نوع گزارش: نمایش متن
روز: ١٣٨٩/٧/٢٣ ساعت: ١٦ : ١٢

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٩

[هاهنا مقدمات]

مقدّمة الناشر

من الأمور التي لا تخفى على العرفاء و سالكي هذا الطريق أهمية و موقع كتاب فصوص الحكم و تفرّده في مجال العرفان النظري. فقد ترك مؤلفه العارف الكبير محيي الدين بن عربى أثرا كبيرا على العرفاء الذين تلوه، فلا يوجد عارف إلاّ و اغترف من هذا المنهل العذب و تزوّد من هذه المائدة الشهيّة.

و يعتبر العذب استيعاب هذا الكتاب و فهم مضامينه من الأمور المشكلة من دون الاستعانة بأستاذ ماهر و ملازمة شخص كالخضر عليه السلام يبيّن له مرامي الكلام و مقاصده.

و بهذا الشأن يقول الشهيد مرتضى المطهّري ما مضمونه: إنّ هذا الكتاب رغم صغر حجمه فإنّه يعتبر من أدقّ و أعمق المتون العرفانية، و ربّما وجد في كلّ عصر شخصان أو ثلاثة يقدرون على فهم و تحليل مضامينه العميقة.

و يعدّ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي من أبرز تلاميذ محيي الدين بن عربي الذين شرحوا هذا الكتاب، نتيجة لحضوره درس أستاذه و تقريره له.

أمّا مؤيد الدين جندي- الذي هو من ألمع تلامذه صدر الدين القونوي- فهو يذكر بأنّه درس متون فصوص الحكم بحضرة استاذه القونوي، و ما إن أتمّ ذلك حتى شرع بشرح فصوص الحكم.

و ربّما كان السبب في التطويل و الإطناب في شرح مقدمة الفصوص هو اعتقاد القونوي أنّ كلّ مطالب الكتاب قد اجتمعت في المقدمة بشكل مركز. و كلّ من قرأ الفصوص على يد القونوي كان أقرب إلى معرفة نظريات ابن عربي في هذا المجال.

و السمات الرئيسية في «شرح فصوص الحكم» يمكن تلخيصها في شيئين:

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠

الأول: أنّ هذا الكتاب هو الأول من نوعه الذي كتب حول فصوص الحكم، فقد اختصّ بالسبق التأريخي دون غيره من الشروح.

الثاني: استفادة مؤلّفه و استيعابه لكلّ محتويات الكتاب بسبب تتلمذه على أوثق و أدقّ تلامذة محيي الدين بن عربي، صدر الدين القونوي الذي عرف نكات هذا الكتاب و دقائق الأمور فيه.

و في شرح مقدمة هذا الكتاب- التي شغلت الحيّز الأكبر فيه- تناول المؤلّف المباحث العرفانية المتعددة، التي منها مبحث الحمد، الاسم الحقيقي و الاسم الأعظم، اللطائف الإنسانية السبعة، الرؤيا، الوراثة، التعيّن الأول ... إلى آخر ما هنا لك.

لقد طبع هذا الكتاب سابقا تحت إشراف السيد جلال الدين الآشتياني و مساعدة الأستاذ الدكتور غلام حسين إبراهيمى حيث تولّيا تصحيحه و طباعته.

و نظرا لوجود بعض الإشكالات في الطبعة السابقة، فقد قام الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني بإعادة تصحيحه و إحالة طبعة إلى مؤسستنا، مؤسسة بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) للحوزة العملية في مدينة قم المقدّسة.

الذي تولّى طباعة هذا الكتاب الذي بين يديك، و طباعة كلّ آثار السيد الآشتياني بعد مقابلتها مع النسخ الأخرى و ضبط النصّ فيها.

و هنا لا بدّ لنا أن نتقدّم بجزيل شكرنا لكلّ من ساهم في إحياء هذا الأثر، سيّما حجة الإسلام و المسلمين الشيخ أحمد عابدي الذي تولّى ضبط نصوص هذا الكتاب، و معظم آثار السيد الآشتياني.

و أخيرا نسأل الله تبارك و تعالى أن يمدّ في عمر الأستاذ الآشتياني و كلّ الإخوة الأعزّاء، و يأخذ بأيديهم لما فيه خدمة علوم آل محمد صلّى الله عليه و سلم و نشر ثقافتهم الإسلامية الأصيلة، إنّه حسبنا، عليه توكّلنا، و هو نعم المولى و نعم النصير.

مؤسسة بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في مدينة قم المقدّسة) ذي الحجّة الحرام ١۴٢٢ ه. ق/ اسفند ١٣٨٠ ه. ش

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١

مقدّمة الشارح

بسم الله الرحمن الرحيم ابتدأت، و عليه توكّلت في جميع أموري.

حمد الحمد أحقّ محامد الحق، و أحمدها في مجامع الصدق، و أجمع مناهج المحقّق المحقّ. و حق الحقّ أن يحمد بالأحرى و الأحقّ، و يصدّق في الأعلى و الأشقّ، و يعبد بخالص العبودية و الرقّ، عن شائبة الربوبية و شائنة الحرّية و العتق.

هو الحامد ذاته بذاته في ذاته و حقائق ذاته، برقائق أسمائه و صفاته، في حدائق حضرات تجلّياته، و دقائق نسب درجاته.

يحمد هويّته الكبرى و إنّيّته العظمى، بتعيّنات باطن هويّاته، و تنوّعات ظاهر إنّيّاته، حمدا جامعا بين التسبيح و التحميد، مطلقا عن التسريح و التقييد، بالتجريد و تشبيه التحديد و التجديد، محيطا بكثرة التوحيد و أحدية التعديد.

هو الحامد الحميد، و الماجد المجيد، باطن هويّته ظاهر بإنانيّته، أوّل في غيب غيبه، آخر في عين غيبه، مطلق التعيّن في كلّ متعيّن بأنّه متبيّن بإنّيّته.

أوّليته، و آخريته و باطنيته و ظاهريته و أزليته و أبديته و أحديته و صمديته نسبه الذاتيّة لا ذاتيته، فغيب غيبه هويته، و تعيّن عينه إنّيّته، و باطن باطنه ذاتيته، و ظاهر باطنه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢

إنائيّته، و ظاهر ظاهره إلهيته، و شهادة ظاهره ربوبيته و حقيقته، و ظاهر مظهره مربوبيته و خلقيته، و جميع هذه النسب تقتضيها حقيقته.

فسبحان الله الواحد الأحد، الذي لا يقدح في أحديته كثرة ما يتعدّد، و لا يمدح أبدا بوحدانيته الخاصّة أحد، و هو- يتعالى أن يوحّد بوحدة محدودة- يداخل حد العدّ، و خارج العدد، في الأزل و الأبد، حوله لا بأحد، قوّته لا بعدد، دوامه ممد المدد، و بقاؤه يفني المدد، و سرمديّته لا باعتبار أمد، إطلاقه لا يتقيّد بالمطلق و المقيّد، و وجوده قيّوم ما وجد و يوجد، أبدا الأبد، و سرمد السرمد.

و الصلاة على السيد العبد، حامل لواء الحمد، صاحب المطلع و الحدّ، معدّ نون المدّ، و ممدّ ألف القدّ، و محيط حدّ هاء الخدّ، يعيّن، أحدية المحبّة و الودّ، و غير غيرية العدّ، منزّل أحدية جمع الحكم و الأسرار، و محصّل جمع جميع الكلم و الأنوار، و مفصّل جوامع الجمل في عيون مجامع الأعيان و الأغيار، حامي حريم السرّ بحكمة الستر، ما حي أثر الشرك و عين الكفر، حاشر حروف المعاني الشهودية، من قبور الكلمات الوجودية، إلى أرض حشر الرشح بالرشحات الجودية، و النفحات النفسية الودودية، عين أعيان العناية، و حرف حروف الهداية، و كلمة كلم الخصوص، و حكمة حكم النصوص، مسمّى الأسماء و اسم الذات، و المثل المنزّه عن مثليّة المتماثلات، رافات الخرافات المتقابلات المتخالفات، و أشكال أشكال المتشاكلات المؤتلفات، محمد المصطفى لفتح أبواب الشفاعة الكبرى، و ختم نبوّات الشريعة المثلى، سيد الأنبياء و المرسلين، و سند

الأولياء الكاملين المكمّلين، أحد جمع حقائق الكمّل، زبدة خلاصة المفصّل و المجمل، و على آله و أهله الأطهار، و إخوانه الكاملين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٣

