - فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله ، ولم يكن كذلك ، وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه ، وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه - إني ألتى إلى كتاب كريم - أى يكرم عليها) ذهب الشيخ رضى الله عنه إلى قوله تعالى - إنه من سليمان - حكاية قول بلقيس لاحكاية المكتوب في الكتاب : وذلك أن بلقيس لما ألتى إليها الكتاب قالت لقومها وأرثهم الكتاب - إنه من سليمان - فلذلك قولها لا مافى طى الكتاب مع المكتوب ، وكذلك قوله - وإنه من - قولها : أى وإن مضمونه - بسم الله الرحمن الرحيم أن لا تغلوا على وأنوفى مسلمين - فافى الكتاب إلا - بسم الله الرحمن الرحيم - إلى قوله - مسلمين - وقد تأدب مع الحق الذى فى أعيان الطائفتين فى سليمان حيث لم يسمهم ولم يصرح بتخطئتهم ، بل قال بعض الناس وتكلموا مالا يليق ؛ ومعنى قوله - ولم يكن كذلك - لم يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا ثم أنكروا ما قالوا بقوله وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول - إني ألتى إلى كتاب كريم - فهى التى تقول - إنه من سليمان - الضمير فى إنه يرجع إلى الكتاب وهذا واضح التفسير ، وعلى ما قالوه ليس الضمير المذكور يعود إليه وفيه تعريض بهم كأنه يقول كيف يليق ما قالوه فى حق سليمان من الظعن فى كتابه وهم مسلمون ، وبلقيس وصفت كتابه بالكرم وأنه يكرم عليها وهى كافرة ، فقولها - إنه من سليمان - بعد ذكر الكتاب بيان للمرسل وقولها - وإنه - بيان لمضمون الكتاب وهو - بسم الله - إلى آخره (وإنما حملهم على ذلك تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه ، فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفى لما وقعت ، فلم تكن تحصى الكتاب عن الإخراق بجرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله تعالى ولا تأخير عنه) هذا لإقامة لعذرهم : أى ربما حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقوله : وما مزقه ، بيان لضعف عذرهم ؛ فإن كسرى إنما مزق كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قرأه وعرف أن مضمونه دهوته إلى خلاف دينه ومعتقده ، وقد قدم فيه اسم الله واسم رسول الله على اسمه فغاضه ذلك فزقه ؛ وأما بلقيس فوقفها الله تعالى لما قرأت الكتاب فأمنت باطنا وقالت لقومها : إنه كتاب كريم من سلطان عظيم ، فلو لم توفى لما وقعت له لمزقته سواء تقدم فيه اسم سليمان على اسم الله أو آخر عنه ، فلم يكن تقديم اسمه حاميا للكتاب عن الإخراق بسبب حرمة صاحبه ، ولا تأخير عنه كما قالوه (فأتى سليمان بالرحمتين رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم) أى فصل

(رحمة الامتنان) ما يحصل من الله لعبده بدون مقابلة عمل من أعماله بل مناة سابقة فى حق عبده كإعطاء الوجود القدرة للعمل والصحة منه وعطاء (ورحمة الوجوب) التى تحصل بمقابلة عمل كإعطاء الثواب للأعمال فى الجنة اه بال .

ما في اسم الله من أحدية جمع الأسماء بالرحمن الدال على رحمة الامتنان لعموم الرحمة الرحمانية الكل من حيث أن الرحمن هو الحق باعتبار كونه عين الوجود العام للعالمين ، فعم بهذه الرحمة الذاتية لجميع الأسماء والحقائق ، فهي رحمة الامتنان التي لا يخلو عنها شيء كما قال - رحمن وسعت كل شيء - حتى وسعت أسمائه ، فإنها عين ذاته كعلمه كما قال على لسان الملائكة - ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما - ولهذا قال الإمام المحقق جعفر بن محمد الصادق : الرحمن اسم خاص : أي بالله تعالى بصفة عامة أي صفة له شاملة للكل لأنه لا يمكن غيره أن يسع الكل وبالرحيم الدال على رحمة الوجوب لمخصوص الرحمة الرحيمية بما يقتضي الاستعداد بعد الوجود ، فالأعيان مرحومة بالرحمة الرحمانية : أي التجلي الذاتي من الفيض الأقدس دون الرحيمية ، فإنها بعد الاستعداد ، ولهذا قال الإمام عليه السلام : الرحيم اسم عام ، أي مشترك لفظا بين الحق والخلق بصفة خاصة بمن يستعد ، فإن السكالم الذي هو مقتضى الاستعداد بعد الوجود لا بد من وقوعه إما بواسطة الهادي والمرشد والعالم من الأسماء أو الملك أو الإنسان اللذان هما صورتان للأسماء أيضا (فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم ، وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن ، فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعباد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد حقا على الله أوجه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة أعني رحمة الوجوب) فامتن على الكل بالرحمن أي بتعميم الرحمة في قوله - رحمن وسعت كل شيء - وأوجبها في قوله - فسأكتبها للذين يتقون - وقوله « سبقت رحمتي غضبي » امتنان أيضا على الكل بإيجاب الرحمة لهم على نفسه ، وهو معنى قوله : فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن ، يعني دخول الخاص تحت العام ، لأنه إنما أوجب الرحمة السابقة على الغضب في قوله - كتب ربكم على نفسه الرحمة - ليكون للعبد ما ذكره من الأعمال التي أوجدها الله على يده وأجراها عليه تلك الرحمة وذلك الثواب الذي وعده على تلك الأعمال حقا له على الله أوجه على نفسه له بسبب الكتابة عليها امتنانا يستحق ذلك العبد بها هذه الرحمة ، فذلك وجوب في تضمن الامتنان إذ الكتابة على نفسه امتنان (ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه) وفي نسخة العامل به أي ومن كان من العبيد مستحقا لرحمة الوجوب بالتقوى والعمل الصالح يعلم أن الله هو العامل بهذا العبد أو من هذا العبد هذه الأعمال التي تستدعي هذه الرحمة على سبيل المجازاة بما يناسبها ، فإن هذا العلم من أعلى مراتب التقوى (والعمل منقسم على ثمانية أعضاء

(أمضى رحمة الوجوب) يعني أنه العبد من حيث أنه عبد يجب عليه إثبات أوامر مولاه ، فلا تجب الرحمة على المولى في مقابلة شيء ، فإذا قدر المولى وأوجب على نفسه لعبده شيئا في مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشيء بسبب عمله ، فوصول ذلك الشيء للعبد من المولى في مقابلة عمله امتنان وعطاء محض ، ولذا قالوا الجنة فضل لمن فلا يستحقها العبد إلا بفضل الله ، فكان وجوب الرحمة من وجوب الامتنان اه بال .

من الإنسان ، وقد أخبر الحق تعالى أنه هوية كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد والهوية مندرجة فيه أى فى اسمه لاغير) أى هوية العبد هو حقيقة الله أدرجت فى اسمه ، فالعبد اسم الله وهويته المسماة هو الله (لأنه تعالى عين ماظهر وسمى خلقا وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد وبكونه لم يكن ثم كان) أى وبسبب إن هذا العبد لم يكن ثم كان ، تحقق بالآخيرية من هذه الحيثية فهو الآخر ، وفى مادته فسمى الله بالآخر (وبتوقف ظهوره عليه ، وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول) أى بتوقف وجود العبد على الله الموجد له ومن حيث أن الأعمال الصادرة من العبد ظاهرة صادرة عن الحق باطنا وفى الحقيقة تحقق للحق الاسم الأول والباطن من غيب هوية العبد ، فإن الحق هو العامل به وفيه (فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهذه معرفة لاينبى عنها سليمان عليه السلام ، بل هي من الملك الذى لاينبى لأحد من بعده يعنى الظهور به فى عالم الشهادة) يعنى أن سليمان كان عارفا بأن الله هو العامل بسليمان وغيره مايصدر عنه من الأعمال والتصرفات والتسخيرات ، ولو لم يشهد أن الله عينه وجميع قواه وجوارحه لما تأنى له هذا السلطان والحكم الكلى (فقد أوتى محمد عليه الصلاة والسلام ما أوتي سليمان وما ظهر ، فكأنه الله تمكين قهر من العفريت الذى جاءه بالليل ليفتك به) وفى نسخة : ليضل به (فهم بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبغ فيلعب ولدان المدينة به فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله خاسئا فلم يظهر عليه الصلاة والسلام بما أقدر عليه وظهر بذلك سليمان ، ثم قوله ملكا فلم يعلمنا أنه يريد ملكا ورأيناه قد شورك فى كل جزء وجزء من الملك الذى أعطاه الله فعلمنا أنه ما اختص إلا بالجموع من ذلك وبحديث العفريت إنه ما اختص إلا بالظهور ، وقد يختص سليمان بالجموع والظهور ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم فى حديث العفريت « فأمكنى الله منه » لقننا إنه لما هم بأخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لايقدره الله على أخذه فرده الله خاسئا ، فلما قال « فأمكنى الله منه » علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه ، ثم إن الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه فعلمنا من هذا أن الذى لاينبى لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك فى العموم) وهذا كله ظاهر .

(مندرجة فيه أى فى اسمه) أى فى اسم الله أوقى اسم العبد إذ لكل عبد اسم يظهر فيه أحكام ذلك الاسم (لاغير) وإنما فسر بقوله أى فى اسمه ليعلم أن اندراج الهوية ليس فى نفس العبد بل فى اسمه الظاهر فى البعد كما قال (ولكن فى مظهره) ولم يقل أنا مظهره لكنهم تسامحوا وقالوا الهوية الإلهية مندرجة فى العبد ، والمراد ماظهر فى العبد وبره من أسماء الله ، فإن اندراج الهوية لا يكون إلا فى الأسماء ، ومنه اندراج الهوية فى الموجودات كاندراج الهوية الشخصية فى صورها الحاصلة فى المراتب المختلفة ، وبه اندفع توهم انحلول لأهل الحجاب فإن انحلول محال عند أهل الله اه بال .

(وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد رحمة الوجوب) في قوله - فساكتها للذين يتقون - (وأطلق رحمة الامتنان في قوله - سور حتى وسعت كل شيء - حتى - الاسماء الإلهية أعني حقائق النسب) أي التي يمتاز بها كل اسم بخصوصية من الآخر ، فإن للأسماء مدلولين : أحدهما الخصوصية ، والثاني الذات من حيث هي ، فإن كل اسم هو للذات حينها والذات عنه فلا يطلق بهذا الاعتبار أنه مرحوم ، ويطلق على خصوصيته أي الحقيقة المميزة أنها مرحومة ، فالمرحومة هي حقائق النسب الداخلة تحت عموم كل شيء . وهي على وجهين : أحدهما المعاني التي هي أمور اعتبارية وتعينات لا تحقق لها في الأعيان إلا بالعلم والرحمة الذاتية ، فإنها نسب للذات كالحياة والعلم والقدرة وسائر معاني الصفات المنسوبة إليه . والثاني : هذه النسب إلى الحق الواحد الأحد كالحياة والعالمية والقادرية وأمثالها ، فهي التي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين (فامتد عليها بنا ، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب الربانية) أي فامتد على الأسماء بوجودنا يعني الكمال من نوع الإنسان ، فإن الله أكرم آدم بتعليم الأسماء ، وجعله وبنيه مظاهرها ومظاهر النسب أي حقائق الأسماء من الصفات ، فنحن أي الكمال من هذا النوع نتيجة للرحمة الذاتية الرحمانية التي هي رحمة الامتنان ، وبنارحم الأسماء فأوجدنا (ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا) أي لمعرفتنا أنفسنا فإنها رحمة رحيمية وجوبية (وأعلمنا أنه هو يتنازلنا أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم والمرحوم (فعلى من امتد وما ثم إلا هو ؟ إلا أنه لا بد من حكم لبيان التفضيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم ، حتى يقال : إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين) فالتفاضل بالظهور والخفاء بحسب تفاضل الاستعدادات في المظاهر ، لأن العين الواحدة في كل مظهر هي أصنى وأتم استعدادا وجلاء كان أظهر كمالا وجمالا (ومعناه معنى نقض تعلق الإرادة عن تعلق العلم) فإن العلم والتعلق بالشئ متحكم على الإرادة ، والإرادة متحركة على القدرة دون العكس ، ألا ترى أن العلم مالم يعين الإرادة لم يتعلق بالشئ ، والإرادة مالم تخصص القدرة وتحكم عليها بالفعين لم تتعلق ، ولا حكم للقدرة والإرادة على العلم ، ويستتبع العلم للإرادة والإرادة للقدرة دون العكس (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية) فإن العلم أكمل من الإرادة ، فمن تجلى الله له بصفة العلم حتى

(والتنبيه على الرحمتين) الرحمة العامة وهو صورة اشتراك سليمان في أجزاء الملك ، والرحمة الخاصة وهي اختصاصه بالجنوع والظهور فجميع سليمان كليهما ، قوله (فقيد رحمة الوجوب) بقوله - وكان بالمؤمنين رحما - وقوله - فساكتها للذين يتقون - (وأطلق رحمة الامتنان) في قوله - وسعت كل شيء -

(ثم) أي بعد إعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية (أوجبها) أي أوجب تلك الرحمة الامتنانية (على نفسه بظهورنا) أي بسبب ظهورنا بالرحمة الامتنانية (لنا) مطلق بأوجب أنه ليرحمنا بها اه بال .

انكشف له العلم اللدني كان أكمل ممن تحقق بإرادة الله لغناه إرادته في إرادة الحق، فحصل له مقام الرضا (وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة، وكذلك السمع الإلهي والبصر وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض، كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين، وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها) لأنك ما قلتمته إلا لعمومه وشرفه فيتلوه تابعه كالرحمن بالنسبة إلى الرحيم (كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به) أي قوة قبوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم: أي هو قابل لحقائق منفردات) وفي نسخة متفرقات (العالم كله، فلا يقدح قولنا: إن زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو، وتكون في عمرو أكمل منه في زيد وأعلم، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير الحق، فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث هو مرید قادر، وهو هو ليس غيره، فلا تعلمه يا وليي هنا وتجهله هنا وتنفيه هنا وتثبته هنا إلا أن أثبتته بالوجه الذي أثبت نفسه، ونفيتها عن كذا بالوجه الذي نفي نفسه كآلية الجامعة للشيء والإثبات في حقه حين قال - ليس كمثل شيء - فتنى - وهو السميع البصير - فأثبت بصفة نعم كل سامع بصير من حيوان وما ثم إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر في الآخرة لكل الناس، فلأنها الدار الحيوان) لما تحقق أن الحق تعالى هو عين الوجود المطلق، وأن حياته وعلمه وسائر صفاته هي عين ذاته، فحيث كان الوجود كانت الحياة وسائر الصفات، إلا أن المظاهر كما ذكر متفاوتة في الصفاء والكدورة والجلاء وعدمه: أي الاعتدال وعدمه، فما كان أصنى وأجلى وأعدل ظهر فيها الحياة والإدراك فسمى حيوانا، وما كان أكثر وأصدا وأبعد عن الاعتدال ظهر فيه الوجود الذي هو أعم أنواع الرحمة الذاتية، وبطن الحياة والعلم لعدم قبول المحل لظهور ذلك فلم يسم حيوانا عرفا بل جمادا أو نباتا، وذلك لاحتجاب أهل الحجاب عن الحقائق وعدم نفوذ بصائرهم في البواطن. وأما المحققون من أهل الكشف فهم الذين أطلعهم الله على الحقائق فلم يحتجبوا عن البواطن للطف بصائرهم فهم يعرفون أن الكل حيوان، وكذلك في الآخرة عند كشف الغطاء عن أعين المحجوبين ورفع الستر عن أبصارهم عمت المعرفة، وعرف الكل أن الكل حيوان لأنها دار الحيوان (وكذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما

(أهلية كل ما فوضل به) أي حصل في المفضل عليه أهلية كل مفضل به لاندراج الهوية الإلهية في المفضل عليه التي يستند جميع الكمالات المصادرة من المظاهر الخلقية إليها، فزيد من حيث نفسه هوية الإنسانية فيه أهلية لجميع الكمالات الموجودة في أفراد تلك الحقيقة لأن الكمالات للظاهرة في أفراد كل نوع مودعة في شأن ذلك النوع، وباعتبار ذلك كل فرد من فيه أهلية كل ما كان في جمع أفراد من الكمالات

يذكر كونه من حقائق العالم ، فمن علم إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم من ليس له ذلك العموم ، فلا تحتجب بالتفاضل ونقول : لا يصبح كلام من يقول إن الخلق هوية الحق ، بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي الحق ومدلولها المسمى بها وليس إلا الله) فلا تحتجب : نهى ، ونقول : حال على أنها جملة اسمية ، أى وأنت تقول (ثم إنه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا ، وهو مع جملة من أوجدته الرحمة الرحمانية فلا بد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصبح استناد المرحوم ، هذا عكس الحقائق ، تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذى يستحقه) أى لما تحقق التفاضل بين الأسماء امتنع عادة أن يقدم سليمان اسمه على اسم الله ، مع أن سليمان اسم إلهي أوجدته الرحمة الرحمانية مقيدة بالمادة السليمانية من جملة مظاهر اسم الرحمن المطلق عازف بذلك ، فلا يقدم المقيد على المطلق كما لا يتقدم الرحيم على الرحمن ، لأن الرحمن الذى أوجد سليمان وأظهر عموم حكم سلطته على العالم ، يستحق التقدم بالذات على من أوجدهم من سليمان من جملتهم ، فلا يليق بكمال علم سليمان ومعرفة تأخيرها ، سيما في موضع الاستحقاق الذى هو أول الكلام وصدر الكتاب ومفتتح الدعوة إلى الحق .

(ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من أتى إليها الكتاب ، وما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالا إلى أمور لا يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلهي في الملك ، لأنه إذا جهل طريق الأخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم فتصرفاتهم ، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف فلترعين لهم على مدى من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه وأعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم فكان قولها - ألقى إلى كتاب كريم - ولم تسم منه ألقاه مياسة منها أورثت الحذر منها في أهل مملكته وخواص مدبريها ، وبهذا استحققت التقدم عليهم) هذا غنى عن الشرح .

(وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فعلوم بالقدر الزماني ، فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع مع قيام القائم مع جلسه ، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه ، فإن الزمان الذى يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور ، فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه ، والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك أى ليس له هذه السرعة

(بالقدر الزماني) فن كان زمان إتيانه بالعرش أقل فهو أفضل ، فالعالم الإنساني أفضل له جام .
وأتمية الفصل توجب أتمية العلم ، فكان للعالم من الإنس بأسرار التصرف أفضل من العالم من الجن له

فكان آصف بن برخيا أتم في العمل من الجن ، وكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد ، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرا عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال (عالم الإنس : هو آصف بن برخيا ، وهو مع فنون علمه كان مؤيدا مع عند الله معانا من عالم القدرة بإذن الله وتأيدته ، أعطاه الله التصرف في عالم الكون والفساد بالهمة والقوة الملكوتية فتصرف في عرش بلقيس بجمع صورته عن مادته في سبيله وإيجاده عند سليمان ، فإن النقل بالحركة أسرع من أرتداد طرف الناظر إليه محال ، إذ النقل زماني ، وحركة البصر نحو المبصر آنية لوقوع الإبصار في فتح البصر في وقت واحد ، فإذا ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان إلى مكان ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه ، لقوله - فلما رآه مستقرا عنده - فلم يبق إلا أنه كان بالتصرف الإلهي من عالم الأيدي والقدرة فكان وقت قول آصف - أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك - عين وقت انعدام العرش في سبيله وإيجاده عند سليمان ، وهذا التصرف أعلى مراتب التصرف الذي خص الله به من شاء من عباده وأقدره عليه ، وما كان ذلك إلا كرامة لسليمان حيث وهب الله تعالى لبعض أصحابه وأحد خاصته هذا التصرف العظيم وهو من كمال العلم بالخلق الجديد ، فإن الفيض الوجودي والنفس الرحاني دائم السريان والجريان في الأكوان كالماء الجاري في النهر ، فإنه على الاتصال يعجد على الدوام ، فكذلك تعينات الوجود الحق في صورة الأعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يعجد على الاتصال ، فقد يخلق المعين الأول الوجودي عن بعض الأعيان في بعض المواضع ، ويحصل به الذي يعقبه في موضع آخر ، وما ذلك إلا ظهور العين العلمية في هذا الموضع واختفاؤه في الموضع الأول مع كون العين بحاله في العلم وعالم الغيب .

ولما كان آصف عارفا بهذا المعنى معتنى به من عند الله مخصوصا منه بالتصرف في الوجود الكوني ، وقد أثر الله تعالى سليمان بصحته وآزره وقواه بمعونته إكراما له وإتماما لنعمته عليه في تسخير الجن والإنس والطير والوحوش ، وإعلاء القدرة وإعظاما لملكه سلط الغيرة على آصف فغار على سليمان وملكه الذي آناه من أن يتوهم الجن أن تصرفهم الذي أعطاهم الله أعلى وأتم من تصرف سليمان وذويه ، فأعلمهم أن الملك والتصرف الذي أعطى على بعض أصحاب سليمان من خوارق العادات أعلى وأتم من الذي خص الجن به من الأعمال الشاقة الخارجة عن قوة البشر ، والخارق للعادة بحسب الفكر والنظر .

واعلم أن الجن أرواح قوية متجسدة في أجرام لطيفة يغلب عليها الجوهر الناري والهوائي

(وكان عين قول آصف) أى قول أهل التصرف جميع قواه عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يربطون بإذن الله ، فكان قوله بمنزلة قول الله - كن فيكون - في أن قول الحق (عين فعله في الزمان الواحد) هو بذلك كان وزير سليمان .

كما غلب علينا الجوهر الأرضي والمائي ، وللطاقة جواهر أجسامهم وقوة أرواحهم أقدرهم
الله على التشكل بالأشكال المختلفة ، والتمكن من حركات سريعة وأعمال عن وسع البشر
مجازة ، كالملائكة إلا أنها سفلية والملائكة علوية ، والله أعلم .

والزمان في قول الشيخ قدس سره فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان
الذي يتعلق بمبصره ، وفي قوله : فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ،
وكل زمان استعمله في الفص المتقدم بمعنى الآن الذي أوردناه في الشرح ، وهو الزمان للذي
لا يقبل الانقسام في الخارج لصغره ويقبله في الوهم المسمى بالزمان الحاضر لا للذي هو نهاية
الماضي وبداية المستقبل ، فإن ذلك عدمي وهذا وجودي ولفظ الآن يطلق عليها بالاشتراك
اللفظي (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) أي لم يكن أن يكون مع اتحاد زمان قول
أصف ورؤية سليمان عرش بلقيس مستقرا عنده وعدمه في سبب انتقال ، إذ لا بد
للانتقال من زمان يتخلل وجوده في سبب وكونه عند سليمان (وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث
لا يشعر بذلك أحدا إلا من عرفه ، وهو قوله تعالى - بل هم في لبس من خلق جديد -)
وهو أي عدم الشعور بإعدامه وإيجاده معنى قوله تعالى - بل هم في لبس من خلق جديد -
(ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه مآثم راعون له) بيان لبس أي يتخلل زمان بين عدمه
ووجوده حتى يروا فيه عدمه بل كان وجوده متصلا لم يحسوا بعدمه وقتنا ما ، وكذلك في كل
شيء من العالم لا يحسون وقتا بعدم بين الخلقين المتعاقبين بل يرون وجودا واحدا كما ترى
(وإذا كان هذا كما ذكرناه فكان زمان عدمه أعني عدم العرش من مكانه عين وجوده
عند سليمان) أي عين زمان وجوده (من تجديد الخلق مع الأنفاس ، ولا علم لأحد بهذا
القدر بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون) لاقتضاء إمكانه
مع قطع النظر عن موجد عدمه كل وقت على الدوام ، واقتضاء التجلي الدائم الداني
وجوده بل اقتضاء التجليات الفعلية الأسمائية على الاتصال دائما تكوينه بعد عدم في زمان
واحد من غير قبلية ولا بعدية زمانية يحس بهما بل عقلية معنوية ، لأن هناك عدما دائما
مستمرا باقتضاء العين الممكنة ، ووجودا دائما مستمرا بتجلي الذات الأحدية ، وشؤونات
وتعينات متعاقبة مع الأنفاس باقتضاء التجلي الأسمائي ، فإن الشخصيات المعينة لهذا الوجود
المعين تتجدد مع الآتات (ولا تقل ثم تقتضي المهلة) أي ولا تقل إن لفظة ثم تقتضي للزمان

قوله (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) يعني أن قوله - أنا آتيك به - عين فعله في زمان واحد
فاتحد قوله وفعله باتحاد الزمان ، وليس ذلك قوله مع الانتقال فإن الانتقال حركة والحركة لابد لها من زمان ،
كما أن القول لابد له من زمان فلا يمكن أن يكون زمان القول عين زمان الانتقال ، فلم يكن فعله بالعرش
انتقالا (وإنما كان إعدام وإيجاد) فعل هذا كان معنى قوله - مستقرا عنده - أي إعدام في مكانه وأوجد عند
سليمان من غير انتقال ، فن لم يعرف الخلق الجاهل لم يشعر بذلك أه بال .

المتراسخى (فليس ذلك بصحيح ، وإنما هي تقتضى تقدم الرتبة العلية عند العرب فى مواضع مخصوصة ، كقول الشاعر : كهز الردينى ثم اضطرب . وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك ، وقد جاء بثم ولا مهلة ، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم حين زمان وجود المثل ، كتجديد الأعراض فى دليل الأشاعرة ، فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً فى قصته ، فلم يكن لأصف من الفضل فى ذلك إلا حصول التجديد فى مجلس سليمان عليه السلام) يعنى أن حصول التعينات المتعاقبة وظهور الوجود فى صورة عرش بلقيس ، أو ظهور صورة العرش فى وجود الحق ، أو تعاقب الوجودات بتعاقب التجليات كلها للحق ، وليس لأصف إلا حصول التجديد فى مجلس سليمان ، وذلك أيضاً إن كان يقصد منه فهو للحق فى مادة آصف ، ولكن لسان الإرساد والتعليم يقتضى بما رسمه الشيخ قدس سره (فما قطع العرش مسافة ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه ، وكان ذلك على يدى بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان عليه السلام فى نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها ، وسبب ذلك كون سليمان هبة الله لداود من قوله تعالى - ووهبنا لداود سليمان - والهبة : عطاء الوهاب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق والاستحقاق ، فهو النعمة السابقة والحجة البالغة والضربة الدامغة) فهو أى سليمان لداود هو النعمة ، فإن الخلاقة الظاهرة الإلهية قد كملت لداود ، وظهرت أكملتها فى سليمان (وأما علمه فقوله - ففهمناها سليمان - مع تقيض الحكم) أى حكم داود (وكلا آناه الله حكما وعلما ، فكان علم داود علماً مؤثى آناه الله ، وعلم سليمان علم الله فى المسألة إذ كان هو الحاكم بلا واسطة فكان سليمان ترجحان حق فى مقعد صدق ، كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله فى المسألة لو تولاه بنفسه أو بما يوحى به لرسوله له أجران ، والمخطئ لهذا الحكم المعين له أجر واحد مع كونه علماً وحكماً فأعطيت هذه الأمة الحمدية رتبة سليمان عليه السلام فى الحكم) أى بالقرآن والحديث (ورتبة داود فى الحكمة) بالاجتهاد (فما أفضلها من أمة ، ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها يبعد المسافة واستخالة انشغاله فى تلك المدة عندها قالت - كأنه هو - وصدقت بما

فلا يستعمل ثم مطلقاً للمهلة بل قد يكون المرتبة العلية وهنا كذلك ، لأن إعدامه فى آن ملة لإجماده فى آن آخر ، فكان زمان عدمه عين زمان وجوده ، لأن أقل أجزاء الزمان آفات ، فكما أنه زمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس أم بال .

(الجزاء الوفاق) أم الجزاء الموافق للأعمال وجزاء الاستحقاق بحسب العمل ، يعنى أن وجود سليمان هبة الله تعالى لداود والفعل الذى حصل على يد بعض أصحابه فى بلقيس سليمان هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يده نفسه ، إذ لو ظهر لعوهم أن ذلك مقابلة عمله لا بطريق الإنعام (فهو) أم ما قبل آصف بالعرش فى مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والحجة البالغة) على أعيان أمته يوم القيامة (والضربة الدامغة) فى حق الكفار أم بال .

ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال وهو هو) أى بالحقيقة السريرية والعين المعينة العلمية لا بحسب الوجود المشخص (وصدق الأمر ، كما أنك في زمان التجديد عين مآنت في الزمن الماضي ، ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذى ذكره في الصرح — فقبل لها ادخل الصرح — وكان صرحا أملت لأمت فيه من زجاج — فلما رآته حسبته بلحة — أى ماء — فكشفت عن ساقها — حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على أن عرشها الذى رآته من هذا القبيل ، وهذا غاية الإنصاف) يعنى إن تقييد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان لم يكن إعادة العين ، ولا نقل الوجود المشهود في سبأ إلى مجلس سليمان فإن ذلك محال ، بل إعدام لذلك الشكل في سبأ وإيجاد مثله عند سليمان من علم الخلق الحديد فهو إيجاد المثل لا إيجاد العين ، وذلك لإيهام وتنبيه لها بإظهار المثل ، فإن الصرح موهم للرأى أنه ماء صاف ، كما أن المثل من الصورة العرشية موهم أنه عين العرش الذى كان في سبأ ، فنبهها سليمان بقوله — إنه صرح ممرد من قوارير — على أن قولها — كأنه هو — صادق إذ ليس هو هو بل كأنه هو ، وكذا سؤال سليمان عنها — أهكذا عرشك — ولم يقل : أهذا عرشك ، لعلمه بالأمر في نفس الأمر (فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها — كأنه هو — فقالت عند ذلك — رب إني ظلمت نفسي) أى اعترفت بظلم نفسي بتأخير الإيمان إلى الآن (— وأسلمت مع سليمان) أى إسلام سليمان (— لله رب العالمين —) فما انتقادت سليمان وإنما انتقادت لرب العالمين ، وسليمان من العالمين فما تقيدت في انقيادها ، كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله بخلاف فرعون فإنه قال — رب موسى وهارون — وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسى من وجه ، ولكن لا يقوى قوته (يعنى قيد فرعون إيمانه بقوله — آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل — وإنما نسب إليه الشيخ الإيمان برب موسى وهرون لأن إيمان بنى إسرائيل إنما كان برب موسى وهرون فأُسند إليه مجازاً ، وإلا لم يقل فرعون — رب موسى وهرون — وقيد إيمانه بإيمان بنى إسرائيل ، وأطلقت بلقيس بقولها — رب العالمين — وإن كان يلحق تقييده إطلاقها من وجه ، لأن رب موسى وهرون رب العالمين ، لأن كلا منهما اتبع إسلامه إسلام نبيه ، ولكن لا يقوى إسلامه قوة إسلامها لدلالة إسلامها على كمال اليقين حين اقترنت إسلامها بإسلام سليمان دون إسلامه ، فإن إسلامه كان في حال الخوف ورجا

فإنه كما كان الصرح مائلا للماء كذلك كان وجود العرش عند سليمان مائلا لوجوده في سبأ ، وهذا تنبيه فعل كالتنبيه القوي في سؤاله بقوله — أهكذا عرشك — ولم يقل أهذا عرشك ، فنبهت بهذين التنبيهين لتجديده الخلق مع الأنفاس وهو آية كاملة على قدرته باعثة على الإيمان به إذ جأى .
(من وجه) وهو من حيث أن ربها رب العالمين (لكن لا يقوى قوته) أى لا يساوى انقيادها تقييد فرعون برب بناس أه بال .

فكان إيمان بلقيس لإطلاقه فوق إيمان السحرة وإيمان فرعون في القوة ، فكان إيمان فرعون كإيمان السحرة في القوة لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه في وقته أه بال .

النجاة من الفرق بإسلامه (وكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله ، وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال - آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل - فخصص ، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم - رب موسى وهرون - فكان إسلام بلقيس لإسلام سليمان إذ قالت - مع سليمان - فتبعته ، فما يمر بشيء من العقائد إلا مروت به معتقدة ذلك ، كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه ليكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا إياه ، فنحن معه بالتضمنين وهو معنا بالتصريح) إنما كان فرعون تحت حكم الرقت حيث كان الوقت وقت غلبة بنى إسرائيل ونجاتهم وغرقه ، فخصص لإيمانه بإيمانهم تقليدا ورجاء للخلاص كخلاصهم لابقينا ، فكانه لما رأى الدولة معهم مال إليهم ، وقايس التخصيص على تخصيص السحرة وأخصا في القياس كإبليس ، فإن إيمان السحرة بتقيد بإيمان النبيين ، والنابع يجب أن يتقيد لإيمانه بإيمان نبيه ، وإنه قيد لإيمانه بإيمان بنى إسرائيل فكيف بين الإيمانيين ؟ وأيضا كان تخصيص السحرة بعد التعميم في قولهم - آمنا برب العالمين - واستشعارهم أن القبط لغاية تعمقهم في الضلال يحسبون رب العالمين فرعون ، وبين إسلامه وإسلام بلقيس بون بعيد لأن المعية في قولها دالة على أنها تعتقد اعتقاد سليمان مطلقا في جميع الأشياء ، كما نحن بالتبعية مع الرب تعالى على الصراط المستقيم ليكون نواصينا بيده فهو على الصراط المستقيم ، فامتنع انفكاكنا عنه فنحن على صراط ربنا بالتبعية ، وهو معنى قوله بالتضمنين : أى على الصراط المستقيم في ضمن كونه عليه لأنه الكل ونحن كالجزم من الكل ، وهو أخذ نواصينا معنا بالتصريح (فإنه قال تعالى - وهو معكم أينما كنتم - ونحن معه بكونه أخذنا بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه ، فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تبارك وتعالى ، وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت - لله رب العالمين - وما خصصت عالما من عالم) لأنها علمت أن سليمان مع الرب والرب مع الكل بأسمائه ، فيكون سليمان مع الكل لكونه مع الله بجميع أسمائه ، ولهذا مسخر الكل بأسماء الله (وأما التسخير الذي اختص به سليمان عليه السلام وفضل به غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره فقال - فمسخرنا له الريح تجري بأمره - فما هو من كونه تسخيروا فإن الله يقول في حقنا كانا من غير تخصيص - ومسخر لكم ما في السموات

فلما اتجه أن يقال إذا كان الحق معنا لزم أن يكون تابعا لنا ، كما إذا كنا معه اعتبارا معنى مع ، وكوفا الحق تابعا محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا) فهو معنا من حيث الوجود والحقيقة وإن كان غيرنا باعتبار تميئنا الشخصية ، فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معناه مشيئة معنا عين مشيئته مع نفسه ، فكما علمنا أنا كنا مع الحق بالتبعية (وكذا علمت بلقيس من سليمان) لأنه مع الله بالتبعية ، فعبته في الإسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان اه بال .
(لما هو) أى لما كان اختصاص سليمان بذلك للتسخير (من كونه تسخيروا) وإلا لما عم الله التسخير في حقنا (فإن الله يقول) اه .

وما في الأرض جميعا - وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ، ولكن لاعتن أمرنا بل عن أمر الله ؛ فما اختص سليمان إن عقلت إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الأمر ، وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية ، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق ، فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخير من غير همة ولا جمعية) يعني أن التسخير المختص بسليمان هو التسخير بمجرد أمره لا بالهمة والجمعية وتسليط الوهم ، ولا بالأقسام العظام وأسماء الله الكرام ، والظاهر أنه كان له أولا بأسماء الله والكلمات التامات والأقسام ، ثم تمرن حتى بلغ الغاية وانتادت له الخلاق وأطاعه الجن والإنس والطير والوحش وغيرها بمجرد الأمر والتلفظ بما يريد بها من غير جمعية ولا تسليط وهم وهمة عطاء من الله تعالى وهبة وكان أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، ويعمل أن يكون ذلك اختصاصا له من الله بذلك ابتلاء .

(واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أي عبد كان فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا يحسب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى فيقتضى ذوق الطريق) وفي نسخة ذوق التحقيق (أن يكون قد عجل له ما ادخر لغيره ويحاسب به إذا أراد في الآخرة ، فقال الله له - هذا عطاؤنا - ولم يقل لك ولا لغيرك - فامتن - أي أعط - أو أمسك بغير حساب - فاعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله عليه السلام ذلك كان من أمر ربه ، والطلب إذا كان من الأمر الإلهي كان الطالب له الأجر التام على طلبه) لكونه مطيعا لربه في ذلك ممثلا لأمره (والبارئ تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه وإن شاء أمسك ، فإن العبد قد وفي ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه ، فلو سأل ذلك من نفسه عن هير أمر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم - وقل رب زدني علما - فامثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سبق له لبن يتأوله علما ، كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أتى بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب ، قالوا فما أولته ؟ قال العلم ، وكذلك لما أسرى به أثناء الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمك ، فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم تمثلي في صورة

قوله (وقد عاينا) أي وقد ظهر لنا (ذلك) أي انفعال الأجرام بهم النفوس حين أقامهم في مقام الجمعية ، فكان الريح والنجوم مسخرنا لنا بأمر الله بجمعية وهمتنا (في هذا الطريق) أي طريق أهل الله أو طريق الجمع اه بال .

قوله (طلب من ربه) لكن عن أمر ربه ، فكيف ينقص درجته ويحسب عليه في الآخرة ، تعريض لمن زعم أنه اغتار الدنيا وطلب ما طلب فينتقص من ملك آخرته ويحسب عليه ، فيقتضى ذوق الطريق أي طريق سوك الآية الكريمة في حق سليمان ، أو طريق الكشف ، أو طريق التصوف ، أو طريق الحق ، وهي سراط مستقيم وهذه أحسن الرجوع اه بال .

اللقين ، كجبريل تمثل في صورة بشر سوى لمريم) إنما أورد هذه المسألة التمثيلية هاهنا لأن الحكمة التي كان في بيانها عن تجديد المثل مع الإلباس في الخلق بالحديد هي تمثل المعاني والحقائق في صورة ما كان من الوجود الظاهر بها أوبالعكس على الذوقين من مشربى قرب الفرائض والنوافل فكانت من نعمة ذلك البحث وذنابه (ولما قال عليه الصلاة والسلام والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) نبه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم فلا بد من تأويله) مضمون الحديث أن الحياة نوم ، وفجواه أن كل ما يرى من المحسوسات المشهورة كالرؤيا للنائم خيال ، فكما أن للرؤيا معاني متمثلة في الخيال وحقائق متجسدة تحتاج إلى تأويل ، فكذلك كل ما يتجسد ويتمثل لنا في هذا العالم معان وحقائق تمثلت في عالم المثال ثم في عالم الحس ، فعلى أهل الذوق والشهود تأويله إما بالعبور على تلك الحقائق التي تنزلت حتى تمثلت في الصورة المحسوسة التي وصلت إليها ، وإما إلى لوازم هذه الصورة ولوازم لوازمها ، فإن الوجود الساري في الأكوان سرى من كل صورة إلى ما يناسبها ويلازمها ثم إلى عوارضها ولواحقها وتوابعها وتوابع توابعها .

واعلم أن هذه الصور والأشكال والهيئات والأحوال التي نشاهدها بما في العالم ، آيات نصبها الله لنا وأعلام أظهرها أمثلة لحقائق وصور ومعان معقولة أزلية هي شؤونه تعالى وتعييناتها اللاتية - وما يعقلها إلا العالمون - بالله الذين يعرفون تأويلها ويعبرون عن صورها إلى حقائقها وهو الموفق (إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة ، والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة) أي الكون من حيث الصور والهيئات والأشكال فظاهر في وجود الحق ، وهو من حيث أنه هو الوجود الحق الظاهر في هذه الصور حق بلا شك ، فمن لم يحتجب عن الحق بهذه الصور ورأى الحق المتجلى فيها المتحول في الصور فهو الحق الواقف على أسرار الطريقة (فكان صلى الله عليه وسلم إذا قدم له لبن قال « اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه » لأنه كان يراه صورة العلم وقد أمر بطلب الزيادة من العلم ، وإذا قدم إليه غير اللبن قال « اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه » فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة ، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله إن شاء حسابه وإن شاء لم يحاسبه ، وأرجو مع الله في العلم خاصة أن لا يحاسب به ، فإن أمره لنبيه صلى الله عليه وسلم بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمره ، فإن الله يقول - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - وأي أسوة أعظم من هذا الناسي لمن عقل عن الله ، ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه لرأيت أمرا يهولك

إنما الكون خيال لأنه ظل إلهي ، وظل الشيء من حيث هو ظل له غير ذلك ، وهو أي الكون حق له غير الحق في الحقيقة باعتبار الوجود . والذي يفهم هذا أي كون العالم خيالا من وجه وحقا من وجه حال أسرار الطريقة اه بال .

الاطلاع عليه ، فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته ، وليس الأمر كما زعموا) أى حسبوا أنه عليه السلام اختار ملك الدنيا وأنه ينقصه ذلك عن ملك الآخرة ، وهو أعظم مما اعتقدوا فى حقه وماقدروا حق قدره ، فإنه عليه السلام كان فى أكملية رتبة الخلافة ، وإن الوجود الحق المنعين به وفيه ظهر فى أكمل صورته الإلهية والرحمانية ، فهو أكمل مجلى لله مع قيامه بحق العبدانية وكمال إيقانه بذلك فإنه عليه السلام فى عين شهود ربه حل هذا الكمال وظهوره بأسمائه العظمى كان يعمل بيديه ويأكل بكسبه ويجالس الفقراء والمساكين ، ويفتخر بذلك ويقول : مسكين جالس مسكينا ، والله الموفق .

(فص حكمة وجودية فى كلمة داودية)

إنما خصت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية ، لأن الوجود إنما تم بالخلافة الإلهية فى الصورة الإنسانية ، وأول من ظهر فيه الخلافة فى هذا النوع كان آدم ، وأول من كمل فيه الخلافة بالتسخير داود حيث سخر الله له الجبال والطير فى ترجيع التسبيح معه كما قال :- إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق والطير محشورة كل له أواب - وجمع الله به فيه بين الملك والخطاب والنبوة فى قوله - وشددنا مله وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب - وخاطبه بالاستخلاف ظاهرا صريحا هو داود عليه السلام . ولما كان التصرف فى الملك بالتسخير أمرا عظيما لم يتم عليه بانفراده ، وهو سليمان وشركه فى ذلك لقوله - ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالوا الحمد لله الذى فضلنا - الآية ، وقال - ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما - فكان تنمية لكماله فى الخلافة بما خصه الله به من كمال التصرف فى العموم فبلغ الوجود بوجود كماله فى الظهور ، وهذا هو السر فى اقتران الحكمة الداودية بالحكمة السليمانية ، وتقديم السليمانية على الداودية للتمزية الظاهرة له بخصوصية ، فكانها حكمة واحدة فيما يرجع إلى ظهور كمال الوجود ، وحكمتان فى ظهور الرحمانية فى الفرع ، إذ كل فرع فيه ما فى الأصل وزيادة تخصه ، فقدم للزيادة والتنبيه على أنهما حكمتان متميزتان بتقديم الآخر على الأول كما فعل الله بقصة البقرة .

(اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب أعنى نبوة التشريع كانت عطاياه تعالى لهم عليهم الصلاة والسلام من هذا القبيل مواهب ليست بجزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء ، فإعطائهم إياهم على طريق الإنعام والإفضال فقال - ووهبنا له إسحق ويعقوب - يعنى لإبراهيم الخليل ، وقال فى أيوب - ووهبنا له أهله ومثلهم

فى مجرم أحوالهم أو أكثرها من غير كسب ، فكانت نعم الله عليهم فى الدنيا والآخرة بطريق الإفضال لسكونهم مظاهر اسم الوهاب ، فلا ينفك لسرف اسم الوهاب والجواد عنهم اه باله .

معهم - وقال في حق موسى - ووهبنا له من رحمتنا أخاه هرون نبيا - إلى مثل ذلك ، فالذى تولاهم أولا هو الذى تولاهم آخرًا في عموم أحوالهم أو أكثرها ، وليس إلا اسمه الوهاب ، وقال في حق داود - ولقد آتينا داود منا فضلا - فلم يقرن به جزاء يطلب منه ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذى ذكره جزاء ، ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود ، ولم يتعرض لذكر داود ليشكره الآل على ما أنعم به على داود .

اعلم أنه لما كان أصل الوجود الفائق على الأشياء من محض الجود كان كماله الذى هو الخلافة الإلهية أيضا من محض الجود ، فكانت النبوة والرسالة التى لا بد للخلافة الإلهية منهما مع التصرف فى الملك بالتسخير اختصاصا إلهيا من حضرة اسم الجواد الوهاب ، ليس للكسب والعمل فيه مدخل لا أولا بأن يكون جزاء لعمل منهم ولا آخرًا بأن يطلب منهم شكرا وثناء ، ويكون قضاء لحق النعمة عليهم ، كما ذكر فى الآيات المذكورة ، وإنما خصص النبوة بالتشريع احترازا عن نبوة الأنبياء العام من البحث فى معرفة الله بأسمائه وصفاته وأفعاله وآثاره ، وعن علم الوراثة فى قوله « العلماء ورثة الأنبياء » وقوله « علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل » فإن تحصيل علوم النبوة بالكسب والعمل الذى يشره فى قوله عليه الصلاة والسلام « من عمل بما علم الله ما لم يعلم » نوع النبوة للكسبية ، فالذى تولاهم أولا بأن أعطاهم تفضلا من غير عمل منهم تولاهم آخرًا بأن يحفظ عليهم تلك النعمة فى جميع الأحوال أو أكثرها ويزيدها ولا يطلب منهم شكرها مع أنهم لا يخلون بالقيام عن شكرها ، لأن نشأتهم للنبوة تعطيم القيام بحقوق العبدانية على أكل الوجوه ، كما قال عليه الصلاة والسلام « أفلا أكون عبدا شكورا » ولهذا ذكر أنه أتى داود شكر افضلا ولم يذكر أنه أعطاه ما أعطاه جزاء لعمله ولم يطلب منه جزاء على ذلك الفضل ، وإنما طلب الشكر بالعمل من آل داود على النعمة التى أنعم بها عليهم وعلى آل داود ، ولأن النعمة على الأسلاف نعمة على الأخلاف (فهو فى حق داود عطاء نعمة وإفضال وفى حق آل داود على غير ذلك لطلب المعاوضة ، فقال الله تعالى - اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور - وإن كانت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم فلم يكن ذلك عن طلب من الله بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماء شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فلما قيل له فى ذلك قال « أفلا أكون عبدا شكورا » وقال فى نوح - إنه كان عبدا شكورا - فالشكور من عباد الله قليل ، فأول نعمة أنعم الله بها على

فالعبد الشكور : هو الذى شكر الله على ما أنعم من غير طلب من الله الشكر ، وأما الذى شكر عن طلب ربه فليس بعبد شكور ، فأكان الشكور من العباد إلا الأنبياء خاصة لورود النص فى حقهم ، وأما غيرهم من المؤمنين وإن كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبدا شكورا لعدم النص فى حقهم ، نعم قد أنعم الله على بعض المؤمنين ببعض نعمة من غير طلب الشكر ففبرعوا بالشكر من عند أنفسهم ، فكانوا حينئذ عبدا شكورا ولم يأت النص به أم هاهنا .

داود أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم ، وهى الدال والألف والواو) أى أخبره كشفاً أنه قطعته عن العالم من حيث كونه غيراً وموسى ، وأخبرنا بإيماء ورماً بهذا الاسم بظهور معنى القطع فيه ، فإن الألقاب تنزل من السماء (وسمى محمداً صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال فوصله به وفصله عن العالم ، فجمع له بين الحالتين فى اسمه كما جمع لداود بين الحالتين من طريق المعنى) وهو اختصاصه بالجمع بين النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحكمة والفصل بلا واسطة غيره (ولم يجعل ذلك فى اسمه فكان ذلك اختصاصاً لمحمد على داود عليهم الصلاة والسلام : أعنى التنبيه عليه باسمه ، فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته ، وكذلك فى اسمه أحمد فهذا من حكمة الله) أى اختصاصهما بالاسمين الدالين بحروفهما على ما ذكر من المعنيين فيهما من حكمة الله التى فى تسميتهما لم يقبل عن الله ولم يقبل شيئاً من الأشياء إلا شاهد حكمة الله المودعة فيه (ثم قال فى حق داود فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح فتسبح بتسبيحه ليكون له عملها وكذلك الطير) فى الإنعام عليه بترجيع الجبال والطير معه التسبيح إيماء إلى حكمة ترجيعهما بكون عملهما له ، وهى أن الجبال تحكى بصورها رسوم الأعضاء والتمكن والثبات التى هى مخصوصة بالكمال فى ظواهرهم ، والطير تحكى بطيرانها حركة القوى الروحانية فيه وفى كل عبد كامل إلى تحصيل مطالبها عند تسبيح الكمال بما يخصه من تنزيه الله عن النقص وبراءته عن صفات الإمكان وحكامه والانصاف بصفات الوجود وأحكامه ،

ولما كان داود من كمال توجهه وتجرده وانقطاعه إلى الله بالحبة الذاتية ، والهيمنة والعشق وإيثار جنابه على نفسه وما يتعلق به تبعته ظواهره وبواطنه وجوارحه وقواه كلها أظهر الله تعالى سر انخراط أعضائه وقواه الروحانية فى التنزيه والتفديس فى صور الجبال والطير متمثلة له فرجعت معه التسبيح ، لأن الغالب فى زمانه تجلى الاسم الظاهر على الباطن لما بقى من حكم الدعوة الموسوية إلى الاسم الظاهر ، فكانت الحقائق والمعانى مظهر صور قائمة لهم لما أهله ونخصه به من كمال ظهور الوجود (وأعطاه القوة ونعته بها) فى قوله - واذكر عبدنا داود ذا الأيد - أى القوة - (وأعطاه الحكمة) أى سياسة الخلق وتدبير الملك بوضع الأشياء مواضعها ، وتوجيه الأكوان إلى غاياتها بالتأييد الإلهى والأمر الشرعى (- وفصل الخطاب -) أى الإلفصاح عن حقائق الأمور على ما هى عليه ، وفصل الأحكام وقطع القضايا باليقين من غير شك وارتياب ولا توقف فيها (ثم المنة الكبرى والمكانة الزلنى التى نخصه الله بها التخصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه) وفى نسخة بأحد - وهو أفصح من اتحادهما فى المعنى (وإن كان فيهم خلفاء

فقال — يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى —
 أى ما يخطر لك في حكمك من غير وحى منى — فيضلك عن سبيل الله — أى عن الطريق
 الذى أوحى به إلى رسله ، ثم تأدب سبحانه معه فقال — إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم
 عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب — ولم يقل له : فإن ضللت عن سبيل فلک عذاب
 شديد . فإن قلت : فأدم قد نص على خلافته ، قلنا : ما نص مثل التنصيب على داود ،
 وإنما قال للملائكة — إني جاعل في الأرض خليفة — ولم يقل إني جاعل آدم خليفة ،
 ولو قال أيضا ، لم يكن مثل قوله — إنا جعلناك خليفة — في حق داود ، فإن هذا محقق
 وذلك ليس كذلك ، وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذى
 نص الله عليه ، فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عبادہ إذا أخبر ، وكذلك في حق إبراهيم
 الخليل عليه السلام — إني جاعلك للناس إماما — ولم يقل خليفة وإن كنا نعلم أن الإمامة ههنا
 خلافة ، ولكن ما هي مثلها لأنه ما ذكرها بأخص أسمائها وهي الخلافة ، ثم في داود
 عليه السلام من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم ، وليس ذلك إلا عن الله (أى
 لا تسند الحكم إلا إلى حضرة الاسم الشامل كلها وهو الله — فإن الحكم لله ، والإمامة
 بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوة) فكما أن الولي قد لا يكون نبيا كذلك الإمام
 قد لا يكون خليفة والخليفة بمعنى من يخلف ، فلا يكون خليفة حتى يحكم الله على خلافته ،
 وداود كان كذلك قد أمره الله بالحكم (فقال له — فاحكم بين الناس بالحق — وخلافة
 آدم قد لا تكون من هذه المراتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك ، لا أنه
 نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي وإن كان الأمر كذلك وقع ، ولكن ليس كلامنا إلا
 في التنصيب عليه والتصريح به ، والله في الأرض خلافت عن الله وهم الرسل . وأما الخلافة
 اليوم فعن الرسل لا عن الله ، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن
 ذلك ، غير أن هاهنا دقيقة لا يعلمها إلا أمثالنا ، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع
 للرسول عليه السلام) يعنى خلفاء الرسول لهم الخلافة الظاهرة لا يخرجون عما شرع لهم ،
 ومنهم من يأخذ الحكم الذى شرع للرسول عن الله ، فهو خليفة الله باطنا يأخذ الحكم
 عنه ، وخليفة الرسول ظاهرا بأن يكون حكمه المأخوذ من الله مطابقا للحكم المشروع الذى
 ورثه من الرسول ، فهو مأمور من قبل الله أن يحكم بحكمه الذى جاء به الرسول في خلقه
 (فانخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم أو بالاجتهاد الذى

فلا تكون نفس الخلافة لداود المنة الكبرى ، بل التنصيب على خلافته لمعوم الخلافة وخصوص تنصيبه ،
 وإنما كان تنصيبه منه دون تنصيب سائر النعم ، لأن الخلافة مرتبة الألوهية ، ومرتبة الألوهية أعلى المراتب
 كلها فتصيبه كذلك أه بال .

فالإمامة تم الخلافة وغيرها ، وهذه المرتبة والمساواة برسول الله لمن سبقت له العناية من كبار الأولياء ،
 واتحاد الول مع النبى في درجة واحدة لا يثنى أفضلية الأنبياء على الأولياء أه باله .

أصله أيضا متقول عنه عليه الصلاة والسلام ، وفيما من يأخذه من الله فيكون خليفة من الله
يعين ذلك الحكم فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله عليه الصلاة والسلام : أى
مأخذ حكمه حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم
كعبسى عليه السلام إذا نزل فحكم ، كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله « أولئك الذين
هدى الله فبهدهم اقتده » وهو في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختص موافق هو فيه بمنزلة
ما قرره النبي عليه الصلاة والسلام من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه من
حيث تقريره لا من حيث أنه شرع لغيره قبله ، وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه
من الرسول عليه الصلاة والسلام (أى الخليفة من الوالى الأخذ الحكم عن الله متبع في الظاهر
لعدم مخالفته في الحكم كعبسى حين ينزل فيحكم بما حكم محمد صلى الله عليه وسلم فيما أمر
بإقتداء هدى الله الذى به من قبله من الأنبياء ، فإنه مختص بالحكم من الله باعتبار
أخذه منه موافق لما كان قبله في صورة الحكم صورته صورة الاقتداء ، وهو مأوربه على
وجه الاختصاص من عند الله ، فهذا الخليفة مختص لأنه أخذ الحكم عن الله لا عما أخذه
علماء الرسوم بالنقل ، ومشارك لهم في ذلك الأخذ أيضا فهو معهم مثل ما قالوا فيه :

لى سكرتان وللندمان واحدة شىء خصصت به من بينهم وحدى

(فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله ولسان الظاهر خليفة رسول الله ، ولهذا مات
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نطق بخلافه عنه إلى أحد ولا عينه ، لعلمه أن في عباد الله
من يأخذ بالخلافة من ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع ، فلما علم ذلك
عليه الصلاة والسلام لم يحجر الأمر ، فله خلفاء يأخذون من معدن الرسول والرسل ما أخذته
الرسل عليهم السلام ، ويعرفون فضل المتقدم هناك ، لأن الرسول قابل للزيادة ، وهذا
الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسول قبلها فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرح
إلا ما شرع للرسول خاصة ، فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسول ، ألا ترى
عبسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى مثل ما قلنا في الخلافة اليوم مع
الرسول آمنوا به وأقروه ، فلما زاد حكما ونسخ حكما قد قرره موسى عليه السلام لسكون
عبسى رسولا لم يهتملوا ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه ، وجهلت اليهود الأمر على ما هو
عليه فطلبت قتله ، وكان من قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم ، فلما كان

(الذى لو كان الرسول قبلها) الرسول مرفوع وكان قامة وقبلها جواب لو : أى الزيادة لو وجد الرسول

في زمان ذلك الخليفة كان قابلا لتلك الزيادة أو ناقصة والخبر مخلوف : أى لو كان الرسول كائنا في زمان ذلك
الخليفة لتقبل تلك الزيادة وانصهر على الزيادة لأن النقصان أيضا زيادة أم جاي .

رسولا قبل الزيادة ، إما ينقص حكم قد تقرر أو زيادة حكم ، على أن النقص زيادة حكم (بلا شك) لأنه أخذ خلاف الأول كرفع القصاص مثلا (والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب ، وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي قد تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شرّفه به محمد صلى الله عليه وسلم) أى خوطب به مشافهة ونص عليه له ، فإنه لا يجوز الاجتهاد فى مثل هذا المشروع والمنصوص ، وإنما يجتهد فيما لم يثبت عند المجتهد بنص (فقد يظهر من الحليفة ما يخالف حديثا ما فى الحكم فيتخيل أنه من الاجتهاد وليس كذلك ، إنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به ، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم عن الهمم) أى فاذلك العدل معصوم الخطأ (ولا من النقل على المعنى ، فمثل هذا يقع من الحليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى عليه السلام ، فإنه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان عليه الصلاة والسلام عليه ، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة فى النازلة الواحدة فنعلم قطعا أنه لو نزل وحى لنزل بأحد الوجوه فذلك هو الحكم الإلهى ، وما عداه وإن قرره الحق فهو شرح تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها) يعنى أن الخلافة المقررة عن النبوة التشريعية والرسالة المنقطعتين بخاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام ليس لها هذا المنصب بتغيير الأحكام الاجتهادية ، وأكثر خلفاء اليوم خلفاء الرسول لا يأخذون عن الله الأحكام بل عن الرسول بالنقل ، وقد يكون فيهم الخلفاء الأولياء الذين يأخذون الأحكام عن الله مع موافقة الرسول فيها ، فإنهم يأخذون من الحق ما أخذته الرسول فلا يغير حكما إلا أنه قد يظهر من أحدهم ما يخالف بعض الأحاديث فى الحكم مع أن ذلك الحديث ثابت الإسناد فى الظاهر نقله العدل عن العدل إلى رسول الله لكنه لو ثبت عنده بالكشف كونه عن الذى لحكم به فيحكم فيما يأخذ عن الله بخلافه إن أمر بذلك ، فيتخيل الجاهل بحاله أنه إنما حكم بالاجتهاد على خلاف النص ، وكذلك إن أمر بالسكوت عنه سكت ، وإن أمر أن يبين أن الحديث ثابت ظاهرا من طريق النقل غير ثابت من طريق الكشف بين ، فإن العدل قد يخطئ وقد يحكم بما لم تثبت صحته بالنقل لثبوت صحته بالكشف ، إما بالأخذ عن الله وتصحيح ذلك فى الحضرة الإلهية ، وإما باجتماع روحه بروح الرسول بعروجه إليه أو بنزول روح الرسول إلى مرتبته وبرزخه فى عالم المثال ، أو بالأخذ عن الله وصؤال الرسول عن صحة الحديث ونفى الرسول صحته ، كما ينزل عيسى برفع كثير من الأحكام الاجتهادية المقررة فى الشرع فيبين ما كان صلى الله

فلم منه أن الشارع قد ستر الحق المشروع فى بعض أسكانه فاختلف الناس فيه بحسب اجتهادهم ، وتقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الأمة فهذا عناية من الله فى حقهم برفع الحرج سبب حياة الأمة ، فإذا نزل عيسى نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم أه بال .

عليه وسلم عليه ، ولا سيما ما اختلف فيه من الأحكام وتعارض بين الأئمة ، لأننا نعلم قطعاً أن الحكم لو نزل بالوحي لنزل على أحد الوجهين المتعارضين ، هذا إذا كان الحكم إلهياً بالوحي وما عداه مما لم ينزل به الوحي فهو شرع وتقرير قرر لدفع الخروج عن هذه الأمة ، بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت بالحنيفية السمحة » فاتسع فيه .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا بويغ الخليفين فاقتلوا الآخر منهما » فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف ، وإن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما ، بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها) هذا جواب سؤال أو اعتراض يرد على ما ذكر من أن الخليفة الولي الذي يأخذ الحكم عن الحق إذا خالف الحكم الثابت في الظاهر بالحديث الصحيح إسناده بنقل العدل عن العدل ، وجب على أهل الظاهر والسلطان القائم بأمر الشرع أى الخليفة الظاهر قتله بحكم هذا الحديث ، وكيف يصح حكمه . وجوابه أن هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف والأخذ بالنقل فقط ، فإنهما وإن اتفقا في الحكم فلا بد من قتل أحدهما ليتحد الحكم ، وأما هذه الخلافة الحقيقية المعنوية فلا تكون في كل عصر إلا لواحد كما أن الله واحد وهو القطب وإنما بمونائيه ، ولا يظهر الحكم إلا بأمر الله ولا يعارضه أحد ، فإنه إن علم الحكم من عند الله ولم يأمره بالإظهار فلا يعارض الظاهر ، وإن أمر فلا يقدر أحد على منعه لأنه منصور من الله ، فلا قتل في هذه الخلافة (وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة ، وإن لم يكن لذلك الخليفة) أى الخليفة الظاهر إلا آخر (هذا المقام) أى أخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) إن عدل فمن حكم الأصل الذى به تخيل وجود الهين) أى ما جاء القتل إلا في الخلافة الظاهرة ولم يكن للخليفة الظاهري . الثانى مقام الأخذ من الله فهو خليفة رسول الله إن كان عادلاً فمن حكم الأصل الذى هو وحدة الله تعالى جاء قتله لأنه الثانى ، وكونه ثانى الأول يتخيل جواز وجود الهين فهو محال (و - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا - وإن اتفقا فتحزن نعلم أنهما لو اختلفا تقديراً لنفذ حكم أحدهما فالنافذ الحكم هو إله على الحقيقة ، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله ، ومن هذا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله ، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر ، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر وإن كان تقريره من المشيئة ولذلك نفذ تقريره خاصة ، فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به) بيان الملازمة : أنه لو كان فيهما آلهة غير

فالقيل ينوبه إلى من كان سبباً لتخيل وجود الهين وهو الثانى ضد الأول ، فإن الخلافة مظهر الحق فيتخيل بتعدد تعدد الحق فوجب الرفع لتخيل قتل الثانى الذى هو سببه اه بالى .

الأصل هو برهان التمايز وحكمه : أى نتيجة وجوب وحدة الواجب ، فوجوب وحدته يحكم بوجوب وحدة الخليفة الذى هو ظاهراً وفتل الآخر من الخليفين ، فقوله : فمن حكم الأصل جهزاء لقوله : وإن لم يكن لذلك الخليفة اه جابى .

الله كما زعموا أو إله آخر غيره لسكانا إما إلهين بالذات أو بأمر زائد عليهما ، فإن كان الثاني
لزم افتقارهما في الإلهية إلى الغير فلم يكونا إلهين ؛ وإن كان الأول ، فإما أن يتخالفا في الإيجاد
والإعدام أو يتوافقا ، فإن تخالفا تخالفا لتساويهما في القوة فلا يقع إيجاد ولا إعدام ، وإن
توافقا فلما أن ينفذ حكم كل واحد منهما في الآخر فلا يكون أحدهما إلها لنفوذ حكم الآخر
فيه ، وكذا إن لم ينفذ حكم كل واحد منهما في الآخر لعجز كل منهما ، فإن نفذ حكم
أحدهما في الآخر دون العكس فالنافذ الحكم هو الإله دون الآخر . ولما كان النافذ الحكم
هو الإله دون غيره علمنا أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله ، وإن خالف الشرع
المقرر في الظاهر إذ لا ينفذ إلا حكم الله في نفس الأمر ، لأن كل ما وقع في العلم إنما وقع
بحكم المشيئة الإلهية لا بحكم الشرع ، فإن تقريره إنما هو بالمشيئة ، ولذلك نفذ تقريره خاصة
لا للعمل به إلا ما تتعلق به المشيئة من العمل ، ولهذا قال بعد قواه - إن هذه تذكرة فن
شاء ذكره وما يذكر أن يشاء الله - (فالمشيئة سلطانها عظيم ولهذا جعلها أبو طالب
حرش الذات لأنها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه خارجا عن
المشيئة ، فإن الأمر الإلهي إذا خواف هنا بالمسمى معصية فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر
التكويني ، فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة فوقعت المخالفة من
حيث أمر الواسطة ، فافهم) يعني أن حقيقة المشيئة تقتضي الحكم لذاتها لأنها نفس الاقتضاء
والاقتضاء هو تخصيص ماعينه العلم بالحكم فيقع ما تعلق المشيئة به ، فإن الأمر الإلهي الذي
لأراد له وحكم الله الذي لا معقب لحكمه هو الذي تعلق المشيئة بوقوعه وجودا وعدما ،
فإن لم تفتن المشيئة بوقوع العمل واقترن الأمر به لم يقع ، وإن اقترنت باقتران الأمر به
يقع ، لأن المشيئة إنما اقتضت وقوع الأمر بذلك العمل لا وقوعه أي صدور العمل من
المأمور المعين ، فالمسمى معصية ومخالفة إنما هو باعتبار أمر المكلف والشارع المتوسط
لا باعتبار التكوين الذي هو المشيئة ، فلا يخالف الله في أمره الذي لا واسطة فيه فلا راد له
ولا معقب ، فهذا يقتضي الألوهية (وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين

فالمشيئة إذا تطلعت تقرير الحكم المشروع نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به ، وإذا تطلعت تقريره
مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها ، وأما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشيئة
به ، وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به ، فإذا لم يقع للأمر إلا بحسب المشيئة اه بالي .
ولما يشتر كلامه أن العبد تأثيرا في الجملة في وجود الفعل فن ذلك بقوله (وعلى الحقيقة) فكان ذلك المثل
شطا لصدور الفعل (فأمر المشيئة) يتعلق بالمشروط بتعلق آخر غير تعلقه بالشرط لأن المشيئة تتعلق بعين
العبد ، والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشيئة ، فالمشيئة بذلك الفعل بل يشترك في الفعل معنى المشيئة ، فالمشيئة
تستقل بوجود الفعل في التأثير كما تستقل في وجود العبد ، فالعبد لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود
نفسه ، وإنما بنى هنا المعنى على الحقيقة لأن بناء الظاهر هو أن العبد يكسب فعله ، فانه يخلقه فكان العبد تأثير في فعله
بهذا الوجه ، ولا تأثير بذلك الوجه ، فإرادته بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيئته ، وبحسب الوجود على

الفعل لأعلى من ظهر على يديه فيستحيل أن لا يكون ، ولكن في هذا المحل الخاص فوقنا يسمى به مخالفة لأمر الله ، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله (يعني أن أمر المشيئة إنما يتعلق على الحقيقة بعين الفعل مقتضيا وجوده لا بمن ظهر على يديه ، وإنما عدى فعل التوجه بعلى لتخصيصه معنى الحكم ، يعني أن أمر المشيئة يحكم على الفعل بالوجود متوجها نحوه ولا يحكم على فاعله فيستحيل أن لا يقع ، ولكن في المحل الخاص الذي يقع الفعل على يده يسمى وقتاً موافقة وطاعة لأمر الله ، وذلك إذا كان ذلك الشخص مأموراً بذلك الفعل من جهة الشرع ، ووقتاً مخالفة ومعصية لأمر الله إذا كان منها في الشرع عن ذلك الفعل (ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون) أي حسب الموافقة لأمر الواسطة والمخالفة ، وإن كان العبد في كليهما موافقاً لأمر الإرادة مطيعاً له .

(ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها ، فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء ، فإنها سبقت الغضب الإلهي والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم ، فنالته الرحمة إذا لم يكن غيرها سبق) يعني أن الأمر لما كان على ما قررناه من اقتضاء المشيئة لوجود الفعل لزم أن يكون مآل الكل إلى السعادة سواء كان الفعل موافقة وطاعة أو مخالفة ومعصية ، لأن الإيجاد وهو الرحمة ، فالرحمة وسعت كل شيء حتى المعصية لعموم النص فإنها عمت وسبقت الغضب الإلهي فلا يلحقها الغضب وإلا لم تكن سابقة ، فإذا حكم الغضب على المغضوب عليه من حيث اقتضاء المعصية والمخالفة ذلك ، وكانت الرحمة المقدمة هي الغاية لحق الرحمة السابقة في الغاية فنالته الرحمة فحكمت عليه إذا لم يسبق غيرها ، فنبت أن المآل إلى الرحمة والسعادة فلا يبقى للغضب حكم ، وأيضاً فالأعيان مرحومة لأنها موجودة وداخلية في عموم الشيء الذي وسعته الرحمة وهي الغاية المتقدمة ، فكيف للغضب المحفوف بالرحمتين حكم ، فالغضب هو العسر بين اليسرين (فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم على من وصل إليها ، فإنها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية فلا بد من الوصول إليها ، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها) فإن حال الغضب لا يعطيه من الرحمة إلا التعوذ بالغضب والالتذاف

فالمشيئة ناهية له فلا جبر ، فإن كان الجبر فن الله لا من الله ، وإنما كان من الله أن لو كان المعلوم والمراد ناهياً للعلم والمشية من كل الوجوه اه بال .

(فإذا لحقه) أي السابق أو المتقدم لأن الكل سالك إلى الغاية (حكم عليه المتأخر) أي العذاب مدة أهام وركته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة وإلا لكان ذلك العبد عدماً محضاً ، وهو خلاف ما عليه النص والكشف من أنهما مع أهلها يبقيان لا يفنيان (فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق) من موانع ظهورها والعذاب الذي يجتنب معها لا يبعد غيرها أي الرحمة ، وإن لم يكن حينها فهذا (معنى سبقت رحمته غضبه) اه بال .

بمقتضاه حتى يصير في حقه مسمى جهنم جنة ، وحال البعض الخلاف من الغضب ، وحال البعض وجدان أثر الرضا وروح الجنة ، وحال البعض البلوغ إلى الدرجات ، وفي الجملة لا يخلو أحد في العاقبة من سعادتهما وإن كانت نسبية :

(فن كان ذافهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيأخذوه هنا
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فنه إلينا ما تلونا عليكم ومنا إليكم ما وهبناكم منا)

أى فن الحق ورد إلينا ما قلنا لكم وتلونا عليكم ، وليس بوارد منه إليكم ما وهبناكم :
أى ما وهبنا لكم فمنا ورد إليكم ، ويجوز أن يكون المعنى مناورد إليكم ما وهبناكم بل منه
بواسطتنا ، وكلا المعنيين يستقيم ، وتعديبه وهبنا بنفسه كقوله - واختار موسى قومه - في
حذف الجار وإيصال الفعل إلى مفعوله (وأما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد
تليين النار الحديد ، وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة ، فإن الحجارة تكسرها
وتكلسها النار ولا تليينها) يعنى أن الحجارة ليس لها قبول التليين ، فإن النار تكسرها
أو تكلسها ، فالقلوب التى تشبهها لا يؤثر فيها الزجر والوعيد (وما ألان الحديد له إلا لعمل
الدروع الواقية تنبئها من الله أن لا يتنى الشيء إلا بنفسه ، فإن الدروع يتنى بها السنان والسيف
والسكين والنصل فاتقيت الحديد بالحديد ، فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك فافهم ،
هذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم ، والله الموفق) أى إنما ألان لداود الحديد لعمل
الدروع الواقية من الحديد تنبئها له على أنه لا يتنى الله إلا به ، كما قال عليه الصلاة والسلام
« أعوذ بعفوك من عقابك ، وأعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بك منك » فصورة تليين
الحديد على يديه صورة ما أعطاه الله تعالى من قوة تليينه للقلوب السامعة لكلامه ومزاميره
القابلة لمعانها ، كما أن تسبيح الجبال والطير وترجييعها إياه معه صورة تسبيحه في جوارحه
وقواه حتى تشكلت بالهيئة التنزيهية ، وانخرطت بالكلية في سلك التقديس والتوحيد ، فتليين
القلوب روح تليين الحديد ، والتوحيد الذاتى فى أعوذ بك منك روح اتقاء الحديد بالحديد ،
فتوحيد القلوب يسبب لها روح الروح ، فلما إذا لانت وسعت الحق فعرفت أن المنتقم
هو الرحيم .

(فن كان ذافهم) أى ذا بصيرة وكشف (يشاهد ما قلنا) من غير أخذ من قولنا (وإن لم يكن ذافهم
فيأخذ هنا) أى يدرك هذا المعنى من قولنا من ما هو الأمر عليه بالمقل السليم وهم المؤمنون بحال أمل الله ،
وليه إشارة إلى أن المحيين من أهل الله (فافى) أى فافى هذه المسألة فى نفس الأمر (إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه
وكن بالحال فيه) أى فيما ذكرناه ، لا تكن بالقال (كما كنا بالحال فيه ، فنه) أى من الحق أو من الرسول (نزل
إلينا ما قلونا) أى الذى تلونا (عليكم ومنا نزل إليكم ما) أى ليس (وهبناكم منا) أى من عند أنفسنا . هـ

(فص حكمة نفسية في كلمة يونسية)

إنما خصت الكلمة اليونسية بالحكمة النفسية ، لما نفس الله بنفسه الرحمانى من كربه الذى لحقه من جهة قومه وأولاده وأهله ، أو لمادهم فى بطون الحوت ، أو من جهة أنه كان من المدحفين ، أو من جميع تلك الأمور حيث سبغ واعترف واستغفر - فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين - فنفس الله عنه كربه ووجهه سر به وأهله قال تعالى - ونجيناه من الغم وكذلك ننجى المؤمنين - وقيل نفسية بسكون الفاء لأنه ظهر بالنفس وفارقهم من غير إذن الله فابتلاه الله بالحوت أى بالعلق البدنى والتقدير الذى يلزم النفس عند استيلاء الطبيعة وخصوصا هايبا ، وخصوصا عند الاجتنان فى بطن الأم ، ولهذا وصف بكونه عليا :

(اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكما لها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته ، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها إما بيده وليس إلا ذلك ، أو بأمره) بكما لها أو بمجموعها ظاهرا وباطنا كما ذكر فى الفصل الأول لأن المراد بآدم نوع الإنسان ، ولما خلقها بيديه على صورته لم يجوز أن يتولى حل نظامها إلا هو ، كما قال تعالى - الله يتوفى الأنفس حين موتها وليس ذلك إلا لعدم جواز تخريب البنيان الإلهى إلا بيده على مقتضى حكمته أو بأمره كما فى القصص (ومن تولاهما بغير أمر الله) أى ظلما (فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها ، وسعى فى خراب من أمره الله بعمارتها . واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغير فى الله) يعنى أن الإبقاء على النفوس المستحقة للقتل شرعا كالكفار والمشركين وغيرهم أحق بالرعاية لأنها بنيان الرب من القتل غيرة فى الله أى فى حقه وفى دينه من أن يعبد غيره وبعضه مع أن الشرع حرض على الغزو ، فإن استمالة الكفار والمخالفة معهم شفقة على خلق الله بنية حرمة من خلقه الله ورزقه رجاء فى أن يدخلوا الإسلام خير من تدميرهم وإهلاكهم ، كما فعل عليه الصلاة والسلام بالمؤلفة قلوبهم وغيرهم . وقد يثيب الله على ذلك ولا يؤاخذ على عدم الغيرة ، فإن الغيرة لا أصل لها فى الحقائق الثبوتية لأنها من الغيرية ، ولا غير هناك .

(وأراد داود عليه السلام بنيان بيت المقدس فيناه مرارا فكلمنا فرغ منه تهدم ، فشكى ذلك إلى الله ، فأوحى الله إليه « إن بيتى هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء »

ناشئ الحق على عباده الذين وجب عليهم القتل ، فكيف حل عباده الذين لم يجب عليهم القتل ، فأما السلام لهم على جهة الشرع فيفرض عند الله ، والمذموم على جهة الفرض مذموم عند الله ، بل هو مذموم عند صاحب الفرض لعدم موافقته لفرضه . بالى

فقال داود: يارب ألم يكن ذلك في سييئك؟ قال: بلى ولكنهم أليسوا عبادى؟ قال: يارب فاجعل بنيانه على يدى من هو منى، فأوحى الله إليه: إن ابنك سليمان يبنيه، فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية وأن إقامتها أولى من هدمها؛ ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح لإبقاء عليهم، قال: - وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله - ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولى الدم أخذ الدية أو العفو، فإن أبى فحينئذ يقتل؛ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية أو عفا، وباقى الأولياء لا يريدون إلا القتل كيف يراعى من عفا ويرجع على من لم يعف فلا يقتل - قصاصا؛ ألا تراه عليه الصلاة والسلام يقول فى صاحب النسعة وإن قتله كان مثله؛ ألا تراه تعالى يقول - وجزاء سيئة سيئة مثلها - فجعل القصاص سيئة أى بسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا - فمن عفا وأصلح فأجره على الله - لأنه على صورته، فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته، لأنه أحق به إذ أنشأه، وما ظهر باسم الظاهر إلا بوجوده) هذه الحكاية والأدلة كلها أوردها لرجحان العفو على القتل لأن الإنسان خلق على صورة الله، وقد أنشأه الله لأجله فالإبقاء على صورة الله أولى، وكيف لا يكون أولى وما ظهر الله بالاسم الظاهر إلا بوجوده، وأما النسعة فإتيا كانت لرجل وجد مقتولا، فرأى وليه نسعته فى يد رجل فأخذه بدم صاحبه، فلما قصد قتله قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: وإن قتله كان مثله فى الظلم، إذ لا يثبت القتل شرعا بمجرد حصول النسعة فى يد آخر وكلاهما هدم ببيان الرب، والنسعة: حبل عريض كالخزام، وقد يكون من السير أو القدم (فمن راعاه) أى الإنسان (فلانما يراعى الحق، وما يذم الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه، وفعله ليس عينه وكلامنا فى عينه ولا فعل إلا لله، ومع هذا ذم منها ماذم واحد ما حمد) إذا أضيف الفعل إليه (ولسان الذم على جهة العرض مذموم عند الله) فإن ذم الصورة الإلهية راجع إلى ذم فاعلها الظاهر فيها لغرض يعود إلى نفس من يعلم أنه ينفعه أو يضره، فإنه أراد أن ينفعه فضره (فلا ملموم إلا ماذمه الشرع، فإن ذم الشرع لحكمة يعلمه الله، أو من أعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع، وإرداعا للمتعدى حدود الله فيه - ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب - وهم أهل لب الشئ الذين عثروا على سر النواميس الإلهية والحكمية، وإذا علمت أن الله تعالى راعى هذه النشأة وراعى إقامتها فانت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة فإنه مادام الإنسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له، ومن سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له، وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله» والسرى فى ذلك أن الغزو إنما شرع لإعلاء كلمته، وذكره إن كانت الدولة للمسلمين

والغلبة للمجاهدين وإن لم يكن كذلك وكان بالعكس كان فيه نقصان عبيد الله الذاكرين له ،
وتفويت العلة الغائية ؛ فذكر الله تعالى مع الأمن من المحذور وهو الفتنة وقتل أولياء الله
أفضل من الجهاد الظاهر ، وإن كان المقتول في سبيل الله على أجر تام ، فذلك حفظه بهدم
أهنية الرحمن في صورة الإنسان (وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله
الذكر المطارب منه ، فإنه تعالى جليس من ذكره الجليس مشهود الذاكر ، ومتى لم يشاهد
الذاكر الحق الذي هو جليسه فليس هذا ذكر ، فإن ذكر الله سار في جميع أجزاء العبد لامن
ذكره بلسانه خاصة ، فإن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة ، فيراه
اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو وراء وهو البصر) الذكر المطلوب من العبد هو أن
يذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر ، وحديث النفس ومراقبة الحق بالقلب بأن يكون بقلبه
مع المذكور ، وبقلبه متعلقا بمعنى الذكر ، وبسره فانيا في المذكور عن الذكر ، وبروحه
مشاهداله فإنه جليسه مشهود الذاكر ، فمتى لم يشاهده فليس هذا ذكر إياه إذ لو ذكره لراه ،
فإن الذاكر بالحقيقة يفنى عن سوى المذكور حتى عن الذكر بالمذكور وعن نفسه ، فإن
نفسه من جملة السوى فيكون الذاكر هو المذكور فيحييه الله به حياة طيبة نورية بالبقاء بعد الفناء
فيه ، فهنا فيها العيش مع الله بالله معية لا بالمقارنة فيشهد به في كل ما يشهده ، وذلك معنى
سريان ذكر الله في جميع العبد حتى أفناه عنه وأحياه به ، وإن لم يكن ذكره إلا بلسانه
فالذاكر ذلك الجزء منه الذي هو اللسان فلا يكون الحق إلا جليس اللسان لا جليسه ، إذ لم
يذكره بجوامع أجزائه وجوده فيراه اللسان ويختص اللسان بحظ الإنسان (فافهم هذا السر
في ذكر الغافلين ، فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو يشاهده ،
والغافل من حيث غفلته ليس بذكر فما هو جليس الغافل ، فإن الإنسان كثير ما هو إحدى
العين والحق إحدى العين كثير بالأسماء الإلهية ؛ كما أن الإنسان كثير بالأجزاء ، وما يلزم
من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه ، والآخر متصف بالغفلة عن
الذكر ، ولا بد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به فيكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ
بأبى الأجزاء بالعناية) هذا حال من يذكره ببعض أجزائه ويغفل عنه ببعضها فيكون الحق
جليس ذلك الجزء بمجالسة تمثيلية ؛ فإنه يعتقد كون الحق جليس الذاكر فإذا ذكره بجزء
كان ذلك الجزء مختصا بمجالسته دون ما لم يشتغل بذكره من الأجزاء وكذلك شهوده ؛
وقد يختلف الذكر والشهود بحسب الأجزاء ، فإن ذكر القلب وشهوده جليسه بفضل
كثير ذكر اللسان ومجالسته ، فإذا خضع القلب خضع جميع الجوارح بتبعيته ، كما قال

(ولا بد في الإنسان جزء يذكر به) إذ لو لم يكن لعدم الإنسان فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه
(فيحفظ باقي الأجزاء) بسبب الجزء الذاكر ، والإنسان ما دام ذاكرة الحق فهو حي محفوظ (بالعناية)
الإلهية ، فإذا جاء أجله نسي ذكر الله فطراً عليه الموت . بال

الصلاة والسلام فيمنع لعب بلحيته في الصلاة ، لو خضع قلبه لنخس جوارحه ، بخلاف سائر الأجزاء ، فإن اللسان قد يذكر ويغفل عن الذكر سائر الأجزاء ، فإذا سرى للذكر في جميع أجزاء العبد ونخس العبد لربه بالكيفية كان الحق إذا جليسه بشهادة الله ورسوله ، ولا بد أن يذكر بجزء ما فيكون الحق بجليس ذلك الجزء ، فيحفظ باقي الأجزاء بحكم العناية أي العلم باتصاله ببعض الوجوه (وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس بإعدام وإنما هو تفريق فيأخذه إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه - وإليه يرجع الأمر كله - فإذا أخذه إليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي دار البقاء لوجود الاعتدال ، فلا يموت أبدا أي لا تفرق أجزاؤه) يعني ليس الموت إعداما ، وإنما هو تفريق الأجزاء المجتمعة فيقبض روحه وحقيقته إليه ، وتفرقه الأجزاء العنصرية فيجمع الله كلا إلى أصله - وإليه يرجع الأمر كله - فإذا قبضه اجتمع إليه قواه الروحانية فسوى له مركبا فعاليا وصورة جسدانية ممثلة غير هذا المركب الذي فارقه ، فإن كان من أرباب من تفتح له السموات خالط الملائكة الأرواح القدسين ، كما قال وأرواح الشهداء في قناديل معلقة تحت العرش ، وفي حديث آخر : في حواصل طيور خضر ، هي الأجرام السماوية ، وإن لم يكن مع جملة من تفتح له أبواب السماء ولا يسقط أن ينفذ من أقطار السموات ، كما قال - لا تنفذون إلا بسلطان - فلا بد من مركب من جنس الدار التي ينتقل إليها من عودات وتعلقات بصور مناسبة لقواه وحقائقه وصفاته الراسخة فيه وأخلاقه ، ومن إقامة الدار التي انتقل منها إليها مدة إلى مساعدة الطالع الإلهي الأسمائي الذي هو طالع طالعه المولدى بعد ربوبية أسمائية من سدنة الاسم العدل فتسببه الرحمة وتناله في النهاية إن قدر له الواقى من هذه الأطوار أن يفتح له أبواب السماء بمفاتيح الأمر ، فيسوى الله له هيكلا روحانيا نوريا مناسبا لهيأته البهية النورية في دار البقاء لوجود الاعتدال المقتضى لدوام الاتصال ، فلا يموت أبدا ولا تفرق أجزاؤه ، كما قال تعالى - لا يذوقون فيها الموت إلا لموتة الأولى - ومن جملة العودات قوله - فالتقمه الحوت وهو مليم -

(وأما أهل النار فآلم إلى النعيم ولسكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردا وسلاما على من فيها ، بحكم الرحمة السابقة) على ما تقدم (وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار بعد امتضاء الحقوق نعيم خليل الله حين أتى في النار ، فإنه عليه الصلاة والسلام تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان ، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه) قبل الإلقاء عنده (فبعد وجود هذه الآلام لا يجد بردا وسلاما

(- وإليه يرجع الأمر كله -) وموت الإنسان بسبب رجوعه إلى الله تعالى فانقلبت الإنسان إلا بالحسن الأمور . ولما اتجه أن يقال إن هذا لا يصدق في حق أهل النار لأن النصوص تدل على تفرق أجزائهم ، أجاب عنه بقوله (وأما أهل النار) بالي .

مع شهود الصورة الكونية في حقه وهى نار في عيون الناس ، فالشئ الواحد يتنوع في عيون الناظرين هكذا هو التجلى الإلهى ، وإن شئت قلت : إن الله تجلى مثل هذا الأمر ، وإن شئت قلت : إن العالم في النظر إليه وفيه مثل الحق في التجلى ، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر ، ويتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلى ، وكل هذا سائغ في الحقائق)
يعنى أن إبراهيم عليه السلام وجد النار بردا وسلاما مع شهود الصورة النارية ، فلما نار في أعين الناظرين ، فإن الشئ الواحد يتنوع بحسب أحوال الناظرين ، وكذلك يكون التجلى الإلهى أى يختلف باختلاف الناظرين .

فإن شئت قلت : إن الله تعالى تجلى مثل هذا الأمر : أى تجلى تجليا واحدا يتنوع بحسب تنوع أحوال الناظر .

وإن شئت قلت : إن العالم في النظر إليه مثل الحق في التجلى ، أى العالم بفتح اللام في نظر الناظرين إليه وفيه ، كالحق في تجليه يراه الناظر إليه بحسب مزاجه على صورة غير ما يراه الآخر عليها ، كما أن المحرور يرى الهواء نارا والمبرود يراه زمهريرا ، وأما في حق التجلى الإلهى فالمراد بمزاج الناظر حاله وهيأته الروحانية لا مزاجه الجسمانى ، فإن لصاحب الكشف أجزاء لا يختلف التجلى باختلافها ، وإن لمزاج البدن أيضا مدخلا في ذلك من وجه ، فتارة يتنوع التجلى الواحد باختلاف حال الناظر ، وتارة يتنوع الناظر لتنوع التجلى على ما ذكر ، إذ المظهر الذى غلب عليه أحكام الكثرة يتنوع التجلى الإلهى الواحد فيه بحسب أحواله فينصغ التجلى بحكم المظهر ، وأما إذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة وهو قاب العبد الكامل المجرد المنسلخ عن أحكام الكثرة فإنه يتنوع بحسب تنوع التجلى ، فإن هذا القلب مع قلب الحق في تجلياته والحق بقلب قلبه فإنه يقلب القلوب وكلا الأمرين سائغ ، هذا في الكامل وليس ذلك في غيره (فلو أن المقتول أو الميت أى ميت كان أو أى مقتول كان ، إذا مات أو قتل لا يرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله ، فالكل في قبضته فلا فقدان في حقه ، فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته فهو راجع إليه) يعنى لولا أن العبد بعد موته كان باقيا على عبوديته ومربوبيته لربه لم يحكم بموته وقلته ، فإن ربوبيته موقوفة على مربوبية هذا العبد فلا يفوته ، ولا يقبل الانفسكاك عنه أصلا بل دائما في قبضة القابض الباطن ، فنقله من نشأة إلى نشأة أخرى ومن موطن إلى موطن هو به أولى ، فهو يقبضه عن ظهور وتجل وييسطه في نور وتجلي آخر أعلى وأجل ، كما قال لنبيه عليه الصلاة والسلام — وللآخرة خير لك من الأولى — فهو معه أينما كان (على أن في

مع إبراهيم أحد من الناس لجاز إحراقه مع كونه في حق إبراهيم بردا وسلاما ، فكان حال أهل النار حال إبراهيم في أنه تغلب برؤيته مع أنه لا يخلو في تلك الحالة عن الراحة الروحانية (مثل الحق في التجلى) أى العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة العالم أى بال .

قوله - وإليه يرجع الأمر كله - أى فيه يقع التصرف وهو المتصرف ، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه بل هويته عين ذلك الشيء ، وهو الذى يعطيه الكشف فى قوله - وإليه يرجع الأمر كله -) اسم إن محذوف لدلالة ما خرج عنه شيء لم تكن عينه عليه أى فهو راجع إليه مع أن فى قوله - وإليه يرجع الأمر كله - إيدانا بأن كل شيء عينه ، لأن لفظ الرجوع يدل على أنه الأصل الذى منه كل شيء بدا فيه يده ، فلا يقع التصرف إلا منه فيه فهو المتصرف بإيدائه عن نفسه ورجع إليه ، فهو عين ذلك الشيء بتجليه فى صورته عينا وعلمها ووجودا ، فهويته هى عين ذلك الشيء إذ الذى يعطيه الكشف هو أن الذات الأحادية تجلى فى صور الأعيان ، وهى عين علمه بذاته ليست أمورا زائدة على الوجود لأنها صور معلوماته وشؤونه الذاتية منه بوجوده مع ثبوتها فى علمه ، وإليه عادت بقبضه إليه ، كما قال - ثم قبضناه لأننا قبضا سيرا - أى لم يلبث أن يبسط .

(فص حكمة غيبية فى كلمة أيوبية)

إنما خصت الكلمة الأيوبية بالحكمة الغيبية لكون أحواله عليه الصلاة والسلام بأمرها من ابتداء حاله وزمان ابتلائه وبعد كشف بلائه إلى انتهاء كلامه غيبية ، لأن الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسب مالم يعط أحدنا من المال والبنين والزرع والحول والعبيد ، ثم ابتلاه من الغيب ببلايا فى نفسه وماله وأهله ووالده ولم يبتل بمثلها أحد ، ورزقه الله صبورا جيلا واغرا بلا شكوى إلى أحد فى مدة لم يزرق مثله أحد ، ولما بلغ الابتلاء غايته وتناهى الصبر نهائيه ولم يجزع قط ولم يشك إلى أحد ، ولم يترك من أعماله وطاعته وأذكاره وأنواع شكره شيئا - نادى ربه - أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب - فكشف عنه ما به من ضرر ، ووهب له أهله - ومثلهم معهم رحمة - من عنده وخزائنه غيبه وأظهر له من غيب الأرض مغسلا باردا وشرابا ، وكل ذلك كان من قوة إيمانه بالغيب ، واثقه بما ادخر الله له فى الغيب ، فكان أمره كله من الغيب .