الأخيار، مراكز أفلاك المحيط الأشمل، و على سائر صحابته و أتباعه نقطة دوائر العلم و العمل، خصوصا على وارثه الأكمل، و مظهره الأتمّ الأجمع الأفضل، شيخ الكمّل، الإمام العلاّم، المخصوص بالوراثة الآخريّة و ختمية الخصوص، و المنصوص على أكملية وراثته عن خاتم نبوّة الشريعة و النصوص، واضع أوضاع الحكم في مواضعها من نقوش الفصوص، مبرّز صفوف عبيد الاختصاص الإلهي بين يدي الحقّ كأنّهم بنيان مرصوص، علم العالمين بالله في العالمين، عمدة الورثة الكاملين المكمّلين، أبي الأولاد الإلهيّين، خاتم الأولياء المحمّديّين، محيي الحق و الدين، أبي عبد الله، محمد بن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن العربيّ الطائيّ الأندلسيّ- رضي الله عنه و أرضاه به منه- و على إخوانه و أولاده الإلهيّين أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد، فإنّ كتاب «فصوص الحكم في خصوص الكلم»- من منشآت هذا الكامل الخاتم، مفخر بني طيّئ و آل حاتم- جليل القدر، عظيم الشأن و الأمر، يروي غليل الصدر، و يشفي عليل الطلب و الشوق لاستجلاء هذا النور، و استحلاء ما فيه من الذوق و السرور، يحتوي على كلمات أذواق الحضرات الأسمائية، و ينطوي على أمّهات أسرار الحرم النبوية الاصطفائية، و أنوار الحصص و النسب الأحدية الجمعية الكمالية، و يتضمّن نصوص مشارب الكمّل من الأنبياء و المرسلين، و خصوص مآخذهم من التوحيد و مواجيد الأفاضل منهم و الكاملين، و هو مخصوص بيان ذوق كلّ نبي كامل من الخلفاء الإلهيّين، و لكن من الوارث المحمدي الختمي و مشرب خاتم النبيّين، على التخصيص و التعيين، لا من ورثة غيره من كمّل الأنبياء المذكورين، صلوات الله عليه و عليهم أجمعين، و ليس كذلك ذوق سائر أولياء الورثة المقرّبين على

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٤

ما سيرد عليك في متن هذا الكتاب، و ضمن ما يحوي من الصفاوة و اللباب، إن شاء الله ربّ العالمين.

و لهذا السرّ نهى الشيخ- رضي الله عنه- أن يجمع بين هذا الكتاب و بين غيره من الكتب في جلد واحد، سواء كان من مصنّفاته أو مؤلّفات غيره من أفاضل أصحاب التحقيق، و أما جد أرباب الطريق، لأنّ مشرب مقام النبوّة و حماها، يجلّ و يعلو و يعظم و ينبو عمّا سواه.

و الأنسب أن تكون أذواقها الخصيصة بمشاربها، و علومها المسيسة بمآربها مرفوعة و معزّزة، و لا يخلط بينها و بين غيرها، فتبقى محفوظة و محرزة مميّزة، فمن فهم ما أودع مضمونه، علم من علم النبوة مكنونه، و فهم من سرّها مضمونة و مصونة. و من تدبّر من أهل حكمه و حكمه- أنواعه و فنونه، فجر الله من سرّه و قلبه ينابيع الذوق و عيونه، و حصّل من مشربه الخاصّ به ميزانه و قانونه، و كشف الله له من كلّ مقام- من المقامات النبوية الكمالية و الدعوة الحقّة إلى الله- مشهوره و مخزونه.

و لطالما تطاولت أعناق الهمم المتعالية المتغالبة إلى أسوار، أسرارها و حسرت عن سواعدها، و حدقت بابصارها، فتقاصرت عند تطاولها، عن تناولها بأيد قصيرة، و انقلبت بأبصارها عن استجلاء أنوارها حسيرة، فقنعت- عن غرر فوائدها الغريزة العزيزة، و درر قلائدها المنظومة و النثرة، و فوائد زوائدها الأثيرة- بمعارف نزرة يسيرة ممّا تحت بحث معاني كلامه، و مغاني بديع نظامه، من حقائق كثيرة، و معان خطيرة، و دقائق خفيّة حفيّة و مستنيرة، لا يظفر بها إلاّ من كان من أمرها على بصيرة، فإنّها لا تنال إلاّ بالكشف و الإلهام، و تجلّي التعريف و الإعلام.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٥

و لقد ندبني إلى شرح معضلاتها و حلّ معقّلاتها أكابر علماء الأعلام، و رغب إليّ في كشف مشكلاتها، و تفصيل مجملاتها، و تحصيل محتملات إشاراتها أقوام بعد أقوام، و طلب إيضاحها و استشراحها- من الأصحاب و الأقران الكرام، و الأحباب و الإخوان الأماجد العظام- كلّ إمام علام،

فكنت أكل في كلّ ذلك أمره إلى الله، و أقدّم الاستخارة و الاستجازة على سنّة أهل الله، عارفا بصعوبة اطّلاع كلّ سالك على مسالك طريقه، عالما بضيق عطف كلّ ذي مقام و وطن عن اتّساع ممالك تحقيقه، لارتفاع مآخذها و مشاربها عن أوكار الأفكار و الأفهام، و امتناع مداركها و مآربها عن أكثر العقول و الأوهام.

و ربما استصغرني عن هذا الشأو كلّ مستكبر، و استعظم ذلك عن قدري كلّ مستحقر مستهتر، و يجلّ منزلته عن رواية مثله عنّي كلّ معجب بنفسه متكبّر، و لا سيّما و أهل الزمان- في هذا الطور الكشفي، و التحقيق الشهودي الوهبي- بين جاهل بقدرة و بحقّه جاحد، و بين مستشعر بعلوّ مكانته من وراء حجاب الفكر و عليه حاسد، فيستنكف- في زعمه- أن يصعب عليه حلّه، و يرتفع عن حلّ مثله محلّه، و يغمض عليه كثره و قلّه، و يدقّ عن فهمه دقّه و جلّه لأنّه- في زعمه- علم في علم العربية بالموازين النظرية، و القوانين المنطقية الحكمية، و عليه مدار العلوم الطبيعية و الرياضية، مشار اليه في الأصول الإلهية و سائر الفصول الحكمية، و عليه مدار العلوم الكلامية و الفقهية، عالي الرواية في الأحاديث و الأخبار النبوية و الآثار المصطفوية، جامع دقائق التفاسير

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۶

المأثورة، حاوي حقائقها المشهورة و المستورة، و هذه هي أصول العلوم الكافية الوافية، و عن أمراض أنواع الجهالات و الضلالات هي الشافية، و لجميع الشكوك و الشبه نافية، فأنّى يخفى عليه و يبقى لديه- من علوم الحقائق و إشارات الصوفيّة- خافية باقية؟

ثمّ النفوس- مع هذا- مغراة بمعاداة ما تجهل، مضرّاة بمناواة من ترى أنّه أفضل، و هي مجبولة على مماراة من تتحقّق الفضيلة في مباراته، لا بمداراة من تتبيّن الشرف في مجاراته بالجدل، و قد ظنّت الكمال في المنافسة في الأعلى و الأكمل، و المناقشة في الأولى و الأمثل، فكبّر كلّ كل أحد بما عنده من المعتقد، الذي أول أوّلا برأيه، و عوّل عليه ثانيا و اعتمد فحجب إمّا بالعجب عمّا لم يجد، أو بالعجب بما أدرك في زعمه و وجد، فهؤلاء ينكرون عليّ ما ينكرون، أو يستكثرون و يتوهّمون عدم صحّة ما لا يفهمون. **كَلاَّ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ**، ثم يوم القيامة **بَدا لَهُمْ مِن اللهِ ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ، بَلْ قُلُوبُهُمْ في غَمْرَةٍ مِن هذا وَ لَهُمْ أَعْمالٌ مِن دُونِ ذلِكَ هُمْ لَها عامِلُونَ** و **كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ** فكلّ منهم على عبادة هواه عاكف و مقيم، قد اتّخذ إلهه هواه و هو مليم، يرغب عن الصحيح القويم، إلى المعتلّ السقيم، و ينكب عن الرجيح المستقيم، إلى المختلّ العقيم، و يجنح إلى ما يرجّح في زعمه و مبلغ علمه، فيهتمّ به و فيه يهيم، و يحتجّ بما يختلج في وهمه و غاية فهمه بتسويل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۷

شيطانه الرجيم، و لا يتذكّر أنّ **فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ، وَ إِذْ لَمْ يَهْتَدُوا به فَسَيَقُولُونَ هذا إِفْكٌ قَدِيمٌ**.