(اعلم أن سر الحياة سرى فى الماء فهو أصل العناصر والأركان ، ولذا جعل الله من الماء كل شيء حى وما ثم شيء إلا هو حى ، فإنه ما ثم من شيء إلا وهو يسبح بحمده ،

ولو تضى بلارجوع لوقع موت العبد بلا حكمة مع أن وجوده راجع ومراعى عند الله ، وذلك محال على الله . قوله (وهو أصل العناصر والأركان) الباقية ، فالحياة صفة من صفات الله حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات ، لكن تظهر فى بعضها فى الموم والخصوص وفى بعضها فى الخصوص ، وسرها هو الهوية الإلهية الظاهرة بصورة الحيانية ، فأول ما ظهرت به الهوية الإلهية الحياة ، ولذلك تقدمت على باقى الصفات مقدما ذاتيا ، وأول ما ظهرت به الحياة الماء ، لذلك كان أول كل شيء وأصله (ولذلك) أى لأجل سريان سر الحياة فى الماء (جعل الله من الماء كل شيء حى) كالحوانات فإنها خلقت من نقطة الأمهات والآباء - وهى الماء ، وكانها لا تلبث إلا بالماء اه بال .

ولكن لا يفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي ، ولا يسبح إلا حي ، فكل شيء حي ، فكل شيء من الماء أصله) اعلم أن الحياة إذا تمثلت وتجلست ظهرت بصورة الماء ، وكذلك العلم الذي هو الحياة الحقيقية ، وهو معنى قوله : سر الحياة سرى في الماء ، ولما كان أصل الكل الحياة والعلم والماء صورتها جعل أصل النار الماء ، فإن الحياة التي هي عين الذات الأحدية تمثلت بصورة الأرواح ، ثم نزلت إلى صور الطبايع ، ثم تمثلت بصور العناصر ، فثبت أن من الماء الذي هو صورة الحياة كل شيء حي ، وأنه لا شيء إلا وهو حي كما ذكر ، فلا شيء إلا وأصله من الماء :

(ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه منه تكون) المراد بالعرش العرش الجسماني : أي الفلك الأطلس ، وإنما تكون من الماء لأن الله تعالى خلق أول ما خلق ذرة بيضاء فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياء فصار نصفها ماء ونصفها نارا فكان عرشه على ذلك الماء ، فالذرة هي العقل الأول الذي تكون منه جميع الأكوان ، والنظر إليه بعين الجلال احتجاب الحق تعالى بتعيينه ، فإن نظر الجمال تجلى الوجه الإلهي بنوره ، ونظر الجلال تستره بغيره ، وذوبانه تلاشيه بماهيته الإمكانية العدمية وتكون الأشياء منه ، فإنه كالمهيولى لجميع الممكنات ، والنصف الناري تكون الأرواح منه بالتعينات النورية ، ألا ترى كيف سمى روح القدس عند اتصال موسى به نارا حيث قال - بورك من في النار ومن حولها - وقال - آتس من جانب الطور نارا - والنصف المائي تكون الأجسام منه ، فإن الهيولى هو البحر المسجور أي المملوء بالصور ، فإنها ماء كلها فكان العرش على ذلك الماء ، ولما كان العقل الأول الذي هو أصل الكل عين الحياة ومثالها صبح أن أصل الكل الماء معنى الهيولى والنار (فطغى عليه) أي ظهرت صورة العرش على ماء الهيولى ، فإن كل ما طغى على ماء ظهر ، ووطن الماء تحته ، وكذا بطن الهيولى بظهور صورة الأجسام فيها (فهو يحفظه من تحته) أي الهيولى يحفظ الصورة العرشية من تحته (كما أن الإنسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه ، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه) وفي نسخة : بربه وكلاهما يستقيم ، لأن الجاهل بنفسه جاهل بربه وبالعكس ، وإنما خلق الإنسان عبدا لأنه مقيد في تعيينه ، وليست حقيقة العبد إلا صورة تعين الوجود للحق المتجلى فيه ، والمتعين لابد أن يعلو المتعين به المستور فيه وإلا لانعدم ، إذ لا تحقق للمتعين بدون المتعين به ، فإنه بلا هو هالك ، فالحق يحفظ العبد من تحته (وهو قوله عليه الصلاة والسلام : لو دليتم بحبل لبط على الله ، فأشار

(فهو يحفظه من تحته) أي الماء يحفظ العرش من تحته ، فإذا كان أصلا للعرش كان أصلا لكل ما أحاط به العرش ، فكل شيء أصله الماء أم بال .

إلى أن نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه في قوله — يخافون ربهم من فوقهم — وقوله — وهو القاهر فوق عباده — فله الفوق وله التحت، ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالنسبة إلى الإنسان، وهو على صورة الرحمن) لما كانت نسبة الفوق والتحت إليه سواء فحفظه لعبده من تحت لا ينافي فوقيته فإنه بإحاطته فوقه وتحتته، وكونه على صورة الرحمن لإحاطته بجميع الأسماء، فإن الرحمن في جميع الجهات المتقابلة لاشتماله على جميع الأسماء المتقابلة، وما في كماله نسبة زائدة كقوله — فبها رحمة من الله — (ولا مطعم إلا الله) وقد قال في حق طائفة — ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل — ثم نكروا وعصوا فقال — وما أنزل إليهم من ربهم — فدخل في قوله — وما أنزل إليهم من ربهم — كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم — لأكلوا من فوقهم — هو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه — ومن تحت أرجلهم — وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه عليه الصلاة والسلام) هذا بيان الإحاطة وحفظه للعبد من جميع الجهات، فإن الإحاطة والحفظ من الصفات الرحمانية، ومن الحفظ الإطعام فإنه من الأمداد الرحمانية التي لو انقطعت هلك العبد، وقد قال الله تعالى — لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم — أي لو أقاموا ما في الكتب الإلهية وعملوا الاستعداد لأطعمتهم من جميع الجهات، والتمتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله وهو قوله «لوديتهم بحبل لحبط على الله» (فلولم يكن العرش على الماء ما تحفظ وجوده فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحى؛ ألا ترى الحى إذا مات الموت العرفى تنحل أجزاء نظامه وتعدم قواه عن ذلك النظم الخاص) يعنى إذا عدم الحى الحياة التي الماء صورتها انحلت أجزاء نظامه، وذلك لأن الحرارة الغريزية التي بها حياة الحى إنما تنحفظ بالرطوبة الغريزية، فحياة الحرارة أيضا بالرطوبة وهى صورة الماء فيفقده وجود الموت الذى هو افتراق أجزاء الإنسان، وهذا مقدمات مهددة لبيان حال أيوب عليه السلام ثم عدل إلى قوله (قال الله تعالى لأيوب — اركض برجلك هذا مغتسل بارد — يعنى لما كان عليه من إفراط حرارة الألم فسكنه ببرد الماء، ولهذا كان الطب النقص من الزوائد، والزيادة فى الناقص) يعنى طبه الله تعالى بنقص حرارة الألم وزيادة البرد والسلام منها، فإن الآلام كانت نارا أوقدها الشيطان سبع سنين فى أعضاء أيوب عليه السلام، فشفاه الله منها بهذا الطب الإلهى (والمقصود طلب الاعتدال،

من حيث أنه مخلوق على الصورة، وهو الجاهل بنفسه لأنه لو عرف نفسه عرف ربه ولو عرفه ما كبر وما اعتل (على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم نسخا أو إثباتا فى التوراة والإنجيل، وإلا لكان منهما كثر الأحكام الموجودة، ويدل عليه قوله (أو ملهم) من ربهم على قلوبهم والمقصود بجميع الحكم بما لا يقبل فيها (لأكلوا) من الممارف الإلهية وهى الأرزاق الروحانية (— من جهة فوقهم —) المعنوى كأكلوا الرزق المصورى بسبب المطر ٧ قبل أى حال (وهو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه و) لأكلوا الرزق المعنوى (من تحت أرجلهم) بالساروك والمجاهدات كما أكلوا الرزق المصورى من أنواع الفواكه من الأرض التي تحت أرجلهم اه بالى .

ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه) ولا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي ، فإنه لا يوجد في هذا العالم كما بين في الحكمة إلا أن الاعتدال الإنساني يقاربه (وإنما قلنا ولا سبيل إليه أعني الاعتدال من أجل أن الحقائق والشهود تعطى التكوين مع الإنفاس على الدوام ، ولا يكون التكوين إلا عن ميل يسمى في الطبيعة انحرافاً أو تعفينا ، وفي الحق إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره ، والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع ، وهذا ليس بواقع) أي ولا سبيل إلى الاعتدال في عالم الكون والحضرة الأسماوية دون الذات الإلهية ، فإن التعيين واللاتعيين والجمع بين المتنافيين والنسبة إلى الأسماء المتقابلة في الحضرة الأحدية سواء ، وأما في حضرة التكوين فلا ، فإن الشهود يحكم بالتكوين وتجديد الخلق مع الأنفاس دائماً ، ولا يمكن التكوين إلا عند الانعدام ، وإلا لا يسمى تكويناً فإن تحصيل الحاصل محال أفيدوم الانعدام في الخلق وذلك عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافاً أو تعفينا ، والتجديد عن الحق وذلك عن ميل للحق يسمى في حقه إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص ، والاعتدال يؤذن بالسواء ، وهذا ليس بواقع في الحضرتين المذكورتين وتنفرد به الذات الإلهية بالنسبة إلى الجمعية الواحدية دون الربوبية يعني نسبة الذات إلى الصفات وهي نسبة الأحدية إلى الواحدية ، وأما في نسبة الإلهية إلى الربوبية فلا بد من الميل دائماً (فلهذا منعنا من حكم الاعتدال) أي في هذا العالم (وقد ورد في العلم الإلهي النبوي انصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات) أي المتقابلة (والرضى مزيل الغضب والغضب مزيل الرضا عن المرضي عنه ، والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب ، فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض ، فقد انصف بأحد الحكيم في حقه وهو ميل ، وما رضى الحق عن رضى عنه وهو غاضب عليه فقد انصف بأحد الحكيم في حقه وهو ميل) زوال الغضب عند انصاف الحق بالرضا وزوال الرضا عند انصافه بالغضب إنما هو بالنسبة إلى مغضوب عليه أو مرضى عنه معينين ، وأما بالنسبة إلى الغضب الكلي القهري الجلالى ، والرضا الكلى اللطيف الجمالى ، فلا يزول انصافه بهما من حيث كونه لهما وربما مطلقاً ، وكذلك من حيث غناه الذاتى فإنه من حيث كونه غنياً عن العالمين لا يتعده بشيء منهما ، فظهر أن الميل والانحراف ليس إلا من قبل القابل ، والربوبية المحضة المقيدة بمربوب معين لظهور حكم الرضا والغضب في القابل ، وعدم ظهوره في غير القابل ، وأما باعتبار حقيقى الرضا والغضب الكليين أحكاماً هما أبداً سرمداً في المرضي عنهم والمغضوب عليهم من العالمين ، فهما ثابتان لله تعالى رب العالمين على السواء فلا يتصف بأحدهما بدون الآخر ، إلا أن حكم سبق الرحمة الغضب أمر ذاتى دائماً لا يزال ولا يتغير (وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه فالحكم حكم الرضا من الله فصيح المقصود ، فإن كان كما قسا مآل

أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب لزوال الآلام ، إذ حين الألم عين الغضب إن فهمت (إنما قلنا إن الاتصاف بأحد الحكيم دون الآخر لأنه لم ير أن غضب الله على أهل النار لا يزول أبدا ولا يكون لهم حكم الرضا قط ، فإن كان كما زعموا فالمقصود حاصل ، وإن كان كما قلنا مآلهم إلى زوال الآلام مع كونهم فى النار ، فذلك حين الرضا لزوال الغضب بزوال الألم (فمن غضب فقد تأذى فلا يسمى فى انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الألم الذى كان عنده إلى المغضوب عليه ، والحق إذا أفردته عن العالم بتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة) على هذا الحد أى الألم ، وفى بعض النسخ : على هذا الحد ، من متن الكتاب .

(وإذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه ، وهو قوه - وإليه يرجع الأمر كله - حقيقة وكشفا - فاعبده وتوكل عليه - حجابا وسترا ، فليس فى الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن أوجده الله : أى ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية ، فنحن صورته الظاهرة وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها ، فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه ، فهو الأول بالمعنى والآخر بالصورة ، وهو الظاهر بتغيير الأحكام والأحوال والباطن بالتدبير ، وهو بكل شىء عليم ، فهو على كل شىء شهيد ليعلم عن شهود لا عن فكر ، فكذلك علم الأذواق لا عن فكر وهو العلم الصحيح ، وما عداه فحس ونحوين وليس بعلم أصلا) قد مر أن الحق عين كل شىء فإذا كان عين هوية العالم أى حقيقة الأحكام الظاهرة فى اله لم ليست إلا فى الله وهى من الله ، وهو معنى قوله - وإليه يرجع الأمر كله - حقيقة وكشفا فإنه تعالى باعتبار التجلى الذاتى الغيبى يسمى هو ، وذلك التجلى هو الصورة بصور أعيان العالم ، فكان هوية العالم وهوية كل جزء حجابا وستره ليتوكل عليه ، فإنه به موجود وهو الفاعل فيه لافعل للحجاب ، والحجاب الذى هو العبد صورة أنية ربه والرب هويته ، وهو معنى قوله : فليس فى الإمكان أبدع من هذا العالم ، لأن العبد صورة العالم والعالم صورة الرحمن ، ومعنى أوجده الله ،

(إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت) تصريح منه بأن الوجوه المذكورة وإثبات حكم الرضى والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم ، فلا يقطع أن يكون العذاب دائما لهم ، فتزد أدلته إلى التوقف ، فذهب التوقف فى مثل هذه المسألة كما بيناه من قبل اه بال .

(فإذا كان الحق هوية العالم) أى إذا نظرت من حيث أسماؤه وصفاته كان مرآة العالم (لما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه وبه) مع أنه تعالى منزوع عن الانفعال والتأثر بالأحكام ، كظهور أحكام الرأى فى المرآة ، فإن صورة المتألم فى المرآة لا تتألم بما يتألم الرأى . أو نقول (إذا كان الحق هوية العالم) فى حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به ، يظهر جميع أحكامه فى الهوية المختصة به ، وهو الحق الخلق وهو العبد ، فالمتألم هو الحق الخلق لا الحق الخالق ، فلا يستريح الحق الخالق باستراحة الخالق ولا يتألم بتألمه ، فهوية العالم هو الحق الخلق لا الحق الخالق ، فالإنسان من حيث تحققه بالصفات الإلهية من الحياة والقدرة وغيرها يقال له حق ،

ظهر بصورته ، وشبه ظهوره تعالى بظهور العالم بظهور حقيقة الإنسان بوجود صورته الطبيعية أى بدنه ، ثم قال : فنحن ، أى نحن مع جميع العالم صورة الحق الظاهرة ، وهوية الحق روح هذه الصورة المدبرة لها ، والباقي ظاهر مما ذكر .

(ثم كان لأيوب ذلك الماء شرابا بإزالة ألم العطش الذى هو من النصب ، والعذاب الذى به مسه الشيطان أى البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه فيكون إدراكها في محل القرب ، فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ، ولولا ذلك لم يشهده أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان ، فهو قريب بين البصر والمبصر) سمي الشيطان شيطانا لبعده عن الحق والحقائق ، من شطن شطونا إذا بعده ، وقيل من شاط إذا نفر فهو فيعال أو فعلا بمعنى المبالغة أى البعيدة في الغاية ، ولهذا أطلق الشيخ رضى الله عنه تسميته بالمصدر للمبالغة ، كقولهم : رجل عدل ، والمراد الذى هو في غاية البعد عن إدراك الحقائق على ما هي عليه ، وإذا كان كذلك فهو في غاية البعد عن الحق ، لأن المدرك للحقائق على ما هي عليه يكون إدراكها في محل القرب ، ألا ترى أن المشهود قريب من العين ولو كان بعيد المسافة ، لأن البصر يتصل به على مذهب خروج الشعاع ، أو يتصل المشهود بالبصر على مذهب الانطباع ، فإنه ليس هذا موضع تحقيقه ، وكيف كان فالمشهود قريب بين البصر والمبصر ، وإنما كان الشيطان لا يدركها على ما هي عليه لكونه على صورة الانحراف العيني ، أى جبلت عينه على الانحراف والميل عن العالم العقلي إلى العالم السفلي ، ولهذا كان من الجن (ولهذا كنى أيوب في المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس ، فقال : البعيد منى قريب لحكمه في) أى ولأن الشيطان بعيد عن محل القرب كنى في المس : أى أوقعه على كناية المتكلم مضافا إلى الشيطان فقال - إني مسني الشيطان بنصب وعذاب - أى خصني البعيد بالمس الذى هو غاية القرب لحكمه في البصر الذى هو النصب والعذاب ، شكى إلى الله من غلبة حمائية تعينه وإلا لم يكن للانحراف فيه حكم ، فإن الشيطان الذى هو العين المنفردة بالانحراف والبعد ، إنما حكم على نفسه بالانحراف عن الاعتدال لاحتجابه بتعينه عليه ، فإن قرب البعيد منه إنما يكون لبعده ولهذا قال (وقد علمت أن القرب والبعد أمران إضافيان ، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في البعيد والقريب) فإنهما مع كونهما معذومين في الأعيان يحكمان على الموجودات العينية

ومن حيث إمكانه وتحققه بالصفات الكونية هبة وخلق ، والله من حيث تحققه بالصفات الثلاثية بشأنه حق ، ومن حيث وجوبه للذائق خالق وموجد ، فقد جرى اصطلاحهم على ذلك أه بالى .

ولهذا أى ولأجل كون الشهود قربا للبصر وهو الحجاب الذى يس عين قلبه ، فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى ، فطلب من الله إزالة الحجاب عنه خوفا من تصرف الشيطان فيه أه بالى .

ولما ذكر أن البعد وقربه من أيوب حكما وأثر فيه كان محلا لأن يقال البعد والقرب أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج ، فكيف يكون لهما أثر وحكم في الموجودات الخارجية ، دفع ذلك بقوله : وقد علمت أن القرب والبعد أمران إضافيان أه بالى .

بمعناها ، ألا ترى أن الشيطان في عين القرب لوجوده بالحق بعيد عن الله لانحرافه العيني .
فقربه من أيوب نفس كونه بعيدا منحرفا عن الاعتدال ، فحكم على أيوب في عين القرب
منه بالبعد عن الحق والانحراف عن الاعتدال .

(واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليا تقرؤه هذه
الامة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها ، فأثنى الله عليه أي على أيوب بالصبر
مع دعائه في رفع الضر عنه ، فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره
وأنه صابر وأنه نعم العبد ، كما قال - نعم العبد إنه أواب - أي رجاع إلى الله لا إلى
الأسباب ، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند إليه ، إذ الأسباب المزيللة لأمرها
كثيرة والمسبب واحد العين ، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الأمل أولى
من الرجوع إلى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك علم الله فيه ، فيقول : إن الله لم يستجب لي ،
وهو ما دعاه وإنما جئنا إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت ، فعلم أيوب بحكمة
الله إذ كان نبيا لما علم أن الصبر الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة أي المتقدمين
من الشرقيين من أهل التصوف القائلين بأن الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا
(وليس ذلك بحمد الصبر عندنا ، وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله ،
فحبس الطائفة نظرهم في أن الشاكى يقدر بالشكوى في الرضا بالقضاء وليس كذلك ،
فإن الرضا بالقضاء لا يقدر فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره وإنما يقدر في الرضا بالمقتضى
ونحن ماخوطينا بالرضا بالمقتضى والضر هو المقتضى ما هو عين القضاء) إذ المقتضى به أمر يقتضيه
عين المقتضى وحاله واستعداداه ، والقضاء حكم الله بذلك وهما متغايران فلا يلزم من الرضا بحكم الله
الرضا بالمحكوم به ، فإنه مقتضى حقيقة العبد المقتضى عليه لا مقتضى حكم الله (وعلم أيوب
أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي وهو جهل
بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه ، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم بل ينبغي
له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله إزالة ذلك عنه ، فإن ذلك إزالة من جناب الله عند
العارف صاحب الكشف ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى فقال - إن الذين يؤذون
الله ورسوله - وأي أذى أعظم من أن يتلوك الله ببلاء عند غفلتك عنه ، أو عن مقام إلهي
لا تعلمه ، اترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك فيصبح الافتقار الذي هو حقيقته (باعتبار

وهو ما دعاه : أي والحال أن العبد لم يدع فافتقر إلى الله وعمل نفسه وهو لا يشعر بذلك ، وأما
الأدب له بال .

إذ المقتضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله ، فظهر أن الصبر أخص مطلقا من الرضا له بال .
فإن الرسول وجه خاص من الرجوع الإلهية فن يؤذيه فقد آذى الله ، والله مغزى عن التألم ، لكن لما كان
غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده له بال .
لا تعلمه أنت أي إن ابتلاك أعظم أذى للحق ، فإنه يتأذى بما تتأذى به أي لا يرضى الحق أن يتأذى عباده

المتعين الذى أنت به عبد (فيرتفع عن الحق الأذى لسؤالك إياه فى دفعه عنك إذ أنت صورته بالظاهرة ، كما جاع بعض العارفين فبكى ، فقال له فى ذلك من لا ذوق له فى هذا الفن معانيه له ، فقال العارف : إنما جوعنى لأبكى ، يقول : إنما ابتلانى بالضر لأسأله فى رفعه عنى ، وذلك لا يقدح فى كوني صابرا ، فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله ، وأعنى بالغير وجهها خاصا من وجوه الله ، وقد عين الحق وجهها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوى ، فيدعوه من ذلك الوجه فى رفع الضر عنه لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابا ، وليست إلا هو من حيث تفصيل الأمر فى نفسه) قد مر أن الله تعالى فى كل تعين وجهها خاصا ، فالهوى المتعينة بذلك التعين هى السبب ، وغير العارف إنما يتوجه إلى حاجبية التعين لاحتجابه ويدعوله لدفع الضر ، وكل متعين وجه من وجوه الله وسبب من الأسباب ، وهو وإن كان حقا لكنه من حيث تعينه وجه وسبب وغير ، لأنه أعرض فى التوجه إليه عن الوجوه الأخر ، وقد يكون رافع الضر من جملتها ، فالذى يوجه إليه ليس إلا هو من حيث التفصيل لأنه من حيث أحدية الجمع هو هو ، فهو لا هو من حيث الخصوصية ، فالأواب هو الرجاء إلى الهوى الإلهية المطلقة الجامعة المحيطة بجميع الهويات المتعينة ، فلا يوجه وجهه إلا إلى السيد الصمد المطلق الذى تتوجه الوجوه كلها واستندت الأسباب جميعا إليه ، ولا يتفقد بوجه خاص فقد لا يجيبك فيه لعله أن ما تسأله فى وجه آخر ، فإذا سألت حضرة جمع جميع الوجوه ووجهت وجهك نحو أحد الصمد والوجه المطلق فقد أصبت .

(فالعارف لا يحجبه سؤاله هوى الحق فى رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة ، هذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ، فإن الله أمناء لا يعرفهم إلا الله ، ويعرف بعضهم بعضا ، وقد نصحتك فاعمل ، وإياه سبحانه فاسأل) الهوى الخفية التى سألها العارف هى التى عينها الساعى بالخصوصية الإلهية ، ولا يحجب العارف بسؤال الخصوصية الإلهية عن أن تكون هى جميع الأسباب وجميع الأسباب عينها ، ولا يلزم طريقة الخصوصية الإلهية إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ،

لكنك غفلت سببا لا بتلك اشتغاك بغير الله ، الغفلة فى الحقيقة إعراض عن الحق . يقول الله : واعبادى إن رضيت ببلأى فقد رضيت بغفلتكم عني ، وإن شكيتكم إلى من ضرى فقد شكيت إليكم من غفلتكم ، اه بالي فإذا سأل غير العارف فى دفع ضره عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فاسأل إنما يكون هوى الحق ، لسؤال يحجبه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة ، بخلاف العارف فإنه وإن كان سؤاله عما سأل غير العارف ، لكن لا يحجبه سؤاله من أن يكون جميع الأسباب عينه ، فاسأل العارف عين سؤال وجه الهوى الخاصة سؤال من وجه الهوى المطلقة التى تجمع جميع الوجوه وهو الاسم « الله » ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية ، كان سؤاله من العين لاعتق الله اه بالي .

فعليك بالسؤال من ذلك الوجه في كل قليل وكثير وبالجزم بالإجابة لإيماننا وتصديقنا، فإن الله يقول - ادعوني أستجب لكم - ومنه التوفيق .

(فص حكمة جلالية في كلمة بحياوية)

إنما خصت الكلمة بحيوية بالحكمة الجلالية ، لأن الغالب على حاله أحكام الجلال من القبض والحشية والحزن والبكاء والحد والجهد في العمل ، والهيبة والرقّة والخشوع في القلب ، فشر به من حضرة ذي الجلال فكان دائما تحت القهر ، وقد خدت الدموع في خده أخايد من كثرة البكاء ، وكان لا يضحك إلا ما شاء الله ، وكل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحققها ، ولذلك قتل في سبيل الله ، وقتل في دمه سبعون ألفا حتى سكن دمه من فوراته ،

(هذه حكمة الأولية في الأسماء ، فإن الله سماه يحيى أى يحيى به ذكر زكريا) الأولية : صفة لشيء يكون بها أولا ، والأولية في الأسماء أن يكون أول اسم سمي به لقوله (- ولم يجعل له من قبل مميا -) وقد جمع الله فيه بين العلمية والوصفية على خلاف العادة ، لأنه لما طلب زكريا من ربه وارثا يرث النبوة والعلم منه ويحيى به ذكره أجاب دعاءه بخرق العادة إذ وهبه بين شيخ وعجوز خاص ، وسماه يحيى جمعا بين الوضع والمفهوم وهو أن يحيى به ذكره من باب الإشارة ولسانها تشبة في تسميته بخرق العادة بوجوده لأحد قبله بين التسمية والإشارة إلى الوصف ، هناية من الله بزكريا اختصاصا إلهيا وتشريفا ، كما ذكر في قوله (فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غير) أى مضى (ممن ترك ولدا يحيى ذكره وبين اسمه بذلك فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كما لعلم الذوق ، فإن آدم عليه السلام حيى ذكره بشيث ، ونوحا حيى ذكره بسام ، وكذلك الأنبياء عليهم السلام ، ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه) أى صادرا من عنده ومن أمره في قوله - نبشرك بغلام اسمه يحيى - (وبين الصفة إلا لزكريا عناية منه إذ قال - هب لي من لدنك وليا - فقدم الحق على ذكر والده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها - عندك بيتا في الجنة - فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا ، لأنه أثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سر أبيه فقال - يرثني ويرث من آل يعقوب - وليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقاما ذكر الله والدعوة إليه) كان زكريا عليه السلام مظهر الرحمة والكمال ، وله حظ وافر من الجلال والأنس والجلال والقهر والهيبة ، لكنه قلبه غلبت على باطنه حالة الدعاء والسؤال والخوف من أولياء السوء ، والهم من ضيقه ما قام به من ذكر الله والدعوة بعده ، ولم يكن له ولي يخلفه ويقوم بأمر النبوة ، وقد أشرب باطنه

حال مريم وكونها متبثلة منقطعة إلى الله حصورا ، وكانت آية عند البشارة بالولد الصمت والذكر والحبسة في اللسان من غير ذكر الله . وجاء يحيى على صورة باطنه من غلبة أحكام الجلال على أحكام الجمال ، حصورا مداوما على الذكر والحشية فإن الولد سر أبيه ، وقد حكم حاله على حاله حتى تحكمت عليه الأهداء بحكم القهر والجلال ، حتى تحكمت على يحيى عليه السلام (ثم إنه تعالى بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا ، فجاء بصفة الحياة وهي اسمه ، وأعلمه بسلامه عليه وكلامه صدقه فهو مقطوع به وإن كان قول الروح - والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا - أكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات) يعنى أن الله بشر بما قدمه على اقترانه من سلامه عليه ، ووصفه بالحياة التي هي صورتها الذاتية واسمها الذي يميزه به عن غيره ، وأعلمه بنفسه بالسلام عليه فكان وصفه إياه بذلك أكمل من حيث أن كلامه صدق مقطوع به عن الكل من أهل الحجاب والكشف ، وإن كان قول عيسى عليه السلام - والسلام على - أكمل من حيث الاتحاد ، فإن الله هو المسلم على نفسه من حيث تعيينه في المادة العيسوية ، ويدل على كمال تمكن عيسى من شهود هذه الأحدية ، وأما سلام الله على يحيى من حيث أن الله هوية لا في مادة يحيى من حيث هويته المطلقة ، فهو أتم وأكمل في الاعتقاد بالنسبة إلى شهود أهل الحجاب ، وأما بالنسبة إلى شهود أهل الذوق فالإتحاد من قبل الحق من كونه تعالى مسلما على نفسه في مادة بحوية من حيث كون ربه وكيلا له في التسليم عليه أتم وأعم ، ولكن لا يدل على تمكن يحيى من شهود هذه الأحدية إلا أنه أرفع للالتباس الذي عند الجاهل المحجوب (فإن الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى إنما هو النطق ، فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه ، ولا يلزم التمكن من النطق على أى حالة كان الصديق فيها به نطق بخلاف المشهود له كيحيى ، فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع

(أكمل في الاتحاد) أى هذا القول أكمل في الدلالة على اتحاده عيسى مع الحق ، فإذا كان قول الحق صدقا مقطوعا به فهذا : أى قول الحق في حق يحيى أكمل في الاتحاد ، أى في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى وأكمل في الاعتقاد في عدم الاحتمال على خلافه ، إذ شهادة الحق على سلامه على العبد أقوى من شهادة العبد على سلامه على نفسه وأرفع للتأويلات بخلاف قول عيسى ، فإنه يؤول بأن لسانه لسان الحق وبه نطق وشهد على سلامه على نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق ، فاحتاج قول الروح في رفع الالتباس إلى التأويل ، والمقصود أن نص سلامه على عيسى مثل تنصيص سلامة على يحيى ، كخلافة آدم بالنسبة إلى خلافة داود في التنصيص كما مر بيانه اه بال .

فحاصل المعنى ثم أنه تعالى بشر يحيى بماتمه بشئ قدمه ذلك لشيء وفضله على سائر الأنبياء ، وذلك الشئ سلام عليه في المواطن الثلاثة تفصيلا ، فإنه لم يقع إلى نبي من الأنبياء ومن في قوله من سلامه ببيان - يوم ولد - من رسم أمه أو أم الطبيعة - ويوم يموت - بالموت للطبيعي أو الإرادي - ويوم يبعث حيا - يوم القيامة أو بالبقاء بعد الفناء ، وإذا كان في هذه المرتبة به ذكر ذكرها فجاء بصفة الحياة فيها ، وهي مأخذ منها اسم الدال على حياة ذكر ذكرها وأعلمه بسلامه وكلامه صدق فهو مقطوع به اه جاي .

للالتياس الواقع في العناية الإلهية من سلام عيسى على نفسه وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه من الله في ذلك وصدقه ، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد فهو أجد الشاهدين ، والشاهد الآخر هز الجذع اليابس فسقط رطباً جنيماً من غير فعل ولا تذكير ، كما ولدت مريم عيسى من غير فعل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ، ولو قال نبي آتني ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه : تكذب ما أوت رسول الله لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله ولم يلتفت إلى ما نطق به ، فلما دخل على هذا الاحتمال (أي عند المحجوب الجاهل) في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه (يعني مجرد نطق عيسى بإشارة أمه إليه عند سؤال الأحبار مريم بقولهم - لقد جئت شيئاً فرياً - وقولهم - ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً - كاف في صحة مدعى مريم وبرائتها مما توهمت اليهود في حقها ، إذ برأها الله بما قالوا بنطقه في المهد لكن تطرق فيما نطق به مثل ما مثل به عند الجاهل في نطق الحائط كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه (فوضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله ، وفرغت الدلالة بمجرد النطق وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة ، وبقي مازاد في حكم الاحتمال في النظر للعقل حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه) فرغت الدلالة أي تمت وصحت . والمراد بالنظر العقلي للنظر العرفي العادي الحجابي ، لأن العقلي الصريح المجرد لما شاهد صحة بعض كلامه في قوله - إني عبد الله - حكم بفسحة جميع ما نطق به لأن قرائن الأحوال عند أهل الذوق والعقل الخالص عن الوهم والعادة دلائل شاهدة كيف نطق ، ومجرد نطقه دليل على براءة أمه صادق في شهادته ، فحال أنه لا يدل على صدق نفسه ، ولو تطرق احتمال الكذب في البعض لتطرق في سائر الأبعاد ، صدقه في موضع الدلالة يقتضي صدقه في البواقي ، وكذلك سقوط الرطب الجني من الجذع اليابس بإخباره في بطن أمه قبل تسليمه على نفسه بحكم يكونه روحاً مقدساً مؤيداً بالنور ، فكيف لا يصدق في تسليمه على نفسه ، وكفى بكلامه في المهد مع كونه كلاماً منتظماً مفتحة دعوى عبودية الله ، ومختتمه تسليمه على نفسه من قبل الله دليلاً على صدقه بإخباراته وارتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة ، فظهر أنه ليس عند أهل التحقيق لبس واحتمال ، وأما العقول المحجوبة المشوبة بالوهم فلا اعتبار بنظرها .

(في العناية الإلهية به) أي بهيوس والعناية هي سلام الحق عليه ، بخلاف سلام عيسى لنفسه لأنه أحد الشاهدين في براءة أمه لا يدخل الاحتمال من هذا الوجه أصلاً ، لكنه ليس كذلك في حق نفسه لدخول الاحتمال الوهمي في حق نفسه ، فكان كلام عيسى في حق أمه أرفع لالتباس ، وفي حق نفسه رافع لالتباس فلا يساوي كلامه مع كلام الحق في رفع الالتباس بوجود هذه القرائن من غير فعل ولا تذكير فكان حال الشاهد حال المشهود له أي بال .

(فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية)

إنما خصت الكلمة الزكرياوية بالحكمة المالكية ، لأن الغالب على حاله حكم الاسم المالك ، والمليك هو الشديد ، وقد خصه الله بالشدة وأبده بالقوة حتى سرت في همنه وتوجهه وأثمرت إجابة رعاية ، وأثرت في زوجته حيث قال تعالى - وأصلحنا له زوجه - ولولا إمداد الله إياه بقوة ربانية وتخصيصه بمعونة ملكوتية ما صلحت زوجه بعد الكبر وسن اليأس مع كونها عاقرا في شبابها للحمل والولادة ، وما ظهرت إلا بالتصرفات الإلهية المالكية ، ولهذا كان يشدد على نفسه في الاجتهاد، وظهرت عليه آثار الشدة والقهر حتى نشر بالمنشار وقد نصفين ، فلم يدع الله في رفعه مع كونه مستجاب الدعوة لكون مشهده شدة المالك وشهود أحذية المتصرف والمتصرف فيه ، ولما شاهد من عينه الثابتة أن تجلي القهر والشدة يحيط به فاستسلم وسلم وجهه للمتصرف ، وحيث كان تحت قهر المالك وشدنه سهل عليه تحمل الشدة لانصافه بها ، فظهرت رحمة اللطف الكامن في ضمن القهر الظاهر في صورة الظلم ، فانعكست من نفسه أنوار القهر ونيرانه على أعدائه فقهرهم ودمرهم قهرا تاما ، وتغمده الله برحمته .

(اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فسبقت رحمته غضبه ، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه) لأن الرحمة له ذاتية لكونه جوادا بالذات فياضا بالجود من خزانة الرحمة ، والجود والوجود أول فيض للرحمة العامة التي وسعت كل شيء ، وأما الغضب فليس بذاتي للحق بل هو حكم عدمي ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الوجود وأحكامه فيه ، فاقتضى عدم قابليته للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة دنيا وآخرة ، فسمى عدم فيضان الرحمة عليه لعدم قابليته غضبا بالنسبة إليه من قبل الراحم وشقاوة وشرا وأمثال هذه الألفاظ ، فظهر أن نسبة الرحمة إليه سبقت نسبة الغضب إليه ، وما هي إلا عدم قابلية المحل لكمال الرحمة ، ولكمال شهود النبي عليه الصلاة والسلام حقيقة الأمرين ، أو ما إليهما بقواه ، اللهم إن الخير كله بيدك والشر ليس إليك ، لأنه أمر عدمي لا يحتاج إلى الفاعل وصبيه عدم قابلية المحل للخير ، والشر هو العدم المحض فلا حقيقة له حتى تتعاق به الرحمة ، بل حيث لم توجد الرحمة الفاضة بالتجلى

(سمت رحمة كل عين) جواب لما ، وقوله لذلك يتعاق بعمت ، وإنما سمت رحمة كل عين من أجل ذلك لطلب فإنه أي كل عين أو الله برحمته أي برحمة الله التي رحمة بها : أي رحم الحق كل عين بها قبل العين أو الله رحمة : أي طلب كل عين من الله وجود عينه الخارجي فأوجدها في الخارج بعد حصول قبول للطلب .

للفائض على بعض الأعيان لم يكن لها قابلية نور الوجود إلا نسبا عدمية أو أعداماً نسبية ، كالجهل والفقر والمرض والألم والموت وأمثالها سميت غضبا ، وذلك لكمال سعة الرحمة وعمومها كل شيء ، وسعت هذه الأعدام النسبية أو النسب العلمية لشأبة الوجود فيها ، فصار الغضب مرحوما وإلا لم يوجد .

(ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه برحمته لاقى رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه فأوجدتها ، فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما) لذلك إشارة إلى الطلب ، وعت جواب لما ، وقوله فإنه تعليل لعدم الرحمة ، وقوله قبل رغبته : خبر إن ، أي فإن الله برحمته التي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه أي طلبه ، فأوجدتها أي الرغبة أولا وهي الاستعداد فلذلك أي فسبق الرحمة الاستعداد ، قلنا وسعت رحمته كل شيء وجودا وحكما ، حيث جعله برحمته الذاتية فطلبت مشيئة الوجود فأوجدته ، أي ولما كانت الأعيان الثابتة في ثبوتها العلمي معدومة العين في نفسها ، طالبة للوجود من الله رغبة في وجودها العيني ، عمت رحمته الذاتية كل عين بأن أصلها قابلية التجلي الوجودي ، فتلك القابلية والاستعداد الذاتي لقبول الوجود رغبته في الوجود العيني ، وأول أثر الرحمة الذاتية فيها تلك الملاحية لقبول الوجود المسماة استعدادا ، فإنه تعالى رحمها قبل استعدادها للوجود بوجود الاستعداد من الفيض الأقدس ، أي التجلي الذاتي العيني الواقع في الغيب ، وذلك الاستعداد رحمة الله عليها إذ لا وجود لها تقدم بذلك الطلب الاستعدادي ، وسؤال الرحمة في الغيب أوجدتها في الأعيان بالوجود العيني فذلك رحمته عليها وجودا ، وهو معنى قوله - وآتاكم من كل ما سألتموه - أي بلسان الاستعداد في الغيب (والأسماء الإلهية من الأشياء ، وهي ترجع إلى عين واحدة ؛ فأول ما وسعته رحمته أزلا شئيته تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها ، ثم الشئية المشار إليها ، ثم شئية كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخره عرضا

أو بعد قبول الحق طلبه ، قوله (برحمته) يتعلق بقيل يكسر الباء ، ويجوز أن يكون قبل جواب لما ، والجملة اعتراضية أي لما طالب قبل طلبه فأوجدتها ؛ أو معناه فإن الله تحقق برحمته التي رحم بها أي أوجد بها كل عين في علمه الأول قبل طلب كل عين وجوده الخارجي ، فالرحمة صفة أزلية للحق ، وذات الحق سابقة على كل عين وكذا لرازي من صفاته - قل ادعوا الله - فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن ، بل الأسماء الإلهية كلها ونفس الرحمة رحمة من الاسم للرحمن فعوم الرحمة من أجل المعلومات ، وما ذكره الشيخ في إثباته تنبيهات ، وحل أي حال فالمقصود أن الطالب هو العين ، والمطلوب هو الوجود والطلب ، وقوله تعالى كل ذلك من رحمة الله وإليه أشار بقوله : فلذلك قلنا اه بال .

(تلك العين الموجدة) في الخارج للرحمة علة غائية للإيجاد بالرحمة أي بسبب الرحمة ، وهي الحقيقة المحمدية التي هي عين الرحمة أوجدتها الله بالرحمة ، فالرحمة شيء من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ، ومن حيث هيئتها حقيقة محمدية مظهر للاسم الرحمن ، وشئية الشيء بعين الشيء ويمتاز عن غيره ، وهي من لوازم الوجود اه بال .

وجوهرا ، مركبا وبسيطاً) لما تبين أن رحمته وسعت كل شيء قال : إن الأسماء الإلهية من الأشياء فيجب أن تكون مرحومة ، فإن حقائقها التي تتميز بها عن الذات وينفصل كل منها عن الآخر أشياء غير الذات ، فلها أعيان ترجع إلى عين واحدة هي حقيقة اسم الرحمن ، فأول ما وسعته رحمة الله شيثيته تلك العين ، وتلك العين حقيقة الرحمة الانتشارية التي تفيض منها الرحمة الأسماوية فتلک العين مرحومة بالرحمة فأول شيء وسعته الرحمة الذاتية التي جعلتها شيئاً راحمة بالرحمة الأسماوية ، كل شيء فهي للرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة الذاتية تنفس الرحمة الأسماوية الشيثية المشار إليها ، أي العين الواحدة التي هي جميع الأعيان وأصلها ، غصمت الرحمة المتعلقة بهذه العين بجميع الأعيان الثابتة في العلم الأزلي وهي الشيثيات الثابتة في الشيثية الأولى ، فتفصلت العين الواحدة إلى الأعيان السكونية وهو معنى قوله شيثية كل موجود أي عينه لا وجوده على الترتيب إلى ما لا يتناهى وجودها في الخارج ، فظهرت النسب الإلهية في النسبة الأولى الرحمانية وهي الأسماء الإلهية في ضمن اسم الرحمن ، وليست إلا نسب للذات إلى الأعيان فتحققت حقائق الأسماء فذهب كل اسم بحظ من الرحمة حتى تحققت حقيقته ، ثم أثرت الأسماء الإلهية في إيجاد أعيان الأكوان فتبسط آثار الرحمة في عرصة الإمكان ، فتوجد الأعيان الممكنة على الترتيب وأحوالها جواهر بسيطة مركبة وإعراضاً في الدنيا والآخرة ، فوجود الرحمة الغيبية في الحقائق الإلهية الأعيان العلمية التي هي تعينات وشئون في الوجود الواحد الحق ، إنما هو من الرحمة الذاتية الجودية التي هي عين الذات ، ووجوده الأشياء أي كونها حقائقها بالرحمة الرحمانية الإلهية الأسماوية والله أعلم (ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملازمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً ، وقد ذكرنا في الفتوحات المسكية أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان للموجود فيحكم المعدوم ، وهو علم غريب ومسألة نادرة لا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام فذلك بالذوق عندهم ، وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة) أي لا يعتبر في تعلق الرحمة بالأشياء حصول غرض ولا ملازمة طبع ، فإن الرحمة وسعت كل شيء فأوجدته سواء كان ملائماً له أو غير ملائم ، ثم ذكر أن الأعيان الثابتة المعدومة في أنفسها هي المؤثرة في الوجود الواحد الحق المنبسط عليها بالتعيين والتقييد والتكييف والتسمية بحسب خصوصياتها حتى تظهر الأسماء الإلهية والنسب الزمانية ، ثم النسب الإلهية هي من حيث خصوصياتها معدومة الأعيان لا تحقق لها ، فإن حقيقتها لا تعقل إلا بين أمرين ، والموجود

(أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم) في الخارج مع كونه موجوداً في الباطن لا للموجود الخارجى ، فالرحمة وإن كانت لا عين لها في الخارج لكن لها أثر في كل ماله وجود في الخارج ، ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام إشارة إلى أن المسألة نادرة ، وأصحاب الأوهام نادرة لأنهم يلقون أن الأمور المعروفة تؤثر في وجودهم ، لكن لا وهم له لا ذوق له بأن الأثر للمعدوم لا للموجود ، لأن الأمور المعروفة المؤثرة لا تدرك إلا بالوهم الهائل.

ههنا أحد طرفيها وهو الحق ، ولا مؤثر في وجود الأشياء إلا هي ، فالآثار كلها إن كانت من الأسماء الإلهية فهي من النسب العدمية ، وإن كانت من الذات المعينة بها فن الوجود باعتبار هذه النسب العدمية الأعيان وحكم تعييناتها واقتضاء تلك التعيينات المخصصة ، وإن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحق فالأثر للمعدوم والعين وكذلك في الأكوان ، فإن كل أثر يظهر من موجود فإنه لا ينسب إلى وجوده من حيث هو وجود بل إلى عينه العدمية أو إلى وجوده المقين بتلك النسب العدمية ، وهذا علم غريب في غاية الغرابة ومسألة نادرة في غاية الندرة ، إذ لا يعقل أن العدم يؤثر في الوجود أي المعدوم من حيث كونه معدوماً يؤثر في الشيء المعلوم في وجوده ، ولهذا قال : لا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام : أي الذين يؤثرون الأشياء بالوهم فيوجدونها ، فإنهم يعلمون ذلك علم ذوق لا من يؤثر الوهم فيه ، أي من لا يؤثر وهم الموجود فيه في الأشياء ، أو من يتأثر من الوهم فهو بعيد من ذوق هذه المسألة ، وتحقيق ذلك أن الوجود المضاف إلى الأشياء أمر خيالي لا حقيقة له في عينه كما مر في مسألة الظل ، وليس الوجود الحقيقي إلا حقيقة الحق ، فالوجود المعين الذي نسميه الوجود الإضافي وهو المقيد بتعين ما هو ذلك الوجود القائم بنفسه مع أمر عديم يمنعه عن كماله الإطلاقي ويحصره في القيد الخلق فتسميه وجوداً خاصاً وليس إلا ظهور الوجود الحق في صورة أمر عديم إمكاني ، فالظهور هو نفس تقيده الأمر العدمي الإمكان الذي يحكم عليه بالحدوث ولا حدوث في الحقيقة إلا التعين الذي ينقص الوجود عن كماله والحقيقة بما لها على قدمها الأزلي فهذا سر تأثير المعدوم ولا تأثير في الحقيقة إلا شوب العدم والحدوث بالوجود الحق والعدم في الظل الخيالي :

(فرحة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية)

مكانة الرحمة المثل إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية)

المسكنة المرتبة الرفيعة والمنزلة العلية ، والمثل : تأنيث الأمثل بمعنى الأفضل ، قال تعالى - ويذهب بطريقكم المثل - أي منزلة الرحمة التي هي أفضل أنواعها ، إذا علمت من طريق الشهود كانت تعلو الأفكار ، أي أجل وأعلى من أن تعلم بطريق الفكر .

(فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثم إلا ما ذكرته الرحمة ، وذكر الرحمة الأشياء حين إيجادها إياها فكل موجود مرحوم ، ولا تحجب بأولي عن إدراك ما قلناه بما تراه من

لما قسم الأشياء إلى الموجود والمعدوم وعبر عنها بالأكوان والذوات وأدرج شمول الرحمة على كلها في البيت الأول ، وقسم العلم إلى الشهود والفكر وأدرج سعة الرحمة للعلم فيها في البيت الثاني ، فوسعت الرحمة كل شيء وجوداً وحكماً وعلماً وهو المطلوب اه بال .

ولهذا أي ولكون الرحمة ناظرة في عين ثبوت كل موجود ، رأت الحق الخلق الخ فرحته بنفسها ، أي رحمت الرحمة الحق الخلق بنفس الرحمة بالإيجاد ، أي بإيجاد نفسها فأوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ، ثم أوجدت الحق الخلق اه بال .

أصحاب البلاء ، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عن قامت به ، واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة ، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام ، ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة ، ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض ، ولا إلى ملام ولا إلى غير ملام ، فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته ولهذا رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة ، فرحمته بنفسها بالإيجاد ، ولذلك قلنا : إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين ، ولها أثر آخر بالسؤال . فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم ، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم فبسالونها باسم الله ، فيقولون : يا الله ارحمنا ، ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالحل (أثر الرحمة بالذات : إيجادها كل عين ثابتة على العموم ، فرحة الحق المخلوق في الاعتقادات بتبعية رحمتها أعيان المعتقدين ، فإنه عين ثابتة في أعيان المعتقدين الدائمة ، فرحت أولاً بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين من الأعيان فتعينت بها وظهرت في مظاهرها وانتشرت ، فكان في ضمن تعلقها بإيجاد المرحومين رحمة إيجاد الحق المخلوق فكان أول مرحوم ٧ المتعلقة بالأعيان ، لأن الحق المعتقد حال من أحوال أعيان المعتقدين فبنفس تعلقها بالأعيان تعلق به ، وأما أثر الرحمة بالسؤال ، فهو أن يترتب على سؤال الطالبين ، وهم : إما محجوبون ، وإما أهل الكشف ، فالمحجوبون : يسألون الحق الذي هو ربهم في اعتقادهم أن يرحمهم ، فهم من يرحمون من الراحم المتجلى في صور معتقداتهم بحسب ما يعتقدونه ، فإن تعين الرحمة الوجودية في علم المعتقدين واعتقاداتهم بعد تعينها في علم الله ، فتعلق الرحمة المطلوبة بهم بحسب تعينها في أعيانها متأخر الرتبة عن حقيقة الرحمة متقدم في علم الله على المرحوم بحسب اعتقاده ، وأما أهل الكشف : فيسألون رحمة الله أن تقوم بهم باسم الله فلها الحكم عليهم ، لأن القائم بالحل يحكم على القابل بمقتضى حقيقته ، فلا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم فيجعلهم راحين ، وهو منتهى قوله (فهو الراحم على الحقيقة) يعني الحل القائم بالرحمة (فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا بالرحمة) ليكونوا موصوفين بصفته (فإذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقاً ، فمن ذكرته الرحمة فقد رحم ، واسم

وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم : أي يسألون قيام الرحمة اتصافهم بالرحمة فيسألونها باسم الله ، أي يسألون الرحمة من الحضرة الجامعة الحكم بين السائلين أهالي .

فهو الراحم على الحقيقة لا الحل فالراحم هو الرحمة لامن اتصف بها ، قواه وجدوا حكمها في أنفسهم ذوقاً فإن الرحمة تحكم عليهم أن يرحموا من طلب منهم الرحمة فعملوا ذوقاً كيف يرحم الله عباده فإن الرحمة حاكمة على الحق أن يرحم من يسأل الرحمة من عباده فإذا وجدوا حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة ومن ذكرته الرحمة أي قامت به الرحمة فقد رحم غيره أهالي .

للفاعل هو الرحيم والراحم ، والحكم لا يتصف بلتعلق لأنه أمر توجيه المعاني للذواتها) كما ذكر في الفص الأول من حكم الحياة والعلم على الحى والعالم (فالأحوال لا موجودة ولا معدومة ، إذ لا عين لها في الوجود لأنها نسب ، ولا معدومة في الحكم لأن الذى قام به العلم يسمى عالما وهو الحال ، فعالم ذات موصوفة بالعلم ما هو عين الذات ولا عين العلم ، وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم ، فكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى ، فحدثت نسبة العلم إليه فهو المسمى عالما ، والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم وهى الموجبة للحكم فهى (الراحة) أى الجاعلة للذى نسب إليه راحما (والذى أوجدها فى المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها) أى ليكون بها مرحوما (وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به) فيكون راحما (وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة وهو الراحم ، ولا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به فثبت أنه عين الرحمة ، ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما اجتراً أن يقول : إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال : ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفت الحق عنده لاهى هو ولاهى غيره ، لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هذه العبارة) وهو الأشعرى (وهى عبارة حسنة وغيرها) أى غير هذه العبارة (أحق بالأمر منها) أى ما هو فى نفس الأمر من هذه العبارة (وأرفع للإشكال وهو القول بنى أعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف ، وإنما هى نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة) وهو قول أكثر العلماء والمعتزلة (وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالقسمة إلى كل اسم إلهى مختلفة) كالرحمة بالرزق والعلم والحفظ وأمثال ذلك من معانى الأسماء الإلهية (فلهذا يسأل سبحانه أن يرحم بكل اسم إلهى ، فرحمة الله والكناية) أى الضمير فى قوله - ورحمنى وسعت كل شيء - (هى التى وسعت كل شيء ، ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية ، فما نعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهى فى قول السائل : يارب ارحم ، وغير ذلك من الأسماء حتى المنتقم له أن يقول : يا منتقم ارحمنى ، وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة وتدل بحقائقها على معان مختلفة .

(قوله للذوات) أى من الصف بها من الذوات ، فالرحمة معنى من المعاني لأنها لا عين لها فى الخارج توجب الحكم للذات التى لا عين له فى الخارج لذلك قال - وسعت رحمنى كل شيء - وجودا وحكما ، ولم يكتف بقوله وجودا والأمور التى توجبها المعاني أحوال فالحكم حال من الأحوال ، فالأحوال لا موجودة اه بال .

فصفات الحق موجود زائد على ذاته فى العقل فإن لها حقائق معقولة معازة ، وأما فى الخارج فلا أعيان لها فلا وجود فكان وجودها فى الخارج عين ذاته تعالى والتحقق الحكاء والمعتزلة فى هذه المسألة بأهل الحق اه بال . (يا منتقم ارحمنى) أى ارفع عنى العذاب ، فإذا قلت : يا الله أو يا رحمن ارحمنى تريد الانصاف بالكالات الثلاثة بك ، فلا تتم الرحمة فى قول السائل : يارب ارحم بالنسبة إلى اسم الرب جميع أنواع الرحمة ، بل يريد نوعا مخصوصا من الرحمة اه بال .

فيدعوه بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير) أى الله مطلقا
(لا بما مدلول ذلك الاسم الذى ينفصل به عن غيره ويتميز فإنه لا يميز عن غيره وهو عنده دليل
الذات) أى ذات الله من حيث هى لا باعتبار المعنى الخاص المميز (وإنما يتميز به بنفسه عن غيره
لذاته) أى لخصوصية ذات الاسم الخاص (إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقة متميزة
بذاتها عن غيرها ، وإن كان السكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة ، فلا خلاف فى
أنه لكل اسم حكم ليس للآخر ، فذلك أيضا ينبغى أن يعتبر كما يعتبر دلالتها على الذات
المسماة ، ولهذا قال أبو القاسم بن قسى فى الأسماء الإلهية : إن كل اسم على انفراده مسمى
بجميع الأسماء الإلهية كلها ، إذا قدمته فى الذكر نعتة بجميع الأسماء ، وذلك لدلالتها على
عين واحدة وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها أى حقائق تلك الأسماء ، ثم
إن الرحمة تنال عن طريقين : طريق الوجوب ، وهو قوله - فساكتها للذين يتقون ويؤتون
الزكاة - وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية ، والطريق الآخر الذى تنال به الرحمة
طريق الامتنان الإلهى الذى لا يقترن به عمل ، وهو قوله - ورحمتى وسعت كل شيء -
ومنه قيل - ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر - ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد
غفرت لك » فاعلم ذلك) رحمة الامتنان ذاتية تنال الأشياء كلها لأنها ليست فى مقابلة عمل ،
فكل ما تناولته الشيثية تناله هذه الرحمة ، وبهذه الرحمة استظهار الأبالسة والفراغة والكفرة
والسحرة ، والله المنان وعليه الشكران :

(فص حكمة إيناسية فى كلمة إيناسية)

إنما خصت الكلمة الإيناسية بالحكمة الإيناسية ، لأنه عليه السلام قد غلب عليه
الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وأنس بهم ، وقد آنسه الله بغلبة النورية
بالباطنتين الملائكة والإنس ، وخالط الفريقين وكان له منهما رفقاء بأنس بهم ، وبلغ من
كمال الروحانية مبلغا لا يؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى عليه السلام .

(إيلياس : هو إدريس عليه السلام ، كان نبيا قبل نوح ورفع الله مكانا عليا فهو

(حل الذات المسماة) فاختصت الرحمة بحكم ذلك الاسم ، فانعم الرحمة بالنسبة إلى ذلك الاسم ، فإذا قال
المريض : يا شافى ارحنى ، فلا يريد إلا صحة للبدن بالخلاص عن المرض ، فقد اعتبر حكم الشافى فى الرحمة وهى
هذه الصحة المخصوصة وكذا فى غيره ، فظهر منه أن الرحمة تتعدد بتعدد الأسماء وتنبع حسب كل اسم دعيت
به أم بالى .

واعلم أن إيلياس لما آنس الملائكة بحسب مزاجه الروحاني ، وآنس الإنسان بحسب مزاجه العنصرى ،
أورد الحكمة الإيناسية فى كلمته وبين التنزيه والتشبيه ، فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته
فسمى بإيلياس بعد الهمزة إلى بملك . قال المفسرون : وهو إيلياس بن ياسين سبط هارون أخى موسى بعد
وقيل ، هو إدريس لأنه قرى إدريس وإدريس مكان إيلياس ، وكشف الشيخ والنق الأخير أم بالى .

في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس ، ثم بعث إلى قرية بعلبك ، ويعلى : اسم صنم ، وبك : هو سلطان تلك القرية ، وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك ، وكان إلياس الذي هو إدريس ، قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبنة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته من نار ، فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلا بلا شهوة ، فلم يبق له تعالى بما تتعلق به الأغراض النفسانية فكان الحق فيه منزها ، فكان على النصف من المعرفة بالله (حال إدريس النبي عليه السلام في الرفع إلى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام ؛ وكان كثير الرياضة مغليا لقواه الروحانية مبالغا في التنزيه كما ذكر في قصته ، وقد تدرج الرياضة والسير إلى عالم القدس عن علائق حتى بقى ستة عشر سنة لم ينم ولم يأكل ولم يشرب على ما نقل ، وخرج إلى السماء الرابعة التي هي محل للقطب ، ثم نزل بعد مدة ببعلبك ، كما ينزل عيسى عليه السلام على ما أخبرنا به نبينا صلى الله عليه وسلم ، فكان إلياس النبي والجبل الذي مثل له انفلاقه المسمى لبنان جسمانيته المحتاج إليها في استكمالها وتكميل الخلق في الدعوة إلى الله تعالى ، وانفلاقه انفراج هيئاتها وغواشيها الطبيعية عنها بالتجرد عن ملابسها ، والفرس النارية التي انفاق عنه هي النفس الحيوانية التي هي مركب النفس الناطقة على ما ذكر في فصص صالح ، وهي بمثابة البراق له صلى الله عليه وسلم ، وكونها من نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور القدس عليه ، كما قيل لموسى عليه السلام — بورك من في النار — وكون آلاته من نار تكامل قواه وأخلاقه واستعداداته المهيئات لاستعلاء النفس الناطقة التي هي القلب عليه بنور روح القدس الذي هو العقل ، ولهذا صار عقلا بلا شهوة ، لأن النور القدسي إذا غلب عليها سقطت شهوتها وصارت قواها منورة عقلية وأذهب عنها ظلمة الشهوة ، ولهذا قال : ركب عليه فسقطت شهوته ، لأن الاستيلاء بتأييد الروح القدسي والتنور بنوره يوجب سقوط الشهوة ، وقطع التعلقات النفسية ، وانتفاء أغراض النفس الناطقة والطبيعية ، فكان الحق فيه منزها لتنزهه عن العلائق ، ولتغلب أحكام الروح على أحكام الجسد ، والغلبة على التشبيه ، لأن الغالب عليه الصفات الروحانية ، وقهر القوى النفسانية والطبيعية والبدنية حتى صار روحا مجردا كالملائكة ، فكان على النصف من المعرفة بالله كالعقول المجردة وهو التنزيه ، وفائدة الكمالات الخلقية والصفات الحاصلة للنفس من المقامات والفضائل كالصبر والشكر وما يتعلق بالتشبيه وبني* عن مقام الاستقامة وهو النصف الأخير ، وفي الجملة كل فيه أحكام اسم الباطن وبني أحكام اسم الظاهر كما قال (فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لأجل التشبيه ، وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع) أي نزه في موضع التنزيه تنزيها حقيقيا لا وهميا رسميا ، وشبه في موضع التشبيه

تشبيها شهوديا كشفيا (ورأى صريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية ، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها ، وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت أيضا بهذه المعرفة الأوهام كلها) لأن الوهم يستشرف ما وراء موجبات الأفكار ولا ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقييدها انفعالا يخرج عن الإطلاق ، فيجيز الحكم على المطلق بالنقيض مرة ويحكم بالعكس أخرى ، ولا يحبل ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب تارة وبالعكس أخرى ، وهذا في جميع من له قوة الوهم من المقلدين والمؤمنين .

(ولهذا كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة الإنسانية من العقول ، لأن العاقل وإن بلغ من عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل ، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الصورية الكاملة الإنسانية . وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت شبهت في التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه بالعقل فارتبط الكل بالكل ، فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيهه ولا تشبيه عن تنزيه ، قال الله تعالى - ليس كمثله شيء - فنزه وشبه) أي نزه في عين التشبيه حيث نفي عن كل شيء مماثلة في مثليته وهو عين التشبيه . لأنه لإثبات المثل . ولما نفي عن كل شيء مماثلة المثل نزه الحق أن يكون مثلا له لأنه شيء من الأشياء فلا يماثل ذلك المثل ، وإذا لم يكن مثل مثله فبالأحرى أن يكون ذلك المثل ليس مثلا له وذلك في غابة التنزيه ، فهو تشبيه في تنزيه وتزيه في تشبيه (- وهو السميع البصير - تشبه) أي في عين التنزيه لأنه أثبت له السمعية والبصرية اللتين هما صفتان ثابتتان للعبد وهو محض التشبيه ، لكنه خصصهما بالصيغة التركيبية المقيدة للمحصر حيث حمل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضميره ، فأفاد أنه هو السميع وحده لا سميع غيره ، وهو البصير وحده لا بصير غيره وهو عين التنزيه ، فتأمل (وهي أعظم آية نزلت في التنزيه ، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف ، فهو أعلم

(إلا ويرى الحق عينها) عين من وجه ، ومعنى صريان الحق في الصور ظهور آثار أسمائه وصفاته فيها . ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية في وجه خاص لم يكن العالم دليلا على وجوده ووجوبه ووحدها ففكان إلياس مع هذا الوجه آنس الإنسان ، فصرىان الحق في الصور عند أهل الحقيقة كإحاطة الحق بالأشياء عند علماء الرسوم في أن المراد من كل واحد منهما معنى واحد ، وكون الحق عين الأشياء عند أهل الله كاتحاد الحق مع الأشياء في بعض الأمور الكلية عند أهل الظاهر ، ولا مخالفة بينهما إلا في البهارة لا في المعنى اه بال . (قوله ويرى الحق عينها) من حيث اتحاد الظاهر بالظاهر والتصور فيما عقل فإذا حكم العقل بالتنزيه في موضع فقد حكم الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهوده صريان الحق في الصور الذهنية والخارجية ، فشاهد الحق في صورة التنزيه للذي حصل في العقل ، ويرى أن إثبات التنزيه له تحديد ، والتحديد عين التشبيه ، ولا شعور للعقل أن تنزيه صورة من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى إدراكه بال . (من صفة يظهر فيها) إذ لا به لظهور الحق من صفة ، ولتوحد تلك الصفة له عين التشبيه ، على أن كونه في كثره ظهوره بصفة الخفاء والعماء ، وتنزيه الشرح إنما هو بمقتضى العقول لا لكون الأمر في نفسه كذلك ، لذلك نزه من تنزيه العقول بقوله - سبحانه ذلك رب العزة هما يصغون - اه بال .

للعلماء بنفسه ، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه ، ثم قال - سبحانه ربك رب العزة عما يصفون - وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم ، فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه بذلك التنزيه ، وذلك لقصور العقل عن إدراك مثل هذا) يعنى للعقول البشرية المقيدة بالنظر الفكري ، لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف الشهودي .

(ثم جاءت الشرائع كلها بما نحكم به الأوهام ، فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها ، كذا قالت وبدا جاءت ، فعملت الأمم على ذلك فأعطاهما الحق التجلي فألحقت بالرسول وراثته ، فنطقت بما نطقت به - رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته - فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل الله ، وله وجه بالابتداء إلى أعلام حيث يجعل رسالته) والوجه الأول : أن يوثق على قولهم - لن تؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى - أى هذا الرسول على أن القول قد تم وابتدأ بقوله - رسل الله ، الله - بمعنى أن رسل الله هم الله ، وأعلم خبر مبتدأ محذوف أى هو أعلم حيث يجعل رسالاته ، والمعنى رسل الله صورته والله هويتهم ، وهو من حيث هم وهم من حيث هو أعلم من حيث يجعل رسالاته ، وإذا كان الله هوية الرسل والرسل صورته كان تشبيها في عين تنزيه ، والوجه الثانى هو المشهور ظاهرا (وكلا الوجهين حقيقة فيه فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه ، وبالتنزيه في التشبيه) أى فلأن الوجه المذكور أولا حقيقة كالوجه الثانى قلنا بالتشبيه في عين التنزيه ، ونفى الغيرية في إثبات الوحدة الحقيقية بكفوله عليه الصلاة والسلام « هذه يد الله » وأشار إلى بيمينه المباركة ، وهذا الحديث أوله أهل الحجاب وآمن به أهل الإيمان ، وعلم أهل الكشف والشهود أن يده صلى الله عليه وسلم حين يد الله العليا في قوله - يد الله فوق أيديهم - وكانت يد رسول الله فوق أيديهم رأى أعيان (وبعد أن تقرر هذا فترخى الستور وسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد أمرنا بالستر) أى بعد تقدير قاعدة الجمع بين التنزيه والتشبيه سدل الغطاء على عين المنتقد ، أى المحقق العاقل الذى خلاصة المذاهب بالنظر العقل البرهاني ، والمعتقد أى المقلد لما اعتقده بالعقد الإيماني وإن كانا من جملة مظاهر الحق ومجاليه ، ولكن قد أمرنا بالستر عنهم وأن نكلهم على حسب نظرهم واعتقادهم بموجب زعمهم ، كما قيل : كلموا الناس على قدر عقولهم ، فإن الله تعالى قال - وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه - وما أمكنهم فهمه (ليظهر تفاضل استعداد الصور ، وإن التجلى في صورة بحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها

(ولوازمها) أى لوازم تلك الحقيقة فلا يلوق هذه المسألة إلا من تجل له الحق في صورة استعداده فينمى ما نسب لنفسه ، ويشاهده بذلك التجلى تفاضل الصور فيشبه وينزه ولا يد من ذلك في التجلى ، فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسألة بما وقع في المنام من الصور الإلهية حتى يعلم منه ما في الیقظة فإنها على الحقيقة قال عليه الصلاة والسلام « الناس نيام » وكما قيل : إنما الكون خيال له بال .

لا بد من ذلك) أى فينسب إلى المتجلى مانعطيه حقيقة تلك الصورة التى هى الهبلى ولوازمها من الحجاب والكشف والتجلى والسر والعرفان والذكر . (مثل من يرى الحق فى النوم ولا ينكر هذا ، وإنه لا شك الحق عينه) وأنه هو الحق عينه بلا شك (فيتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التى تجلى فيها فى النوم ، ثم بعد ذلك يعبر أى يجتاز عنها إلى أمر آخر يقتضى التنزيه عقلا ، فإن كان الذى يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط بل يعطيا حقا من التنزيه ، ومما ظهرت فيه أى من التشبيه فاقه على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة) يعنى أن الأمر بالستر إنما هو د سلطان الوهم على هذه النشأة فلا بد من الستر ليظهر تفاضل الاستعداد . واعلم أن الوهم قوة تحكم فى المتخيلات وتترك المعانى الجزئية فى المحسوسات ، وأحكامها فى المعانى الجزئية التى تتركها من المحسوسات والمتخيلات أكثرها صحيحة ، وقد يحكم أيضا فى المعقولات والمعانى الكلية بأحكام كلها فاسدة إلى ما شاء الله ، والتميز بين صحيحها وفاسدها لا يتيسر إلا لمن أخلصه الله بنور الهداية الحقانية ، ووفقه لإدراك الحق والصواب ، وأيد عقله بتأييد روح القدس ، ومن شأن هذه القوة أن تركت أقيسة استقرائية أو تمثيلية من المواد الجزئية فتحكم من الجزئى على الكلى ، وتجعل الحكم بالقياس كليا والمقيس عليه جزئى ، وتحكم بالشاهد على الغائب والاستيلاء به على العقل يفسد أكثر أحكام العقل إلا ما صار لباء ، والمقال الذى يتفاضل الاستعداد به ، هو أن الله قد يتجلى فى صورة إنسانية مثلا فى النوم ؛ فالنائم العاقل يؤمن بذلك ويتوهم أنه مطرد فى جميع صور التجلى حتى أنه يظن أنه تعالى كما تجلى فى هذه الصورة ، وأنه إذا تجلى تجلى فى صورة إنسانية ، أو أن الصورة الإنسانية صورته مطلقا ، والمنزه ينزه الحق عن الصورة بالدليل العقلى ، ويحكم الوهم أن التجرد عن الصورة له ذاتى فلا يعطيه الفكر إلا ذلك ، فيعبر عنها إلى ما يقتضيه التنزيه العقلى ، فحصره فيما لا صورة له ، وحدده وشبهه بالعقول والمجردات ، ويتوهم أنه قد نزهه غاية التنزيه وهو فى عين التشبيه ، وأما صاحب الكشف فلا يعبر عنها إلى التنزيه الخفى ، بل يعطيا حقا من التنزيه بأن لا يقيد الحق بصورة ، ولا يعطله عن جميع الصور ولا يجرده ويعطيا أيضا حقا مما ظهرت فيه من التشبيه بأن يضيف إليه فى تلك الصورة أحكام تلك الصورة ولا يقيد بها ، ويعلم أنه كلما شاء ظهر فى أى صورة شاء فيضاف إليه ما يضاف إلى تلك الصورة وإن شاء لم يظهر فى صورة أصلا ، وهو فى كل موطن ومقام وظهور وبطون منزه عن ذلك كله غير مقيد بتجرد ولا لا تجرد ولا بإطلاق ولا لا إطلاق ، فأنه عند التحقيق لفظ وعبارة فهم منه كل أحد ما بلغه من معرفته للحق بحسب استعداده ، ولما فهم إشارة الحق وأهله عن الحق الصريح .

(رزوح هذه الحكمة وفصلها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه وهما عبارتان)

وإلا فالمؤثر والمؤثر فيه واحد لا شيء غيره (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله ، والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم ، فإذا ورد) أى وارد الحق والضمير للأمر المنتقسم المذكور وهو الوارد (فالحق كل شيء بأصله الذى يناسب ، فإن الوارد أبدا لا بد أن يكون فرعا عن أصل كانت المحبة الإلهية فرعا عن النوافل من العبد ، فهذا أثر بين مؤثر والمؤثر فيه) أى الأحباب أثر من الحق فى قوله : أحبيته وكون الحق سمع للعبد وبصره أثر مقرر وفى العبد مؤثر فيه (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة ، فهذا أثر مقرر لا تقدر على إنكاره لثبوته شرعا إن كنت مؤمنا ، وأما العقل السليم فهو إما صاحب تجلى إلهى فى مجلى طبيعى (أى صورة إنسانية) فيعرف ما قلناه ، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد فى الصحيح ، ولا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به فى هذه الصورة (أى فيما آتاه الله الحق فى الصورة التى رآه فى النوم) لأنه مؤمن بها ، وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكرى أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك النجلى فى الرؤيا (أى قد استحال فى حقه تعالى كونه فى صورة جسدانية (والوهم فى ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه) أى لا ينفك أن يتوهم فى حقه تعالى التمثيل بصورة من حيث لا شعور له به (ومن ذلك قوله تعالى - ادعوني أستجب لكم - قال الله تعالى - وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان - إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان منه يدعوه) كان تامة أى إذا وجد منه يدعوه يعنى أن صاحب الوهم يتوهم أن قربته تعالى منه كقرب الأجساد بعضها من بعض ، وأنه غير الداعى من كل وجه ، وذلك وهم منه إذ هو هو لا غير لقوله (وإن كان عين الداعى عين الحبيب فلا خلاف فى اختلاف الصور ، فهما صورتان بلا شك ، وتلك الصور كلها كالأعضاء لزبد ، فعاوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية ، وأن يده ليست صورة رجله ولأرأسه ولا عينه ولا حاجبه) مع أن أحدية جمع هذه الأعضاء بحقيقته وهيأتها الاجتماعية صورته الظاهرة (فهو الكثير الواحد الكثير بالصور الواحد بالعين ، وكالإنسان بالعين واحد بلا شك) أين هو كالإنسان بالعين أى بالحقيقة الإنسانية من حيث هى لا بالشخصية واحد (ولا شك أن عمر إما هو زيد ولا هالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تنهاى وجودا ، فهو وإن كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والأشخاص ، وقد علمت قطعا إن كنت مؤمنا أن الحق عينه يتجلى فى القيامة فى صورة فيعرف ، ثم يتحول فى صور فينكر ، ثم

فالحق بأصله الذى يناسب ، فإن الكائنات الإلهية كالوجود والملم والقدرة وغيرها آثار فيك لاحقة إلى أصلها الذى يناسب وهو الحق تعالى قال - ما أصابك من حسنة فمن الله - والفتائل الإمكانية كالأحياج وغيره ، وهو الأثر الحاصل فيك منك ، فالحق إلى أصله الذى يناسب ذلك الاحياج به وهو أنت ، فلا يكون الحق أصلا له أم بال .

يتحول عنها في صورة فيعرف ، وهو هو المتجلى ليس غيره في كل صورة ، ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى فكانت العين الواحدة قامت مقام المرأة ، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به ، وإذا اتفق أن يرى فيها معتقده غيره أنكره ، كما يرى في المرأة صورته وصورة غيره ، فالمرأة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي ، وليس في المرأة صورة جملة واحدة) يعني وليس في المرأة صورة واحدة من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملة واحدة ، لأن المرأة لا يرى فيها إلا ما قبلها ، وهو الصور الكثيرة (مع كون المرأة لها أثر في الصور بوجه وما لها أثر بوجه ، فالأثر الذي لها كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغير والكبير والطول والعرض ، فلها أثر في المقادير وذلك راجع إليها ، وإنما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) قد صرح بالحق المشهود في هذا المثال ، فإن الحق تعالى لما تجلى في صور المعتقدات رأى كل ناظر معتقده فيه صورة معتقده فعرّفه وأقرّ به ، وصوّر سائر المعتقدات فلم يعرفها وأنكرها ، فهو في الحقيقة لم يعترف إلا بصورة معتقده في الحق لا بالحق ، وإلا لا اعترف وأقرّ به في جمع صور المعتقدات ، لأن العارف للاحق المترف به يعلم أنه غير محدود ولا ينحصر في شيء منها ولا في الجميع ، ولكنه تعالى يقبل إنكاره في غير صورة معتقده كما يقبل إقراره في صورة معتقده وهو عين الكل غني بذاته عن العالمين ، وعن كل هذه الصور والتعين بها جمعا وفرادي ، وعن نفي هذه الصور والتعزیه عنها جميعا كما هو مذهب العقلاء . وأما تأثير المرأة في الصور فهي ردها مختلفة المقادير لاختلاف مقادير المرايا في الصغير والكبير والطول والعرض إذا كانت مختلفة ، وهو ضرب مثال لتجلى الحق في صور الحضرات الأسماوية ، فتصير مرآة الحق مرايا مختلفة الحكم ، فلا يكون تجليه وظهوره في مرآة كل صورة إلا بحسبها ، فإن نظر ناظر الحق من حيث تجليه في حضرة من حضراته فإنه يرى صورته في تلك الحضرة بحسبها لما ذكرنا من تأثير المرأة في الصور . وأما في تجليه الذاتي الوجودي الأحدي ، فلا يرى فيه صورته إلا على ما هي عليه إذا لم يغلب على نظره التقيد بصورة دون صورة ، ولا حصر في الصور المرئية في المرايا بهذه الاعتبار .

(فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرايا لا تنظر الجماعة ، وهو نظرك من حيث

لاختلاف مقادير المرايا فلحق أثر في الصورة الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية ، ولرأي أثر بحسب اعتقاده إذ الحق لا يتجلى له إلا بصورة اعتقاده ، فكان للحق أثر بوجه ، وماله أثر بوجه فأهل الذوق والتميز لعلمه بمراتب الأشياء يلحق كل أثر إلى صاحبه ، ويمطى كل ذي حق حقه ، فإن طلبت أنت معرفة الحق بالمثال الشهادي فانظر في المثال مرآة واحدة اه بال .

غنى عن العالمين : أي لا يكون مرآة لأحد ولا يكون أحد مرآة له ، فعكون المرأة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية من الصور الحاصلة فيها ، كذلك ذات الحق من حيث ذاته غنى عن العالمين ، وانظر إلى المرايا المتعاقبة في المقدار وهو نظرك في الحق من حيث الأسماء فذلك الوقت يكون كالمرايا اه بال .

كونه ذاتا فهو غنى عن العالمين ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمراى ، فأى اسم إلهى نظرت فيه نفسك أو من نظر لإيماء يظهر فى الناظر حقيقة ذلك الاسم ، فهكذا هو الأمر إن فهمت ، فلا تجزع ولا تحف ، فإن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية ، وليست الحية سوى نفسك ، والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة والشئ لا يقتل عن نفسه ، وإن أفسدت الصورة فى الحس فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيها (أى فانظر فى هذه المثال مرآة واحدة هى مرآة الذات الأحدية ، ولا تنظر المرايا الأسماوية ، وفيه تعرض على النوجة إلى الذات الأحدية على إطلاقها عن كل قيد وحصر فى عقد ، وذلك بإفناء الاعتقادات المتجزية التحديدية والتقييدية صورة ومعنى ، وتشجيع للطالب السالك سبيل الحق على كسر أصنام المعتقدات كلها ، ورفع حجب التعينات بأسرها ، حتى يشهد الحق المحض الشاهد المشهود على الحقيقة فى عين كل شئ غير منحصر فيه وفى تعينه ولا فى الكل ، بل مطلقا جامعا بين التعين واللاتعين فيكون سويا على صراط مستقيم - صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ألا إلى الله تصير الأمور - ولا عوج ولا التواء ولا ميل ولا تعرج فى سير الله كالحية ، ولا حية إلا نفسك - أفن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم - فالميل إلى اختلاف المذاهب والمعتقدات ومعارض طرق الحضرات ، إنما هو كانسباب الحيات اجتنبها واتبع الطريقة المحمدية فى قوله تعالى - ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها - أى فاتبع الطريقة - ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون - فاقتل حية نفسك فى التقييد بتعينك ، ومعنى قوله : والحية حية لنفسها أن كل متعين نفسك كان أو غيرها فهو حى بحياه تعالى متعين بحقيقته فكيف يقتل عن نفسه ، وإن أفسدت صورته فى الحس فهو باقى فى العلم بالهين وفى الخيال بالمثال ، فلا سبيل إلى إخفائه الطريق ، فالطريق هو التحقيق بالحق ، والنظر إلى العين بالفناء ، حتى يتجلى لك فتشاهده بفناء الكل به ، ويتحقق معنى قوله - كل شئ هالك إلا وجهه - .

(وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة ، فإنك لا تقدر على إفساد الحدود ، وأى عزة أعظم من هذه العزة فتتخيل بالوهم أنك قتلت . وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة فى الحد ، والدليل على ذلك - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى - والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التى ثبت لها هذا الرمى فى الحس ، وهى التى تقي الله الرمى عنها أولا ، ثم أثبتت لها وسطا ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامى فى صورة محمدية ، ولا بد من الإيمان بهذا فانظر إلى هذا المؤثر حتى تزل الحق فى صورة محمدية وأخبر الحق نفسه عباده بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك بل هو قال عن

أنزل الحق فى صورة محمدية فالمعلول مله لعله بوجه كما ساقى ، فإن تأثير الحق ، فى وجود الرمى وتأثير الرمى فى نزول الحق فى صورة رامية ليظهر منه اه بال .

نفسه ، وخبره صدق والإيمان به واجب ، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه ، فلما
 عالم وإمام مسلم مؤمن ، ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل
 يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له ، هذا حكم العقل لاختفاء به ، ومما في
 علم التجلي إلا هذا ، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له ، والذي حكم به العقل
 صحيح مع التحرير في النظر ، وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه
 الدليل النظري أن العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير ، فمن حيث هي علة في صورة
 من هذه الصور للمعلول ما ، فلا تكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها ، وهذا طائفة إذا كان
 قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف مع نظره (الذكرى) يعني أن العلية معلولة وجودا
 وتقدير المعالوية للمعلول ، لأنه لو لا معلوية المعلول لم تتحقق علية العلة ، فعلية العلة موقوفة
 التحقق على معلوية المعلول . فإذا ن معلوية المعلول علة لعية العلة وعليتها ، وكذلك العلة
 وعكسها ، لما كان المعلول معلولا لها لأنهما متضايقان ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر
 ذهنا وخارجا فتكون علية العلة علة لمعلوية المعلول ، ومعلوية المعلول علة لعية العلة ،
 والمعلول معلول بقيام المعالوية به ، وكذلك العلة علة بقيام العلية بها ، فالعلة مع عليتها التي هي بها
 حلة للمعلول معلول لمعلوية المعلول الذي هو بها معلول ، ومعلوية المعلول ليست زائدة
 عليه إلا في العقل ، كما أن علية العلة ليست بزائدة على العلة إلا في العقل فهي في الخارج
 عينه ، لكن العقل ينزع معنى المعالوية فيجعل زائدا على ذات المعلول ، وكذا معنى العلية
 بالنسبة إلى ذات العلة ، وليس كذلك في الخارج ، إذ العلة والمعالوية لا غير لهما في الخارج
 زائدة على العلة والمعلول في الوجود ، لأنه لو كان لها تحقق وجودي دون عين العلة
 والمعلول في الوجود لتحقق امتيازهما عنهما في الوجود ، لكن الامتياز ليس إلا في
 العقل ، وكذلك جميع أقسام المتضايقين لا تحقق لأحدهما وجودا إلا بالآخر فكل منها علة
 لمعلولة ، ومعنى قوله : والذي حكم العقل به صحيح مع التحرير في النظر أن ذلك صحيح
 عند تحرير المبحث ومحل النزاع ، لأن الذي حكم العقل به هو أن الشيء الذي يتوقف عليه
 وجود شيء آخر حتى يتحقق به لا يتحقق في وجوده على وجود ذلك المتأخر المتحقق به
 وإلا لزم الدور ، وذلك عند تجريد المرادين عن معنى التضاييف ، أما إذا أخذهما من حيث
 أنهما متضايقان فلا بد من التوقف في الجانبين ، وفي بعض النسخ : مع التحرز في النظر ،
 أي الاحتراز عن معنى التضاييف فيهما وغايته أي وغاية الناظر والمفكر إذا رأى الأمر على خلاف
 مقتضى الدليل العقلي ، وتحقق أن العين واحدة في هذه الصورة الكثيرة أن يقول إنها وإن
 كانت حقيقة واحدة في العلة والمعلول فهي من حيث كونها علة في صورة من الصور
 الكثيرة للمعلول ما ، فلا تكون معلولة لمعلولها فيكون معلولها حينئذ علة لها وهي معلولة له

وحينئذ لم يقف مع نظره العقلى وجوابه بلسان الذوق . والتحقيق أن العين الواحدة فى الصورتين لها صلاحية قبول الأمرين بالاعتبارين ، فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولا ، وحال كونها معلولا صلاحية كونها علة ، فهى فى حينها جامعة للعلية والمعلولية وأحكامهما ، فكانت علة بعليتها ومعلولة بمعلوليتها ، فلها بحسب الأحوال جميع هذه الاعتبارات من حيث عينها على السواء ، وهكذا صورة الأمر فى التجلى ، فإن المتجلى والمتجلى له والتجلى وكون المتجلى متجليا والمتجلى له هو الحق الواحد بعينه المنعوت بجميع هذه الاعتبارات التى يتعللها العقل ، والفرقان والامتياز ليس إلا فى العقل والصور المتعلقة ، والنسب المفروضة المتفرعة عن الحقيقة الواحدة ، وهو الله الواحد الأحد ليس فى الوجود إلا هو :

(وإذا كان الأمر فى العلية بهذه المثابة فما ظنت باتساع النظر العقلى فى غير هذا المضيق ، فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا فى الخبر عن الجناح الإلهى ، فأثبتوا ما أثبتته العقل (أى فى طور العقل) وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه ولا يخيله العقل رأسا ويقربه فى التجلى الإلهى ، فإذا خلا بعد التجلى بنفسه حار فيما رآه ، فإن كان عبد رب رد العقل إليه ، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه ، وهذا لا يكون إلا مادام فى هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن نشأته الأخروية فى الدنيا) يعنى هذه الحيرة لا تكون إلا إذا كان صاحبها فى هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن النشأة الأخروية ، فإنه فيها مقيد أبدا بعين العقل مقيد الأمر بحسب تقيده فيسعى فى قيده ، فإذا أطلق تحيز لتعوده بحكم القيد ، فإن غلب حكم القيد حار عن الحق فأخذ بقيده ، وإن غلب حكم الإطلاق حار عما تحبزه وانحاز إلى الحق وأذعن له الحق فراعى حكم الطرفين فكان من الكمل ، وإن بقى فى الحيرة كان من الوله ، وأما الكمل فهم خرجوا عن النشأة الدنيوية باطنا وإن كانوا فيها ظاهرا (فإن العارفين يظهرون هنا كأنهم فى الصورة الدنيوية لما يجرى عليهم من أحكامها ، والله تعالى قد حولهم فى بواطنهم فى النشأة الأخروية لا بد من ذلك ، فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عين بصيرته فأدرك ، فما من عارف بالله من حيث التجلى الإلهى إلا وهو على النشأة الآخرة قد حشر فى دنياه ونشر من قبره ، فهو يرى مالا يرون ويشهد مالا يشهدون عناية من الله ببعض عبادته فى ذلك) قد حشر أى جمع ليوم الجمع فشاهد أحوال القيامة ونشر من قبره أحيى بالحياة الأخروية عن قبر تقيده ، وانغمسه فى غواشيه بالمتجرد عن ملابسته .

(فن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذى أنشأه الله تعالى نشأتين فكان نبيها قبل نوح ، ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزلتين فليزل

عن حكم عقله إلى شهوته ويكون حيوانا مطلقا) أى من غير تصرف عقلى (حتى يكشف مايكشفه كل دابة ماعدا الثقلين ، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان ، للواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب فى قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حيا ، والصامت متكلم ، والقاعد ماشيا . والعلامة الثانية الحرم ، بحيث أنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر ، فحينئذ يتحقق بحيوانيته ، وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف ، غير أنه لم يحفظ عليه الحرم فلم يتحقق بحيوانيته ، ولما أقامنى الله تعالى فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا ، فكنت أرى وأريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع ، فكنت لا أفرق بينى وبين الحرم الذين لا يتكلمون) لما ذكر قبيل ذكره من كشف النشأتين مثال ظهور العين الواحدة فى صور كثيرة هى فى تلك الصور عينها غير متقيد ولا منحصرة فى شىء منها ، فيصدق على تلك العين الواحدة فى صورة من تلك الصور الكثيرة أنها عينها فى صورة أخرى أو صور أخرى من وجه ، ويصدق أيضا أنها غير الأخرى من حيث تغاير الصورتين والتعين من وجه ، علم من ذلك ظهور إلياس فى النشأتين ، وأن إلياس المرسل إلى بعلبك هو عين إدريس الذى كان يوحى إليه قبل نوح من حيث العين والحقيقة ، ويصدق أنه غيره من حيث الصورة والتعين فلا تلبس عليك التعينات ، فلو قلنا : إن العين أخذت الصورة الإدريسية وانتقلت إلى الصورة الإلياسية لكان عين القول والتناسخ ، ولكننا نقول : إن عين إدريس وهويته مع كونها قائمة فى إنية إدريس وصورته فى السماء الرابعة هى الظاهرة فى الصورة الإلياسية والمتعينة فى إنية إلياس ، فيكونان من حيث العين واحدا ومن حيث التعين الصورى والظهور الشخصى اثنين كحقيقة جبريل وعزرائيل وميكائيل ، فلأنهم يظهرون فى الآن الواحد فى مائة ألف مكان بصور شتى ، كلها قائمة موجودة هؤلاء الأرواح الكلية الكاملة فكذلك أرواح الكمل وأنفسهم ، وكالحق المتجلى فى صور تجليات غير متناهية ، وتعينات أسماء إلهية لا تحصى كثرة مع أحدية ذاته وعينه المتزهة عن أن تتكرر بالصور والتعينات ، ثم إنه قدس سره أحال التحقق بهذا المعنى والاطلاع على الحكمة الإلياسية عن أن يتحقق السالك بحيوانيته ويتنزل عن رتبة العقل وحكمه حتى يبقى حيوانا محضا ، ليعلم سر نزول إدريس بعد أن تحقق بروحانيته حتى تبقى عقلا مجردا بلا شهوة إلى صورة إلياس مبعوثا إلى أهل بعلبك . وفائدة التحقق بالمنزلتين منزلة شهود الحق والتحقق به فى الملأ الأعلى ذوقا ومنزلة ، والتحقق بشهود الحق أيضا فى العالم الأسفل والتحقق به ليكشف ما تكشفه كل دابة أى يطلع على عذاب القبر والتنعم فيه ، فإنه يطلع على ذلك الحيوانات

(تحقق بحيوانيته) فيه نزل منزلة إدريس عليه السلام حيث نزل من سماء عقله إلى أرض نفسه ، فهنا النزول لا يكون إلا بعد المروج إلى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع إدريس إلى السماء كذلك بالهـ .

المعجم شهودا دون الثقلين ، والباقي ظاهر (فإذا تحقق بما ذكرناه) أى عند نزوله إلى حيوانيته والتحقق بها (انتقل إلى أن يكون عقلا مجردا في مادة طبيعية ، فيشهد أمورا هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية ، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصورة الطبيعية علما ذوقيا) يعنى أن السالك المتحقق بحيوانيته إذا انتقل بعد ذلك إلى التحقق بكونه عقلا مجردا عن القبود الطبيعية ، تحقق حينئذ ذوقا أن العين التي كانت في عالم العقل عقلا هي في عالم النفس نفس ، فشهد في العالم العقلي عقولا هي أصول لما في العالم الأسفل من الصور الطبيعية ، فيعلم أن الأحكام المختلفة في الصور الطبيعية هي معاني الأعيان والحقائق العقائية علما ذوقيا ، فالحقيقة التي هي وجود بحث صرف هي ذاته تعالى في عالم الأعيان دين ، وفي عالم المعاني معنى صرف معقول ، وفي عالم العقول عقل مجرد ، وفي عالم النفس نفس ، وفي عالم الحيوان حيوان ، وفي النبات نبات ، وفي الجماد جماد ، فقد ظهرت العين الحقيقة في المراتب كلها بهذه الصور مع بقائها على حالها في عالمها فهي أصل الكل ومنشؤة ومنبعه ، وإلى الأصل الأول والحقيقة الأولى مصيره ومرجهه - وإلى الله ترجع الأمور - منه بدأ الكل وإليه يعود (فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن - فقد أوتى خيرا كثيرا -) فإنه قد أوتى الحكمة التي بها تنقلب أعيان خلق العالم كله ، مع كثرة صورها الغير المتناهية حقا واحدا أحدا لا كثرة فيه أصلا وهو الخير الكثير ، لأن الغالب على حاله الإحسان العلمي والحكمة والتوحيد (وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ، ويعرف عند ذلك ذوقا - فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم -) يعنى أن الله قتلهم في صوركم وموادكم (وما قتلهم إلا الحديد والضارب والذي خلف هذه الصورة ، فبالجموع وقع القتل والرمى فيشاهد الأمور بأصولها وصورها فيكون تاما ، فإن شهد النفس كان مع التمام كاملا ، فإن النفس الرحمانى هو عين فيض الوجود والحياة على الكل بل عين تنزل الحق إلى الصور كلها) فلا يرى إلا الله عين ما يرى فيرى الرائي عين المرنى ، وهذا القدر كاف ، والله الموفق والهادى :

(فص حكمة إحسانية في كلمة لثمانية)

إنما اختصت الكلمة اللثمانية بالحكمة الإحسانية ، لأن الغالب على حاله عليه السلام الإحسان بالشهود العلمي والحكمة والتوحيد والإسلام في قوله تعالى - ومن يسلم وجهه

فيشهد أمورا كلية مجردة في غير مادة طبيعية ، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم وهو الرمي والقتل وغير ذلك بال . (فإن شهد النفس) أى شهد مع ذلك أن النفس الرحمانى غير الطبيعة كان مع التمام كاملا في المعرفة بالله ، فعمل هذا التقدير فلا يرى إلا الله في عين كل ما يرى فيرى الرائي عين المرنى ، فن حيث أنه كامل يرى الرائي عين المرنى ويراه غيره من حيث أنه تام لا كامل فجمع بين الشهود بين شهود نفس الرحمن وشهود أصول الأمور وصورها فلكل شهود حكم في هذا العارف بال .