هذا، و إنّ لكلّ ذي فهم صحيح، و صاحب بحث رجيح، من ذوي القلوب و أرباب الألباب، في ظاهر عبارات هذا الكتاب، و سائر إشاراته إلى سائر ما يحويه من اللباب فوائد كثيرة، و زوائد عزيزة غريزة، يتوهّم بذلك أنّه على أوفر حظّ و نصيب، و أنّ سهمه في حقيقة الأمر مصيب، و أنّ شعبه في شعب هذا المرتع المريع خصيب، و لو رزق الاتّصاف بالإنصاف، و رفق على الاستشراح و الاستكشاف، و جانب طريق المجادلة و الاعتساف، و لم يصدفه عن التعلّم بتعليم العلم صادف الاستنكاف، و لم يصرفه عن التسلّم و التسليم صارف الخفّة و الاستخفاف، لفاز بالاطّلاع و الاستشراف على أشرف الأوصاف و أوصاف كلّ الأشراف، و حاز جواهر عوارف المعارف بالاعتراف، عند الاغتراف عن بحور نحور معارف رجال الأعراف، و تحقّق أنّ الوقوف على حقيقة المراد و الفحوى، بعيد- و الله- عن مرمى أهل الرعونة و الدعوى، و أنّ العثور على المعنى المعنيّ من كلّ لفظ و معنى، هو المقصد الأسهمى و الغاية القصوى.

فلمّا كان الأمر على ما ذكرت، بكّرت و فكّرت في الإقدام على ملتمسهم، و الإحجام على مقترحهم، و نكّرت و أقبلت و أدبرت و ذكّرت كلاّ منهم صعوبة ذلك، و أنكرت و استكبرت، و أخبرت إلى بعد ما خبرت الأمر، و اختبرت و تخيّرت تحيّرت، فكلّ منهم رماني بسهام ملامه، و ادّعى أنّه استعلم الأمر من عند علاّمه، و أنّي آثم عند الله إن أقصرت عن تعليمه أو قصّرت في إعلامه، و أعرضت عن إيصاله إلى بغيته و مرامه.

فلمّا ألحّوا عليّ كلّ الإلحاح، و أقبلوا عليّ بوجوه الحق الصراح، في هذا الاقتراح بالاستشراح، فلم أجد مساغا و لا سبيلا إلى التصدّي للصدود و الانتزاح، و لا مجالا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨

و دليلا في تعدّي حدود الصلاح و الاستصلاح، فاستجرت بالله- تعالى- و استنجزت و استبصرت و استنصرت، فأيّدت بروح منه و نصرت، فشرعت- بحمد الله- في بيانه بعد تبيانه، و رشحت بشرحه في أوانه و إبّانه، و سمحت بتعيين المقصود بعد عيانه، و استفتحت الكلام بلسان الفتّاح العلاّم، و استنجحت كشّاف المشكلات على أتمّ نهج و أحسن نظام، و هو وليّ التعليم و الإعلام، و المليّ بحقائق الأفهام للإفهام، بتجلّي التعريف و الإلهام، و الموفّق لإتمام الكلام على أتمّ ختام، و الحمد لله أوّلا و آخرا و باطنا و ظاهرا، و على أكمل رسله أفضل صلاة و سلام.

تمهيد [ذكر القاب شيخه القونوي]

و لقد كان سيّدي و سندي و قدوتي إلى الله تعالى، الإمام العلاّم، علم العلماء الأعلام، شيخ مشايخ الإسلام، حجّة الله في الأنام، سلطان المحقّقين، كهف العارفين الواصلين، ذخر العالمين بالله في العالمين، إمام الورثة المحدّيين، مكمّل الأفراد و الندر من الأولاد الإلهيّين، أبو المعالي، صدر الحق و الدين، محيي الإسلام و المسلمين، محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف القونوي- رضي الله عنه و أرضاه به منه- شرح لي خطبة الكتاب و قد أظهر وارد الغيب عليه آياته، و نفح النفس الرحمانيّ بنفحاته، و استغرق ظاهري و باطني روح نسماته، و فوح نفائس أنفاسه و نفثاته، و تصرّف بباطنه الكريم- تصرّفا عجيبا حاليا- في باطني، و أثّر- تأثيرا كماليا- في راحلي و قاطني، فأفهمني الله من ذلك مضمون الكتاب كلّه في شرح الخطبة، و ألهمني مصون مضمون أسراره عند هذه القربة.

فلمّا تحقّق الشيخ- رضي الله عنه- منّي ذلك، و أنّ الأمر الإلهي وقع بموقعه من هنالك، ذكر لي أنّه استشرح شيخنا المصنّف- رضي الله عنه- هذا الكتاب، فشرح له في خطبته لباب ما في الباب، الأولي الألباب، و أنّه- رضي الله عنه- تصرّف فيه- تصرّفا غريبا- علم بذلك مضمون الكتاب، فسررت بهذه الإشارة، و علمت أنّ لي أوفر حظّ من تلك البشارة.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٩

ثم أشار إليّ بشرحه، و أمرني برعاية الطالب في ذلك و نصحه، فكتبت عن أمره بمحضر منه شرح الخطبة في الحال، على ما شرح بالمقال، و رشح بالوقت و الحال، امتثالا لأمره، و إجلالا لقدره، و فعالا بنفسه المبارك و حكمه، و تيمّنا بلطفه المتبرّك، مستمدّا من علمه و سرّه، و أودعت في ذلك مجملات القواعد و الضوابط الكلّية، و أمّهات الحكم و الأسرار العلّية الإلّيّة، و تفصّل المجمل في سرّي.

ثم أشغلني عن إتمام الشرح تفرّغي لأمره لا عن أمري، و فجئتني أوامر الحق- التي لا رادّ لها- من حيث أدري و من حيث لا أدري- و وكلت إليه أمر ذلك إلى أن يعيّن لذلك صفاء وقت و حال من خلاصة عمري، حتى توفّي الشيخ- رضي الله عنه- في بلاد الروم، و انتقلت بعده إلى دار السلام، و هجم الحقّ عليّ فيها كلّ الهجوم، و لزمت باب الانقطاع إلى الله و الخلوة أيّ لزوم!، و فتح الله لي أبواب رحمته فيها أطلب و أروم، و وفّقت على شرح بعضه بإلحاح بعض الأفاضل، ممّن له عليّ بذلك حقّ الفواضل.

ثم سافرنا من دار السلام، قبل الإتمام، و لم يرد بعد ذلك، الوارد عليّ بالإلهام للتمام و الختام، إلى [أن] آن أو أنه، و حان من عند الله إبّانه، و أذن الله

بإتمامه على أكمل نظامه، و أتمّ ختامه.

قصيدة

مؤيّد لا يقنع بمشهود شاهد ففي غيبه أقصى مقاصد قاصد
و لست بتال إن تجده بكلّ ما فقدت، فقد حصّلت كلّ المقاصد
و كن صمديّ القصد أقصد مقصد إلى الصمد القيّوم عزمة صامد
و شاهد تشاهد، فالمشاهد جاهد مشاهده مشهودة في المجاهد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠

فإن جذبة جذّتك عن كلّ جاذب و جادت بوصل فوق طوق المجاهد
فلا تركنن و ازكن لما فوق طورها و لا تتركنّ الجدّ و اجهد و جاهد
و كن جامعا بين الوصولين واصلا بجذبة مجذوب مجاهد جاهد
و حاقق و حقّق- إن تحقّقت شاهدا لعينك من غيب- جميع الشواهد
فإن تتبيّن إنّ حقّا حقيقة تعيّن في مجلاك، فاثبت و شاهد
و أيّ تجلّ كان من أيّ حضرة إلهيّة أو باطن الذات وارد
فحقّ لحقّ أن يقوم بحقّه أحقّ قيام قائما بالقواعد
و إن كان روحا، روّح القلب ريحه بروح و ريحان و عين الفوائد
و نفّس عن النفس النفيسة كربها بأنفس أنفاس الوجود و ساعد
فما النفس إلاّ أنفس النفس الذي تنفّسها الرحمن من نفس واجد
و إن هي أهوت للهوى يد بيعة فعظها و نهنهها و خذ بالمراشد
و إن أوّلت من أوّل الأمر، سوّلت كوعد لوغد في المواعد واعد
فلا تطمعن أو تطمعن أن تطيعها و تعطيها منك انقياد المعاضد
و إن كان روحانيّ أهل طريقنا فصدّق و صادقه و واعد و عاود
و كن أنت نورا- إن تروّحت- بينهم و خلّ خلال الأنس و أنس و صاعد
و إن كان خدنا تابعا فمبايع و إن كان شيطانا عنيدا، فعاند
فلا تله في لهو و له متألّها و باللهو لا توله و لا تتبالد
فكلّ تجلّ في تجلّ و كلّ ما تراه تحلّ في تحلّ فشاهد
و لا تله بالأشكال عن مشكل بها فهي للأشكال تشكيل واحد
نقوش و أشكال تراءت كما ترى على سطح وجه البحر كالمتشاهد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١