إلى الله — تعالى — وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى — وقوله — آتينا لقمان الحكمة — والإحسان والحكمة أخوان ، لأن الإحسان فعل ما ينبغي ، والحكمة وضع الشيء في موضعه ، وفي وصيته لابنه — يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم — وأول مراتب الإحسان المعاملة مع الحق بمحض التوحيد ، ثم الشهود في الطاعة والعبادة كما في قوله عليه الصلاة والسلام « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه » أى في غاية الظهور ، ومن هذا الباب قوله — يا بني إنها إن تلك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله — ثم في معاملة الخلق كالإحسان بالوالدين ، وجميع وصاياه لابنه من باب الإحسان :

(إذا شاء الإله يريد رزقا له فالكون أجمعه غذاء)

أى إذا تعلق مشيئة الله بإرادة الرزق له من حيث أنه عين الوجود الحق المتعين بأعيان الممكنات ، فالكون كله والأحكام الإلهية الظاهرة بالكون كلها غذاء له لظهوره بها في ملابس الصفات والأسماء ، فإن الهوية الإلهية الجمعية من حيث عينها بذاتها غنية عن العالمين وعن الأسماء كلها ، وأما تعلق المشيئة بإرادة الرزق فهو من حيث كونه ظاهرا في مظاهر الأكوان وأعيان العالم ، والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات وقد تكون مع إرادة وبدونها ، والإرادة من الصفات الموجبة للاسم المريد ، فالمشيئة أعم من الإرادة فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الكراهة أى بالإيجاد والإعدام . ولما كانت الإرادة من الحقائق السماوية فلا تقتضى إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لا غير ، ولهذا عاقبتها بالإرادة لتختص بوجود الرزق : وأصل الكلام أن يريد الرزق لأنها مفعول المشيئة ، فمحذوف إن ورفع الفعل كقوله « ألا أيهذا الزاجرى أجضر الوضى »

(وإن شاء الإله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء)

أى وإن تعلق مشيئته بإرادة الرزق لنا من لدنه فهو المراد أن يكون لنا رزقا من حيث أنه الوجود الحق ، فيوجدنا كما يشاء ويختفى فينا ويظهرنا كالغذاء بالنسبة إلى المغتذى ، فإننا نقوش وهيئات وشؤون وتعينات لا وجود لنا ولا تحقق فهو المتعين بنا ومظهرنا وغذاؤنا ورزقنا بالوجود كما نحن غذاؤه بالأحكام ، وفي نسخة : فهو الغذاء كما تشاء أى كما تقتضى أعياننا أن توجد به ، وكما أن تحققنا وإبقاءنا بالوجود فكذلك بقاء أسمائه بالأعيان .

(مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهو المشاء)

(إذا شاء الإله يريد رزقا) له أى أراد الحق سببا لظهور نفسه (فالكون أجمعه غذاء) له من إظهارها لمياه واختفاؤه فيها بال .

وقيل : إن المشيئة تخصيص المعلوم الوجود والموجود المعلوم ، والإرادة تخصيص المعلوم الوجود فقط (مشيئته عين إرادته فقولوا بها) أى بالمشيئة قد شاءها الإرادة فهى أى الإرادة بالمشاء بتفصح الميم أى المراد فهذا وجه اتحادهما ، ومعنى البيت الأول على تقدير الاتحاد إذا شاء الإله أن يشاء فحينئذ تكون المشيئة المشاء ويمرّق بينهما بفرق آخر بقوله « يريد زيادة ويريد نقصا » يعنى أن الإرادة تتعلق بزيادة شيء ونقصه ،

ولما كانت الإرادة لا تتعلق إلا بالإيجاد أى بمعلوم يريد إيجاده لأن تأثير الأسماء الإلهية إنما هو في المعلومات لإيجادها لقوله - إنما قولنا لشيء إذا أردناه - والمشبهة من حيث كونها عين الذات ولا يهد لكل اسم من الذات كانت عين الذات من وجه وأهم منها من وجه لأنها قد تتعاقب بالإعدام أى بوجود يزيد إعدامه كقوله - إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد - فقال مشيئته إرادته ، أى هما متحدان في التعاقب بالفعل والإيجاد فقولوا بهذه المشيئة ، أى المقترضة للإيجاد التي هي عين الإرادة قد شاء الإرادة ، فهي : أى فالإرادة هي مفعول المشيئة فالمشاء اسم مفعول بمعنى المراد ، وأصله على قياس اللغة المشيئة لكنه غير مستعمل :

(يريد زيادة ويريد نقصا وليس مشاؤه إلا المشاء)

المشاء يفتح الميم هنا مصدر ميمي أى المشيئة كما كانت عين الذات ، ولم يثبت لها اسما كالإرادة وليست إلا العناية لم تقتض لوجود ، فقد تتعلق بإرادة الزيادة وهي الإيجاد ، وقد تتعلق بالنقص وهي الإعدام ، وليست المشيئة في القسمين إلا المشيئة ، بخلاف الإرادة فلم يأت في القرآن إلا بالإيجاد ، ولهذا قال بالفرق بينهما من وجه واتحادهما من وجه في قوله :

(فهذا الفرق بينهما فحقق ومن وجه فعيتهما سواء)

قال الله تعالى - ولقد آتينا لقمان الحكمة - وقال - ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا - فلقمان بالنص هو ذو الخبير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك ، والحكمة قد تكون متلفظا بها ، وقد تكون مسكوتا عنها (أى حيث يكون الحال يقتضي النطق بالحكمة متلفظ بها ، فإن النطق في موضعه حكمة ، ومن حيث يقتضي الحال السكوت ، فالحكمة مسكوت عنها لأن السكوت في موضعه حكمة ، كما سكت لقمان عن سؤال داود حين رآه صنع الدرع ، فأراد أن يسأل ما هو فسكت ولم يسأل حتى أتته فلبس ، فقال : نعم لبوس الحرب هذا ، فقال لقمان : نعم الخلق الصبر ، فقال داود : الصمت حكمة ، وقيل إنه قال لأجل هذا سمى حكيمًا ، فتل هذا السكوت بنبي عن التؤدة وانتفاء الاستعجال الطبيعي (مثل قول لقمان لابنه - يا بني إنما إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله - فهذه حكمة منطوق بها ، وهو أن جعل الله هو الآتي بها وقرر ذلك الله في كتابه ولم يرد هذا القول على قائله ، وأما الحكمة المسكوت عنها

(• وليس مشاؤه إلا المشاء •) أى لا تتعلق مشيئته بزيادة شيء ونقصه بل هي العناية الإلهية المتعلقة بإيجاد المشاء من غير تعرض إلى الزيادة والنقصان بالي .

(ولم يرد هذا القول على قائله) مع أن الإتيان يضاف إلى العهد أيضا ، ولم يقل الحق ليس الأمر كما قلت فدل ذلك على أن كل آتي الحبة عين الحق من جهة الحقيقة بالي .

وعلمت بقربنة الحال فكونه سكنت عن المؤثي إليه هنالك الحبة ، فما ذكره ولا قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك) وفي نسخة أو إلى غيرك ، ولا في النسخة الأولى تأكيد لقوله ، ولا قال وفي ولا قال تأكيد للنفي « في » فما ذكره ، ومعناه ولا قال إلى غيرك فيكون معناه واحدا .

(فأرسل الإتيان عاما ، وجعل المؤثي به في السموات إن كان أو في الأرض تنبيها ، لينظر الناظر في قوله تعالى - وهو الله في السموات وفي الأرض - فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكنت عنه أن الحق عين كل معلوم ، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات) أى تنبيها على أن في السموات والأرض هو الحق ، فالمعلوم في السموات والأرض ليس غيره لأن المأني به هو المعلوم في السموات وفي الأرض ، والمعلوم في السموات هو ما في الجهة العلوية من الحقائق العينية والاسمية والروحانية على اختلاف طبقاتها ، والمعلوم في الأرض هو ما في الجهة السفلية من الحقائق الكونية والآثار الجسمية على اختلاف مراتبها كالعناصر والمواليد وأحوالها وهياتها ، فإنها نحت تصرف العوالم العلوية الإلهية وتأثيراتها ، وإنما جعل المعلوم أعم من الشيء لأن الشيء عنده هو الذي له وجود عيني ، والمعلوم يتناول ماله وجود عيني وما ليس له وجود عيني ، فإن علمه محيط بالكل ، فالمعلوم أعم من الشيء ، وأما عند من جعل الشيء أعم من المتعين الخارجي والعقلى فالمعلوم والشيء يتساويان ، لأن الثابت في العلم شيء كالأعيان الثابتة ، وهو أرجح لقوله - إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون - فإنه تعالى أطلق قبل الكون على العين اسم الشيء وخاطبه بقوله « كن » فيترتب الأمر كونه وكيف كان فالمقصود حاصل ، لأن المراد التنبيه على العالم الآتي بالمعلوم أى الله عين المعلوم سواء كان أعم من الشيء أو مساويا ، فإن الغرض إحاطة علمه بالكل ، وإن العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا باعتبار .

(ثم تم الحكمة واستوفانها لتكون النشأة كاملة فيها فقال - إن الله لطيف - فن لطافته ولطفه أنه في الشيء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح ، فيقال : هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام ، والعين واحدة من كل شيء وفيه كما يقول الأشاعرة : إن العالم كله متماثل بالجواهر فهو جوهر واحد ، فهو عين قولنا العين واحدة ، ثم قالت : ويختلف بالأعراض ، وهو قولنا : ويختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز ، فيقال : هذا

(إلا ما يدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم ، فإن قولنا هذا سماء لا يصلح على الحقيقة إلا مدلول السماء بالتواطؤ أى بالتوافق والاصطلاح بالى .
(متماثلة بالجواهر) كتماثل أفراد الإنسان بالإنسان فهو جوهر واحد في كل تماثل كما أن الإنسان واحد في كل تماثل من أفراد بالى .

ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل ، وهذا عين هذا من حيث جوهره ، ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج ، فنقول نحن إنه ليس سوى الحق ، ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقا (أى ثابتا غير متعين) ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلى ، فهذه حكمة كونه لطيفا) بتنظيم الحكمة المبنية للتوحيد واستيفائها تكميل ما نشأ فيه من المعنى أو لتكوين النشأة اللقائية كاملة في تلك الحكمة قوله - إن الله لطيف خبير - فن كمال لطافته أن الحق تعالى مع أحدية عينه يصدق الأشياء المتباينة المحدودة بمحدود مختلفة وأسام متفاوتة ، كالسما والأرض وغيرهما مما عدا ولم يعد مما يصدق عليها بالتواطؤ بمعنى أنها عين واحدة ، وذلك يطابق قول الأشاعرة : إن العالم كله متماثل بالجوهر أى هو جوهر واحد ، وكذلك نقول : يختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز ، فيقال : هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه ، وذلك يطابق قولهم يختلف بالأعراض ، ثم إنهم مع قولهم بأحدية الجوهر في صور العالم كلها يقولون باثنية العين : أى أن عين الجوهر في العالم غير الحق ولو كان كما قالوا لما كان الحق المشهود الموجود المطلق واحداً واحداً في الوجود بل كانا عينين وانتهى حد كل منهما إلى الأخرى وتمايزتا لكون كل واحد منهما غير الآخر ، وليس عينه حينئذ والحق تعالى وتزه أن يكون محدودا معه غيره في الوجود حقيقة فنقول : ما في الوجود إلا عين واحدة هي عين الوجود المطلق الحق وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير ، ولكن هذه الحقيقة لها مراتب وظهور لا تنهاى أبداً في التعيين ، فأول مراتبها إطلاقها عن كل قيد واعتبار ولا تعينها وعدم انحصارها ، والمرتبة الثانية تعينها في ذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية الوجوبية الإلهية الانفعالية الكونية ، والمرتبة الثالثة المرتبة الجامعة لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الله تعالى . ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الأحدية الإلهية وهي مرتبة الأسماء وحضراتها . ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التي من شأنها التأثير والانفعال ولوازمها ، وهي المرتبة الكونية الإمكانية الخلقية . ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية ، وهي مرتبة العالم ، ثم تفاصيل الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأعضاء والأجزاء والأعراض والنسب ، ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور في أحدية العين ، إذ لا تحقق إلها في ذاتها وعينها لا غير لا إله إلا الله - كل شئ هالك إلا وجهه - فالعين بأحدية الجمع سارية في جميع هذه المراتب والحقائق المرتبة فيها فهي هو وهو هي عينها لا غيرها ، كما كانت الهوية في المرتبة الأحدية الجمعية الأولى هو لا غيره ، كان الله ولم يكن معه شئ .

(ثم نعت فقال - خبير - أى عالم عن إخبار وهو قوله - ولنبلونكم حتى نعلم -)

وهو العلم الثابت للحق من حيث حقيقة وجود العباد (وهذا هو علم الأذواق ، فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما ، ولا يقدر على إنكار مانص الحق عليه في حق نفسه ، ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ، فعلم الذوق مقيد بالقوى ، وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله «كنت سمعه» وهو قوة من قوى العبد ، وبصره وهو قوة من قوى العبد ، ولسانه وهو عضو من أعضاء العبد ، ورجلاه ويده ، فلما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء ، وليس العبد بغير هذه الأعضاء والقوى ، فعين مسمى العبد هو الحق لا عين العبد وهو السيد الرؤوف : أى هوية العبد وحقيقة من غير نسبة العبدانية هو الحق من غير نسبة الإلهية والسيدية ، إلا أن عين العبد من حيث أنه عبد أعنى مع نسبة العبودية هو السيد من حيث أنه سيد مع نسبة السيادة (فإن النسب متميزة لذاتها وليس المنسوب إليه متميزا) أى من حيث الحقيقة (فإنه ليس ثم سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات ، فمن تمام حكمة لقمان في تعليم ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين لطيفا وخيرا سمى بهما الله ، فلوجهل ذلك في السكون وهو الوجود فقال كان لكان أنتم في الحكمة وأبلغ في الموعظة ، فحكى الله تعالى قول لقمان على المنى كما قال لم يزد عليه شيئا) يعنى أن قوله - إن الله لطيف خبير - إخبار بأنه تعالى موصوف باللفظ والخبرة ، وذلك يدل على أنه تعالى كذلك في الواقع ، ولا يدل على أن وجوده يقتضى ذلك ، فلو أنى بالكلمة الوجودية الدالة على انصفائه بالصفتين المذكورتين في الأزل فقال وكان الله لطيفا خبيرا لكان أنتم في الحكمة وأبلغ لدلالته على أن وجوده تعالى كان في الأزل ، كذلك اقتضى وجرد تلك النسبة فهو كذلك لطيف خبير في الحال الواقع . وأما العبارة المذكورة فتحتمل أن تكون كذلك في الأزل ، وأن لا يكون لكون الله تعالى حكى قول لقمان من غير تغيير ، وإنما قال لقمان بهذه الصيغة مع كلمة التحقيق والتأكيد ليتمكن ويتحقق في نفس ابنه أنه في الواقع كذلك جزما (وإن كان قوله - إن الله لطيف خبير - من قول الله ، فلما علم الله تعالى من لقمان أنه لو نطق لستم متمما بهما) أى بما معناه في لغته معنى هذا في اللغة العربية وذلك من حيث التحقيق ، والعذر ما ذكرناه من أن لقمان لفطر شغفته وتعطفه ورأفته بابنه قام في مقام التعليم والإرشاد والنصيحة بهذه القرائن مخبرا عن الواقع إخبارا مؤكدا جازما ، ليتحقق ويتمكن في نفس ابنه مقام الإخبار عن خبرة وجود ، ولو قال كان الله لطيفا خبيرا ، وهذا وإن كان كذلك فالمبالغة والإتمام على الوجه الأول أنسب في الحكمة فأخبر الله تعالى عنه صورة ما جرى في الحال الواقع من غير زيادة ولا نقصان .

وأما قوله - إن تلك مثقال حبة من خردل - لمن هي له غذاء وليس إلا الذرة المذكورة في قوله - فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره - فهي أصغر متخذ (أى لو كان أصغر منها لذكره الله في هذه الآية لكونه تعالى في بيان أنهى درجة المبالغة ، وأيضا لأن في الحبة من الخردل أكبر وأكثر من الذرة ، فالمبالغة إنما تكون في متخذ أصغر من غذائه (والحبة من الخردل أصغر غذاء ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله - إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة - ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة قال : فما فوقها يعنى في الصغر ، وهذا قول الله والتي في الزلزلة قول الله أيضا فاعلم ذلك ، فما فوق البعوضة في الصغر الذرة ، وثم لطيفة أخرى وذلك أن الذرة مع صغرها أخف في الوزن أيضا لكونها حيوانا إذ الحى أخف من الميت ، فلما نرى أن العمل إذا كان مثقال ذرة في الصغر والخفة فلا بد من رؤية الجزاء ، فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثم ما هو أصغر منها فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم ، وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة ، فلهذا وصاه بما فيه سعاده إذا عمل بذلك ، وأما حكمة وصيته في نهيه إياه أن - لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم - والمظلوم المقام (أى المحل الذى أثبت فيه الانقسام (حيث نعته بالانقسام وهو عين واحدة فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل ، وسبب ذلك أن الشخص الذى لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه ، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة ، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام ، فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام ومعلوم في الشريك أن الأمر الذى يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذى شاركه إذ هو الآخر ، فإذا ما ثم شريك على الحقيقة ، فإن كل واحد على حظه مما قبل فيه إن بينهما المشاركة فيه ، وسبب ذلك الشركة المشاعة وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة - قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن - هذا روح المسألة) إنما هو روح المسألة لأن الشركة بين الصور الإلهية متوهمة عند أهل الحجاب ، فإن الصور الإلهية والأسماء واحدة بالذات ، والدعوة إنما هي للذات في الصورة الرحمانية أو الصورة الإلهية أو فيهما معا أو في أى صورة شاء من الصور السماوية ، فالداعى للرحمن مختص من وجه فلا شركة وكذلك المختص بدعوة الله الذات الأحدية فلا شركة في مدعوه لأحدثه عنده في جميع الصور

مع علمه بالعلم المطلق بما هو عليه الأمر مستفيدا علما بقوله - حتى نعلم - وهو علم اللوق لا العلم المطلق ، فميز الاسم الخبير من الاسم العليم بال .

وجواب أما قوله فهي الذرة التى هي النملة الصغيرة أصغر مثقال من الحيوان ، والحبة من الخردل أصغر غذاء من الأغذية ، ولو كان ثمة في العالم أصغر غذاء ومثقالا من خردل وذرة لجاء به كما جاء بقوله - إن الله لا يستحي أن يضرب - الآية بال .

كما هو عليه ، ولذلك علل الإجازة في دعوة أحدهما على السواء بقوله - فله الأسماء الحسنى -
أى الدعوة إنما هى للهوية الأحدية العينية الجمعية بين صور الأسماء الحسنى ، والمسمى ليس
إلا واحدا فلا شركة أصلا والألفاظ ظاهرة :

(فص حكمة إمامية في كلمة هارونية)

إنما خصت الكلمة الهارونية بالحكمة الإمامية ، لأن هارون عليه السلام كان إمام أئمة
الأخبار ، وقد استخلفه موسى على قومه بقوله - اخلفنى فى قومى وأصلح - والإمام لقب
من ألقاب الخلافة ، وقد صرح هارون بذلك فى قوله - اتبعونى وأطيعوا أمرى - وقد
بقيت الإمامة فى نسله إلى الآن ، وهى الخلافة المقدسة أى الإمامة بالواسطة كما كانت لخلفاء
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وله الإمامة المطلقة لكونه نبيا مبعوثا بالسيف كإمامة
المهدي عليه السلام ، والمراد بالمطلقة التى لا واسطة بين صاحبها وبين الله وله رتبة التقدم
والتحكم فى الوجود ، ولولم يكن كذلك لما صرح بوجوب اتباعه وطاعته فى قوله - اتبعونى
وأطيعوا أمرى - وهى التى قال فيها تحليله - إني جاعلك للناس إماما - فله الإمامة
المطلقة والمقيدة :

(اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحمت بقوله - ووهبنا له من
رحمتنا أخاه هارون نبيا - فكانت نبوته من حضرة الرحمت ، فإنه أكبر من موسى منا
وكان موسى أكبر منه نبوة . ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لأخيه
موسى عليه السلام - يا بن أم - فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر
فى الحكم ، ولولا تلك الرحمة ما صيرت أى الأم على مباشرة التربية ، ثم قال - لا تأخذ
بالحجى ولا برأسى - ولا تشمت بى الأعداء - فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة ، وسبب ذلك
عدم التثبت فى الفطر فيما كان فى يده من الألواح التى ألقاها من يديه ، فلو نظر فيها نظر
تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة ، فالهدى (أى فوجد الهدى) بيان ما وقع من الأمر الذى
أغضبه مما هو هارون يرى منه) وكان الله قد أعلمه قبل ذلك بالأمر بقوله - إنا فتناقومتك
من بعدك وأضلهم السامرى - (والرحمة بأخيه) ووجد الرحمة بأخيه (فكان لا يأخذ
بالحجته بما رأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه فكان ذلك من هارون شفقة على موسى ،
لأن نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه إلا مثل هذا ، ثم قال هارون لموسى عليه السلام
- إني خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل - فتجعلنى صبيا فى تفرقةهم ، فإن عبادة

العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليداله ، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك ، فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه ، وكان موسى أعلم بالأمر من هارون ، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يعبد إلا إياه ، وما حكم الله بشيء إلا وقع فكان عتب موسى أخاه هرون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه ، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى يرى هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن (أى تربيته ربانية متعينة لهارون في مادة موسى ، لأن التربية لا تكون حقيقة إلا من الرب ، فكما كان يرى موسى في مادة هارون بأن جعله من رحمته له نبيا بكل نبوته وشده به أزره كان يرى هارون في مادة موسى ، فإنه عتب عليه وأخذ بلحيته ورأسه لينتبه على أسرار ما وقع من عبادة العجل فيطلع على ما يقرر موسى بعلمه في سر ذلك ، وكان الله في تربية موسى وهارون من حيث لا يشعر بذلك إلا من شاء الله ، فإن جميع الأفعال التي يجرى الله على أيدي عباده صور أحكام حقائقهم وحكمة لا يعلمها إلا الله ومن أطلعها عليها ، فوقع العتب وعدم الثبوت وإلقاء الألواح من يد موسى وأخذ بلحية هارون أمر قوى غير متوقع من مثله في مثل أخيه الذي هو أكبر سنا إنما كان لتنبهه على ما ذكر من السر وتربيته من حيث لا يشعران بذلك الأمر فإنهما من المعصومين الذين لا يجرى الله على أيديهم إلا ما هو الحكمة والطاعة ، ويزيد به العلم والمعرفة ، وهذا بالنسبة إلى أخيه ، وأما بالنسبة إلى قومه فهو أن موسى عليه السلام كان في مبالغته في عتب أخيه يرى قومه أن عبادة ما يسمى غيرا وسوى عند أهل الحجاب ، وتعييننا جزئيا في شهود أهل الكشف جهل وكفر ، أما كونه جهلا فلأن المعبود ليس محصورا في صورة ، بل هو ما في الصور كلها من الحق ، لأن العبادة لا يستحقها إلا الله الذي هو عين الكل وله هوية جميع الصور ، وأما كونه كفرا فلكونه سرا يتعين على الحق المتعين ، ففعل ذلك رب موسى في مادته لينتبهوا على ما قد كان حفرهم من قبل حين قالوا له - يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون - يعنى أن حقيقته يقتضى أن العبادة مطلقا لا تكون إلا للرب المطلق ، كما قال تعالى - ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه - وقال - وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم - والإله المجهول ليس له

فالأنبيا والأولياء العارفين وإن كانوا ينكرون العبادة للأرباب الجزئية لكن إنكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر في صور الأشياء، بل إنكارهم بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فإنهم يرون بحسب الباطن في كل شيء ، ونهى العبادة عن الأمة بحسب النبوة في مظهر خاص ، والمجهولون وإن أنكروا أيضا لكن إنكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق في الأشياء بال .

الخلق فلا يستحق عبادة المخلوق إياه ، ولا علم له بما يسرون وما يعلنون ، وبعلمه عليه السلام بجهلهم قبل والتفت بالعتب على هارون ، فإنه كان في تربيته قولا وفعلًا ليعلم من حيث ولايته ونبوته بما هو الأمر عليه علما بذلك في تلك الحالة إذ لم يعلموا إلا بعد وقوع ما وقع ، فلما نبه هارون بالحقيقة المذكورة وتحقق هو بما وقع منه ظاهرا وباطنا أعرض عن قومه بعد ما أراهم وأعلمهم بخطئهم إلى السامري فلم يعاتبهم ليتعظوا ، وذلك أبلغ في الغرض (ولذلك لما قال هارون ما قال رجع إلى السامري فقال له - فما خطبك يا سامري - يعني فما صنعت من عدوك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعتك هذا الشيع من على القوم 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 ، وما شئى المال مالا إلا لكونه بالذات يعيل القلوب بالعبادة ، فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه ، وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا وقال له - انظر إلى إلهك - فسماء إلها بطريق التنبيه للتعالم لما علم أنه بعض المحال الإلهية - لأحرقته - فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ولا سيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير ، لأن غير الحيوان ماله إرادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير إياه) اعلم أن الأنبياء كلهم صور الحقائق الإلهية النورانية الروحانية ، والفراغة صور الحقائق النفسانية الظلمانية ، ولهذا كانت العداوة والمخالفة بين الرسل والفراغة لازمة ، كما بين العقل والهوى وبين الروح والشيطان ، لكنهم مختلفون في التعينات الإنسانية لاختلاف الأسماء الإلهية فيهم ، وذلك لاختلاف القوابل بحسب الأمزجة والاعتدالات الإنسانية ، ولهذا اختلفت صورهم في الأشكال والمهينات والتعينات الشخصية ، ونفوسهم في الأخلاق والموائد والأذواق ، وأرواحهم في العلوم والمشاهدات والمشارب والتجليات ، مع اتحادهم في الوجهة والمعارف الحقائقية والتوحيد وأصول الدين القيم ، فإنهم في ذلك كنفس واحدة على آل واحد ورب واحد هو رب الأرباب ، فالحق الواحد يتجلى لكل منهم على صورة الاسم الغالب عليهم ، ولهذا كان الغالب على موسى أحكام القهر وشهود التجلى النورى له في صورة النار ، وكانت علومه فرقانية ، والغالب على نبيينا صلى الله عليه وسلم أحكام المحبة وشهود التجلى في صورة

فلم هارون ما أشار إليه موسى من كلامه إلى السامري ، وعلم أن نفسه وأخطا حقيقته لا لأجل عبادة العجل بل لأجل تعلبه بأن الحق لا يمد في صورة العجل ، وإنما تصرف موسى في صورة العجل بالحرق والنسف ، فإنه حيوانية الإنسان الخ بال .

النور ، وكانت علومه قرآنية : ولما كان التعجلى الإلهى فى حق موسى فى صورة القهر والسلطنة والجلال سلب النار على صورة العجل الذى جعله السامرى لها لمن صيدها حتى أحرقته وفرقها وبرد أجزاءها ، كما أن التعجلى الإلهى يحرق كل من تجلى له ، فإن المحدث لا يبقى عند ظهور القديم بل يضمحل ويتلاشى ، فأراهم فى نفس رماد العجل وحرافته صورة فناء المحدث عند تجلى الرب القديم ، وفى إحراقه صورة لإحراق صبيحات وجهه تعالى حتى ما انتهى إليه بصره من خلقه :

(وأما الحيوان فذو إرادة وغرض ، فقد يقع منه الإبادة فى بعض التصريف ، فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان وإن لم يكن له هذه القوة أوصاف غرض الحيوان) أى وجد عند المسخر الذى يريد تسخيرته فى أمر حيوانى غرضا من أغراض الحيوان كما كؤل أو مشروب أو ما يتوسل به إليه من أجرة (انقاد مذللا لما يريده منه كما ينقاد مثله لأمر فيما رفعه الله به من أجل المال الذى يرجوه منه المعبر عنه فى بعض الأحوال بالآخرة ، فى قوله - ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا فليسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لامن إنسانيته فإن المثلىن ضدان) من حيث أنهما لا يجتمعان (فيسخره الأرفع فى المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ، ويتسخر له ذلك الآخر إما خوفا أو طمعا من حيوانيته لامن إنسانيته فما تسخر له من هو مثله ، ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال فالثلىن ضدان ، فلذلك قال - ورفع بعضهم فوق بعض درجات - فما هو معه فى درجته فوق التسخير من أجل الدرجات : والتسخير على قسمين : تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر فى تسخيرته لهذا الشخص المسخر ، كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله فى الإنسانية ، كتسخير السلطان لرعاياه وإن كانوا أمثالا له فى الإنسانية فسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير بالحال ، كتسخير الرعايا للسلط القائم بأمرهم فى اللب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم ، وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون فى ذلك ما يكهم ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة فالمرتبة حكمت عليه بذلك ، فن الملوك من سعى لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة فى تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم ، فأجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه ، وأجر مثل هذا يكون على الله فى كون الله فى شئون عبادته ، فالعالم كله يسخر بالحال من لا يمكن أن يطاق عليه أنه مسخر ، قال تعالى - كل يوم هو فى شأن -) والظاهر أن تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوة ، ولهذا كان يعلم حقهم ويراهم رعاية الراعى لغنمه ،

وأما لا يتسخر من إنسانيته لأن المثلىن ضدان ، والعدان متساويان فى الدرجة لا يجتمعان ليس بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الإنسان لمن هو مثله من جهة الإنسانية بال .

فكلمنا عاثر فيهم ذنب كالسامري قاتله وقابله ورماه بالإمساس وتحريق العجل ، وشدد على خليفته مخافة المخالفة ، فكما سخرهم في مراد الله بما عنده من الله من النبوة والسلطنة ، سخره بالحال على أن يسعى عند الله في مصالحهم الدينية والدنيوية ، عرفوا ذلك أولم يعرفوا وما يعرفه إلا العارفون (فكان عدم قوة ادراع هارون بالفعل أن يتغذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلب موسى عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة ، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالالهية ، ولهذا ما بقى نوع من الأنواع إلا وعبد ، إما عبادة تاله وإما عبادة تسخير ، فلا بد ذلك لمن عقل) يعني أن الحق المعبود المطلق الذي أمر أن لا يعبد إلا إياه لما ظهر بنور الوجود في كل نوع من الأنواع بل في كل شخص ، لزم أن يعبد في تلك الصورة إما عبادة عبد لإلهه ، وإما عبادة تسخير ، كما عبت عبدة الأصنام الحجر والشجر والشمس والقمر ، لتكون الإلهية ذاتية للوجود الحق ، وعبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفاً لأنها مخصوصة بمن تاله لكن العبودية متحققة في القسمين ، فإنك عبد لمن ظهر عليك سلطانه (وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد ، والظهور بالدرجة في قلبه ، ولذلك يسمى الحق لنا برفع الدرجات ولم يقل برفع الدرجة فكثير الدرجات في عين واحدة ، فإنه قضى ألا نعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا عبد فيها ، وأعظم مجلى عبديته وأعلاه الهوى ، كما قال — أفرأيت من اتخذ إلهه هواه — فهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى)

يعنى أن كلمتى العبوديتين : عبودية التاله وعبودية التسخير لا تكون من العابد لأى معبود كان إلا هواه ، فما عبد إلا الهوى فهو الصنم والجبت ولطاغوت الحقيقى لمن يرى غير الحق في الوجود . وأما عند العارف فهو أعظم مجلى عبديته ، وهو باطن أبدا لا يظهر بالعين إلا في الأصنام ، وكليات مراتبه بعدد الأنواع المعبودة كما ذكر بعضها في الفصص النوحى : وأما البيت فعناه : أنه أقسم بحق العشق الأحدى الذى هو حب الحق ذاته أنه سبب الهوى الجزئى الظاهرى في كل تعين بتزلاته في صور التعينات ، ولولا الهوى الحب الباطن المعين في القلب ما عبد الهوى الظاهر في النفس لأنه عينه تنزل عن التعين القلبي إلى التعين النفسى مع أحدية عينه في الكل .

كما سلب موسى على العجل بالحرق والنسف ، ولم يقدر هارون بالفعل كذلك حكمة من الله خير كان ظاهرة في الوجود ليعبد الحق في كل صورة لوعية من الأنواع ، وإنما قدنا ذلك إذ لا يعبد الحق في كل صورة شخصية بل يعبد في صورة شخص من كل نوع بال .

(ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله ، كيف تم في حق من عبد هواه واتخذها إلها ، فقال - وأضله الله على علم - والضلالة الخيرة ، وذلك لما رأى هذا العابد ماعبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص ، حتى أن عبادته لله تعالى كانت عن هوى أيضا ، لأنه أولم يقع له في ذلك الجنب المقدس هوى وهو الإرادة بمحبة ماعبد الله ولا أثره على غيره) أى كيف تم العلم في حق من عبد هواه حيث نكره تنكير تعظيم أى على علم كامل لا يبلغ كنهه ، وذلك أن أصل الهوى هو الحب اللازم لشهوده تعالى ذاته بذاته ، فإنه تعالى أقوى الأشياء إدراكا وأتم الأشياء كمالا ولا يدرك ولا واقف للمدرك من ذاته بذاته ، فذاته أحب الأشياء إليه بل الحب عين الحب ، وحقيقته ليس إلا حبه لذاته ، وهو العشق الحقيقي وما عداه رشفة من ذلك البحر ولمعة من ذلك النور ، فلا ميل في شيء إلى شيء إلا وهو جزئى من جزئيات ذلك الحب ، فلا يحب إلا وهو يحب نفسه في محبته أى محبوب كان لأن المحبة لازمة للوحدة الحقيقية ، فبسر بيان الوحدة في الوجود تسرى المحبة فيه لكنها تختلف بحسب كثرة التعينات المتوسطة بينها وبين الأول وقتها ، فكلما كانت الوسائط أكثر كان أحكام الوجوب فيها أخفى وأحكام لا مكان أظهر وبالعكس ، وينبئ على ذلك الملمعة والمحمدة بحسب تنوع أنواعها ، وتختلف أحوالها في الانتهاء كما بينها في رسالة المحبة ، فالخلاص أن كل هوى كان أقرب إلى الحب الكلى ، والأقرب بقلة الوسائط والتعينات كان أحدا وأشرف وأقوى في نفسه وأظهر ، وصاحبه أعلى مقاماً وأرفع رتبة ، وأكثر تجرداً وأشرف ذاتاً وأقرب إلى الحق تعالى ، وكلما كان الحب أبعد من الحب الكلى المطلق بكثرة الوسائط والتعينات كان أخس وأذم وأضعف في نفسه وأخفى ، وصاحبه أدنى رتبة ، وأكثر تقبدا واحتجاباً وأخس وجوداً وأبعد من الله تعالى ، والحقيقة من حيث هي هي واحدة ، فمن علم حقيقة الهوى كان على علم عظيم ، وقد حبره الله حيث وجده في الحقيقة محموداً غاية الحمد ، ومع التغشى بغواشى التعينات مذموماً غاية الذم ، فتحرير بين كونه حقاً وبين كونه باطلاً ، والحق مطلع على أنه لا يعبد في الجهة العليا والسفلى بهواه إلا إياه إذ ليس في الوجود شيء إلا وهو عين الحق ، ألا ترى إلى قوله - وهو الله في السموات وفي الأرض - وقوله - وهو الذى في السماء إله وفي الأرض إله - وقوله عليه الصلاة والسلام « لو دلى أحدكم بحبل ليط على الله ، فكل ماعبده عابد في أحد الجهتين لا يعبد إلا بهواه إذ هو الذى يأمره بعبادة ما يعبد فلا يطيع في الحقيقة إلا هواه حتى إن الحق المطلق لم يعبد إلا بالهوى ، إلا أنه يسمى باسم

(واتخذها إلها) أى سماه إلها فقط دون غيره من مجال الحق ، لظهور الحق له فيه دون غيره فقال في حقه

- وأضله الله - بال .

وذلك أى التكامل والتعظيم لما رأى الحق هذا العابد ماعبد إلا هواه بال .

أشرف كالإرادة ، وهي محبة مآ إما محبة النجاة والدرجات ، أو كمال النفس ، أو محبة صفات الله تعالى ، أو محبة ذاته تعالى وتقدس ، ولذلك نكر المحبة فقال وهو الإرادة بمحبة ، إذ لو لم يكن له نوع من أنواع المحبة ما عبد الله تعالى ولا أثره على غيره (وكذلك كل من عبد صورة مآ من صور العالم واتخذها إلها ما اتخذها إلا بالهوى ، فالعبد لا يزال تحت سلطان هواه) ولذلك أطلق بعض المحققين من المتأخرين كالعراقي وغيره اسم العشق على الحق تعالى نظرا إلى الحقيقة ، فإن العشق والمعشوق ثمة ليس في الحقيقة إلا واحدا لا فرق إلا بالاعتبار كالعلم والعالم والمعلوم . وإذا تقرر قاعدة التوحيد الحقيقي فلا مشاحة في الألفاظ ، ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين ، وكل عابد أمرا مآ يكفر من يعبد سواه ، والذي عنده أدنى تنبه يحار لانحداد الهوى بل لأحدية الهوى كما ذكر ، فإنها عين واحدة في كل عابد فأضله الله : أي حيره على علم بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه ، سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف (قوله فأضله الله جواب لما في قوله : وذلك أنه لما رأى هذا العابد ، وفاعل رأى ضمير اسم إن في أنه وهو يرجع إلى من عبد هواه اتخذ إلها مع كونه على علم بليغ ، وقوله : ثم رأى المعبودات تتنوع عطف على رأى في لما رأى ، وفيه إشارة إلى منشأ حيرته وتعليل لما مع كمال علمه ، وحذف الفاء في جواب لما لطول الكلام ، وتوسط التعليل بين الشرط والجزاء . والمعنى أنه لما رأى هذا العابد وذلك العابد وكل عابد حتى عابد الحق تعالى وكذا كل من عبد صورة مآ من صور العالم لا يعبد كل منهم إلا هواه ، ثم رأى تنوع المعبودات وتناكر العباد بحيث يكفر كل عابد من يعبد سوى معبوده مع أحدية الهوى في الحقيقة عند من له أدنى تنبه حيره الله لضيق فرجه وصعوبة فرقه بين الحق والباطل والمشروع وغير المشروع .

(والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) لأن الوجود الحق هو الذى ظهر في الكل وفي كل واحد (ولذلك سموه كلهم إلها مع اسمه الخاص بمحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك ، هذا اسم الشخصية فيه) بحسب الماهية المتعينة بالعين النوعى ثم بالتعيين الشخصى (والألوهة مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبودة ، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المتكف على هذا المعبود في هذا المجل المختص) يعنى أن الألوهة في كل معبود هي مرتبة رفيعة تخيل عابده أنها مرتبة معبوده ، وهي في الحقيقة كونه مجلى الحق لبصر هذا العابد المتكف على هذا المعبود ، فاحتجب للعابد بحكم تعيينه بتعين المجل الخاص عن وجه الحق المتعين به ، وذلك بجزئية هوى نفسه وتعيينه بالشخص والنوع ، إذ لو انطلق عن قيد التعيين لشاهد وجه الحق في الكل ، فكان

للشاهد والمشهود حقا يجب الحق (ولهذا قال بعض من لم يعرف مقاله جهالة - مانعهم
إلا ليقرّبونا إلى الله زانق - مع تسميتهم إياهم آلهة) أى ولأن المعبود الخاص مجلى الحق
لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده هو المجلى المختص ، قال من لم يعرف مقاله ولغاية
جهله - مانعهم إلا ليقرّبونا إلى الله زانق - فلأنهم أثبتوا وحدة الله المقرب إليه مع تسمية
معبوداتهم آلهة ، ولم يشعروا أنه إذا كان فيهم معنى الألوهية كانوا عين الله وحقيقته فامعنى
التوصل بهم في التقريب ؟ ولم يشعروا أن الوسيلة إلى الإله ليس بإله فكانهم بالفطرة عرفوا
معنى الألوهية فيهم واحتجوا بالتعينات فوققوا مع صورة الكثرة (كما قالوا - أجعل
الآلة لها واحدا إن هذا الشيء عجاب - فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك ، فلأنهم وقفوا
مع كثرة الصور الإمكانية ونسبة الألوهية لها ، فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف
ولا يشهد) أى ما أنكروا الإله بل تعجبوا من التوحيد لو قوفهم مع كثرة الصور الإمكانية
ونسبة الألوهية لها ، فاعترضهم الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف من قولهم ولا يشهد
(بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم - مانعهم إلا ليقرّبونا إلى الله زانق -)
فهو معروف عندهم غير مشهود (لعلمهم بأن تلك الصور) أى المشهودة (حجارة) ليست
من الألوهية فى شيء (ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله - قل سمعهم - فما يسمونهم إلا
بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة) كحجر وخشب وكوكب وأمثاله .

(وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور ،
لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لأنهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من
مجلى الحق يتجلى فى كل وقت ببعض صفاته ، ولما كان الدهر اسما من أسمائه سبحانه قال
عليه الصلاة والسلام « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » فيغلب على الناس فى كل وقت
حكم الوصف الذى يتجلى به فى ذلك الوقت والرسول الذى بعث فيه هو المظهر الأعظم
لكمال ذلك الوصف ، فيدعو الخلق إلى الحق المتجلى فيه بطاعته طاعة الحق كقوله تعالى
- من يطع الرسول فقد أطاع الله - فلذلك وجب الإيمان به وطاعته ، فالعارفون هم الذين
يعرفونه ويحبونه أحب من أنفسهم ويتبعونه حق الانبعاث ، فهم عباد الوقت لأن الوقت
هو الدهر الحاضر الذى قال « إن الدهر هو الله » فهم فى الحقيقة عباد الوقت الحق يتقبلون
مع تجلياته فى الأوقات التى هى أجزاء الدهر المستمر مطيعين له دائما بحكم أوامره ونواهيه .

عرف : أى من كان فى استعداده الفطرى أن يعرف الأمر على ما هو عليه ، وهو أن معبوده الخاص على الحقيقة
مجلى الحق مقالة جهالة - مانعهم إلا ليقرّبونا - وإنما كانت هذه المقالة جهالة لأنه جعل ما هو مجلى الحق أمرا
عقربا مع أن كونه مجلى إلهيا يقتضى العناية ، وكونه مقربا يوجب القربة مع تسميتهم إياهم آلهة جاء عرفوه
منهم أى من صور أصنامهم فبادتهم الأصنام ليست إلا ما كان الأمر عليه فلأنكارهم لاهن جهل بحقيقة الأمر
بجل مرتبتهم فى العلم تعطيم ذلك بال .

حقيقة طوعا وشهودا ، كمن تحول إلى القبلة في أثناء الصلاة عند تحول الرسول من غير أمر ظاهر لشهود تحول الحق في تجليه (مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانا) متعلق بقوله : فيظهرون بصورة الإنكار : أى ينكرون ما عبد من الصور متابعة للرسول مع علمهم بأنهم ما عبدوها (وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم) أى من عباد الصور وإن لم يشعروا بذلك وجهلوه ، والباء فى بحكم بتعلق بقوله مع علمهم ومعناها السببية أى علموا ذلك بسبب حكم سلطان التجلى الذى عرفوه (وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى الله وستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم ، فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصورة لما انتزع عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فى محبة الله إياهم بقوله - إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله -) وإنما ستر العارف المكمل تعظيما وإجلالا وتنزيها له عما هو مبلغ علمهم من التعين والتشبه ، وتسكيلا لمن استعد من الأمم بالطريق له من التقييد إلى الإطلاق ومن المحسوس إلى المعقول ، فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصور الجزئية ليهتدوا إلى المعنى المطلق الذى هو الكلى الطبيعى فيجمعوا بين الإطلاق والتقييد ، ويتوسلوا بتوسط التخيل والتعقل إلى محض الشهود والتجلى إن شاء الله ، وذلك من الوفاء بصحة متابعتهم الرسول فى العلم إذا قرن بالعمل المتركى للنفوس المصنفة للقلوب ، فيكمل الناس بالافتدائهم ، وهم بصحة المتابعة ظاهرا وباطنا علما وعملا وخلقا وحالا ناسبوا رسولهم فاحتفظوا من ولايته بقدر استعداداتهم فينالون من محبة الله إياهم ببركة متابعة حبيب الله وشفاعته وإمداده إياهم (فدعا إلى إله يصمد إليه) وهو الوجود الحق المطلق الذى يستند إليه كل وجود خاص (ويعلم من حيث الجملة ولا يشهد ولا تدركه الأبصار) أى يعلم من حيث الإطلاق والإجمال ولا يشهد من حيث التقييد والتفصيل ، إذ لا بد فى الشهود من تجلى ومجلى ومتجلى ، وكذا الأبصار (بل هو يدرك الأبصار للطفه وسريانه فى أعيان الأشياء ولا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة الضمير فى أنها ضمير القصة ، كقوله - فإنها لا تعنى الأبصار - وإضافة الأرواح إلى ضمير الأبصار للابسته ، وإنما لا تدركه الأبصار لأن إدراكها مخصوص ببعض الظواهر فلا تدرك الحقائق وكل ما تحت الاسم الباطن وإنما لا تدركه الأرواح لأن إدراكها مخصوص بالباطن فلا تدرك ما تحت الاسم الظاهر من أسمائه وصفاته ولا يجمع بين الظاهر والباطن والتقييد والإطلاق واللاتقييد والإطلاق إلا التجلى الشهودى (فهو اللطيف) أى عن إدراك الأبصار والبصائر (الخبير) بالباطن والظواهر (والخبرة ذوق والذوق تجل والتجلى فى الصور فلا بد منها

فلا بد منها ، أى من الصورة لأن الصورة ليست إلا تعين تجل الوجود الحق ، فالوجود الحق من حيث الإطلاق هو المتجلى ، ومن حيث التقييد هو المجل والصورة ، فإذا تجل الحق فى الصورة فلا بد أن يعبد بها.