و قل: موجد الأعدام وجدا بجوده! و مظهر أعيان الغيوب لشاهد!
أعذني و عدلي بالعناية و اعدلي عدوّ عدوّ راصد لي مراصد
و كن لك بي كونا و كن في كناية و كنني بلا كوني كما كنت واعدى
و كن ظاهرا بي، باطنا لي بلا أنا أكن لك عين الكلّ و الكلّ فاقدي
فإنّي امرؤ قد خمّر الله طينتي بسرّ هواه قبل أوّل والدي
ألفت هواه قبل تأليف تالف و خلّد في خلد الحقائق خالدي
و لبي له قلبي و لبّى قبل أن ينادى يناديه طريفي و تالدي
و مالي محيد عنه عذرا و لست عن طريق الهوى العذريّ عمري بحائد
و عهدي به أنّي أهيم بحبّه وفيّ وفى لي بعهد معاهد
عصيت عذولي طاعة لغرامه فأسلم «شيطانى» و آمن «ماردي»
و عشق جرى في عرق روحي بقاصد لقتلي و من عرق بعينيّ قاصد
حشى في الحشى حاشاك يا جنّة المنى جهنّم شوق للمواقد واقد
تنهّدت من شوق الذي أبدا معي تنهّد مثلي، لا لأجل النواهد
حضوري به حيّ و صبري ميّت بشاهد طرف باهت غير راقد
حياتي بحيّ لا يموت، و إن أمت، أمت بهواه و هو عيشى بحاشد
و مالي فداء بعد ما قد أفادني فؤادا فئيدا فيه إن فاد فائدي
و إذ بحياة الحيّ حيّ حقيقتي فلا بأس إن في حبّه باد بائدي
ولي غوص في الله عن كلّ مطلب و ما فاتني منّي به منه عائدي
تنهّدت لمّا انهدّ طوري بطوره و ينهدّ من أجلي، أجل كلّ ناهد
سقى بعهاد الأنس معهد عهدنا و لم آنس إنسا بين تلك المعاهد
يقظت لإدراك النباهة لا ترى لها أثرا عين غفت في المراقد
لئن طاف بي طيف الحبيب و عادني فمن عادتي أنّ الوصيد و سائدي
فلو أرم و صلي بالتنزّل فجأة فذلك مأمولي و أنهى مقاصدي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢

يصادفني عمّا سوى الحقّ صادف ... يجانب صدقي كاذبات المواعد
و إن عرج الإسراء نحو حماه بي ... عرجت و لم أرجع رجوع القواعد
فإنّي إذا أزمعت في السير نحوه ... أسر لم أعرّج بالنجوم الرواكد
فلو ساقني الإقبال نحو فنائه ... وصلت إليه لا بقطع الفدافد
فشوقي إلى من كان بالأصل شائقي ... و شوقي إليه سائقي و هو قائدي
و إن يتّفق قصدي إليه و قصده ... إليّ لأصل الباعث المتوارد
فقد عاد عيدي جمعة و التقيته ... منازله الأوساط للمتوافد
و إن ألقه فوق المواسط إنّها ... تحلّي تدلّي الربّ اكرم وافد
و إن ألقه دون المواسط إنها ... تدان لدان بعد وهم التباعد
فخذها مقامات اللقاء مرتّبا ... عليها تلقّى ما يلقّى لرائد
أخذت من العلاّم علمي، فما له ... نفاد و ما من عنده غير نافد
فرائد نفسي من فرائده و ما ... فرائد قوم من نفوس فرائد
فهم أخذوا عن ميّت ميّتا فلا ... صفاء و لا ماء مكاء لسامد
و عيدي جديد كلّ آن و إن أبت ... عناكب ذبّان أتت بقدائد
و من عنده للعبد في كلّ لحظة ... عوائد أنعام عليه عوائد
بقلبي و رأسي من كراسيّ نوره ... كراسي جبال راسخ غير مائد
و بصرّني بالحقّ كلّ محقّق ... بصير بأسرار الحقائق ناقد
و قيّدت بالشرع المطهّر حكمتي ... و أطلقت عقلي عن عقال العقائد
و رضت سباع النفس علما فما طغت ... و أمست أسارى في قيود المقائد
ربيت على علم الحقائق فهي لي ... و بي إن أجادل دونه أو أجالد
و في مهدها نيطت عليّ تمائمي ... و عنّي بأيديها أميطت معاضدي
و إن أنا بالتحقيق ناضلت أمّة ... و ناظرتهم فالكلّ قيد الطرائد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٣

يناقض علمي جاهل بي بناقص ... من الرأي في الرابي بما لم يضادد
فيجهل علمي أنّني عالم به ... و يجهل جهلا عنده في التزايد
فأركب من علمي براق مشاهدي ... و يركب في جهل تركّب فاسد
تجاهلت للجهّال علما بجهلهم ... عليّ و علم في ذوي الجهل كاسد

و ناسبت أضدادي بودّي و ضدّ ما — أتوا إذ أبوا فضلي بفضل زوائد
بعيني أرى في ضدّ عيني مناسبا — لعيني و أنفي فيه عين مضاددي
و أشهد في الأضداد سرّ تماثل — و ضدّيّة لم تبد فيمن يوادي
ففي كلّ شيء كلّ شيء كما أرى — سرى الكلّ في كلّ بكلّ فوائد
و من كادني ما كادني كاد أن — يعود إليه بي مكايد كائدي
فقد شدّ أزري الحقّ بالحقّ دونهم — و ركني شديد عند شدّ الشدائد
لي العزّة العظمى بربّي، و ذلّتي — لذاتي بعيدانيّتي في المعائد
و إن يرض أرضا نور عيني لوطئه — سما في سماء العزّ أسماء صاعدي
و لي نفس خاف هو من الخوف خافت — على رمق من خشية الصدّ حامد
بماء حياة الوصل حادت سماؤه — على ميّت كالأرض بالذلّ هامد
أذلّل نفسي لا لذّ لي فإنّني — مشاهد عزّ في أعزّ مشاهد
جميع الأماني من وصالي واصلي — و كلّ مراد من مرادي مرائد
و أعطى سرير الملك قوما و إن أرد — سلبتهمو تيجانهم بالمعاقد
مناهل سرّي بالتجلّي أواهل — صفت أو ضفت منها موارد وارد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢۴

يريد بأنّي لا أريد و إن أراد — يرد بمرادي من جميع الموارد
يروّي عطاش الكشف فيض صبابتي — و يشبع غرثى العلم فضل مزاود
أقيّد بالتقييد أيدي تصرّفي — و أطلق بالإطلاق ألسن حامدي
فشفّف آذان الزمان قصائدي — و شرّف أجياد الوجود قلائدي
بطبع كماء السلسبيل سلاسة — و فكر كفعل النار للماء عاقد
جريدا قد جرّدتها لخرائد — و أبكار أفكار تزين جرائدي
و إن حسنت بالحسن كلّ خريدة — لقد حسّنت حسن الحسان خرائدي
و واسطة للعقد كلّ فريدة — فرادى لأفراد الورى من فرائدي
و شاد بإنشاد نشيدي يشدّد — لأركان بنيان المعارف شائد
و من صادر منّي إليّ و وارد — برائد غيب نحو عيني برائد
و رأس برأسي أنّ بين حقائقي — دقائق فرق راودتها مراودي
فلو صورتا روح شريف منوّر — و جسم نحيف كاسف اللون كامد

و من حيث إنّي برزخ لحقائقي ... على طرفي شطريّ لست بزائد
و مطّرد منّي انعكاس أشعّتي ... عليّ بنور للضلالات طارد
لأنّي بإنسانيتي و حقيقتي ... معيّن أعيان الشهود الشواهد
و إنّي لذات الذات إنسان عينها ... و ناظر عين العالم المتوالد
و لذت أبي من قبل أمّي و أمّها ... و أنكحتها إيّاه حين توالدي
و قد خال عمّي أنّني ابن أخ له ... ألم يدر أنّي جدّ أمّ الموالد؟
و إنّي أبو الآباء قبل بنوّتي ... لهم و هم في نشأة لي و لائدي
و كنت أبا للأمّهات و جدّها ... و بعلي و عرسي - إن فهمت - مقاصدي
و أرضعني الرحمن من ضرع نوره ... و تربيتي في حجره و مقاعدي
و إذ قمت بالقيّوم قامت قيامتي ... و فلّ بحدّ الجدّ عقد تقاعدي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥

و هل يغلب الورقاء منّي عقابها ... و عنقاء قافي في شراك المصائد؟
و من يتفكّر في عواقب أمره ... بدافي مباديه بوادي المراشد
أردت ارتياد الاصطياد و إنّني ... أرى الصيد في جوف المصائد صائدي
ضنيت فأغناني الضنى عن مراقبي ... فليس يراني مدبرا في عائدي
فأخفى مكاني خلف عزّ حجابه ... فلم أتبيّن في عيون حواسدي
محا اسمي و رسمي و المسمّى هو اسمه ... و ذا الرسم و سم في أصحّ المواجد
و قد فنيت إنّيّتي في هويّة ... إحاطية ذاتية لم تشاهد
هويّته تبقي فناء هويّتي ... فإنّي به فيه عديم لواجد
فكلّي كقلب للتجلّي مؤهّل ... بكلّ تحلّ للتحلّي معاقد
بسمع لأقوال الحقائق منصت ... و طرف لآيات الوجود مشاهد
حضوري بقلب فيه عنّي غائب ... و شاهد طرف شاخص فيه شاهد
بعيني حمدت الحقّ من حيث حمده ... له مطلقا من كلّ حمد و حامد
و كلّ مديحي في سواه فإنّه ... له و هو أبهى مقصدي في قصائدي
هداي ضلالي فيه عنّي و غيره ... فلا يهتدي نحوي مدارك ناشدي
يصلّي إليه بي بعين صلاته ... عليّ فمعبودي له عين عابدي
قيامي به عين الركوع و إنّه ... تشهّد مسجودي على عين ساجدي

فيشهدني فيه بعينيّ عينه و يشهده بي عين غيبي و شاهدي
و أشهده عين الشهادة شاهدا و عين عيون الغيب فانظر تشاهد
و أجمع بين المشهدين بجمعه و إطلاقه عن قيد إطلاق عاقد
و إن ينحصرني أمّهات مشاهدي فلا يتناهي فيضه بالزوائد
كأنّي و إيّاه بجمع حقيقة إحاطية في واحد ضرب واحد
سلالة سلسال من الماء سال في إناء من النور المجسّد جامد
و متّحد أبصارنا ببصائر لإبصار وجه الحقّ حقّا حدائد
و إنّي و نور لا يرى متبرقع بسبعين ألفا من حجاب و زائد
سوى أنّه قد أخرقت سبحاته فلا شيء منها عن شهود بزائد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢۶

و ليس لنا لبس للبس ملابس يلابس لبسا بعد لبس جدائد
فما لي حجاب عنه و هو مواجهي بوجه محيط بالجهات مراود
فكلّي عيون شاهدات و كلّه وجوه تجلّ لا يغيب و شاهد
و كلّي له عند الحديث مسامع بكلّ قلوب في تلقّي الموارد
و كلّي لسان إن أقل عنه أو به بكلّ ثناء فيه كلّ المحامد
و قدر علينا كلّ ليل بوجهه ولي كلّ يوم منه بالعيد عائد
فحمدا له بدوا و عودا و عائدا إليه جميع الحمد من كلّ حامد

هذه الغرّاء الداليّة، صدّرتها في هذا الشرح كالعلاوة، و فيها من غرائب المعاني و لطائف الإشارات و العبارات البديعة ما لا يخفى على المتأمّل المحقّق و المستبصر المدقّق، و تتضمّن أحوال أذواق التوحيد المذكورة في هذا الكتاب من مشارب كمّل الأنبياء المذكورين و غير ذلك ممّا يختصّ بالمشرب الكمالي الجمعي الأحدي المحمدي الختمي، و تستكشف ما أشكل منها من الحواشي التي ربما أومأنا إليها بها، إن شاء الله تعالى.

و قد حان أن نشرع في شرح خطبة الكتاب، و ما تحويه من الخلاصة و اللباب، و قد ذكرت في كلّ كلمة كلمة من متن الخطبة مباحث كثيرة، و علوما عزيزة خطيرة، و قواعد مهمّة جليلة علمية، و ضوابط كلّية جليّة و ذلك في نفسه بمفرده كتاب جامع، و بحر واسع، و الله الموفّق للطالب المؤمّل، و الراغب في التدبّر و التأمّل، على ما دسست في خباياه، و ضمّنت مطاويه من الأسرار، لأولي الأيدي و الأبصار، و أرباب الاعتبار و الإستبصار. و الحمد لله أوّلا و آخرا و باطنا و ظاهرا و جامعا محيطا حاصرا، و صلّى الله على الصفوة من عباده كافّة، و على محمّد خاتم الرسل، و فاتح الأبواب و السبل، و آله الطيّبين الطاهرين، و إخوانه الكاملين، و الصحابة أجمعين، و التابعين لهم في السنّة المحمدية المطهّرة إلى يوم الدين خاصّة.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٧

مقدّمة الكتاب

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «الحمد لله منزل الحكم، على قلوب الكلم، بأحديّة الطريق الأمم، من المقام الأقدم، و إن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم، و صلّى الله على ممدّ الهمم، من خزائن الجود و الكرم، بالقيل الأقوم، محمّد و آله و سلّم».

قال المؤيّد- رحمه الله-: في خطبة الكتاب ستّ عشرة كلمة تحتوي على مثلها مباحث كلّية و إن استلزمت مباحث أخر ضمنيّة تفصيليّة على ما سيرد عليك ذكرها، و ينكشف عند التدبّر و التأمّل سرّها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٨

[التفصيل في مباحث خطبة الكتاب]

[البحث الأوّل من مباحث خطبة الكتاب في الحمد]

[البحث الأوّل من مباحث خطبة الكتاب] «**الأوّل منها في الحمد**» و فيه عشرة أبحاث- يتضمّن العاشر منها عشرة-:

البحث الأوّل: في حقيقة الحمد و تعريفه

اعلم- أيّدك الله بروح منه-: أنّ الحمد في عرف التحقيق تعريف المحمود بنعوت الكمال، و ذكره للمخاطب بما هو عليه من الفضائل و محاسن الخصال، فكلّ حمد من كلّ حامد على كلّ محمود تعريف للحامد من المحمود بما يستحقّه، و ذكر له بفضائل هي خلقه و حقّه، كقولك: «إنّ زيدا عالم، عادل، حكيم، جواد، كريم». فعرّفته بالعلم و الحكمة و العدل و الجود و الكرم، عند المخاطب.

البحث الثاني: في تقاسيم الحمد

و هو ينقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: أحدهما: أن يكون الحامد هو الحقّ.

و الثاني: أن يكون الحامد هو الخلق. ثمّ إنّ كلّ واحد من القسمين ينقسم إلى قسمين بأن يكون المحمود في كلّ واحد منهما أيضا هو الحقّ أو الخلق كذلك.

فإن كان الحامد و المحمود هو الحقّ، فهو- سبحانه- يحمد نفسه لنفسه من حيثيّتين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٩

أو حيثيات، فيكون معرّفا في حضرة أو مرتبة لنفسه من حيث ظهوره في أخرى، فهو يحمد نفسه و يعرّفها بما يستحقّه من الكمالات الذاتية و الإلهية و الأسمائية و غيرها. و في هذا القسم مباحث:

البحث الثالث

و هو أن يحمد نفسه من حيث هويّته العينيّة و اللاتعيّنيّة، و إطلاقه و غيب ذاته غيبة الغيبيّة، و يتّحد الحمد و الحامد و المحمود في هذا المقام، و يستحيل تعقّل تميّز الحامد عن الحمد و المحمود، إذ لا لسان فيه، و لا وصف و لا نعت و لا حكم أصلا، لقهر الأحدية الذاتية كثرة في تميّز الحمد عن الحامد و المحمود، و غاية العبارة الإشارة إلى التعريف.