ولا بد منه ، فلا بد أن يعبد من رآه بهواه إن فهمت - وعلى الله قصد السبيل - (الذوق إنما يكون بقوى وجدانية وذلك إنما يكون بالتجلى في الصور فمن رآه متجليا في أى صورة كانت مال إليه ، والهوى في العرف ليس إلا ميلا نفسيا فلا شهود إلا بالتجلى ، ولا تجلى إلا في صورة ، فلا عبادة له شهودية إلا بميل تام نفسى لأن الصورة لا بد لها من ميل إلى ما يوافقها وهو الهوى .

(فص حكمة علوية في كلمة موسوية)

إنما خصت الكلمة الموسوية بالحكمة العلوية ، لعلوه على من ادعى الأعلوية ، فقال - أنا ربكم الأعلى - فكذبه الله تعالى بقوله لموسى - إنك أنت الأعلى - على القصر يعنى لاهو مع أنه تعالى وصفه بالعلوية في قوله - من فرعون إنه كان عاليا من المسرفين - ولعلو درجته في النبوة بأن كلمه الله بلا واسطة ملك ، وكتب له التوراة بيده تعالى ، كما ورد في الحديث ، ويقرب مقامه من مقام الجمعية التى اختص بها نبينا صلى الله عليه وسلم المشار إليه بقوله - وكتبنا له في الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء - وبكثرة أمته كما أخبر عليه الصلاة والسلام في حديث القيامة حال عرض الأمم عليه أنه لم ير أمة نبي منه الأنبياء أكثر من أمة موسى عليه السلام وبكثرة معجزاته .

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود عليه بالإمداد حياة كل من قتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى ومائمه جهل فلا بد أن تعود حياته على موسى أهق حياة المقتول من أجله ، وهى حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسية بل هى على فطرة بلى ، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ، فكل ما كان مهيا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له كان فى موسى عليه السلام ، وهذا اختصاص إلهى بموسى لم يكن لأحد قبله فإن حكم موسى كثيرة ، وأنا إن شاء الله أسرد منها فى هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهى فى خاطرى ، فكان هذا أول ما شوفته به من هذا الباب) اعلم أن التعينات اللاحقة للوجود المطلق بعضها كلية معنوية كالتعينات الجنسية والتنوعية والصنفية ، والنسب التى تحصل بها أسماء الله الحسنى المرتبة الشاملة بعضها لبعض شمول اسم الله والرحمن سائر الأسماء ، وبعضها جزئية كالتعينات الغير المتناهية المندرجة تحت الأولى ، فتحصل من نسبة الأولى إليها أسماء غير متناهية فى حضرات أمهات الأسماء المتناهية ، والتعينات الأولية تقتضى فى عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة وطبائع كلية ، فالتعيين الأول هو العقل الأول المسمى أم الكتاب ، والقلم الأعلى والعين الواحدة والنور المحمدى كما ورد فى الحديث « أول ما خلق الله العقل » وفى رواية « نورى وروحى » وهو يتفصل بحسب

المتعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والكروبيين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء ، فالعقل الأول هو متعين كل طبيعي ، يشمل جميع المتعينات ويعلما ويقومها ويفيض عليها النور والحياة دائما ، ثم ينزل مراتب المتعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ ، ونسبتها إلى النفوس الناطقة المجردة الطاهرة في مظاهر جميع الأجرام السماوية أملاكها وكواكبها ، وإلى النفوس الناطقة الإنسانية بعينها نسبة العقل الأول إلى الأنواع والأصناف التي هي تحتها في عالمها ، وهذه النفس الكلية أيضا مراتب تعيناته في النزول ، ثم مراتب النفوس المنطبعة في الأجرام التي يسمى عالمها عالم المثال ، ثم مراتب العناصر التي هي آخر مراتب النزولات ، وكلها تعينات الوجود الحق المتجلى في مراتب النفوس بمصورات المتعينات الخلقية وشؤونها الذاتية كما مر غير مرة ، فالأرواح المعنية بالمتعينات الكلية من المجرّدات العقلية والنفوس السماوية والأرواح النبوية مفيضات وممدات لما تحتها من الأرواح المتعلقة بالمتعينات الجزئية البشرية ، ومقومات لها تقويم الحقائق النوعية أشخاصها ، ومديرات وحاكمات عليها سياسة لها سياسة الأنبياء أممها والسلاطين خولها ، ومن هذا يعرف سر قوله « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » ويفهم معنى قوله - إن إبراهيم كان أمة - والأرواح المعنية بالمتعينات الجزئية والهيئات المزاجية الشخصية تحت قهرها وسياستها وتصريفها بحسب إرادتها ، فهي بالنسبة إليها كالقوى الجسمانية والنفسانية والروحانية على اختلاف مراتبها بالنسبة إلى روحنا المدبرة لأبداننا ، وكالخدم والأعوان والعبيد بالنسبة إلى الخادم والسلاطين والموالي ، وكالأمم والأتباع بالنسبة إلى الأنبياء والمتبوعين . إذا تقرر هذا فنقول : أرواح الأنبياء هم المتعينات بالمتعينات الكلية في الصف الأول ، وأرواح أممهم بل أكثر الملائكة والأرواح والنفوس الفلكية كالقوى والأعوان والخدم بالنسبة إليهم ، ومن هذا يعرف سر سجود الملائكة لآدم ، وسر طاعة أهل العالم العلوي والجن والإنس لسليمان ولذو القرنين وسر إمداد الملائكة للنبي عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى - ان يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة - الآية ، فعلى هذا كانت الأبناء الذين قتلوا في زمان ولادة موسى هي الأرواح التي تحت حبيطة روح موسى عليه السلام وفي حكم أمته وأعوانه ، فلما أراد الله إظهار آيات الكلمة الموسوية ومعجزاتها وحكمها وأحكامها ، وقدر الأسباب العلوية والسفلية من الأوضاع الفلكية والحركات السماوية المعدة لمواد العالم ، والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة للمهيأة لظهور ذلك وقرب زمان ظهوره ، تعينت أمزجة قابلة لتلك الأرواح فتعلقت بأبدانها ، وكان علماء القبط وحكماؤهم أخبروا قومهم أنه يولد في ذلك الزمان مولود من بني إسرائيل يكون هلاك فرعون وذهاب ملكه على يده ، فأمر فرعون بقتل كل من يولد من الأبناء في ذلك الزمان حلرا مما قضى الله وقدر ،

ولم يعلم أن لا مرد لقضائه ولا معقب لحكمه فكان ذلك سببا لاجتماع تلك الأرواح في عالمها وانضمامها إلى روح موسى ، وعدم تفرقها وانبثاها عنه بالتعلق البدني والانفراد في عالم الطبيعة فيتقوى بهم ويجتمع فيه خواصهم ويعتضد بقواهم ، وذلك اختصاص من الله لموسى وتأيد بإمداده بتلك الأرواح كإمداده بالأرواح السماوية وقوى النيرات الناضرة إلى طاعته فلما تعلق الروح الموسوي ببدنه تعاضدت تلك الأرواح والأرواح السماوية في إمداده بالحياة والقوة والأبد والنصرة ، وكل ما هو مهيا لتلك الأرواح الطاهرة من الكمالات فكان مؤيدابهم بتلك الأرواح كلها ، ونظير ذلك ما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، حين قال له بعض أصحابه عند ظفرك بأصحاب الجمل : وددت أن أخى فلانا كان شاهدا ليرى ما نصرك الله به على أعدائك ، فقال : أهوى أخيك معنا ؟ قال : نعم ، قال : فقد شهدنا ، ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في أصلاب الرجال وقرارات النساء سير عف بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان ، فالحكمة فيما دبره الله من قتلهم أن أرواحهم تتلاحق في إمداد موسى حتى يبلغ أشده بما ذكر ، ثم تتلاحق عند دعوته بالتعلق بأبدانها وتتكامل في القوة والشدة متفقين في تصرفه ، كما قال : سير عف بهم الزمان ، ويقوى بهم الإيمان (فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة) بانصاف تلك الأرواح به متوجهة إليه مقبلة نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له ، ولذلك كان محبوبا إلى كل من يراه لنوريته بتشجيع أنوار تلك الأرواح (جمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل في الكبير ، ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويرزقه له ويظهر له بعقله : أي ينزل إلى مبلغ عقله فهو تحت تستخيره وهو لا يشعر ، ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد ، فهي كان من الله أقرب صخر من كان من الله أبعد ، كمخاوص الملك المقرب منه يسخرون الأبعدين) القرب والبعد نسبتان معتبرتان باعتبارات كثيرة لقلة التعينات والوسائط بين الشيء وبين الحق وكثرتها

فهى أرواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وأنوار لطيفة ، وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم للآخر لذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس في النهار ، فكل هذه الأرواح للطاقتها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز أخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده في النهار ، فإذا انقطع روح موسى من تعلق الصورة الموسوية للنصرية افترقوا عنه وامتاز كل واحد عن الآخر ورجع إلى مقامهم الأصل ، فانفرد روح موسى كما انفرد قبله ، فإن لكل صورة روحا خاصا عند الله ، وبهذا قد انقطع وهم التماسخ من ظاهر كلام الشيخ بال .

(فيلاعبه الكبير) ولهذا تصح هذه الملاحظة في الشرع مع أن كل لعب حرام لأنها ليست من فعل الكبير بل من فعل الصغير بالكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار ، ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويرزقه) أي يكمل الكبير بلسان الصغير ويظهر له بعقله : أي وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقله بال .

فالأقل الوسائط أقرب ، ولهذا سخر الأرواح الأجساد والعقول النفوس كتسخير العقل الأول من دونه من العقول والنفوس ، وكاستجماع الفضائل والكمالات في الانصاف بها والتخلي عنها ، فالأكثر بالكمالات والأوفر بالفضائل أقرب إلى الله فمن يخلو عنها ، فيسخر بقرب مقامه من الله من دونه في ذلك كتسخير الأنبياء والأولياء أمهم وأتباعهم ، وكل من له أحدية الجمعية السكائية الإلهية أقرب إلى الله ممن غاب عليه أحكام الذكوة فيسخر له ، وأما القرب والبعد في هذا الموضع فهو باعتبار حدوث تجلي الحق وطرأته بحسب الزمان وتمادي مدته وبعد عهده ، فإن طرأوة ظهور الحق في مجلي واحدة بتصرفاته وأفعاله وصفاته كما في الصغار قرب لهم بربهم وصفاء ، لكونهم على فطرتهم الأصلية والعهد الأول والاتصال الحقيقي وتقدم الزمان بالكبر وغلبة أحكام النشأة والهيئات النفسانية كالمادة الحيوانية والطبيعية بعلمهم من ربهم وتكرر وسقوط عن الفطرة فلذلك يسخر الصغير الكبير فيخدمه ، وأما تنزل الكبير العارف الكامل إلى مرتبته للتربية مع كونه في غاية القرب بالنسبة إلى الطفل فذلك للرحمة والعناية الإلهية ، وهو أمر آخر باعتبار آخر فلا ينافي ما ذكرناه لأنه رجع إلى الله بعد البعد بالمعنى المذكور حتى صار أقرب مما كان أولا .

(كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز نفسه للمطر إذا نزل ، ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ، ويقول « إنه حديث عهد بربه » فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ، ما أجاها وما أعلاها وأوضحها ، فقد سخر المطر أفضل البشر لقربه من ربه فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه) أى فكان المطر مثل الملك الذى ينزل إليه بالوحي يعنى جبريل ، لأنه كان يشاهد فيه صورة العلم الإلهى النازل إليه بواسطة الملك فيلقاه ، ومخصوصا رأسه الذى هو منه بمثابة الكتاب الأكبر الذى رتبته في التعيين الأول والبرزخية الأولى ومظهر العلم الإلهى الأول ، ويعرف قربه من الحق بالتجلي الحديد فلذلك سخره (فدعاه بالحال لذاته) أى فدعا المطر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسان الحال بذاته النازلة إليه مع عنده في صورة العلم والحياة كالملك فأجابه (فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه) من المعنى الذى به يحى كل شيء (فلو لا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه ، فهذه رسالة ماء جعل الله تعالى منه كل شيء حتى فافهم) فإذا كان المطر سخر أفضل البشر لقربه من ربه ، فما ظنك بالأرواح الظاهرة الباقية على الفطرة النورية إذا اتصلت بروح موسى من عند ربها مقبلة إليه مع مبادئها التى انبعث منها من الأسماء

فبروزة إياه تلقىه إلى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الإلهية ، وكشف رأسه رفع التعتبات المانعة لوصول القىض الإلهى بالى .

الإلهية والأرواح السماوية ، فإنها لا تنفك عنها متوجهة نحوه ، فلذلك فعلت ما فعلت بأعدائه من القهر والتدمير ، وأظهرت ما أظهرت من آيات الله العظمى .

(وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم ، فالتابوت ناسوته واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم ؛ مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية الخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري ، فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتديبره جعل الله لها هذه القوى آلات تتوصل بها إلى ما أراده الله منها في تديبر هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب) لأن اليقين والعلم الذي تزداد به الإيمان والسكينة النفس إلى ربها ونظمين لا يحصل إلا فيه (فرمى به في اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم ، فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملك ؛ فإنه لا يدبره إلا به ، فأحسبه هذه القوى السكينة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الإشارات والحكم ، كذلك تديبر الحق العالم ما دبره إلا به) أي بالعالم (أو بصورته فما دبره إلا به ، كتوحيده للولد على إيجاد الوالد) فإن التديبر الذي دبره الحق العالم فيه بنفس العالم : أي بعضه ببعض ، وهو مثل توقف الولد على إيجاد الحق الوالد الحقيقي (والمسببات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها ؛ والمعلولات على عللها والمدلولات على أدلتها ، والحقائق على حقائقها) أي الأشخاص المنحقة على حقائقها النوعية (وكل ذلك من العالم وهو تديبر الحق فيه ، فما دبره إلا به ، وأما قولنا : أو بصورته أعني صورة العالم فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العلى التي نسمى الحق بها واتصف بها ، فما وصل إلينا من اسم يسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم ، فما دبر العالم أيضا إلا بصورة العالم) ليس المراد بصورة العالم صورته الشخصية الحسية ، وإلا رجع إلى القسم الأول ولم يطابق تفسيره ، بل الصورة النوعية العقلية وهي الأسماء الحسنى وحقائقها التي هي الصفات العلى ، فإن صور العالم مظاهر الأسماء والصفات فهي صور الحقيقية الباطنة ، والمحسوسات صور الشخصية الظاهرة ، فهذه نقوش وأشكال تتبدل ، وتلك أعيانها باقية ثابتة لا تتبدل ، فهذه هياكل وأشباح وتلك معانيها وأرواحها ، فكل ما تسمى به الحق من الأسماء كالحى والعالم والمريد والقادر واتصف به من الصفات كالحياء والعلم والإرادة والقدرة موجود في العالم ، فما دبر الله ظواهر العالم إلا ببواطنه ؛ فالقسم الأول : هو تديبر بعض الصور الظاهرة مع أجزاء

يعنى أن هذا الرى إشارة إلى أن النفس الإنسانية ألقيت في تابوت اليم ، ورميت به في اليم ، لتكون بهذه القوى الحاصلة مستعيلة على فنون العلم بالى .

أي دبر الروح ملكه الذى هو الجسم العنصرى بملكه التى هى القوى السكينة في هذا الناسوت فديبر ملكه بملكه ، كذلك تديبر الحق مدبر العالم إلا بالعالم بالى .

العالم ببعضها ، والقسم الثاني : تدبير الصور للشخصية الظاهرة بالصور النوعية الباطنة ، وكلاهما تدبير العالم بالعالم ، ومعنى الاسم وروحه حقيقته التي هو به ، فإن الاسم ليس إلا الذات مع الصفة ، فالأسماء كلها بالذات حقيقة واحدة هو الحق تعالى فلا امتياز من هذا الوجه ، فالاسم والمعاني والحقائق التي تحصل بها الأسماء هي الصفات فالمراد بمعنى الاسم وروحه الصفة التي يتميز به الاسم عن غيره ، ومعنى قوله : فما دبر العالم أيضا إلا بصورة العالم ، فما دبر العالم إلا بصورته التي هي الهيئة الاجتماعية من الأسماء الإلهية (ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع انعمت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال وإن الله خلق آدم على صورته ، الأنموذج بحذف الدال والأنموذج بمعرب معناه النسخ ، ويقال بالفارسية نمودارنامه ، والأول بحذف الدال معرب وفي بعض النسخ البرنامج ، ولعله تصحيف وقع من بعض الناظرين في الكتاب على معنى النسخة الكبرى من العالم ، وهو في النسخة الأولى الماعول عليها أعجمي كالعلم لتعيينه الجامع صفة أو خبر ثان قلبي هو صدر الصلة ، وعلى الثانية إن صبح والمعنى ظاهر ، ومعرب نمودارنامه الأنموذج (وليست صورته سوى الحضرة الإلهية ، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ماخرج عنه في العالم الكبير المنفصل عنه) أي وأوجد فيه حقائق الأشياء الخارجة عن الإنسان في العالم الكبير المنفصل ، فإن أجزاء العالم كالسموات والعناصر والمعادن والنبات وأصناف الحيوانات ليست بموجودة في الإنسان صورها وأشخاصها ، لكن حقائقها التي بها هي كالأرواح والنفوس الناطقة والمنطقية والطباع العنصرية والصور الجسمية المادية والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية بأسرها ، وفي الجملة الجواهر والأعراض كلها موجودة فيه فصيح أنه تعالى أوجد جميع ما في الحضرة الإلهية ، وجميع الحقائق بأعيانها وأجزائها في الإنسان الكامل (وجعله روحا للعالم فسخر له الغلو والسفل لكمال الصورة ، فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته ، فقال - وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعا منه - فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان ، علم ذلك من علمه وهو الإنسان الكامل وجهل ذلك من جهله وهو الإنسان الحيواني ، فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر ، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل فحيي كما يحيي النفوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال - أو من كان ميتا - يعني

ولذلك : أي ولأجل أن الحق مادبر للعالم إلا بصورة العالم ، قال في خلق آدم اه وإنما قال حقائق ماخرج عنه : أي ما يوجد في المختصر جميع ما في العالم الكبير بصورها وتخصساتها ، بل ما يوجد ما في العالم الكبير إلا بحقائقها ، هي الأمور الكلية التي تحتها أفراد شخصية ، فلا يوجد في الإنسان الكامل الأشخاص الجزئية الموجودة في العالم الكبير ، بل توجد حقائق تلك الأشخاص فيه بال .

بالجهل - فأحييناه - يعنى بالعلم - وجعلنا له نورا يمشى به فى الناموس - وهو الهدى - كمن مثله فى الظلمات - وهى الضلال - ليس بخارج منها - أى لا يهتدى أبداً ، فإن الأمر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها ، فالهدى هو أن يهتدى الإنسان إلى الحيرة فيعلم أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة فلا سكون ولا موت ، ووجود فلا عدم ، وكذلك فى الماء الذى به حياة الأرض وحركتها قوله - فاهتزت - وحملها قوله - وربت - ولادتها ، قوله - وأنبئت من كل زوج بهيج - أى أنها ما ولدت إلا من يشبهها : أى طبيعياً مثلها ، فكانت الزوجية التى هى الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها ، كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب منشأته حقائق الأسماء الإلهية فنثبت به (أى بالعالم ، والمعنى أنه كما شفعت المواليد من المواليد من الثمرات والنتائج أصولها فكذا كثرة الأسماء شفعت أحدية الوجود الحق ، فإن الأسماء تثبت للوجود الحق بالعالم إذ هو المألوه المربوب المقتضى لوجود الإلهية والربوبية ، وهما لا يكونان إلا بالأسماء (ويخالفه أحدية الكثرة) أى ويخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التى له لذاته (وقد كان إحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الميولانى إحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه الذى هو حامل لها بذاته ، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلى فكان بجلى صورة العالم مع الأحدية المعقولة ، فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده ، ولما وجده آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماء فرعون موسى والموسى هو الماء بالقبطية ، والسماء : هو الشجرة فسماء بما وجده عنده ، فإن التابوت وقف عند الشجرة فى اليم ، فأراد قتله فقالت امرأته وكانت منطقة بالنطق الإلهى فيما قالت لفرعون إذ كان الله خلقها للكمال ، كما قال تعالى عنها حيث شهد لها ولريم بنت عمران بالكمال الذى هو للذكران) بقوله - وكانت من القانتين - بعد الجمع بينهما فى ضرب المثل (فقالت لفرعون فى حق موسى - إنه قرّة عين لى ولك - فبه قرّت عينها بالكمال الذى حصل لها كما قلنا ، وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذى أعطاه الله عند الفرق فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث ، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام ، والإسلام يجب ما قبله ، وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحد من رحمة الله - فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون - فلو كان فرعون ممن يئس ما يبادر إلى الإيمان فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه - إنه قرّة عين لى ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا - وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السلام ، وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبى الذى يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آل له) على تأويل التابوت بالبدن الإنسانى وموسى بالروح يؤول فرعون

بالنفس الأمارة والشجر بالقوة العسكرية ، فمن أراد التطبيق فليرجع إلى تأويلات القرآن التي كتبناها فليس هذا موضع ذكره ، وأما الإيمان الذي يادر إليه فرعون قبل موته إذ أدركه الغرق وكونه منتفعا به مقبولا ، فهو مما أنكره بعضهم على الشيخ قدس سره وليس بذلك لأن للقياس أثبت صحته كما ذكر ، فإن النص دل على ما أفصح عنه قبل أن يتفرغ حيث قال - آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين - وليس بمناق لكتاب الله كما زعم هذا المنكر ، فإن كونه طاهرا مطهرا من الخبث الاعتقادي كالشرك ودعوى الأوهية لا ينافي الإنكار في قوله - الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين - يعنى الآن مؤمن لأنه متوجه إلى كونه سببا للنجاة من الغرق ، ولهذا جعل الموجب له العصيان السابق والإفساد ، ولا ينافي أيضا تعذيبه في الآخرة بسبب الظلم وارتكاب الكبائر ، فإن الذنوب التي يجبا الإسلام هي التي بين العبد والرب ، فأما المظالم التي تتعلق برقبته من جهة الخلق فلا ، ولهذا أخبر عن وعيده في الكتاب على الإضلال بقوله - يقدم قومه يوم القيامة فأوردتهم النار وبئس الورد المورود وأنبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة بئس الرفد المرفود - وبقوله - وأنبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين - فإن مثل هذه الوعيد والتعذيب ثابت للفاسق من المؤمنين مع صحة إيمانهم ، وأما نفع إيمانه وفائدته فهو في انتفاء خلوده في النار وخلصه من العذاب في المعاقبة ، فإن المؤمن لا يخلد في النار لأنه لا يدخل النار ، وأما قوله - وحق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب - وأمثاله فهو مخصوص بالآل وهم كفار (ولما عصمه الله من فرعون أصبح فؤاد أم موسى فارغاً من الهم الذي كان قد أصابها ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها ضرورها به كذلك علم الشرائع) أي مثل تحريم المراضع عليه إلا لبن أمه علم الشرائع ، فإن لكل نبي شريعة مخصوصة دون شرائع سائر الأنبياء ، فحرم عليه جميع شرائع الأنبياء إلا شريعته ، فتحريم المراضع عليه صورة ذلك المعنى وآية أنه النبي الموعود (كما قال - لكل جعلنا منكم شرعة - أي طريقا - ومنهاجا - أي من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء فهو غذاؤه) هذا القول إشارة إلى الآية المذكورة والأصل

موسى بن عمران بن قاهات بن لاوي بن يعقوب أوصى الله إلى موسى إن توفي هارون فأت به إلى جبل كذا فلانطلقا ، فإذا هما بسرير فناما عليه وأخذ هارون الموت ورفع إلى السماء ، وكان أكبر من موسى بثلاث سنين توفي وعمره مائة وثلثان وعشرون سنة وشهر واحد ، وأتم بنو إسرائيل موسى يقتل أخيه هارون حين رجع إليهم وحده ، فأنزل الله السرير وعليه هارون وقال إنى مت ولم يقطنى أخى ، ثم توفي موسى بعده بأحد عشر شهرا وعمره مائة وعشرون سنة (إلى الأصل الذي منه جاء) أي كل واحد منكم وغداؤكم الروحاني والجسماني من طريقكم الخاصة التي هي الأصل كما أن موسى وغداؤه جاء من أصله وهي أمه بال .

فقدى منه جاء هو الاسم الإلهي الذي رباه الله به موسى ، وذلك تجليه تعالى بذاته في صورة
حيته الثابتة وغذاؤه علم ذلك العين ونقشه ، وذلك خزانة الاسم العلم الإلهي المختص بموسى
وعينه من التعينات السكلية الشاملة لتعينات جزئية كثيرة مندرجة تحتها كما مر ، فهو يتغذى
من ذلك الأصل (كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله ؛ فما كان حراما في شرع
يكون حلالا في شرع آخر ، يعني في الصورة ، أعني قولي يكون حلالا ، وفي نفس الأمر
ما هو عين ما مضى لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار ، فلهذا نبهناك) يعني أن الأمر الذي
كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر ، وإن كان عيننا واحدة في الصور
النوعية والحقيقة ، لكن الذي هو حلال في شرع ليس بعينه ذلك الحرام الذي مضى في
الشرع السابق بناء على أن كل شيء في كل آن خلق جديد ، ولا تكرار في التجلي كما ذكر
غير مرة .

(وكفى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع) فإن اللبن صورة العلم النافع أعني علم
الشريعة الذي هو غذاء الروح الأخص حتى يكمل (فإنه على الحقيقة من أرضعته لا من
ولدته ، فإن أم الولادة حملته على وجه الأمانة فتكون فيها ، وتغذى بدم طمئنا من غير
إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان ، فإنه ما تغذى إلا بما أنه لولم يتغذى به ولم يخرج
عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرضها ، فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم ، فوقها
ينفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها ،
والمرضعة ليست كذلك فإنها قصدت برضايتها حياته وإبقائه فجعل الله ذلك لموسى في أم
ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر عينها أيضا بتربيته ، وتشاهد انتشاءه
في حجرها ولا تحزن ، ونجاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم
الإلهي ، وإن لم يخرج عنها) أي عن الطبيعة بالمفارقة السكلية بل خرق حجابها بالتجرد عنها
حتى غواشيتها إلى عالم القدس ، كما قال تعالى - اخلع نعليك إنك بالواد المقدس -
(وفتناه فلونا : أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به)
فإن أكثر السمكالات المودعة في الإنسان لا تظهر عليه ولا تخرج إلى الفعل إلا بالابتلاء
(فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما أهمله الله ووقفه له في سره وإن لم يعلم بذلك ، ولكن
لم يجد في نفسه أكثرا ثا بقله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمره بذلك ، لأن النبي معصوم
الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبا أي يخبر ، ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله ،
ولم يتذكر قتله القبطي ، فقال له الخضر - ما فعلته عن أمري - ينبيه على مرتبته قبل أن
ينبا أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك) فلذلك نسبته إلى الشيطان
و - قال هذا من عمل الشيطان - واستغفر ربه - قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي - لأنه
لم يشعر بعد أنه نبي يعصمه الله عن الكبيرة ، ولا يجري على يده إلا ما هو خير كله (وأراه

أيضا خرق للسفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة الثابت له الذي كان في اليم مطبقا عليه ، فظاهره هلاك وباطنه نجاة ، وإنما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبورا وهي تنظر إليه مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم ، لأن في المثل عين لا ترى قلب لا يجمع فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر ، وغلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنها به ، فعاشت بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس ، وقالت حين ألهمت لذلك : نعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبض على يديه ، فعاشت وسرت بهذا القوم والظن بالنظر إليها) إنما هو توهم وظن بالنسبة إليها (وهو علم في نفس الأمر) متحقق عند الله (ثم إنه) أي موسى (لما وقع عليه الطلب خرج فارا خوفا في الظاهر ، وكان في المعنى حبا في النجاة ، فإن الحركة أبدا إنما هي حبية ويحجب الناظر فيها بأسباب أخرى) كالغضب والخوف والحزن والميل ، وقد يتحقق ذلك مما ذكر في الهوى ، والمحجوب عن الأصل يسندها إلى الأسباب القريبة ، ولهذا عللها لفرعون المحجوب في قوله - ففررت منكم لما خفتكم - بالخوف لاحتجابه عن الأصل ، فإنه لو لاحب الحياة لما خاف ، وكيف لا والخوف يقتضي الجمود والسكون لا الحركة (وليست تلك وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه إلى الوجود ، ولذلك يقال : إن الأمر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب ، وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله « كنت كثر أألم أعرف فأحييت أن أعرف » فالولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك) أي لأن يعرف ويشهد ذاته من ذاته ومن غيره على تقدير وجود الغير بالاعتبار (ولأن العالم أيضا يحب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا ، فكانت بكل وجه حركة من العدم الثبوت إلى الوجود العيني حركة حب من جانب الحق وجانبه ، فإن الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له) دون اعتبار غيره ، فإنه تعالى من تلك الحبشة ليس إلا الذات وحدها فلم يكن معه شيء (وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان أعيان العالم إذا وجدت ، فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فيكمل مرتبة العلم بالوجهين) فإن العلم القديم غيب لم يكن له ظهور وانتشار ، وبالظهور في المظاهر المسمى حدوثا يكمل كمال العلم الغيبي

(حب الموجد لذلك العالم) أي السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم ، فكان الحق يحب حركة العالم من العدم إلى الوجود ليكون مظهرا لكمالاته الذاتية والاسمائية والصفاتية بال .
في الوقت معلق بقوله فذكر : أي ذكر في وقت ملاقاته لفرعون ، وهو قوله - ففررت منكم - الخ الذي أي العيب الأقرب الذي هو كصورة الجسم للبشر أنه بال .

(وكذلك تكمل مراتب الوجود ، فإن للوجود منه أزلّ وغير أزلّ وهو الحادث ، فالأزلي وجود الحق نفسه) يعنى حقيقة الوجود مع حيث هو وجود لأن الحق له حقيقة غير الوجود فيضاف الوجود إليها كسائر الماهيات (وغير الأزلّ وجود الحق بصور العالم الثابت) أى الوجود الذى هو الحق أى الوجود الظاهر بصور العالم الثابت عينه فى العالم الأزلّ ، ويسمى الوجود الإضافى (فيسمى حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه) كظهور سائر الأكوان للإنسان (وظهر لنفسه بصور العالم فأكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيبة للكمال فافهم ، ألا تراه كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها فى عين مسمى العالم فكانت الراحة محبوبة له) لأن الراحة إنما هى بالوصول إلى الكمال المحبوب الذى يصفو به الحب عن ألم الشوق عند الفراق فهى الابتهاج الحاصل بصفاء الحب عن شوب الألم ، ولأنها كمال لذّة الحب بالوصل قال (ولم يوصل إليها إلا بالوجود الصورى) أى الظاهر (الأعلى والأسفل ، فثبت أن الحركة كانت للحب فاثم حركة فى الكون إلا وهى حبيبة ، فمن العلماء من يعلم ذلك ، ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه فى الحال واستبلاؤه على النفس ، وكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطى ، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما خاف ، وفى المعنى ففر لما أحب النجاة من فرعون وعمله به ، فذكر السبب الأقرب المشهود له فى الوقت الذى هو كصورة الجسم للبشر ، وحب النجاة متضمن فيه تضمن الجسد للروح المدبر له ، والأنبياء لم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم ، كمانه عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذه الرتبة فى العطايا فقال « لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله فى النار ، فاعتبر ضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع ، فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول : ما أحسن هذه الخلعة وبراها غاية الدرجة ، ويقول صاحب الفهم الدقيق للغائص على درر الحكم بما استوجب هذا : هذه الخلعة من الملك ، فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب) وهذا ظاهر الكلام (فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره مممى لا علم له بمثل هذا) وهو أن ظاهر الكلام بقدر أدنى الفهوم وباطنه وحقائقه ولطائفه بقدر أعلاها ، كما قال عليه للصلاة والسلام « ما من آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع » .

(ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن فى العالم من أمتهم من هو بهذه المثابة عمدوا فى العبارة إلى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخصاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صحح له به اسم أنه خاص فيتميز عن العامى فاكتفى المبلغون العلوم بهذا فهذا خكمة قوله - ففررت منكم لما خفتكم - ولم يقل ففررت منكم حباً للسلامة والعافية)

يعنى أن قوله لما خفتكم عليه منه عليه السلام لفهم العامة ، فإنهم لا ينظرون إلا في السبب القريب لافى الحقيقة كما ذكر (فجاء إلى مدين فوجد الجاريين فسقى لهما من غير أجر ، ثم تولى إلى الظل الإلهى فقال - رب إني لما أنزلت إلى من خير فقير - فجعل عين عمله السقى عين الخير الذى أنزل الله إليه ، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذى عنده) لأنه عليه السلام تحقق أن له عند الله خيرا نزل إليه ، وقد أنزل الله هذا الخير : أى عمل السقى إليه ، فإنه خير في نفسه فعرض حاجته إلى الله في الخير الذى عنده مطلقا أو من الدنيا : أى إني لأجل الذى أنزلت إلى من خير الدين فقير إليك فيه أو من الدنيا ، قال : ذلك شكرا لله وإظهارا للرضا بالخير الدينى من الخير الدنيوى أى بدله (فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعبه على ذلك فذكره بسقايقه من غير أجر إلى غير ذلك مما لم يذكر ، حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعرض ، حتى يقص الله عليه من أمرهما) روى أنه صلى الله عليه وسلم قال ؤليت أخى موسى سكث حتى يقص الله علينا من أنبأهما » وروى عن الشيخ قدس سره : أنه اجتمع بأبى العباس الخضر عليه السلام ، فقال : كنت أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلاث مسائل منها (تنبها لموسى من الخضر أن جميع ما جرى عليه ويجرى إنما هو بأمر الله وإرادته الذى لا يمكن وقوع خلافه ، فإن العلم بها من خصوص الولاية ، وأما الرسول فقد لا يطلع عليه فإنه سر القدر ، ولو اطلع عليه لربما كان سيدا لفتوره عن تبليغ ما هو مأمور بتبليغه فطوى الله علم ذلك عن بعض الرسل رحمة منه بهم ، ولم يطوه عن نبينا صلى الله عليه وسلم لقوة حاله ، ولهذا قال - أدعو إلى الله على بصيرة - فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى عليه السلام من غير علم منه) الظاهر أنه فيعلم بالأياء والنصب عطفًا على يقص والفاعل هو الرسول عليه السلام ، ويجوز أن يكون فتعلم بالنون والرفع عطفًا على قصة الخضر : أى فتعلم نحن ما أراه الخضر ما وفق لموسى عليه السلام ، وأجرى على يده من الخيرات من غير علم منه (إذ لو كان عن علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدله ، ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله له وعمّا شرط عليه في أتباعه رحمة بنا إذا نسينا أمر الله ، ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر - ما لم تحط به خيرا - أى إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما

لما أورد في هذا الكتاب إلا ما ذكر في كلام رب القزّة . وروى عن الشيخ أنه قد أخبر الخضر في كشفه فقال : أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان الاجتماع بما وفق إليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى على ثلاث مسائل منها ، فاستخبر للشيخ هذه المسائل كلها من الخضر فأخبره تفصيلا ولم يذكرها للشيخ حفظ للأدب بال .

أنت على علم لا أعلمه أنا فأنصف ، وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه - وما
 آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة
 والرسول عند هذا القول (أى لزموه وامثلوه ولم يتجاوزوا عنه) وقد علم الخضر أن موسى
 رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفى الأدب حقه مع الرسل فقال له - إن سألتك
 عن شيء بعدها فلا تصاحبني - فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال - هذا فراق
 بيني وبينك - ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها
 التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه فسكت موسى ووقع الفراق ، فانظر إلى كمال هذين
 الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه ، وإنصاف الخضر عليه السلام فيما اعترف به
 عند موسى حيث قال : أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمكه الله
 لا أعلمه أنا ، فكان هذا الإعلان من الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله - وكيف
 تصبر على ما لم تحط به خيرا - مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة وليست تلك الرتبة للخضر ،
 فظهر ذلك في الأمة الحممدية في حديث آبار النخل فقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه وأنتم
 أعلم بأمور دنياكم ، ولا شك أن العلم بالشيء مخير من الجهل به ، ولهذا مدح الله نفسه
 بأنه بكل شيء عليم ، فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا منه
 لكونه لاخبرة له بذلك فإنه علم ذوق وتجربة ، ولم يتفرغ عليه الصلاة والسلام لعلم ذلك بل
 كان شغله بالأهم فالأهم ، فقد نبهتكم على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه (اعلم
 أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ومقامه مقام الروح ، وله الولاية والغيب وأسرار
 القدر وعلوم الهوية والينية والعلوم الدنية ، ولهذا كان عند ذوقه الوهب والإيتاء ، قال
 تعالى - فوجد عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما - ولكماله في
 علم الباطن لما بين موسى عليه السلام تأويل ما لم يستطع عليه صبرا من الوقائع الثلاث .
 قال في الأولى - فأردت أن أعيبها - بالتقيد والإخبار عن تخصيص إرادته بعض
 حاق باطنه من معلوماته .

وفي الثانية - فأردنا أن يبدلها ربها خيرا منه زكاة - لجمع الضمير في الإرادة .

وفي الثالثة - فأراد ربك - بتوحيد الضمير والإخبار عن الإرادة الربانية الهائلة ،
 كل ذلك إشارة منه إلى سر التوحيد وأحدية الإرادة والعصر في الظاهر والباطن

فأمرها الله تعالى بالإن في القول ، وعلق الرجاء بإجابته عند الذكرى لما كان فيه من الحجاب بالعزة
 الإلهية التي اقتضت له المرتبة التي كان فيها وهي الملك - إذ الملك لله الواحد القهار ، فإذا تذكر ذلك رجع إليه
 فلو بعد حين ، وكذا كان فمعه الذكرى فتذكر عند الفرق وشي الفوت فاستجبل بما قيده بإيمان بنى إسرائيل
 فانتقل من نسب القبط إلى نسب الإسرائيليين في الإيمان ليدفع الإشكال والاحتمال ، ولذلك قال الله له

من ذوق وخبرة ، وألف الذى ظهر فى المظاهر من الصفات الثلاث هى عين الصفات القديمة الباطنة من غير تعدد بحسب الحقيقة ، وهو من أسرار علوم الولاية :

وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر ومقامه مقام القلب ، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بالظاهر ، ولذلك كانت معجزاته فى غاية الوضوح والظهور ، فلما أراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات للظاهرة والباطنة وعلوم نبوة وما فى استعداد من علوم الولاية ، فكان موسى قد ظهر بين قومه بدعوى أنه أعلم أهل الأرض وذلك فى ملا من بنى إسرائيل ، فأوحى الله إليه : بل عبد لنا بجميع البحرين : أى بين بحرى الوجوب والإمكان ، أو بحرى الظاهر والباطن ، أو بحرى النبوة والولاية ، فاستحى موسى من دعواه فسأل الله أن يقدر للصحة بينهما ، واستأذن فى طلب الاجتماع حتى يعلمه مما علمه الله ، فلو آثر صحة الله وأخذ علم الولاية منه لإغناء الله عن اتباع الخضر ، فلما وقع الاجتماع ظهر النزاع لما بين الظهور من حيث الظهور ، والباطن من حيث الباطن من المغايرة والمباينة ، فلذلك وقع بينهما الفراق بعد حصول ما قدر الله إيصاله إليه بصحبة الخضر من العلم ، ولا بد للمحمدي من الجمع بين الظاهر والباطن اتباعا لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم (وقوله - فوهد لى ربى حكما - يريد الخلافة - وجعلنى من المرسلين - يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية ، والرسول ليس كذلك إنما حايه البلاغ لما أرسل به ، فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول) فكما أنه ما كل نبي رسول كذلك ما كل رسول خليفة : أى ما أعطى الملك ولا التحكم فيه :

(وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية بقوله - وما رب العالمين - فلم يكن من جهل وإنما كان من اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه ، وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم بالله فيستدل بجوابه على صدق دعواه ، وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين) حيث أوجههم فى سؤاله أن الله ماهية غير الوجود يجب أن يعرفها من يدعى النبوة بخبرها فسأل بما الطالبة لمعرفة ماهية الشيء (حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو فى نفسه فى سؤاله) وهو أنه علم أن السائل بما يطلب حقيقة الشيء ، ولا بد لكل شيء أن يكون له حقيقة ، ولا يلزم أن يكون له ماهية مركبة يمكن تعريفها بالحد فأورد السؤال ذا وجهين ليتمكن من تخطيطه (فأجابه جواب العلماء بالأمر) أى بحقيقة الأمر

- الآن - فكله فصيح له من موسى ورائة الكلام إذ كان الله قد كلم موسى تكليما حين قره نجا فقال الله لفرعون ولم يذكر الوساطة - الآن وقد عصيت قبل - فا ذكر أنه عاصى فى الحال - وكنت من المفسدين - بهما بغير نوح له - اليوم ننجيك ببذلك - بحالية للشيخ الأكبر ، فكيف فرقت كلام فرعون وسأل من جانب

في المعرفة الإلهية حيث قال - رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين - إيماناً إلى حقيقة بسيطة لا يمكن تعريفها إلا بالنسب والإضافات ، وأكمل الرسوم له وأتمها نسبتها بالربوبية إلى العالم كله إن كنتم من أهل الإيقان فوقنون حقيقة من حيث لا يعرفها إلا هو ، ومن حيث تعاريفها الخارجية أي بالنسب الذاتية لا يكون أتم من هذا ، فإذا أصاب في الجواب (أظهر فرعون إبقاء لمنصبه أن موسى ما أجاب على سؤاله) حيث قال لمن حوله - ألا تستمعون - يعني أنه ما أجاب بالحد الذي هو حق السؤال بما (فيقين عند الحاضرين لقصور فهمهم أن فرعون أعلم من موسى ، ولهذا لما قال له في الجواب - ما ينبغي - وهو في الظاهر غير جواب على ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك) فإن ذلك حق الجواب وعين الصواب ، وقد عرفه قبل السؤال وعلمه أنه لا يقول إلا حقاً فلذلك جعل السؤال محتمل الوجهين (فقال لأصحابه - إن رسولكم الذي أرسل إليكم لحنون - أي مستور عنه علم ما سألته عنه إذ لا يصور أن يعلم أصلاً) لحنونه وسهر عقله (فالسؤال صحيح فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه ، وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فلذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك ، ومن لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكويف لغيره) فإنه لا شيء إلا وله حقيقة هو بها هو لا يكون غيره على تلك الحقيقة (فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم) ليس كما زعم من لادراية له في المعلوم أن من لا حد له لا يسأل بما (فالجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى) كما ذكر (وههنا سر كبير فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم فكأنه قال له في جواب قوله - وما رب العالمين - قال الذي يظهر فيه صور العالمين) أي بالربوبية (من علو وهو السماء ، وسفل وهو الأرض - إن كنتم موقنين - أو يظهر هو بها) أي بالربوبية حق التركيب أن يقال الذي يظهر فيه من غير لفظة قال ليكون مقولاً لقال له لكن لما وسطيين قال ومقوله في جواب قوله - وما رب العالمين - كرر قال لطول الكلام .