و الحمد الخاصّ بهذه المرتبة هو بكمال الإطلاق عن كلّ تعيّن و نسبة، و أنّه الكامل بالذات على الإطلاق.

و قد يقال: إنّه لأحمد من هذه المرتبة، و المراد نفي النعت، و سلب تميّز الحمد عن الحامد و المحمود.

و الحقّ أنّه يعرّف و يحمد بإطلاق حمد الحمد الذاتي المطلق مجملا كما مرّ بلا تفصيل، فافهم.

البحث الرابع

حمده- سبحانه- نفسه من حيث تعيّنه الأوّل، المحيط بجميع التعيّنات، فحمده له فيه تعريف و حمد مستغرق جميع المحامد، و يستوعب جميع المحاسن و الكمالات، و يحيط بسائر الفضائل و النعوت تماما، و أنّه منه تنبعث الكمالات و المحامد، و ينفصل آخر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٠

ما يتحصّل، و فيه يتّحد في الأوّل و يتأصّل، و هو تعريف و حمد ذاتي للذات، في أعلى مراتب حمد الحمد القائم بالذات، تعالت و تقدّست فهو يحمد ذاته المطلقة بعين تعيّنه أوّلا، و يعرّفها بأنّها أصله لأنّ التعيّن بحقيقته يدلّ على أنّه مسبوق باللاتعيّن، و أنّ وراءه ما لا يتعيّن، و يعظم أن تعيّن أو تبيّن، و منه ظهر المتعيّن و يعيّن و يميّز من وجه عن ذلك الأصل و تبيّن فيعرّف ذاته المطلقة في هذا المقام بمحامد سلبية و كمالات تنزيهية، و يعرّف ذاته- المتعيّنة بالتعيّن الأوّل- بأحديّة جمع جميع الكمالات الثبوتية و السلبية، فافهم.

البحث الخامس

هو حمده- سبحانه- ذاته بعلمه الذاتي بأنّ جميع الكمالات و النعوت و الأسماء و الصفات و النسب و الإضافات- على التعيين و التفصيل- ثابتة له كلّ الإثبات، و المحامد من هذه المرتبة صفاتية، و فيما فوقها ذاتية، في تعرّف نفسه بكشفه و إحاطته بجميع التعيّنات العلمية على التمييز و التعيين حسب المعلومات، و أنّه هو المعلوم الحقيقي المتعيّن في أعيان المعلومات، فيعرّف و يحمد ذاته بأنّه محيط- بعلمه الذاتي- بما يعلم منه، و محيط إحاطة ذاتية بعلم ما لا يعلم و لا يحاط به بأنّه كذلك لا يعلم و لا يحاط به.

البحث السادس

هو أن يحمد الحقّ و يعرّف ذاته، بحقائق ذاته، و يعرّف أيضا حقائق ذاته بذاته جمعا و فرادى بأنّ ذاته أحدية جمعها، و أنّها شئونه الذاتية و حقائق تفاصيل كمالاته الذاتية، و أنّها في الذات عينها، فهي هي فيها على الأحدية، و أنّه فيها- أي في حقائق ذاته أو شئون ذاته- متكثّر الأسماء و الصفات و النعوت و الإضافات، و أنّ جميعها ثابتة له على أكمل وجوه الإثبات عند العلماء الأثبات.

البحث السابع

حمد الحقّ حقائقه المؤثّرة الفعّالة الوجوبية- و هي أسماء الألوهية و الربوبية- بأنّها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣١

هي المؤثّرة في الكائنات، و أنّ الألوهية و الربوبية تثبت للذات بحقائق هذه النسب و الصفات، فهي أركان الألوهية و قواعد بنيان الربوبية و ربّات الحقائق الانفعالية الإمكانية، و كذا يعرّف و يحمد أيضا بحقائق الوجوب و الفعل و التأثير حقائق الانفعال و التأثّرات الكيانية بأنّها مجال تجلّياتها، و محالّ تنزّلاتها، و مظاهر تعيّناتها، و حقائق متعلّقاتها، و أنّ تحقّق جميع هذه النسب الربانية يتوقّف على هذه الحقائق الكيانية.

البحث الثامن

أن يحمد الحقّ هذه الحقائق كلّها بأنّها أحواله الذاتية، و شئونه العينية النفسية، و نسبه الغيبية الإنّيّة، و هي فيه عينه لا تتميّز عنه و لا تغايره و لا توجب كثرة منافية لأحدية الذات، و لا ظهور و لا تعيّن للذات إلاّ بها و فيها و بحسبها أزلا و أبدا، و أنّ ظهور الذات بها متنوّع التعيّن، و تجلّي الوجود فيها مختلف التميّز و التبيّن، و كذلك توحّدها في الذات و استهلاكها في أحديتها ذاتيّ للذات، اقتضت بحقيقتها الأمرين معا، فهما ثابتان له أزلا و أبدا عند التفات الأثبات.

البحث التاسع

هو حمد الحقّ من كونه عين الوجود الظاهر المشهود نفسه من كونه باطنا لأنّه عين الظاهر و الباطن فهو- سبحانه- يحمد بظاهريته و مظهريته التي [هي] مجلى لغيبه فهو بإنّيّته- الظاهرة التفصيلية المتعيّنة بإنّيّات الموجودات- يعرّف و يحمد هويّاته الباطنة الغيبية العينيّة، و كذلك يعرّف و يحمد بكلّ عين عين من الأعيان- الغيبية المعنوية الثابتة في عرصة العلم الذاتي الأزلي- مظاهره و مرائيه و مناظره و مجاليه الخصيصة بها في الوجود بأنّها صور أنانيّاتها، و أنّ الأعيان- و إن كانت معاني هويّات تلك الأنانيّات- فإنّها صور إنّيّات الذات الغيبيّة، فافهم و افرق بين التاسع و الثامن، و لا يعسر عليك إن شاء الله تعالى.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۲

البحث العاشر

مشتمل على أقسام حمد الخلق للحق، و حمد الحق خلقه- من كونه خلقا و «سوى»- بثبوت ما به امتياز مرتبة الخلقية عن مرتبة الحقّيّة الواجبيّة الربّانية، بثبوت الافتقار الذاتي للخلق، و ثبوت وجوب الوجود بالذات لمرتبة الألوهية، و هو القسم الثاني من التقسيم الأوّل، أخّرناه ليتمّ أقسام القسم الأوّل.

و التقسيم الكلّي الحاصر للحمد في هذا التقسيم من خمسة أوجه في جانب الحقّ، و جانب الخلق كذلك بمثلها- و هي أمّهات الحضرات الخمس الأخر-:

الأوّل: من حيث عالم المعاني و هي صور معلوميّات الأشياء لله- تعالى- و معنويّاتها أزلا، و يسمّيها أهل الله الأعيان الثابتة و محامد هذه المعاني و الحقائق للحق تكون بألسنتها الغيبية و استعداداتها غير المجعولة و خصوصياتها الحقيقية بأنّها شئونه المعنوية، و أنّ الحق مسمّى بها و ظاهر فيها بحسبه- كما مرّ- و أنّها معيّنات الأسماء الإلهيّة الوجوبية، و نسب الربوبية، و يختلف هذا القسم بمقتضى خصوصيات الأعيان.

الثاني: حمد الحق لعالم الأرواح و تعريفها و حمدها للحق يكون بالتنزيه و التسبيح و التقديس و الطهارة و الوحدة و البساطة و الشرف و النورية طردا و عكسا، جمعا و فرادى، كقوله: سبحان الله، و سبّوح قدّوس، ربّ الملائكة و الروح. و مثله.

الثالث: من حيث عالم المثال و صوره و محامده للحق و محامد الحق لها فيه إنّما تكون بتجسيد التجلّيات، و تشخيص الأعيان المعنويات، و تصوير الأسماء و الصفات، و إظهار المعاني و الأرواح متمثّلات في الأشكال و الهيئات بأنّ لها قوّة التجسّد و التشكّل و التمثّل محسوسة كالجسمانيات و التحيّزات و إن لم يكن كذلك في الذوات.