(فلما قال فرعون لأصحابه - إنه لحنون - كما قلنا في معنى كونه مجنوناً زاد موسى في البيان ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك فقال - رب المشرق والمغرب - فجاء بما يظهر ويستر ، وهو الظاهر والباطن وما بينهما ، وهو قوله - وهو بكل شيء عليم -) أي بما ظهر من عالم الأجسام والخلق ، وما بطن من عالم الأرواح والأمر ، وما بين الظاهر والباطن من التعينات والشؤون الجامعة بين الأرواح والأجسام ، فإن المشرق للظهور والمغرب للبطون ، وهو الحق الظاهر المتعين بجميع ما ظهر بإشراق نوره وإطلاق ظهوره ، وهو الباطن المتعين بجميع ما بطن في غيب عينه وعين حضوره

بعلمه بما بينهما من النسب والتعينات التي ليست إلا في حيز العلم (- إن كنتم تعقلون - أي إن كنتم أصحاب تقييد فإن للعقل التقييد) وهل ٧ التقييد والتحديد إما أن يقبده بالتشبيه بالأرواح والعقول فنزجهم وهمي لأنه عين التشبيه عند الحق (فالجواب الأول جواب الموقنين ، وهم أهل الكشف والوجود فقال له - إن كنتم موقنين - أي أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم) وهو أن الجواب عن الحقيقة الإلهية مع قطع النظر عن الإضافة محال ، فأعرضه بالفعل عن التصدي للجواب عن السؤال بما هو عني الماهية لإعلام بأنه مطلق عن كل قيد وحد ، ولا يدخل تحت جنس ولا يتميز بفصل لاستغراقه الكل وعدوله إلى بيان حقيقة الربوبية بيان المضاف إليه بأنه هو الذي له ربوبية عالم الأرواح العالية وعالم الأجسام السافلة وما بينهما من التعينات والنسب والإضافات ، الظاهر برهوبيته للكل الباطن بهويته في الكل ، لأنه عين العالمين في الشهود والوجود يفبه على أن تعريفه لا يمكن إلا بهذا الوجه من الإضافة إلى الكل والبعض ، كما قال - ربكم ورب آبائكم الأولين - (فإن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد ، وحصرتم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون سؤاله وصدقه ، وعلم موسى أن فرعون علم ذلك أو يعلم ذلك لكونه سأل عن الماهية فلم أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما) لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية مالا حد له بجنس وفصل فلما علم موسى ذلك (فلذلك أجاب ، فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال فلما جعل موسى المسؤل عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان) الكشفي (والقوم لا يشعرون فقال له - لن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين - والسجين في السجن من حروف الزوائد: أي لأسترنك ، فإنك أجبت بما أبدتني به أن أقول لك مثل هذا القول) المراد بهذا اللسان لسان الإشارة ، فإن فرعون كان غالبا من غلاة الموحدة غالبا من المسرفين في دعواه من جملة من قال عليه الصلاة والسلام عنه « شر الناس من قامت القيامة وعليه هي حى ، أي وقف على شر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء أبنيته وموته الحقيقي في الله وهو يدعى الإلهية بتعينه ، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمي لا الشهودي الذوقي وهو يعلم لسان الإشارة ، فلما علم أن موسى موحد ناطق بالحق افترض فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود في هذا اللسان الحق في الرتب والتجليات غنائف الظهور والأحكام ، فرتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم في ذلك المجلس على الرتبة الموسوية فأيده جواب موسى بلسان التوحيد ، وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال ، ولما كان اللسان بلسان الإشارة أخذ فيهمسين الجئن من حروف الزيادة فبقى الجئن بمعنى الستر وإن لم يكن مضاعفا ، فإن اعتبار ذلك إنما

كان في لسان العبارة ، وأما في لسان الإشارة فيكفي في الدلالة على المعنى المشار إليه بعض حروف اللفظ الدالة عليه فلا تعتبر الوضع والاشتقاق فيه ، كما فهم بعضهم من معتبري : اسع تربري فوجد وجدا شديدا (فإن قلت لي) ياموسى بهذا اللسان (فقد جهلت يا فرعون بوجهك إياي والعين واحدة فكيف فرقت) فهذا لسان الحال في موسى عند سماع الوعيد ، وكذلك جواب فرعون في قول الشيخ (فيقول فرعون : إنما فرقت المراتب ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها ، ومرتبتي الآن التحكم فيك ياموسى بالفعل ، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة ، فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه) أى في كون موسى (يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة) أى رتبة فرعون (تشهد له بالقدره عليه وإظهار الأثر فيه لأنه الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهر لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس ، فقال له يظهر له المانع من تعديه عليه - أولو جئتك بشئ مبين -) يظهر المانع حال من موسى أى مظهر المانع ومعقول قوله - أولو جئتك - وهو المانع (فلم يسع فرعون إلا أن يقول له - فأنت به إن كنت من الصادقين - حتى لا يظهر فرعون عند الضميمة الرأي من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه ، وهى الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه - إنهم كانوا قوما فاسقين - أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل ، فإن له) أى لا عقل (حدا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين ، ولهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة) على ما ذكر من الجوابين المريع بقوله - إن كنتم موقنين - وإن كنتم تعقاون - (- فأتى عصاه - وهو صورة ما عصى به فرعون موسى في إبطائه عن إجابة دعوته) اعلم أن الشيخ قدس سره أوما إلى أن الله تعالى بين صورة الحاجة التي جرت بين موسى عليه السلام وبين فرعون على طريقة ضرب الأمثال فضرب العصا مثلا للمطمئنة الموسوية المطاوعة للقلب المؤلفة بنور القدس المؤيدة بتأييد الحق ، ولهذا قال : وهى صورة ما عصى به فرعون في إبطائه ، فالنفس حقيقة واحدة فلما أطاعت الهوى في فرعون واستولى عليه شيطان الوهم لغلبة الهوى كانت نفسا أماره مستكبرة أبت الحق وأنكرته ، ولما انتقادت للحق وأطاعت القلب : أى النفس للناطقية ، وتنورت بنور الروح في موسى كانت عصا يعتمد عليها في أعمال البر والطاعات والأخلاق الفاضلة ، وحية تسعى في مقاصده ومطالبه بتركيب الحجج والدلائل وتحصيل المقاصد ، وعبانا يلتقم مازورته شجرة القوة المتخيلة والوهمية من فرعون وقومه من الشبهة كل ذلك لطاعتها موسى القلب والروح ، ومن أراد ترتيب القصة وتحقيق

موسى فيقول فرعون في جوابه : موسى إنما فرقت : أى فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من فرعون أعطاه حقه في كونه يقول له : أى حال كون موسى قائلا لفرعون لا تقدر على ذلك التحكم يعنى أن قول موسى لفرعون لا تقدر على ذلك ، مجرد إعطاء الحق لفرعون في مقابلة قوله لموسى : ومرتبتي الآن التحكم فيك ياموسى لا تسكيب له في قوله هذا باله .

الحق في هذا المثل ونظائره فليطالعها في التأويلات التي كتبناها في القرآن فإن هذا الموضع ينهي أن لايزاد على ما أورده الشيخ قدس سره (— فإذا هي ثعبان مبین—أى حية ظاهرة ، فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة أى حسنة) إشارة إلى أن النفس في نسخها وطبعها العصيان للقلب والروح ، لكن لما راضها عليه السلام بقمع هواها حتى صارت بإماتة قواها وقهر هواها الذي هو روحها كالنفس النباتية في الطاعة تشبهت بالعصا بعد كونها مركبا حرونا فإذا اطمأنت صارت معصيتها طاعة وميثانها حسنة فكل ما أمرها به موسى امتثلت وآلت إلى هيئة ما أراد منها (كما قال الله تعالى — يبدل الله سيئاتهم حسنات — يعنى في الحكم) أى ميثانهم في حكم حسناتهم ، لأنها إن غضبت وقهرت أو حلمت وتلطفت كانت بأمر الحق ، فكل حركاتها وأفعالها وإن كانت في صورة الفساد كانت عين الصلاح ألا ترى إلى قوله تعالى — ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله — (فظهر الحكم هنا عينا متميزة في جوهر واحد) أى تأصل حكم الله فيها وترسخ حتى صار الحكم لكمال طاعتها بالطبع فيها عينا فكما أمرت تمتثل وتجسدت بصورة الحكم فكل حكم عليها عين متميزة عن نظيرتها إلى صورة حكم آخر في جوهر واحد (فهي العصا) في صورة الحكم (وهي الحية) في صورة حكم آخر (والثعبان الظاهر) كذلك (فالتقم أمثاله من الحيات من كونها حية والعصا من كونها عصا) لأنها متأيدة بتأييد الحق متنورة بنور القدس ، فبأى شبهة تمسك فرعون وقومه بأبطالها ببرهان نير من جنسها (فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصا وحيات وحيال فكانت للسحرة حبالا ولم يكن لموسى حبل ، والحبل التل الصغير : أى مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمخرطة الحبال من الجبال الشاخنة ، فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم ، وإن الذي رأوه ليس من مقدور البشر ، وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تمييز في العلم المحقق عن التخيل والإيهام — فأمنوا رب العالمين رب موسى وهرون — أى الرب الذي يدعو إليه موسى وهرون لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه مادعا لفرعون) أى لعلم السحرة أن قوم فرعون يعلمون أن موسى مادعا إلى فرعون بينوا ذلك ، لأن فرعون كان يدعى أنه رب العالمين .

(ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف وإن جاز في العرف الناموسى لذلك قال — أنا ربكم الأعلى —) الرب اسم إضافي يقضى مربوبا ، وهو يحمى في اللغة بمعنى المالك يقال : رب الدار ورب الثوب ورب الغنم ، وبمعنى السيد

فهم لا يتقبلون حكم القتل ولا الكشف فهم ليسوا من المؤمنين والمؤمنين بل هم بهائم في صورة الانامى باله . في العرف الناموسى يعلق بقوله الخليفة : أى يطلق الخلافة بالسيف على الأمير الظالم في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام وأطيعوا أمراءكم وإن جاروا باله .

يقال : رب المدينة ورب القوم ورب العبيد ، وبمعنى المولى يقال : رب الصبي ورب
الطفل ورب المتعلم ، ولا يطلق بدون الإضافة إلا على رب العالمين ، فالرب المطلق بلام
التعريف هو الله وحده فله الربوبية على الحقيقة بالمعاني الثلاثة ولغيره عرضية لأنه مجلى
ومظهر لها فهي صفة لعين واحدة ظاهرة بصور كثيرة ، فكل من ظهر له ربوبية عرضية
بحسب ما أعطاه من التصرف والتحكم في ملكه وعبيده ومرباه ، وتختلف المظاهر في تجلى
صفة الربوبية وتتفاضل ، فمن كان أكثر تصرفاً وتحكماً بالنسبة إلى غيره كانت ربوبيته أعلى ،
ولما كان فرعون صاحب السلطنة في وقته متحكماً في قومه بحسب إرادته ادعى أنه ربهم الأعلى
(أى وإن كان الكل أرباباً) بنسبة ما وإضافة لمن يربه (فأنا الأعلى منهم بما أعطيته
في الظاهر من التحكم فيكم ، ولما علمت السحرة صدقه فيما قال لم ينكروه وأقروا له بذلك فقالوا
- فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا - فالدولة لك فصيح قوله - أنا ربكم الأعلى
وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون) أى وإن كان الرب الأعلى مطلقاً هو عين الحق فإنه
تعالى بأحدثه الذاتية والأسمائية ظاهر في كل صورة بقدر قابليتها فله أحدية جميع الربوبية
الأسمائية في الكل بالحقيقة بجميع المعاني الثلاثة ، لكن الصورة القابلة لما قبلها من المعاني
صورة فرعون (فقطع الأيدي والأرجل فصب بعين حق في صورة باطل) فإن الله تعالى
بالمشيئة الذاتية تجلى بها في صورة الأعيان شاء ذلك ما شاء الله ، كان فالوجود بما يجرى فيه
تبع لإرادته وهو الفاعل لما يحدث فيه فكما قال بلسان الذى أنطق به كل حى وميت وجماد
في صورة الهداية والغنى - أنا ربكم الأعلى - فكذلك فعل ما فعل بيد الحق في صورة باطل
بالنسبة إلى تجليه باسمه الهادى والعدل والكمال في العرف الناموسى : أى الشرع ، فإن
التمييز بين الحق والباطل والحسن والقبح إنما هو في الأحكام الإلهية الشرعية التى يظهر بها
كمال الوجود ، وأما سائر المراتب فلكل مرتبة حكم مختص بها كما علل فعله الشفيع الباطل
القبيح بقوله (لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل) مثل المهابة والسلطنة وإلقاء الرعب في
قلوب الناس ليسخروا وينقادوا لحكمه (فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان
الثابتة اقتضتها فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما عليه في الثبوت إذ - لا تبدل لكلمات
الله - وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات فينسب إليه التقدم من حيث ثبوتها ،
وينسب إليها الحدوث من وجودها وظهورها ، كما تقول : حدث عندنا اليوم إنسان
أو ضيف ، ولا يلزم من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ، ولذلك قال الله
تعالى في كلامه العزيز في إتيانه مع قدم كلامه - ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا

لنيل كل من السحرة وفرعون مراتب لا تنال إلا بذلك ، أما فرعون فلأن السلطنة لابه منها ، والمجازاة
في الآخرة ، وأما السحرة فإنهم لا ينالون درجة الشهادة إلا بها بال .

اسمعوه وهم يلعبون - و - ما يأتيهم من ذكر من الرحمن يحدث إلا كانوا عنه معرضين - والرحمن لا يأتي إلا بالرحمة ، ومنى أعرض عن الرحمن استقبال العذاب الذى هو عدم الرحمة ، وأما قوله - فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده -) ونظيره فى سورة يونس مع الاستثناء فى قوله - فلولا كانت قرية آمنت - أى فى وقت رؤيتهم العذاب - فنفعها إيمانها إلا قوم يونس - (فلم يك ذلك على أنه لا ينفعهم فى الآخرة بقوله) أى بدليل قوله (فى الاستثناء - إلا قوم يونس) لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي فى الحياة الدنيا - (فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ فى الدنيا فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه هذا إن كان أمره أمر من يتيقن بالانتقال فى تلك الساعة ، وقرينة الحال تعطى أنه ما كان على يقين من الانتقال) أى من الدنيا إلى الآخرة (لأنه عاين المؤمنين يمشون فى الطريق اليبس التى ظهرت بضرب موسى عليه السلام بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون الهلاك إذ آمنى بخلاف المختصر حتى لا يلحق به (أى لم يتيقن فرعون بالهلاك وقت الإيمان حتى يلحق بالمختصر الذى يؤمن بعد تيقنه بالهلاك فلا يلحق به (فأمنى بالذى آمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة فكان كما تيقن لكن على غير الصورة التى أراد فنجاه من عذاب الآخرة فى نفسه ونجى بدنه كما قال تعالى - فالיום ننجهك بيدك لتكون لمن خلفك آية - لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب) أى عن الأبصار فارتقى إلى السماء أو غاب بنوع آخر بناء على ما اعتقدوا فى حقه أنه إله (فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم أنه هو ، فقد عمته النجاة حسا ومعنى) حسا بالصورة ومعنى بالروح للإيمان ، لأن الخطاب إن كان للمجموع فذلك وإن كان للروح فعناه مع بدنك ، والله أعلم بحاله ؛

(ومنى حقت عليه كلمة العذاب الأخرى لا يؤمنى ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الأليم : أى يلقوا العذاب الأخرى فخرج فرعون من هذا الصنف ، هذا هو الظاهر الذى ورد به نص القرآن ، ثم إنا نقول بعد ذلك والأمر فيه إلى الله لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لهم نص فى ذلك) أى فى شقائه الأبدى (يسندون الشقاء إليه ، وأما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضع ذكره ، ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا وهو مؤمن أى مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية وأعنى من المختصرين ، ولهذا يسكره موت المفجأة وقتل الغفلة ، فأما موت المفجأة فحده أن يخرج النفس الداخلة ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت المفجأة وهذا غير المختصر ، وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « يحشر على مامات عليه كما أنه يقبض على ما كان عليه والمختصر ما يكون إلا صاحب شهود ،

فهو صاحب إيمان بما ثم فلا يقبض إلا على ما كان عليه، لأن كان حرف وجودي (أي لفظة كان كاملة وجودية (لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال) أي لا يدل على الزمان كقوله تعالى - وكان الله عليها حكيمًا - وكان زيد قائمًا، فإن معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصيغة المذكورة وأما قرائن الأحوال فكما تشاهد فقر زيد، فيقال لك : كان زيد غنياً: أي في الزمان الماضي فافتقر ، وكقول الشيخ : كنت شاباً قويا ، والمراد أن معنى الحديث أنه يقبض على ما هو عليه ، وإطلاق الحرف على ما كان حرف وجودي مجاز ، كقولهم في حرف إني كذا أي قرأته (فنفرق بين الكافر المحتضر في الموت ، وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة ، كما قلنا في حد الفجأة) هذه بشارة لمن احتضر من الكفار والمجوسين بأنه يشهد الملائكة وأحوال الآخرة قبل موته ، فهو مؤمن بحكم ما يشهد ولكن قد يكون إيمانه حال الغرغرة والله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر ، ولا شك أن كل محتضر يشاهد ذلك لكن الكلام في أنه لا ينفعه إيمانه حينئذ بما لم يعتقد قبل ذلك فلم يجبر للشيخ عن ذلك ، والحق أنه لا ينفعه لقوله تعالى - يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً - .

(وأما حكمة التجلي والكلام في صورة النار فلأنها كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه ، فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه على مطلوب خاص ، ولو أعرض أعاد همه عليه فأعرض عنه الحق ، وهو مصطفي مقرب ، فمن قره أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم :

كنار موسى رأها عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدربه

ولما كان موسى عليه السلام مصطفي محبوباً جذبته الله تعالى بأن وفقه لمصلحة شعيب عليه السلام حتى عرفه الحق وحببه إليه فكان الغالب عليه طلب الشهود ، والشهود لا يكون إلا في صورة أشرف ، ولا أشرف من صور أركان العالم كالنار ، فإنها تناسب حضرة الحق بالصفين اللتين هما أجل الصفات الذاتية وأقدمها وهما القهر والمحبة ، فالإحراق في النار أثر القهر بأنها مامست شيئاً قابلاً لتأثيرها إلا أفنته ، كما أن الله تعالى ما تجلى لشيء إلا أفناه والتجلى لا يكون إلا بحسب قبول المتجلى له والنورية أثر المحبة ، فإن النور لذاته محبوب فمن عنايته أحوجه إلى النار فاستولى على باطنه وظاهره صفينا القهر والمحبة من التجلي والمتجلى فيها ، فإنه لا بد للمتجلى له أن يتصف بصفة المتجلى ويناسب المتجلى فيه ، وهذا هو الشهود المثالي في مقام التفرقة قبل الجمع ، ومقام المسكلة المقتضى للائتينية ، وأما الشهود الحقيقي فهو يقتضى فناء المتجلى له في المتجلى ، وذلك في قوله - فلما تجلى ربه

فهو صاحب إيمان بما ثمة : أي يؤمن بالذي يشاهده من الوعد والوعد ، فإنه ثبت بالنص بأن كل كافر لا يموت إلا وهو مؤمن لكن لا ينفع إيمان من يقن بالموت ، وعلى أي حال فالمحتضر صاحب إيمان بال .

للجبل جعله ذكاً وخر موسى صعباً - وهناك لا اثنية فلا خطاب ولا كلام إلا بعد الإفاقة والله الباقي بعد فناء الخلق ، والله أعلم بالصواب .

(فص حكمة صمدية في كلمة خالدية)

إنما اختصت الكلمة الخالدية بالكلمة الصمدية ، لأن دعوته إلى الأحد الصمد ، ومشهده الصمدية ، وهجره في ذكره الأحد الصمد ، وكان في قومه مظهر الصمدية يصمدون إليه في المهمات ، ويقصدونه في الملهمات ، فيكشف الله عنهم بدعائه البليات .

(وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية) أي الحجابية التي تكون في عالم المثال بعد الموت ؛ فإنه لم يظهر نبوته في حياته ، ولذلك لم يعتبرها نبينا صلى الله عليه وسلم حيث قال : « إلى أولى الناس بعيسى ابن مريم فإنه ليس بيني وبينه نبى » ، فعلم أنه لم يكن نبيا في هذا الموطن (فإنه ما ادعى الإخبار بما هناك إلا بعد الموت) أى ادعى أنه يخبر بعد موته عن أحوال الآخرة (فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا ، فكان غرض خالد عليه السلام إيمان العالم كله بما جاء به الرسل ليكون رحمة للجميع ، فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم أن الله أرسله رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول ، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق فأضاعه قومه) فلما استشرف خالد عليه السلام كمال نبوة محمد وعلم أنه المبعوث رحمة للعالمين كافة تمنى أن يكون له عموم أنباء وأنبياء مستندة إلى العلم الحاصل للكافة بما في البرزخ بعد الموت ، فإن العامة لا ينتقدون لأنباء الأنبياء انقيادهم لأنباء من نبى بعد أن يموت فيحييه الله فيخبر بما شاهد هناك ، فإن تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الخلق أبلغ .

وكان من قصته عليه السلام أنه كان قوى الهمة والغالب عليه شهود الأعداء ، وكان هو وقومه يسكنون بلاد عدن فظهرت بينهم نار عظيمة خرجت من مغارة فأهلكت الزرع والضرع فصمد إليه قومه على ما اعتادوا منه في دفع الملهمات حتى يدفع عنهم أذى تلك النار وكانوا مؤمنين به ، فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه من خلفها ويقول : بدا بدا حتى بردت النار فرجعت هاربة منه إلى المغارة التي خرجت منها وهو يسوقها حتى أدخلها ، ثم قال لأولاده وقومه : إني أدخل المغارة خلف النار حتى أطفئها ، فأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام تامة فإنهم إن نادوه قبل انقضاءها فهو يخرج ويموت ، وإن صبر وأخرج سالما وقد دفع عنهم مضرة النار ، فلما دخل صبروا يومين واستغفروا الشيطان فلم يصبروا

تمام ثلاثة أيام ، فارتبوا أنه هلك فصاحوا به فرجع عليه السلام من المغارة وبدأه على رأسه من الألم الذي أصابه من صياحهم ، فقال لهم : ضيعتموني وأضعت قولي وعهدي وأخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما ، فإنه يأتيهم قطع من الغنم يقدمها حمار أتر مقطوع الذنب ، فإذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فإنه يقوم ويخبرهم بحيلة الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية فيحصل للمخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل عليهم السلام .

ثم مات خالد فدفنوه فانتظروا مضي الأربعين وورد قطع الغنم ، فجاء القطيع كما يذكر يقدمه حمار أتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه كما أمرهم حتى يخبرهم بصدق الأنبياء والنبوات كلها ، فأبى أكابر أولاده وقالوا : يكون علينا عارا عند العرب أن ينبش على أبينا فيقال فينا أولاد المنبوش وتدعى بذلك ، فحماتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته وأضاعوه .

ثم بعد بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد فقال لها صلى الله عليه وسلم « مرحبا بابنة نبي أضاعه قومه » ولم يصف النبي عليه الصلاة والسلام قومه بأنهم ضاعوا لإصابتهم في الإيمان فصحت نبوته (وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده فهل بلغه الله أجر أمنيه ؟ فلا شك ولا خلاف في أن له أجر أمنيته ، وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب ، هل يساوى تمنى وقوعه به مع عدم وقوعه بالوجود يعنى في الآخرة) أى هل يساوى أجر وقوع المطلوب بالوجود الخارجى عند مجرد تمنى وقوعه أجر تمنى بحيث لا ينقص عدم وقوعه أجر تمنى إذا وقع (أم لا ؟ فإن في الشرع ما يؤيد التساوى في مواضع كثيرة كالآتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ، وكالتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فيه فله مثل أجورهم ، ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في أعمالهم ؟ فإنهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عليه الصلاة والسلام عليهما ولا على واحد منهما ، والظاهر أنه لا تساوى بينهما ، ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم) :

بأنهم ضاعوا لأنه لم يكن رسولا مأمورا بالبليغ حتى يلزم من تضییع ما أمرهم به ضياعهم ، ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين أولا جاي .
والظاهر أنه التساوى بينهما ، فإن النسبة بينهما نسبة الكل إلى الأجزاء جاي .

(فص حكمة فردية في كلمة محمدية)

إنما خصت الكلمة المحمدية بالحكمة الفردية ، لأنه صلى الله عليه وسلم أول التعينات الذي تعين به الذات الأحدية قبل كل تعين فظهر به من التعينات الغير المتناهية ، وقد سبق أن التعينات مرتبة ترتب الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص مندرج بعضها تحت بعض ، فهو يشمل جميع التعينات ، فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له إذ لا يتمين من يساويه في المرتبة ليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ونعت فله الفردية مطلقاً ، ولشموله كل تعين سماه الشيخ أيضاً لمغنى هذا الفصل : فص الحكمة الكلية ، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار ، فإن هذا التعين بالنسبة إلى سائر التعينات كلى الكلليات ، وقد مر في الفصل الموسوم أن الأنبياء لهم التعينات الكلية ، وقد تناول حتى التعينات الشخصية ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في حديث القيامة « إنه يحيى معه النبي ومعه الرهط والنبي ومعه الرجلان والنبي ومعه الرجل الواحد والنبي وليس معه أحد » فله الجمعية المطلقة ، ولذلك جاء في حقه وحق أمته - وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً - وجاء أيضاً - وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - وما أرسلناك إلا كافة للناس - ولا شك أن الحق تعالى له إلى كل تعين نسبة مخصوصة تلك النسبة مع الذات اسم من أسماء الله تعالى يرتبط به هذا الشخص المتعين بالله تعالى بربه به ، ففي هذا يعلم أن الاسم الأعظم لا يكون إلا مع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم دون غيره من الأنبياء ، ومن فرديته يعلم سر قوله : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » وكونه خاتم النبيين وأول الأولين وآخر الآخرين ومن كليته وجميته سر قوله : « أوتيت جوامع الكلم » وكونه أفضل الأنبياء فإنهم في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التعين الأول ولا يبلغونه ، وسر اختصاصه بالشفاعة إلى غير ذلك من خصائصه :

(وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني فلهذا بديء الأمر به وهتم فكان نبيا وآدم بين الماء والطين ، ثم كان منشأه العنصرية خاتم النبيين) علل الشيخ فرديته بكونه أكمل أفراد النوع الإنساني ، لأن الأكل جامع للأحد والشفع والوتر ، أما الأحاد فلأن هذا التعين عين الذات الأحدية أعني عين المتعين لازائده عليه إلا في التعقل ،

وأوله الأفراد : أي أول ما يوجد من فردية الثلاثة : وهي الأحدية الذاتية ، والأحدية الصفاتية ، والحقيقة المحمدية بال .

فإنه تعين بعلمه بذاته فلا يكثر إلا بالاعتبار ، ولا شك أن هذا الاعتبار شفع الأحدية فجعلها الواحدية وهي التورية التي هي بالتثليث (وأول الأفراد الثلاثة) فنحقق أن أول التثليث الاعتباري إنما هو بالعلم والعالم والمعلوم ، ومظهره في الوجود هو هذا الأكل بجامع الأحدية والشفعية والتورية : أي الواحدية التي هي للذات والصفة والاسم ، وتسمى باصطلاحهم : حقيقة الحقائق الكبرى ، والبرزخ الجامع ، وآدم الحقيقي ، والعين الواحدة (وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنه عنها ، فكان صلى الله عليه وسلم أدل دليل على ربه ، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم) يعني مسميات الأسماء التي علمها الله آدم ، والكلمات الإلهية وإن كانت لا تنفذ فإنها لا تنهاى لكنها تنحصر مع لا تنهاى في أمهات ثلاث ، أولها : الحقائق والأعيان الفعلية الوجودية الإلهية ، والثانية : الحقائق الانفعالية الكونية المربوبية . والثالثة : الحقائق الجمعية الكمالية الإنسانية ، والكل أمها الشئون الذاتية والحقيقة العينية الذاتية الإحاطية ، فهذه الكلمتي جوامع الكلم التي أوتىها محمد صلى الله عليه وسلم فجمعها بالبرزخية المذكورة (فأشبه الدليل في تثليثه) يعني ما ذكر في الفص الصالحى من تثليث الدليل (والدليل دليل لنفسه) أى دلالة ذاتية له ، ولهذا كان عليه الصلاة والسلام مظهر الاسم الهادى ، والحقيقة هو الهادى وهي المهدي فهو دليل لنفسه على نفسه .

(ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الوجود « حجب إلى من دنيا كم ثلاث » بما فيه من التثليث ثم ذكر و النساء والطيب وجعلت قرعة عينه في الصلاة » فابتدأ بذكر النساء وآخر الصلاة ، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه ، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة . فالأول : أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك ، والثاني : أن تعرفها فتعرف ربك فكان محمد أوضح دليل على ربه ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه ، فافهم) اعلم أن المرأة صورة النفس والرجل صورة الروح ، فكما أن النفس جزء من الروح فإن التعيين النفسى أحد التعينات الداخلة تحت التعيين الأول الروحى الذى هو آدم الحقيقى وتنزل من تنزلاته ، فالمرأة في الحقيقة جزء من الرجل وكل جزء دليل على أصله ، فالمرأة دليل على الرجل والرجل دليل على قوله « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والدليل مقدم على المدلول فلذلك قدم النساء ، فإن قلنا : حقيقة الحق من حيث هو المتعين بتعين الإنسان لا يعرفه إلا هو فلا يعرف حقيقة

النفس فلا يعرف حقيقته الداقي في تعين ساغ ، وإن قلنا : إن الحق المتعين بتعين النفس :
 أى الهوية المتعينة بعينها يعرف بمعرفة تعين النفس ساغ . وأما معرفة أكمل أفراد الإنسان
 المتعين بالتعين الأول وهو محمد صلى الله عليه وسلم من نفسه فهو أتم المعارف ، أما من
 حيث عينه فلأن العين المحمدية هي حيث كونها متعينة بالبرزخية الجامعة الكبرى فهو عين
 الذات الأحدية هي حيث كونها متعينة بالتعين الأول ، وأما من حيث صورته فلأن الصورة
 المحمدية جامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الاسمائية وجميع المراتب الإمكانية من
 الروح والقلب والنفس والخيال والجسم ، فلكذلك الحضرة الإلهية هي الذات مع جميع
 الأسماء وصورها من أعيان العالم وفواعله وقوابله من أم الكتاب هو الروح السكلى الشامل
 لجميع الأرواح ، واللوح المحفوظ الذى هو القلب السكلى الشامل لجميع القلوب ، وعالم
 المثال والجسم المطلق الشامل لجميع أجسام العالم فهو أتم دليل وأوضحه على ربه لكونه
 أكمل المظاهر السكالية الإلهية ، وقوله ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذى هو
 ربه : معناه أن كل جزء له عين ، ولذات الحق تعالى نسبة إلى عينه بتجليه في صورتها
 خاصة ليست تلك النسبة لغيره ، فللذات مع تلك النسبة عينها اسم خاص لله يرب به ذلك
 الجزء فذلك الاسم ربه الخاص ، فجميع أجزاء العالم بمجموعها دليل على أصل العالم الذى
 هو الرب المطلق رب الأرباب ، وجميع أجزاء العالم فهو الدليل الأتم على ربه بل على نفسه
 إجمالاً وتفصيلاً فافهم .

(وإنما حجب إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين السكلى إلى جزئه) لأن كلبية
 السكلى إنما تكون بجزئية الجزء فلا يكون السكلى كلا حتى يكون الجزء جزءاً فهو حنين
 الشيء إلى نفسه باعتبارين وحيثيتين ، فإن الجزء باعتبار الحقيقة عين السكلى وباعتبار التعين
 غيره والشيء لا يجب إلا نفسه كما مر ، فإن الحب في الوجود حقيقة واحدة ولا يحن ولا يشاق
 إلا مع بينونة واحتجاب فيحن السكلى في الجزء إلى نفسه باعتبار جزئيته للبينونة الواقعة بتعين
 الجزء ، وفي السكلى إلى نفسه باعتبار جزئيته للبينونة الواقعة بتعين السكلى من حيث هو كل ،
 ولولا ذلك الافتراق بالاثنية لما كان السكلى كلا ولا الجزء جزءاً فخلص الحب ولذته من
 الحنين وألمه (فأبان بذلك على الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة
 العنصرية الإنسانية - ونفخت فيه من روحي - ثم وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه
 للمشتاقين فقال - يادأود إلى أشد شوقاً إليهم - يعنى للمشتاقين إليه وهو لقاء خاص فإنه
 قال في حديث الدجال « إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت » فلا بد من الشوق لمن هذه صفته)

فحن الحق إلينا حنين السكلى إلى جزئه فحن إليهن لأنه من باب حنين السكلى إلى كليه والفرع إلى أصله ، فأبان عليه الصلاة
 والسلام هذا المعنى بحنينه إلى النساء بالحديث ، فإن الأمر كذلك بين الحق وعباده بال .

أى لمن لا يرى ربه حتى يموت فيحب أن يموت شوقاً إلى الحق. كما حكى الأصمعي أنه مر في بعض طرق البادية بحجر على جادة الحجاج مكتوب عليه هذا البيت :

ألا أيها الحجاج بالله خبروا إذا حل عشق بالفتى كيف يصنع
فكتب تحته : يداوى هواه ثم يكتم سره ويخضع في كل الأمور ويخضع
قال : فرجعت إليه في الثاني ، فإذا مكتوب تحته :

وكيف يداوى والهوى قاطع الحشا وفي كل يوم روحه تنقطع
قال فكتبت تحته :

إذا لم يطق صبرا وكتان سره فليس له شيء سوى الموت أنفع

قال فرجعت إليه فإذا أنا بشاب نحيف قد شحب لونه ودق شخصه وقد قضى نجه وخر ميتا ، والسر في زيادة شوق الحق أن الحق من حيث تعينه تعين العبد المشتاق ، يشاق إلى نفسه من حيث تعينه في الأصل ، ثم إنه من حيث الأصل يشاق إلى نفسه في مرتبة التقييد فيكون في اشتياق الحق لكون شوقه تعالى أضعاف أضعاف الشوق الظاهر من المسمى عبداً إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيتين في مرتبتين ذاتيتين ، ولا شك أن الشوق في مرتبة الأصل أقوى بما لا يبلغ كنهه لأن الشوق بقدر الحب ، والحب هناك في الغاية ، ومنه يتحقق معنى قوله « من تقرب إلى شبرا تقربت منه ذراعاً ، ومن تقرب إلى ذراعاً تقربت منه باعاً ، ومن أتاني مasha أنبته هرولة » (فشوق الحق هؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب أن يروه) يعني بارتفاع حجاب الإنية من العين الموجب في زعمه البين في البين (ويأبى المقام ذلك) أى السكون في هذه الحياة الدنيا ، والسكون إلى مقام النفس (فأشبهه قوله - حتى نعلم - مع كونه عالماً) من حيث أنه يشاق إلى حصول رؤيته نفسه في عين العبد مع رؤيته نفسه مطلقاً كظهور علمه في مظاهر المؤمنين مع علمه القديم الذاتي (فهو يشاق لهذه الصفة الخاصة) وهي ارتفاع حجاب إنية العبد فيشاهده بعينه (التي لا وجود لها إلا عند الموت فيل بها شوقهم إليه كما قال في حديث التردد ، وهو من هذا الباب « ما ترددت في شيء أنا فاعله تردى في قبض نسمة عبدى المؤمن بكره الموت وأنا أكره مماته ولا بدله من لقائي ») يعني بارتفاع الحجاب ، ولا يرتفع إلا بمفارقة البدن (فبشره) بما بعد الموت من اللقاء (وما قال له ولا بدله من الموت لئلا يغمه بذكر الموت ، ولما كان لا يلتقي الله إلا بعد الموت كما قال عليه الصلاة والسلام « إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت » لذلك قال الله تعالى « ولا بد من لقائي » فاشتاق الحق) لوجود هذا الموت ، فاشتياق الحق (لوجود هذه النسبة) اللقاء الذى لا يكون إلا بعد الموت هو الذى يكون عند ارتفاع

الحجاب البدني والتجرد عن الخواشي الطبيعية ، وهو بالنسبة إلى أهل الحجاب من المؤمنين بالغيب إنما يكون في صورة معتقدتهم ، إما في العالم المثالي ، وإما في البرازخ النورية والروحانية . وإما في الهياكل السماوية والصور الفلكية بحسب تفاوت درجاتهم في التجرد بصفاء النفس وقوة الاستعداد ، كما قال عليه الصلاة والسلام : « أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر » ، وهي الأجرام السماوية وفي حديث آخره في قناديل معلقة تحت العرش ، وهي الكواكب الدرية ، وبالنسبة إلى أهل الشهود من الموقنين فاللقاء دائم ، وهم الذين مانوا عن نياتهم وتعيناتهم في حياتهم الدنيا ، وتجردوا في حياتهم من ملابس طبائعهم ، فهم يشاهدون من حيث أنهم انخلعوا عن الهيئات النفسانية والطبيعية وأحياءهم الله بالحياة الأخروية فهم الذين فازوا بلقاء الله على الإطلاق والتقييد ، وشاهدوا جمال وجهه الباقي في الكل ، وخلصوا عن خوف الفراق فلا شوق لهم كالفریق الأول فإنهم أهل الشوق لوجود الفراق ودوام الحجاب ، لكنهم مشتاقون أبداً لأن الحق تنوّل تجلياته من غير تكرار ، فهم في كل وقت يشاهدونه ببعض تجلياته وبشتاقون إلى نور جماله في سائر تجلياته ، وفي هذا قال أبو يزيد رضى الله عنه :

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نقد الشراب وما رويت

وبين الفريقين طائفة من أهل القلوب يشاهدونه في ملابس حسن الصفات مع بقاء الإنبيات ، وهم المنخلعون عن صفاتهم في مقام قرب النوافل خرقوا حجاب الصفات وحرّموا جمال الذات ، فهم الجامعون بين الشوق والاشتياق لاحتجابهم من وجهه واتصافهم من وجهه . فاللقاء على ثلاثة أقسام : ولكل قسم موت وبعث وقيامة . فالأول : إما أن يكون بالموت الطبيعي والبعث والقيامة فيه ، كما قال عليه الصلاة والسلام : « من مات فقد قامت قيامته » وقال عليه الصلاة والسلام : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » واللقاء بعدها لأهل السعادة من المؤمنين بالغيب المحجوبين من رؤية الحق في صور معتقداتهم في عالم المثال أو في الهياكل العلوية السماوية وعلى حسب درجاتهم ، ولأهل القلوب في البرازخ النورية والروحانية من عالم القدس على أحسن ما يكون ولأهل الشهود في جميع صور الموجودات على الجمع والتفصيل والإطلاق والتقييد أمرهم الله تعالى بذلك - وما يشاءون إلا أن يشاء الله - لأن إرادتهم لإرادته ، وإذا فتوا عن ذواتهم فكيف تبقى صفاتهم فالكل في هذه القيامة سواء ، وهي الصغرى بالمرتبة والكبرى بالشمول . والحق أنها أول موطن من مواطن القيامة الكبرى ، ولهذا قال : « القبر أول منزل من منازل الآخرة » وأما قيامة أرباب القلوب فهي بالانخلاع عن ملابس الحس ، والانبعاث عن مرقد البدن في هذه الدار ، والترقى إلى عالم القدس ، والانخراط في زمرة الملكوت ، وهي القيامة الوسطى وأوسط المواطن الكلية من القيامة الكبرى ، وهي بعد الموت الإرادى من الحياة النفسانية بقمع الهوى

وإمانة القوى ، كما قيل : مت بالإرادة نجي بالطبيعة : وأما قيامة أهل الشهود فهي الطامة الكبرى بعد الفناء في الحق ، وفناء الخلق بارتفاع حجب الجلال النورانية والظلمانية بإحراق نور جمال الوجه الباقي إياها ، كما قال عليه الصلاة والسلام : إن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لا احترقت سبعينات الجلال ، من غير إشارة ، وذلك الفناء هو الموت الحقيقي الطبيعي لكل ممكن ، والقيامة بعده هو البقاء بعد الفناء الذي يشهد التمعين نسبة ذاتية للمتمتعين وشأننا من شؤوننا الذاتية ، ويرى عينه إياه فهو دائماً فناء عن ذاته وبقاء بربه ، فتحقق أن كل مرتبة من اللقاء لا تكون إلا بموت ، ولا يذوق بعده الموت إلا الموتة الأولى ، والله الباقي بعد فناء الخلق :

يحن الحبيب إلى رؤيتي وإلى إليه أشد حنيناً
وتهفو النفوس وتأبى القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

يقول الشيخ قدس سره : إن الحق يقول هل لسانى من حيث المرتبة فإنه المحب للعارف به المحب له فإن حنين العبد عن محبته ، ومحبة من محبة الله إياه كما قال « يحبهم ويحبونه » فلولاً محبة الحق إياه لما أحب الحق فحنينه عن حنين الحق إليه أشد كما ذكر ، فإن الحق من حيث تعينه في عين عبده يشترق ويتقرب إلى نفسه ثم يجازى المسمى عبداً عن شوقه إليه ويقربه بالشوق والتقرب إلى عبده المشتاق والتقرب والمجازاة بعشر أمثالها إلى سبعائة إلى ما لا يتناهى من الأضعاف ، فيكون شوق العبد إليه بما لا يقدر قدره ، وتهفو : أى تضطرب إليه النفوس من شدة الشوق حبا للموت الذى هو وسيلة اللقاء ، ويأبى القضا الأجل المسمى الذى عينه الحق فيبقى شوق الأنين من الطرفين (فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه فما اشتاق إلا إليه) أى إلى نفسه للنبوية المذكورة بإنية العبد وتميته (ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه : ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة فى جسده أخلاطاً) فإن الأركان ما لم تنصر أخلاطاً لم تنصر أعضاء (حدث عن نفخه اشتعال بمافى جسده من الرطوبة) يعنى الحرارة الغريزية التى تشتعل بمادة الرطوبة الغريزية من الروح الإنسانى (فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته) أى الروح الحيوانى الذى به حياة البدن وهو النفس باصطلاح أهل التصوف ، فإنها نارية الجوهر والروح الإنسانى بظاهر صورة

أشد حنيناً ، فإنه كل واحد من الحق والعبه يكون محباً ومحبوهاً ، فالحق محب للعبه ومحبوب له ، وكذلك للعبه وتهفو النفوس فى طلب رؤيتي ، ويأبى القضا والتقدير الإلهي من حصول مرادهم قبل وقت الأجل فأشكو الأنين : أى فأشكو من الأزمنة والأنين إلى أن جاء الأجل ، ويشكو الحبيب الأنينا لكونه الأنين حالاً بهن وبين حبيبي بال .

فظهر أن الروح يتبع فى الظهور للقضاء فكان فى القضاء الطهيمه نورا كافى الملائكة ، ونارا كما فى الإنسان بال .

النار (ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل حاجته فيها ، فلو كانت نشأته طبيعية) أى على طبيعية عالم القدس (لكان روحه نورا وكفى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن فإنه بهذا النفس الذى هو النفخة ظهر عنه) أى بالوجود الخارجى (وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارا لانورا) المنفوخ فيه هو مادة الجسد ، واستعداد الرطوبة الغريزية التى أصله المنى المسوى باعتدال المزاج ، فالاستعداد بالحقيقة هو ذلك الاعتدال الذى جعل المحل قابلا لتأثير الروح وتعلقه التديري به حتى اشتعل من الروح فيه النار . أى الحار الغريزى الذى يكون منه الروح الحيوانى أعنى النفس فظهر الجوهر النورى أعنى الروح الإنسانى المجرد فيه بصورة النار فلولا هذه الطبيعة الدهنية فى الرطوبة الغريزية بسبب الاعتدال لما ظهر هذا النور بصورة النار (فبطن نفس الحق) أى الجوهر النورى (فيما كان الإنسان به إنسانا) من النفس التى هى الروح الحيوانى الذى ظهر به الإنسان حيا ، وإلا لم يظهر فلم يكن إنسانا وظهر النار (ثم اشتق له منه شخصا على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته فحق إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنن إليه حنين الشيء إلى وطنه) الذى هو أصل خلقته (فحبب إليه النساء فإن الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو شأنهم الطبيعية ، فن هناك وقعت المناسبة : أى بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحق والرجل ، والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها فإنها زوجت : أى شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت وجودها للرجل فصيرته زوجها لأن كل زوج على صورة زوجه (فظهرت الثلاثة حق ورجل والمرأة فحن الرجل إلى ربه الذى هو أصله حنين المرأة إليه) لأنه أصلها وكذا المعاشقة بين الروح والجسد ، فإن الجسد على صورة الروح ، وهو الواحد والوتر فشفعت الصورة فصيرته زوجها وكذلك الحال بين الهوية والإنية فارتبط الوجود كله بالهبة (فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته ، فما وقع الحب إلا لم يتكون عنه وقد كان حبه لم يتكون عنه وهو الحق فلهذا قال وحبيب إلى ، ولم يقل حبيب من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته حتى فى محبته لامرأته فإنه أحبها بحب الله إياه تخلق إلهيا) فكان من خلقه العظيم الذى قال فيه - وإنك لعلى خلق عظيم - فإن كل خلقه خلق الله . ولهذا قالت عائشة رضى الله عنها : كان خلقه القرآن .

(ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة : أى غاية الوصلة التى تكون فى الهبة فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح) أى الجماع مجازا من باب إطلاق اسم السبب على المسبب (ولهذا تعم الشهوة أجزائه كلها ، ولذلك أمر بالاغتسال منه فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة) لأن المادة التى تنفصل منه أصل حياته

فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره فظهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمنى
فنى فيه إذ لا يكون إلا ذلك ، فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوده في متفعل ،
وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل ، وإذا شاهده من نفسه
من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في متفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده
للحق في المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل متفعل ومن نفسه هو
متفعل خاصة ، فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ
لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا ، فإن الله تعالى بالذات غنى عن العالمين ، فإذا كان الأمر
مع هذا الوجه ممتنعا ، ولم تكن الشهادة إلا في مادة فشهود الحق في النساء أعظم الشهود
(وأكملة) أى في حالة النكاح لأنه في متفعل حالة انفعاله عن فاعل مع كونهما واحدا في
الحقيقة الأحدية ، فإن النكاح من العارف المشاهد جامع شهود الحق متفعلا في عين كونه
فاعلا فعلا في انفعال وانفعالا في فعل (وأعظم الوصلة النكاح ، وهو نظير التوجه الإرادى
على من خلقه على صورته ليخلقه فيرى فيه صورته بل نفسه فسوآه وعدله ونفخ فيه من
روحه الذى هو نفسه فظاھر خلق وباطنه حق) بطريق السببية بذلك الفعل والانفعال
(ولهذا وصفه) أى وصف الله تعالى نفسه (بالتدبير لهذا الهيكل ، فإنه تعالى يدبر الأمر
من السماء وهو العلو إلى الأرض ، وهو أسفل السافلين لأنها أسفل الأركان كلها) وإنما
قال ظاھر خلق وباطنه حق لأن الهوية المتعينة في عالم الغيب بصورة الروح باطنا ، تدبر
الصورة الظاهرة وتصورها وتظهر فيها ، وهو بعينه بصورة التدبير لهذا الهيكل المسمى
عالمًا ، فإنه تنزلات خمسة للذات الأحدية إلى عالم الشهادة أى عالم الحس الذى هو آخر
العالم في صورة الفعل والانفعال ، ولهذا شبهوها بالنكاح ومهوها النكاح الخمسة ، وهو
حقيقة واحدة في الفعل والانفعال ظاھر العالم وباطنها الحق ، والباطن يدبر الظاهر ، وفي
الحقيقة هو الظاهر والباطن ، فإن التنزلات ليست إلا تعينات وشؤوننا للذات الأحدية
في الصور الأسمائية المؤثرة في صورها المتأثرة :

أولها : تجلى الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المحولة وهو عالم المعانى .

وثانيها : التنزل من عالم المعانى إلى التعينات الروحية ، وهى عالم الأرواح المجردة :

وثالثها : التنزل إلى التعينات النفسية ، وهى عالم النفوس الناطقة :

ورابعها : التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة من غير مادة وهى عالم المثال وباصطلاح

الحكماء عالم النفوس المنطقية ، وهو بالحقيقة خيال العالم .

وأعظم الوصلة النكاح : أى الجماع الحلال ، وهو بالنكاح أو الملك إذ يدونهما لروح له فلا يشاهد
الحق فيه أبدا ، لذلك حرم الزنا في جميع الأديان بالى . فإحبهن : أى فإذا راى مرتبتين في الوجود حيث

وخامسها : عالم الأجسام المادية ، وهو عالم الحس وعالم الشهادة ، والأربعة المتقدمة مراتب الغيب وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى الحاصلة بالفعل والانفعال ، ولهذا شبهت بالنكاح وذلك حين تدبير الحق تعالى للعالم (وسماه من النساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك قال «حبيب إلى من دنياكم ثلاث النساء» ولم يقل المرأة ، فراعى تأخرهن في الوجود عنه فإن النساء هي التأخير قال تعالى - إنما النسيء زيادة في الكفر - والبيع بنسبته تقول بتأخير فلذلك ذكر النساء) يعنى راعى فيه معنى التأخير بلسان الإشارة لا العبارة كما ذكر في السجن فلا يلزم الاشتقاق (فما أحبهن إلا بالمرتبة ، وإنهن محل الانفعال فهن له كالطبيعة للحق التي فتح الله فيها صور العالم بالتوجه الإرادى والأمر الإلهى الذى هو النكاح في عالم الصور العنصرية ، وهمة في عالم الأرواح النورية ، وترتيب مقدمات في المعانى للإنتاج ، وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه ، فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حبيب إلهى ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة فكان صورة بلا روح عنده وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لا مرأته أو لأنثى حيث كانت لمجرد الالتذاذ لكن لا يدري لمن ، فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه مالم يسمه هو بلسانه حتى يعلمه) أى جهل أنه من هو كما يجهله غيره حتى يخبره أى فلان فيعرفه (كما قال بعضهم : صبح عند الناس أى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

كذلك هذا إذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذى يكون فيه وهو المرأة ، ولكن غاب عنه روح المسألة ، فلو علمها العلم بمن التذومن التذو وكان كاملا) أى لو علم علما شهودا بحيث شهد الحق في تلك الحالة شهودا أحديا جميعا عين الفاعل والمنفعل مع عدم انحصاره في تعينهما أو في تعين المكل ولا تجرده عن الجميع ، بل مطلقا عن هذه العبارات كان حينئذ هو الرجل الكامل الملتذ بالحق في كل شيء (وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله تعالى - وللرجال عليهن درجة - نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشاء على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التي تميز بها عنه بها كان غنيا عن العالمين وفاعلا أولا ، فإن الصورة فاعل ثان فإله الأولية التي للحق) أى ليست له الأولية المطلقة الأزلية التي للحق فتميزت الأعيان

قال النساء علم أنه ما أحبهن إلا بالمرتبة ، بخلاف مالم قال المرأة ، فإنه لا تفيد ما أفاد به النساء لجواز أن يحبهن لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روعى في النساء بال .

فكان غناؤه وفاعليته الأولية مسببا عن تلك الدرجة ، فإن الصورة المخلوقة على صورة فاعل ثان لأنه متصرف العالم خلافة عن الله فإنه الإلهية التي للحق ، فتميز الحق عنه بالمرتبة فتميزت الأعيان عن الحق بالمراتب ، وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة فأعطى كل ذي حق حقه بلا نقص وزيادة ، متخلفا بتخلف إلهى وهو حين حقه فاقضى عين محمد سبحانه فأعطى الله حقه فأحبهن ، فاقضت أعيان النساء أن يحبهن الرجل فأعطى محمد حقهن

بالمراتب فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذي حق حقه كل عارف ، فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبيب إلهي ، وأن الله أعطى كل شيء خلقه ، وهو عين حقه ، فما أعطاه إلا باستحقاق استحققه بسماء : أي بذات ذلك المستحق) يعني أن الحق لما تعين في كل متعين من كل روح عارف وغير عارف بل في كل شيء أعطى كل ذي حق ومرتبة ما يستحقه بحقيقته وعينه ، فأعطى المنفعل خلقه في انفعاله ، وتأخره في الدرجة وهو حقه ، وأعطى الفاعل خلقه كذلك في فاعليته وتقدمه وذلك حقه ، وأعطى العارف بذلك شهود الحق في الكل والالتذاذ به وهو خلقه وحقه ، وأعطى غير العارف خلقه وهو صورة الالتذاذ بلا روح عنده وذلك حقه ، وقس على ذلك كل شيء (وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال كما قدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة ، وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحاني ، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله لسريان النفخة في الجوهر الهولائي في عالم الأجرام خاصة ، وأما سريانها الوجود الأرواح النورية والأعراض فذلك سريان آخر ، ثم إنه عليه الصلاة والسلام غلب في هذا الخير التأنيث على الذكر لأنه قصد الاتهم بالنساء ، فقال : ثلاث ، ولم يقل ثلاثة بالهاء التي هو لعدد الذكور ، إذ وفيها ذكر الطيب) أي فيها ذكر النساء ، وفيها ذكر الطيب (وهو مذكور وعادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث ، فنقول : الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن ، فغلبوا التذكير وإن كان واحدا على التأنيث وإن كثر جماعة وهو عربي ، فراضى صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قصد به في التحبيب إليه ما لم يكن يؤثر حبه) أي ما لم يكن يختار حبه ، أي ليس يحسن إياها بنفسه ، بل بتحبيب الله إياها إليه (فعلمه الله ما لم يكن يعلم ، وكان فضل الله عليه عظيما ، فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء ، فما أعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق ، وما أشد رعايته للحقوق : ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاها تأنيث ، والطيب بينهما كهو في وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقي ، كذلك النساء تأنيث حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي ، والطيب مذكور بينهما ، كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجودة عنه ، وإن شئت قلت للصفة فؤنة أيضا ، وإن شئت قات القدرة فؤنة أيضا ، فكأن على أي مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أهل العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم ، والعلة مؤنثة) يعني أنه صلى الله عليه وسلم ما غلب التأنيث على

ما أعطاه له فكل عارف أعطى كل ذي حق حقه ، وهذا معنى قوله : فما أعطاه : أي فأعطى الحق الحب لله إلا باستحقاق استحققه : أي حبه بال . وذلك سريان آخر فإن الطبيعة تسري في وجود الأرواح بالذات ، والنفس الرحاني يسري بسريان الطبيعة الجوهرية بال .

الغذ كيز مع كونه أفصح العرب العرباء من سرّة الباطحاء إلا لكمال عايفه برعاية الحقوق بعد بلوغ النهاية بتحقيق الحقائق ، وذلك لأن أصل كل شيء يسمى الأم لأن الأم يتفرع عنها الفروع ، ألا ترى قوله — ونخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء — وهي مؤنثة مع أن النفس الواحدة المخلوق منها أيضا مؤنثة ، وكذلك أصل الأصول الذي ليس فوقه فوق يعبر عنه بالحقيقة ، كما سأل كميل بن زياد إلى على رضى الله عنه ما الحقيقة ؟ فقال : ما شأنك والحقيقة ثم عرفها له في حديث طويل ، وكذا العين والذات «تشارك وتعاليت» وكل هذه الألفاظ تؤنث فراده من التغليب الاعتناء بحال النساء لما فيها من معنى الأصالة للتفرع كما في الطبيعة بل في الحقيقة ، فإن الحقيقة وإن كان أبا للكل لأنه الفاعل المطلق ، فهي أم أيضا لأنها الجامعة بين الفعل والانفعال فهي عين المتفعل في صورة المتفعل ، كما أنها عين الفاعل في صورة الفاعل لأنها بحقيقتها تقتضى الجمع بين التعيين واللاتعيين ، فهي المتعينة بكل تعيين ذكر وأُنثى كما أنها هي المنزهة عن كل تعيين ، ومن حيث أنها متعينة بالتعيين الأول فهي العين الواحدة المقتضية للاستواء والاعتدال بين الفعل والانفعال والظهور والبطون ، وهي من حيث أنه الباطن في كل صورة فاعل ، ومن حيث أنه الظاهر ينفعل كما مر في الروح ومديريته للجسم ، وقد شهد التعيين الأول بظهوره لذاته بلا تعيينها وإطلاقها لأن التعيين بذاته مسبق باللاتعيين ، فإن الحقيقة من حيث هي هي متحققة في كل متعين فاقضى التعيين أن يكون مسبوقا باللاتعيين بل كل متعين فهو باعتبار الحقيقة مع قطع النظر عن القيد مطلق فالمتعين مستند إلى المطلق متقوم به فهو متفعل من حيث ذلك الأصل المطلق ومظهر له وذلك الأصل فاعل فيه مستتر فهو متفعل من حيث أنه متعين من نفسه من حيث أنه مطلق مع أن العين واحدة ، وإن اعتبرنا التعيين بمعنى سائب التعيين وهي الماهية أو الحقيقة بشرط لا شيء في اصطلاح العقلاء فإن تعقلها من تلك الحيثية موقوف على التعيين في التعيين في العالم فهو في العلم منفعل التعيين والتحقق عن المتعين بالتعيين الأول ، فإن اعتبرنا الحقيقة مطلقة عن التعيين واللاتعيين فلها السبق عليهما ، وهما أعني التعيين واللاتعيين بمعنى السلب مسبوقان منفعلان عنها ، فإنهما نسبتان لها متساويتان ، والحقيقة تظهر بالتعيين الأول عن بطونها الذاني إلى شهادتها الكبرى الأولى ، وكل ينزل من منازل التنزلات الخمسة ظهور بعد بطون وشهادة بعد غيب ، كل مظهر ومجلى من حيث كونه معينا ومقيدا للمطلق فاعل فيه ، فصيح من هذا الوجه للمتعين والتعيين الفعل والتأثير في الحقيقة من هذا الوجه للمتعين فالحقيقة أينما سلكت وفي أى وجه ظهرت فلها الفعل والانفعال والأبوة والأمومة ، فلهذا صبح التأنيث في الحقيقة والعين والذات والعزخ الجامع الذي هو آدم الحقيقي مذكور بين مؤنثين ، فأظهر النبي صلى الله عليه وسلم هذه الأسرار من حيث أوتى جوامع الكلم في جميع أقواله وأفعاله ، وراعى الفردية الأولى في الكل وألفاظ الكتاب

ظاهرة ، وأما الصفة والقدرة فبناء على مذهب الأشاعرة في كون الصفات زائدة على الذات بالوجود ، وكونها متوسطة بين الذات والفعل : أى الخلق : وأما الغلة فعلى مذهب الحكماء أوردها لبيان التثليث في الكل ، ووقوع الذكر بين اثنين في جميع المذاهب .

(وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء لما في النساء من روائع التكوين ، فإن أطيّب الطيب عناق الحبيب كذا قالوا في المثل السائر ، ولما خلق) أى رسول الله صلى الله عليه وسلم (عبدا بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة بل لم يزل ساجدا خاضعا واقفا مع كونه منفعلا حتى كونه الله عنه ما يكون فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التى هى الأعراف الطيبة ، فحبب إليه الطيب فلذلك جعله بعد النساء فراعى الدرجات التى للحق في قوله تعالى - رفيع الدرجات ذو العرش - لاستوائه عليه باسم الرحمن) يعنى لما كان عليه الصلاة والسلام متعينا بالتميز الأول منحصرا في برزخيته منفعلا عن الحقيقة عبدا مقيدا في تعينه ظاهرا في خلقيته ، وإن كان جامعا للحقيقة والخلقية والوجوب والإمكان ، لكن الغالب عليه حكم الخلقية والإمكان ، لم يرفع رأسه إلى السيادة مراعى للأدب مع الله ، خبر مجاوز حد مرتبته في العبودية ساجدا لله غير متكبر ، لأنه غاية التذلل في مقابلة كمال العظمة وصورة الفناء الذى هو من لوازم الإمكان وأحكامه ، واقفا في مقام الانفعال الذى هو حق الممكن وخاصيته بالأصالة ، فإن أصله عدم ثم انفعال من حيث ثبوت عينه من موجد به بإيجاده حتى آناه الله الفعل والتأثير لما فيه من الخفية ، وغلب فيه حكمها على أحكام الخلقية ، وأظهر أحكام الوجوب فتساوى فيه طرف الفعل والانفعال - فكان قاب قوسين - الوجوب والإمكان ، وفوض إليه الفاعلية بحكم الخلافة والسيادة الكبرى في عالم الأنفاس لكونه أرق جوامع الكلم ، وهى هيئات اجتماعية بحقائق الحروف الأولية : أى المعاني المنفردة الهندسية والفصلية ، والصفات العارضة التى يتركب منها الماهيات المسماة كلمات : أى الحقائق الظاهرة بالوجود الخارجى ، فإن الأنفاس فيضان الوجودات على الحقائق النوعية المتعينة بالتميزات الشخصية حتى يتحقق بالتكوين ، فتساقط التكوين من الأنفاس والأعراف : أى الروائع الطيبة ، فعند ذلك حجب له الطيب فلذا أخره عن النساء تنبيها على أن النفس متأخر عن الأصل المتنفس الذى هو الأم ، أى التميز الأول : وأول ما ظهر عن هذه الأم ، المسماة أم الكتاب باعتبار هو النفس الذى نفس الله به عن الحقائق التى هى أحرف هذا الكتاب وكلماته فظهرت به فهو مسبوق بالمتنفس بذلك النفس ،

ذو العرش لاستوائه : أى استواء النسي للعرش باسم الرحمن ، فإن العرش مخلوق من لفظ الأول الذى وروى عليه الصلاة والسلام فكان عليه الصلاة والسلام ذا العرش ، فإن الدرجات كما تنسب إلى الحق تنسب إليه عليه الصلاة والسلام تبعا لأصله ، فإذا استوى على العرش فلا يبقى فيمن حوى بالى .

فراعى الدرجات التى للحق فى قوله - رفيع الدرجات - فقدم درجة المتنفس الذى هو
 لهم الله الرحمن المستوى على العرش ، وبهذا الاستواء وصفه بقوله - ذو العرش - ولما
 كانت الأسماء نسباً ذاتية موقوفة على المسمى غير أو سوى وسميت بالعبودية ، فإنها من الحضرة
 الإمكانية لتوقف وجودها على وجود الغير فراعى أولاً طرف العبدانية فى نفسه الشريفة
 التى هى النسمة المباركة ومظهر الاسم الرحمن ، ثم عند ترقبه فى الدرجات حتى بلغ مبلغ
 ما أعده الله له من الكمال على ما ذكر قال « أنا سيد ولد آدم ولا فخر » وذلك عند شمول
 رحمته للكل ، وحين خطب - وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - فإن الرحمن الذى هو
 مظهره عام الفيض بالنسبة إلى الكل فصيح قوله : لولاك لما خلقت الأفلاك ، فإنها من
 كريم أنفاسه المذكورة (فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا نصيبه الرحمة الإلهية ،
 وهو قوله تعالى - ورحمتى وسعت كل شيء - والعرش وسع كل شيء والمستوى عليه
 الرحمن ، فبحقيقته يكون سريان الرحمة فى العالم كما قد بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب
 ومن الفتوح المكي ، وقد جعل الطيب تعالى فى هذا الالتحام النكاحى فى براءة عائشة رضى
 الله عنها فقال - الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات
 أولئك مبرؤن مما يقولون - فجعل روائحهم طيبة لأن القول نفس ، وهو عين الرائحة فيخرج
 بالطيب وبالخبيث على حسب ما يظهر به فى صورة النطق ، فمن حيث هو إلهى بالأصالة كله
 طيب فهو طيب ، ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيب وخبيث (قوله : وجعل الطيب :
 أى استعمل تعالى فى براءة عائشة فجعل الطيب المحض المخصوص بالالتحام النكاحى
 حاصلًا فى براءتها ، على أن قوله فى هذا الالتحام صفة للطيب ، وقوله فى براءة مفعول
 ثان لجعل : أى جعل الله الطيب الواقع فى هذا الالتحام النكاحى كائناً فى براءتها ، لأنه
 تعالى خص الطيبين بالطيبات فى الالتحام النكاحى والطيبات بالطيبين ، وكذا فى الخبيثين
 والخبيثات ، ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين فلزم طيب من اختص به فى هذا
 الالتحام ، وانتفاء الخبيث عنها بشهادة الله تعالى وبراءتها ، فجعل دولتهم طيبة ففكون
 روائحهم طيبة وتكون أقوالهم طيبة ، لأن القول نفس والنفس عين الرائحة ، فإنه نكهة
 ففكون أفعالهم طيبة لأن الأصل الطيب لا يصدر عنه إلا الطيب - والذي خبت لا يخرج
 إلا نكدا - فالطيب والخبيث صفتان متقابلتان هارضتان للنفس بحسب المحل فالنفس من حيث
 هو نفس أمر إلهى بالأصالة فيكون طيباً بالذات لكنه بحسب المحل الخبيث قد يحصل
 هيئة طيبة فيصير أطيب ، فترتب المدح والذم على النفس بحسب هاتين الهيئتين فى النطق ،
 الأبرى أن نفس النائم لا يحمد ولا يذم ، وهو طيب فى نفسه إما بحسب صورة النطق فنه

والمستوى عليه الرحمن فكان العرش مظهر الرحمن ، يظهر منه فيض الرحمن على ماتحته من الموجودات ،
 بحقيقته : أى بحقيقة اسم الرحمن يكون سريان الرحمة فى العالم بال .

طيب ومنه خبيث (فقال في خبيث الثوم هي شجرة أكره ريحها ولم يقل أكرهها فالعين لا تكره) لأنه أمر إلهي وكذلك النفس (وإنما يكره ما يظهر منها ، والكراهة لذلك إما عرفاً أو بملاءمة طبع أو عرض أو شرع أو نقص عن كمال مطلوب ، وما ثم غير ما ذكرناه) فلذلك قد يكون المذبح والدم في الرائحة والنفس بحسب القابل والشام والسامع ، لا من جهة المهل : أي الرائحة والمنفس ، فقد يكون القول في نفسه طيباً ، ويكرهه السامع لأنه لا يوافق غرضه ، وكذلك الرائحة .

(ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيب كما قررناه حجب إليه الطيب دون الخبيث) لمناصبته لذاته الطيبة الطاهرة (ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن فإنه مخلوق من صلصال من حاً مسنون) أي متغير الريح (فتكره الملائكة بالذات) لأنه لا بد لهذه النشأة من العفونات والفضلات المنتنة فلا تناسب ذواتهم المجردة الطيبة الطاهرة ، ولذلك أمرنا بطهارة الثوب والجسد ودوام الوضوء لتناسب ذواتنا الذات المملكونية ، ولذا يحجب خبيث الجواهر الخبيث ويكره الطيبات (كما أن مزاج الجمل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة ، فليس ربح الورد عند الجمل بريح طيبة ، ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرب به الحق إذا سمعه وسر بالباطل ، وهو قوله تعالى - والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله - ووصفهم بالخسران فقال - أولئك هم الخاسرون ، الذين خسروا أنفسهم - فإنه لم يدرك الطيب من الخبيث) أي لم يميزه منه (فلا إدراك له ، فاحجب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الطيب من كل شيء ، وما ثم إلا هو) أي وما يحضره إلا هو : أي الطيب (وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء لا يعرف الخبيث أم لا ؟ قلنا : هذا لا يكون) إلا إذا انحرف عن الاعتدال للطبيعي وآل إلى مزاج موصى ، كما أن بعض من انحرف مزاجه يجد من كل شيء رائحة اللسان والعفونة في هذا الإدراك والتمييز (فإننا وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب ، وليس الخبيث إلا ما يكره ولا الطيب إلا ما يحب ، والعالم على صورة الحق ، والإنسان على صورتين فلا يكون ، ثم مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بأنه خبيث بالنزوق وطيب بغير النزوق فهشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بنخبته هذا قد يكون ،

فتكره الملائكة بالذات لعدم ملائمة طبعهم فتكره من الإنسان لهم لما ظهرت منه من تعين للريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم بال .

والإنسان على صورتين : أي يخارق على صورتي الحق والعالم ، والصورة ما يمتاز به الشيء عن غيره ، والمطلوب هنا أن العالم والإنسان على صورة أسماء وصفاته فيكون فيها الاختلاف والتناقض ، فإنه تعالى يحب الشيء ويكرهه لاق مقام جمه فيرجد فيها الطيب والخبيث بال .

وأما رفع الخبيث من العالم : أى من الكون فإنه لا يصح (يعنى رفع الخبيث عن الإدراك بالذوق فإن الطبائع مختلفة ، وليس الطيب إلا ما يلائم مزاج المدرك وطبائه ، والخبيث ما لا يلائم مزاجه وطبعه ، وكل طيب بالنسبة إلى مدرك فقد يكون خبيثا بالنسبة إلى مريض ومزاجه مزاج الذى يستطيعه ويسعده كما ذكر فى رائحة الورد مع الجمل ، فالطيب والخبيث أمران نسيان ، فإن المبرود يكره رائحة الكافور والمحروور يستطيعه ، فلا يصح رفع الخبيث عن الكون بالنسبة إلى صور الأسماء المتضادة المؤثرة فى العالم ، فأما من حيث أهيان الأشياء وحقائقها من حيث هى هى ، من حيث أن الوجود الحق هو المتعين بكل شئ فليس شئ فى العالم خبيثا : وأما كون بعض الأمور طيبا عند الحق وبعضه خبيثا عنده فذلك من حيث تعين ذلك الشئ فى مرتبة ما فيطيب منه ما يشكل مرتبة ويناسبها فى الحال ، ويكره منه ما يضادها وينافىها بحسب الحال ، والكل من حيث هو هو طيب له أى لله عنده وعند نفسه أيضا وكذلك عند الكامل العارف وإن وجد خبيثه بحسب الحال والمرتبة فى المحس كما ذكره ، فإن إدراكه ووجدانه لطيبه من هذه الخبيثة يشغله عن إدراك خبيثه بالمحس فلذلك قال (ورحمة الله فى الخبيث والطيب) أى حاصلة فيهما بالنسبة والإضافة ، وبالنظر إلى ذات كل واحد منهما (والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث ، فإثم شئ طيب إلا وهو من وجه فى حق مزاج ما خبيث ، وكذلك بالعكس) كما مر آنفا .

(وأما الثالث الذى به كملت الفردية فالصلاة ، فقال « وجعلت قرعة هبى فى الصلاة » لأنها مشاهدة) لأن عين الخبيث إنما تكون بمشاهدة الخبيث (وذلك لأنها) أى الصلاة (مناجاة بين الله وبين عبده كما قال الله تعالى - فاذكرونى أذكركم - وهى عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد ، كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال « قسمت الصلاة بينى وبين عبدي نصفين فنصفها لى ونصفها لى ولعبدي ما سأل ، يقول العبد : بسم الله الرحمن الرحيم ، يقول الله : ذكرنى عبدي ، يقول العبد : الحمد لله رب العالمين ، يقول الله حمدنى عبدي ، يقول العبد : الرحمن الرحيم ، يقول الله أنى على عبدي ، يقول العبد : مالك يوم الدين ، يقول الله : مجدنى عبدي فوض لى عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالص ، ثم يقول العبد : إياك نعبد وإياك نستعين ، يقول الله هذا بينى وبين عبدي ولعبدي ما سأل ، فأوقع الاشتراك فى هذه الآية « يقول العبد :

لأنها أى الصلاة إذا وقعت على وجه الكمال ، كما قال على رضى الله عنه : لم أعبد ربا لا أراه مشاهدة ومشاهدة المعبود تقر عين المحب ، وذلك : أى كونها مشاهدة لأنها مناجاة بين الله وبين عبده ، ولا بد فى المناجاة من مشاهدة كل من الطرفين لمناجاة الآخر ، ولأن المناجاة ذكر ، والمناجى ذاكر لربه ، والذاكر جليس المذکور ، والجليس مشاهد للجليس الآخر ، وكون المناجاة بين الله وبين عبده ككون الذكر بينهما ، كما قال تعالى « فاذكرونى أذكركم » وهى : أى الصلاة عبادة مقسومة جازى .

اهدانا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين ، يقول الله : فهو لاء لعبدى ولعبدى ما سأل فخلص هؤلاء لعبدى كما خلد الله تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) كما قال عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بالفاتحة الكتاب » وكذلك علم من هذا الحديث الصحيح أن البسملة جزء من الفاتحة ، بل من الصلاة لأن الفاتحة هي الصلاة المقسومة وقد عد البسملة قسماً منها وقد بين الله في الفاتحة الفردية الأولى التي نخص بها محمد صلى الله عليه وسلم وبني الوجود عليها أعني التثليث ، لأن القسم الأول مختص بالحق ، والأخير بالعبد ، وما بينهما مشترك بين الحق والعبد :

(ولما كانت الصلاة مناجاة فهي ذكر ، ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق ، فإنه صبح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال « أنا جليس من ذكرني » ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه فهذه مشاهدة ورؤية فإن لم يكن ذا بصر لم يره ، فمن هنا يعلم المصلي رتبته ، هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا ؟ فإن لم يره فليعبد بالإيمان كأنه يراه متخيله في قلبه عند مناجاته ، ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق ، فإن كان إماماً لعالمه الخاص به والملائكة المصلين معه ، فإن كل مصل فهو إمام بلا شك ، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده ، كما ورد في الخبر ، وكما بين في غير موضع أن كل جزء من العالم موجود في الإنسان إما بصورته كالعناصر ، وإما بحقيقته وحيثه كالأنفلاك وسائر الأشياء ، فيكون العالم فيه والملائكة قواه الطبيعية والنفسانية والروحانية (فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة ، وهي النيابة عن الله تعالى) فقله قد حصل له جواب الشرط (وإذا قال : سمع الله لمن حمده ، فيخبر عن نفسه ومن خلفه بأن الله قد سمعه ، فتقول الملائكة والحاضرون : ربنا لك الحمد ، فإن الله تعالى قال على لسان عبده : سمع الله لمن حمده ، فانظره علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها ، فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لأنه لم ير من يناجيه ، فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن أتى السمع ، ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم يره فليس بمصل أصلاً ، ولا هو ممن أتى السمع وهو شهيد) اعلم أن الرؤية والسمع والشهود من العبد المصلي للحق ، قد يكون بقوة الإيمان واليقين حتى يكون خاتمة اليقين منه بمثابة الإدراك البصري والسمعي ، أعني في قوة الضروريات والمشاهدات ، وقد يكون ببصر القلب : أي نور البصيرة والفهم ، أعني بنور تجليات الصفات الإلهية للقلب حتى صار العلم عياناً ، وقد يكون بالرؤية البصرية فيتمثل له الحق متجلياً مشهوداً له قاسماً للصلاة بينه وبين عبده ، وقد يجمع الله هذه كلها لعبده الكامل الأوحدي ، وقد ينقص كل واحد

فكانت الفردية الثلاثة في الصلاة مرتبة الحضور ، وهي أدنى مرتبة الصلاة ، ومرتبة السمع ، ومرتبة الرؤية وبدون هذه الثلاثة لا يتم أداء الصلاة بأكملها .

منهم ، اللهم اجعلنا من الجامعين الذين جمعت لهم كلمات الأولين والآخرين من الحمديين
البالغين السابقين برحمتك يا أرحم الراحمين .

(وما ثم عبادة تمتنع من التصرف في غيرها مادامت) أى ما بقيت بمعنى ما ثبتت
واستقرت ، وهى قوله - مادامت السموات والأرض - فتكون تامة لاناقصة (سوى
الصلاة ، وذكر الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال وقد ذكرنا صفة الرجل
الكامل في الصلاة الفتوحات المكية كيف يكون لأن الله يقول - إن الصلاة تنهى عن
الفحشاء والمنكر - لأنه شرع للمصلي أن لا يتصرف في غير هذه العبادة مادام فيها ،
ويقال له : مصل ، ولذكر الله أكبر ، يعنى فيها : أى الذكر الذى يكون من الله لعبده
حين يحبيه في سؤاله والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى ،
ولذلك قال - والله يعلم ما تصنعون - وقال - وأتى السمع وهو شهيد - وإلقاؤه للسمع
هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها ، ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت
العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهى ثلاثة : مستقيمة ، وهى حال
قيام المصلي (المراد بالحركة المستقيمة ليس ماعدا المستديرة كما هو اصطلاح الحكماء ، بل
التي تكون من جهة السفلى إلى العلوى على أحسن التقويم ، وهو ما يضاد المنكوسة
(وحركة أفقية وهى حال ركوع المصلي وحركة منكوسة وهى حال سجوده ، فحركة
الإنسان مستقيمة ، وحركة الحيوان أفقية ، وحركة النبات منكوسة وليس للجهد حركة
من ذاته فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره) والمراد بهذه الحركات ، الحركات
الطبيعية المحسوسة : أى التوجه من الشئ في حركته إلى جهته ، وإلا فقد يتحرك
الإنسان بالإرادة بحركة دورية لكنه ليس يتحرك بالطبع في نموه إلا على استقامة قامت
بحيث يصعد رأسه إلى السماء كالحركة المعراجية ، والحيوان يتحرك في نموه بالطبع إلى جهة
الأفق ، والنبات يتحرك بطبعه في نموه منكوسا ، فإن أصل النبات هو أصله الذى يوجهه
نحو السفلى ضد المستقيمة ، فحركات العالم في وجوده لا تكون إلا على هذه الأنحاء الثلاثة ،
وكذلك حركات الوجود الكونى المعقولة من حقيقة العالم التى خرجت بها من الغيب إلى
الشهادة على هذه الأنحاء ، وهى الحركة الإرادية من الحق بالتوجه إلى العالم السفلى لإيجاد
وهو التكوين بالحركة المنكوسة وبالتوجه إلى العالم العلوى لإيجاد عوالم الأسماء الإلهية
والنسب ، وهو الإبداع بالحركة المستقيمة وتندرج فيه الحركة الإرادية لإيجاد الأرواح
والأنفس ، وبالتوجه إلى الأجرام السماوية المتوسطة بينهما من الأفق إلى الأفق ، فإنها على
هيئة الركوع حركة أفقية هذا في صلاة الحق المختصة به في التجلى الإيجاد ، وكذا في الصلاة
العبد باتصاله وارتباطه بالحق بهذه الحركات الثلاث ، أى القيام والركوع والسجود هذا
في أفعاله ، وأما في أقواله فقد مر في الفاتحة فانظر إلى سريان سر الفردية الحمديّة بالتثليث
في كل تطلع على عجائب :

(وأما قوله « جعلت قرّة عينى فى الصلاة » ولم ينسب الجعل إلى نفسه ، فإن تجل الحق للمصل إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصل ، فإنه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له ، فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان كانت المشاهدة بطريق الامتنان ، فقال « جعلت قرّة عينى فى الصلاة » وليس إلا مشاهدة المحبوب التى تقرّبها عين المحب من الاستقرار فتستقر العين عند رؤيته فلا ينظر معه إلى شيء غيره فى شيء وفى غير شيء) يعنى فى شيء موجود تعلقت المشيئة بوجوده من قولهم ، كل شيء بمشيئة الله تعالى أى بمشيئته وغير شيء ما يتعلق به المشيئة من الأعيان والنسب والتجليات ، وإنما أخذ القرّة من الاستقرار : أى القرار ، لأن من شاهد حبيبه استقرت عينه : أى ثبتت وقرت مع القرار فلا تلتفت إلى غيره ، ولهذا يقال : قرر العين بمعنى المسرور ، فإن كل مسرور فسروره إنما هو بوصول مطلوبه فلا بد تولى غيره ، وقيل : من القر أى البرد ، لأن السرور تبرّد عينه والمغموم تسخن عينه ، لأن برودتها إنما يكون بسكونها وقرارها بالنظر إلى ما يسره وسخونها لحركتها واضطرابها فى طلب ما يسره فهو لما ذكر تعليل الحركة بالخوف ، وفى الأصل معللة بالحس لكن المحبوب عند السبب القريب ، وأهل الكشف يذهبون إلى الأصل بخرق الحجب ، فالعبد إنما يكون قرر العين إذا شاهد عين حبيبه لقرار عينه بوجه الحق فلا يشاهد سواه ، ويفنى عن نفسه وعن كل ما يسى سوى الحق فى هذا الشهود فتقر عينه وتثبت ، وإنما يقال : قرّت عينه تقرر بفتح القاف إذا ابتهج برؤية ما يسره ، وقرر بكسر القاف إذا ثبت الفرق ، وهذا للشهود فوق اللقاء منتظر الموعود لأن اللقاء يقتضى الإثنية وهذا يقتضى أحدية العين والله الأحده ، وأما تغيير النظم عن الأسلوب الطبعي ، ولم يعطف الثالث وسلك طريقة أسلوب الحكيم وهو صلى الله عليه وسلم أفصح العرب ، تنبيهات على أن الثالث أعظم من الباقيين وهو المقصود بالقصد الأول ، فإن أجل المطلوب شهود المحبوب . ولذلك نهى عن الالتفات فى الصلاة ، فإن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه ، بل لو كان الحق محبوب هذا الملتفت ما التفت فى صلاته إلى غير قبلته بوجهه) البتة : يعنى لما كانت القبلة فى الحقيقة وجه المحبوب ، والمحبوب ينبغى أن يتجلبه فى سمت قبلته لم يجز الالتفات فى الصلاة إلى غير قبلته ، فإن وقع منه الالتفات فى جهة القبلة من غير توجهه إلى جهة غير القبلة ، فإن الحق قد بعث عنه لأنه فى قبلته (والإنسان يعلم حاله فى نفسه ، هل هو بهذه المثابة فى هذه العبادة الخاصة أم لا ، فإن الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه فى نفسه لأن الإنسان لا يجهل حاله

لأنه لو لم يذكر الحق هذه الصفة عن نفسه بأن يقول الرسول : جعلت أنا قرّة عينك فى الصلاة ، ولم يذكر الحق بلسان نبيه لأمر الرسول بالصلاة على غير تجل منه ، أى من الحق الرسول بال .
عن وجود الله أى لا تظهر هذه الصلاة منه إلا به وجود العبد كاتقاع رحته من شفاعته الشافعين فى الآخرة بال .

فلان حاله ذوق ، ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ، فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا فالصلاة منا ومنه ، فإذا كان هو المصلي فلانما يصلي باسمه الآخر فيتأخر عن وجود العبد ، وهو عين الحق الذي يخلق العبد في قبلته بنظره الفكري أو بتقليده (وهو إله المعتقد) وفي نسخة الإله المعتقد بفتح القاف ، وهو أنسب لما بعده والمعنى واحد (ويتنوع بحسب مقام بذلك المحل من الاستعداد ، كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال : لون الماء لون إنائه ، فهو جواب ساد أخبر عن الأمر بما هو عليه فهذا هو الله الذي يصلي علينا) المصلي هو التابع للمجلى إلى السابق ، وهو إشارة إلى أن التجلي بحسب المتجلي له ، فإن تعين الوجود الحق وظهوره في تجليه إنما يكون بحسب خصوص قابلية المتجلي له ، كما أشار إليه الجنيد رضى الله عنه بقوله : لون الماء لون إنائه ، بمعنى ليس للحق صورة معينة تسمى ، فيميزه السامع عن صورة أخرى كالماء لالون له ، ولكن يتلون بحسب إنائه ، فإن الحق لذاته يقتضى الظهور بكل وصف ، والقبول لكل نعت بحسب الواصف والناعت والعالم به ، فإن كان العالم صاحب اعتقاد حزبوى ظهر معتقده بحسب عقد معين ، ولم يتقيد في معرفته بحسبه فهو بالنسبة إلى كل اعتقاد على حكم معتقده ، ومن لم يكن في علمه بالله بحسب عقد معين ، ولم يتقيد في معرفته وشهوده بعقيدة معينة دون غيره ، بل يكون علمه ومعرفته بالله وشهوده مطلقة بحيث لا شيء ولا صورة إلا وهو يرى للحق وجهها فيه حقيقة بتجليه له في ذلك الشيء وتلك الصورة ، ويرى وجهه الوجود المطلق ، كما قال قدس سره :

مرکز تحقیقات کتب وعلوم اسلامی

عقد الخلاق للإله عقائدا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

فذلك هو العارف للعالم الذى لا لون له فيستحيل الماء : أى ذلك اللون ، ويكسبه ما ليس له إلا فيه لاقى نفسه ، وقول الجنيد رضى الله عنه مشعر أن سائله لم يكن إلا صاحب عقد معين ، فأجابه بجواب كلى يفيد الكل معرفته بالمعرفة بالله فرماه إلى ما فوق معتقده ، فإن من كان على ذكر صافيا لا لون له ظهر الحق له بحسبه كما هو تعالى في نفسه (وإذا صليته نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرناه في حال من هو له هذا الاسم فنكون عنده بحسب حالنا ، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئنا بها ، فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة) وذلك لأن مرآة الحق تظهرنا على ما نحن عليه فما نكون عنده إلا بحسب حالنا في صلاتنا ، ولو كنا فيه بحسبه فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال الراسخين في العلم (وهو قوله تعالى - كل قد علم صلاته وتسبيحه - أى رتبته في الآخر في عبادة ربه وتسبيحه الذى يعطيه من التزيه استعداده ، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمده ربه الحكيم الغفور) أى كل شيء قد علم رتبته في تأخر وجوده عن ربه بمظهريته له التى هى عبادته

لربه ، وتسييحه الخاص به بتزييه عما يخصه من الكمالات الإلهية ربه هي نقصه الذاتي لكل ممكن ، ونقصه الخاص به بمقتضى عينه وهو تقييده بأحكام عينه ، وقصور استعداده عن قبول جميع كمالات الوجود إلا ما يخصه من النقائص ، وبمحمده بما يظهر من الكمالات الثبوتية التي يقبلها من ربه الحليم الذي لا يجعل بعقوبة نقائصه ، الغفور الذي يستر نقائصه وظلمته الإمكانية وسيات تقصيره عن قبول صائر الكمالات بنور وجوبه ، ووجود تجليات صفاته التي يظهر بما فيه (ولذلك) أى ولأن لكل شيء تسييحا يخصه (لانفقه تسييع العالم على التفصيل واحدا واحدا ، ثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسيح فيها في قوله — وإن من شيء إلا يسبح بحمده — أى بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود على الشيء : أى بالثناء الذي يكون عليه) يعنى : ثم إن في وجود كل شيء مرتبة فيها يعود الضمير في بحمده إلى العبد المسيح ، وذلك لأن لكل موجود مرتبة في الوجود المطلق ، والمقيد هو المطلق مع القيعن الذي يقيده فله كمالات ومجامد مختصة به وكمالات يشترك فيها مع غيره ، فهو بالقسم الأول يحمد نفسه : أى هوية الحق المقيدة بقيد تعين ، وينزهه عن النقائص التي يقابلها لأن تلك الحماد لا تظهر على الوجه الذي ظهرت فيه إلا منه وله لا من غيره ، كما أنه بالقسم الثاني يحمد ربه : أى الهوية المطلقة فهو بلسان مرتبته يحمده بكمالاته المختصة عين وجوده الظاهر هو به ، بل يحمد بوجوده الخاص به عينه الثابتة التي هذه الحماد خواصها فيها فأظهرها الوجود الحق لها ووصفها به كما أنه بلسان هويته المطلقة يحمد ربه ، فليس الحمد والثناء إلا لله ومن الله في الحالين ، وكذلك في تسييحه نزه نفسه عن النقائص الكونية المخصوصة بما عداه من الأشياء معينة (كما قلناه في المعتقد أنه إنما يثنى على الإله الذي في معتقده وربط نفسه به ، وما كان مع عماله فهو راجع إليه فما أثنى إلا على نفسه ، فإنه مع مدح الصنعة وإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها ، وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعه فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ، ولهذا يذم معتقد غيره ولو أنصف لم يكن له ذلك ، إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لا اعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله ، إذ لو عرف ما قال الجنيد أون إمام لون إنائه ، لسم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وفي كل معتقد (هذا تشبيه بحمد الشيء نفسه : أى في وجوده الخاص بلسان المرتبة بحمد المعتقد الإله الذي يعتقده ، فإن ذلك الحمد يرجع إلى نفسه لأن ذلك الإله من عمله وصنعه لأنه تخيله فهو مصنوع له والثناء على

التفسير المنسوب في عطيه يرجع إلى الحق ، واستعداده فاعل عطيه ، وضميره يرجع إلى كل بحمد ربه ، الحليم الذي لا يجعل بالعقوبة للمثنين ، الغفور الذي يستر ذنوب الصالحين ، فكان لكل شيء تسييع خاص لربه الخاص الحليم الغفور له بال .

الصانع ثناء على الصانع فهو يثنى على نفسه بذلك الثناء ، إلا أن الأشياء بالطبع مثنية على أنفسها حامدة لها ولا تزدحم غيرها فهي عالمة بإلهها الذي تعين بأعيانها فهي عالمة بصلاتها وتسيبها ، بخلاف الجاهل فإنه لاستحسانه صنعته ومحبتة إياه يذم معتقد غيره ، وذلك لأن مصنوعه بلائمه ، ومصنوع غيره لا بلائمه فيذمه (فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى « أنا عند ظن عبدي بي » أي لا أظهر له إلا في صورة معتقده فإن شاء أطلق وإن شاء قيد ، قاله المعتقدات تأخذه الحدود فهو الإله الذي وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسمع نفسه ولا لا يسمعها فافهم ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) إنما قال تعالى « أنا عند ظن عبدي » لأنه بكل شيء محيط بأحديته المطلقة فلا بد أن يحيط بجميع الصور الحسية والخيالية والوهمية أو بالعقلية الظلية والعلمية ، فعلى أي وجه يكون ظن العبد في معتقده من تشبيهه جسدي أو خيالي أو وهمي أو تنزيه عقلي ، فالله هو الظاهر بصورة معتقده ذلك ، ولا يظهر له إلا بتلك الصورة أطلق أو قيد ، والإطلاق ليس من شأن العقل وما دونه من المدركات لأن العقل مقيد إلا المقيد بقيد الإطلاق ، فإنه أيضا مقيد لا مطلق من حيث هو بالحقيقة ، فلا بد لإله المعتقدات أن تأخذه الحدود المميز بعضها عن بعض ، فهو الذي وسعه قلب العبد المؤمن بالإيمان العيني ، فإن المعتقد لا يكون إلا في القلب ، وأما الإله المطلق الذي هو عين كل شيء فلا يسعه شيء إلا قلب العارف الذي هو عين الكل ، فإنه متقلب مع الحق في إطلاقه وتقيدته لتجرده عن تعينه ، وتعينه لقنائه في الحق وبقائه ، فهو قلب الحق متعين بالتعين الأول الحق الذي يستهلك جميع التعينات فيه ، وأما قوله : الشيء لا يقال وسمع نفسه ولا لا يسمعها ، فالمراد أنه لا يقال إنه عرف بحسب الحس ، وأما بحسب العلم فقد يسمع نفسه فإن الله يقول - وسمع ربي كل شيء علما - وعن قول الملائكة - ربنا وصعت كل شيء رحمة وعلما - ولا شك أنه تعالى عالم بذاته فهو يسمع نفسه علما وكيفا ، وقال الشيخ في الفص الإسحافي بهذه العبارة لو أن مالا يقناهى وجوده إلى آخر ما قال ، ومثله أجل وأعلى متصفا من أن يكون في كلامه تناقض حاشاه من ذلك فهو محمول على أن الأمر تنزيه وتشبيه ، والله تعالى لا يكون مشهودا بالبصر من حيث التنزيه كما ذكر في قوله تعالى - لا تدركه الأبصار - بل يكون معلوما بالقلب ويكون مشهودا بالبصر من حيث التشبيه ، والظاهر في صورة المعتقد لا يكون إلا مشهودا ، فمن ثم قال : هو الذي يسمع عبده المؤمن : أي من حيث الشهود ولا يسمع

فظهر الحق في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة إطلاقه ، فالحق واحد حقيق والاعتداد بحسب الأسماء والصفات في مرتبة يقال الإله المطلق وفي مرتبة الإله المحدود وغير ذلك من المراتب فالأمر واحد فافهم بال .

شيء من حيث الإطلاق ، وأعني بالنهي والتنزيه الإطلاق والتقييد ، وقد مر مثل هذا التنزيه والتشبيه في شرح قوله - ليس كمثل شيء وهو السميع البصير - :

وليكن هذا آخر ما أردنا لإرادته ، والله تعالى هو البالغ أمره ومراده ، اللهم اعصمنا من الخطأ والزلل في الإراد ، ووفقنا في العلم والقول والعمل للحق والصواب والسداد ، وهو حسينا ونعم الوكيل .

بحمد الله تعالى قد تم طبع كتاب :

شرح الأستاذ الفاضل والعالم الكامل

الشيخ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم

مركز تحقيقات مكتبة نور علوم رسولي

فهرست

صفحة	صفحة
١٩٥ فص حكمة قلدرية في كلمة عزيرية	٣ خطبة الشارح
٢٠٧ فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية	٧ مقدمة الكتاب
٢٣٠ فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية	١١ فص حكمة إلهية في كلمة آدمية
٢٤٤ فص حكمة وجودية في كلمة داودية	٣٣ فص حكمة نفثية في كلمة شيثية
٢٥٤ فص حكمة نفسية في كلمة يونسية	٥٤ فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية
٢٥٩ فص حكمة غيبية في كلمة أبوية	٧٣ فص حكمة قدوسية في كلمة إدريشية
٢٦٧ فص حكمة جلالية في كلمة يحيىاوية	٨٦ فص حكمة مهيبة في كلمة إبراهيمية
٢٧٢ فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية	٩٨ فص حكمة حقبة في كلمة إسحاقية
٢٧٦ فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية	١١٣ فص حكمة عليبة في كلمة إسماعيلية
٢٨٧ فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية	١٢٤ فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية
٢٩٤ فص حكمة إمامية في كلمة هارونية	١٣٣ فص حكمة نورية في كلمة يوسفية
٣٠٣ فص حكمة علوية في كلمة موسوية	١٤٩ فص حكمة أهدية في كلمة هودية
٣٢٣ فص حكمة صمدية في كلمة خالدية	١٦٦ فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية
٣٢٦ فص حكمة فردية في كلمة محمدية	١٧٣ فص حكمة قلبية في كلمة شعبية
	١٨٨ فص حكمة ملكية في كلمة لوطية