الرابع: محامد الأرواح و المعاني للحق، و محامد الحق لها أيضا بتمثيلها و تشكيلها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۳

المشاهد بأنّها أشكال شئوناتها، و صورها المعنوية العقلية بحسب اللوازم و لوازم اللوازم بما بينها من المناسبات و المباينات و النسب و الإضافات و صور الجمعيات، و لكنّها مقيّدة بالقوّة المتخيّلة في الحسّ المشترك من كلّ حيوان له قوّة التخيّل و التصوّر.

و الفرق بين الأوّل و الثاني أنّ الأوّل صور تمثيلية و أشكال و هيئات أول يتمثّل و يتنزّل فيها الأرواح و المعاني و التجلّيات بحقائقها و بأنفسها هي لها قوالب و هياكل روحانية و نورانية بخصوص مقتضياتها، لا بالنسبة إلى الشاهد، و في حسّه المشترك.

و في الثاني بحسب المتخيّل و مرتبته و شهوده.

الخامس: عالم الأجسام و الجسمانيات، و هي- جمعا و فرادى- تحمد الحقّ بذواتها و وجوداتها و مراتبها و أرواحها و قواها و ألسنة أحوالها و استعداداتها بموجب علوم و معارف آتاها الله و تعريفاتها للحق بالكمالات الثبوتية الوجودية الخصيصة بالجسمية الكلّية و بكلّ جسم جسم

منها و بكلّ موجود موجود من المتحيّزات الجسمانية.

و الوجودات الخلقية الكيانية- من حيث حقائقها و معانيها، و من حيث أرواحها و مثانيها روحيّها و عقليّها و نفسيّها و نوريّة معانيها، و من حيث تمثّلاتها و تشخّصاتها و تجسّداتها الروحانية و مبانيها المثالية العقلية النورانية و المثالية و الخيالية و الجسمانية طبيعيّها و عنصريّها- تحمد الحقّ و تعرّفه بذواتها و مراتبها و أفعالها و أحوالها و نسبها و إضافاتها دائما.

و النوع الإنساني- بأنواع لغاتها و تسبيحاتها و تحميداتها و تمجيداتها و تهليلاتها و تكبيراتها أيضا- يعرّف الحق و يحمده على ما عرفت- و قد دوّن في ذلك الكتب.

و تعريف ذواتها و حمدها للحق يكون من وجهين:

أحدهما: بتنزيه الحق و تقديسه عن خصائص النقائص- التي هي عليها- من حيث كونه غنيّا عن العالمين، و سلبها عنه.

و الثاني: تعريفه و نعته- تعالى- بما هي عليه من أنفسها و أعيانها من الكمالات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٤

الخصيصة بأنّها ثابتة له من حيث هي على الوجه الأكمل.

فهذه أمّهات تحميدات الموجودات- بألسنة مراتبها الكلية الوجودية- للحق، و تعريف الحق لهم بأنّها ملابس نوره و مرايا تراءي وجهه و شعوره و قصور حوره، و لو شرعت في التعديد و التفصيل، لأدّي إلى التطويل.

و هذه إشارات كلّية إجمالية إلى أقسام الحمد و أنواع المحامد مشحونة في مطاوي الكتب المنزلة كالصحف و التوراة و الإنجيل و الزبور و الفرقان، و في الأحاديث و الأخبار و القصص و الآثار، و في الدعوات المأثورة، و الأقسام و الكمالات النبوية المنقولة المشهورة، و ذلك أمر لو سكتّ عنه كيفيّته فسكتنا عن إيرادها في هذا الكتاب و تعدادها.

و من جملة هذا القسم حمد الخلائق بعضها للبعض و تعريفها عرفا بالمدح و الثناء، و ذلك أيضا تعريف لذلك المثنى عليه بفضائل خصيصة به، و أقسامها أيضا- مع كثرتها و عدم تناهيها- مشهورة مذكورة و لا حاجة بنا إلى تحديدها و تعديدها.

و في مشرب الكمال كلّ ذلك حمد للحق من الحق من حيث كون الحق- باعتبار الوجود الظاهر بالكلّ في الكلّ- عين الكلّ- فافهم- كما قلنا شعر:

و كلّ مديح في سواه فإنّه له و هو أنهى مقصدي في قصائدي

و قد تمّت المباحث العشرة التي يتضمّن العاشر منها عشرة و لم يذكره و ذلك أنّ المحامد الكلّية الخلقية تنضاف إلى الخلق من كون الخلق حامدا للحق و لبعضه من البعض من حيث هذه الحضرات الخمس فمن قبل الخلق خمس مراتب حمدية، و من جهة الحق- المتعيّن بالوجود الخلق في كلّ عين عين من الأعيان الخلقية- لها خمس أخرى. فكل واحدة من حقيقتي الحق و الخلق- الظاهر كلّ منهما بكلّ منهما- تحمد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٥

الأخرى و تعرّفها بما هي عليه من المحامد.

و أمّا العاشر المحيط بالعشرة فهو حمد الحمد القائم بالحق و الإنسان الكامل في كلّ عصر.

و بيان ذلك: أنّ كلّ كمال ظاهر و قائم بالحق أو الخلق و الإنسان الكامل- في الذات و الأسماء و الصفات و الأحوال و الأخلاق و النسب و الإضافات في جميع المواطن و المراتب و المقامات- يحمد و يعرّف من قام به بنفس قيامه به، و ليس كلّ ذلك بأمر زائد على سرّ التجلّي الإلهي

الجمعي الأحدي، الذي ظهر بالإنسان الكامل- الجامع الواحد جمعا أحديّا و تفصيلا جمعيّا قرآنيا- و بالإنسان المفصّل الفرقاني، الذي هو العالم جمعا و فرادى بموجب الحضرات الأسمائية و بمقتضى النسب العلمية و الشؤون التي هي الأعيان الثابتة، فيكون كل واحد من الإنسان الكامل الجامع و العالم حامدا و مثنيا على الحق و على كل واحد منهما- جمعا و فرادى، إجمالا و تفصيلا- من كل واحد و بكل اعتبار بنفس الدلالة على أصل منبعه و منبعث مهيعه من الجناب الإلهي، و معرّفا للحق من تلك الجهة و ذلك الاعتبار إمّا تفصيلا وجوديا في العالم من مفردات الوجود و في كلّ عين عين من أعيان العالم، و إمّا باعتبار أحدية جمع الجمع الكمالي الإنساني في الإنسان الكامل مدّة في مقامات المضاهاة العظمى و المثليّة المثلى، من حيث ظهوره بالصورة الإلهية، و هي أمانة الله عنده، حملها الإنسان حيث قصر و عجز عن حملها غيره من الموجودات الكونية، كما قال عزّ من قائل: **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ** و هي كلّ من له سموّ من المراتب الكلية **وَ الْأَرْضِ** و هي السفلى **وَ الْجِبَالِ** و هي التعيّنات العالية **فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ**، و ثانيا كرّة أخرى عن مقام المباهاة الكبرى، التي ظهر بها الإنسان الكامل أيضا من حيث ظهوره بكل كمال و نعت و صفة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۶

و حكم تعيّن في العالم في الفرق فإنّه ظهر به و فيه على الوجه الأكمل الأجمع، و من حيث ظهوره بنقائص أيضا هي نقائض الكمالات المذكورة آنفا، فحمده التفصيلي هو أنّ كلّ حقيقة حقيقة من حقائق ذاته- روحا و نفسا و قلبا و سرّا و جسما- و كلّ لازم و قوّة و نعت و حكم لكلّ من ذلك- بما ينطوي عليها ذاته و يحتوي عليها نشأته- يحمد الحقّ و يعرّفه من حيث الاسم الإلهي، الذي تستند إليه تلك الحقيقة أو القوّة أو الصفة و غيرها، و ترتبط به من خشيته، و به ظهر فيه و تعيّن الوجود الحق. و حمده و تعريفه له بكل منها بالألسنة الخمسة المذكورة- و هي: لسان الذات، و لسان المرتبة، و لسان الحال، و لسان الاستعداد، و لسان أحدية جمعه الكمالي، فمحيط و جامع بجميع دلالات الأسماء و الصفات و العوالم و الحضرات و النسب المرتبيّة و الإضافات- بمحامد لا تتناهى، و يسمّى حمد الحمد من مقام أحدية جمع الجمع الكمالي الإنساني، فافهم.

و ذلك أنّه لمّا كانت التجلّيات الذاتيّة و الإلهية و الرحمانية دائمة الوصول- بأجناس النعم و أنواع العطايا و أصناف المواهب- إلى الإنسان الكامل من جميع المراتب الذاتية و الأسمائية، تعيّنت هذه النعم و الآلاء من لسان أحدية جمع الجمع الكمالي- الذي للإنسان الكامل- حمدا كلّيا إحاطيّا كماليّا جامعا لجميع المحامد بنفس قيامها و ظهورها به و فيه في مقابلة تلك النعم و المواهب المحيطة الأحدية الجمعية، من حيث إنّه بالذات و المرتبة و الوجود محمد و يعرّف الحق و يعرفه بالحق و العالم و به معرفة و حمدا و تعريفا جامعا بين الحمدين دائما في كل حالة، لا في حالتين، و عن هذا الحمد يعبّر بحمد الحمد. فافهم و الله الموفّق.

تتمّة للمباحث الحمدية

منها: أنّ جميع هذه المحامد إن كان- مقيّدا أو متعيّنا- من المحامد في مقابلة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۷

ما وصل إليه و مجازاة ما أنعم الله عليه من النعماء و الآلاء بالمشار إليها من حيث كليات مراتبها، فإنّه يخصّ بـ«الشكر». و إن لم يكن في مقابلة شيء منها و لا معاوضة و لا مجازاة- كما مرّ- بل حمدا و تعريفا بما هو عليه من الكمالات و الفضائل و الاستحقاق و الأهلية، فإنّه يخصّ بلفظ «الحمد». و إن كان من خلق ثناء و تعريفا لخلق آخر من حيث خلقيته، يسمّى «مدحا» إن كان بما هو فيه من الكمالات، و إن كان بما ليس فيه، فذلك «مده» بالهاء.

و منها: أنّ تعريف كلّ معرّف و حمد كل حامد باللسان و القلب قصدا لكلّ من يحمده و يعرّفه إنّما يكون بحسب معرفته به أوّلا، حتى يتأتّى له التعريف به عند من لا معرفة له بالمحمود، و تعريفا بمعرفته بالمحمود ثانيا، فكلّ من كانت معرفته بالله أتمّ و أكمل، كان حمده له أتمّ و أفضل و أعمّ و أشمل، و تفاضل الحامدين المعرّفين لله في محامدهم و تعريفاتهم بحسب تفاوت معرفتهم بالله، فحامد له- تعالى- من حضرة أو حضرتين أو أكثر بحسب جمعيّته الإنسانية. و الحمد الأكمل المحيط الأشمل هو لأكمل الناس من حيث الحق و به، أو حمد الحق لنفسه من حيث هذا الكامل جمعا و فرادى، كما مرّ. فتذكّر.

و منها: أنّ الحمد على أنحاء ثلاثة: فإن كان بصفة تنزيه، فهو «تسبيح». و إن كان بصفة ثبوت، فهو «الحمد». و إن كان بصفة فعل، فهو «شكر»، فإنّ حمد كل حامد و تعريفه للمحمود إمّا أن يكون بصفة تنزيه، أو صفة ثبوتية قائمة بالمحمود يستحسنها الحامد فيعرّف المحمود بها، أو يحمده بصفة فعل، و على أيّ نحو كان فإنّه لسان من ألسنة الكمال، يشير إلى كمال في المحمود- قصد الحامد إظهاره- أوّلا، و إلى معرفة الحامد به- كما مرّ- ثانيا. و في الآخر إلى كمال غايتي قصد الحامد و الإخبار به، فيقع التصديق بصحّة ما أخبر، ببرهان و حجّة.

و منها: أنّ الحمد من حيث إطلاقه لا لسان له إلاّ لسان الذات من كون كل واحد من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨

الحامد و المحمود و الحمد عين الآخر، كما مرّ فلا يقع حمد مطلق من حامد إلاّ لفظا، و إن أضيف الحمد المطلق إلى الاسم الجامع- و هو «الله»- فلا يكون ذلك إلاّ من حيث حضرة خاصّة من حضرات الأسماء و ذلك لأنّ الإطلاق الحقيقيّ هو الذي لأحدية جمع الجمع، و الإطلاق يقتضي سقوط النسب و الإضافات، و يفضي إلى استهلاك الأسماء و الصفات، و اضمحلال سائر الإشارات و العبارات الثبوتية و السلبية، فلا حمد فيه و لا اسم و لا صفة و لا رسم، بل الذات مطلقة عن جميع الاعتبارات الثبوتية و السلبية. و هذا و إن كان معرفة و تعريفا فإنّه آخر مراتب العلم و المعرفة بالله إجمالا كما مرّ، فافهم. و إن قلنا: «الحمد لله» مطلقا من غير تقييد، فإنّ حال الحامد حين الحمد يقيّد الحمد و لا بدّ، فلا يبقى إلاّ إطلاق اللفظ.

و منها: أنّ تعريف الحامد بحمد لله يكون بذاته، أو بمرتبته، أو بوجوده، أو بأحدية جمع المرتبة و الوجود، و أحدية جمع الجمع، فمرتبة الحق: الألوهية و وجوب الوجود الذاتي و الفعل و التأثير و السلطان. و مرتبة الخلق: العبودية و الافتقار و الانفعال و التأثّر و امتثال الأوامر و النواهي، و تعيّن الوجود في كل مرتبة بحسبها فهي حامدة و معرّفة لأصلها الذي منه انبعثت و هو التعيّن الأوّل و حقيقة الحقائق الكبرى، فافهم.

و نختم الكلام على أسرار الحمد، و كلّ هذه المباحث في لفظ «الحمد». و حان لنا أن نشرع الآن في العلوم و الأسرار و المباحث التي يحتوي عليها البحث الثاني من المباحث الستّة عشر على ما بنينا عليه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩

[البحث الثاني من مباحث خطبة الكتاب تحقيق في وجوه تسمية اسم الله]

فنقول: الاسم «الله»- و يكنى عنه في عرف أهل الطريق ب «الجلالة»، تعظيما لذكره- فيه من أمّهات القواعد و كلّيات الضوابط و الأصول- التي نذكر هاهنا- أبحاث عشرة:

الأوّل: في الاختلاف الوارد بين علماء الرسوم

ذهب الخليل و سيبويه و المبرّد من علماء العربية [إلى] أنّه اسم علم للذات. و من علماء الشريعة أبو حنيفة و الشافعي و الغزّالي و الإمام محمّد بن عمر الخطيب الرازي و أبو زيد البلخيّ و القفّال الشاشيّ و الخطّابي من المتكلّمة و النظّار- رحمة الله عليهم- إلى أنّه علم. و كلّهم اختاروا القول بعلميّته.

ثم اختلفوا في أنّه عربي أو عبري فذهب أبو زيد و جماعة من المتكلّمين [إلى] أنّه مأخوذ من اللغة العبرانية لأنّ اليهود و النصارى يقولون في الاسم العلم «إلها» فحذفت العرب الألف التي بعد الهاء طلبا للتخفيف، كما فعلوا في «اليوم» و «النور» و «الروح» فإنّها أيضا منقولة من اللغة العبرانية و كانت «نورا» و «يوما» و «روحا»

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۰

فحذفوا الألفات من هذه الكلمات، فقالوا فيها: «يوم» و «نور» و «روح».

و بطلان ما ذهبوا إليه بيّن لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ هذه الكلمات عبرية، بل عربية في أصل الوضع، و ليست مأخوذة للغة العرب من لغة أخرى، بل هي ممّا تواطأت فيه اللغتان، و كثيرا ما يقع مثل ذلك من التواطؤ بين اللغات، و التواطؤ فيها بين اللغتين لا يوجب الجزم بكونها مأخوذة من إحداهما للأخرى، و لا كون إحداهما أقدم من الأخرى، و إن أوهم احتمال ذلك، فلا يوجب الجزم، بل المواطأة وقعت فيها بينها لسرّ نذكره.

و أيضا: لأنّ الواضع الحقيقي- و هو الله- وضع هذا الاسم علما للموجود لما علم في حروفها و تركيبها من الحقائق و الأسرار الدالّة عليه سبحانه، ثم أوحى إلى واضعي اللغات من قدماء البشر، أو ألهمهم وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني على التواطؤ من غير مواضعه و لا مشاورة بين الواضعين، و لا سيّما و هذا الاسم مخصوص عند العرب بالموجد الخالق للعالمين، قال تعالى: **وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ**.

و أيضا: لو قلنا: إنّه مأخوذ من لغة غير لغة العرب، لكان غير عربي و قد أخبر الله بأنّ القرآن عربي قال الله- تعالى-: **إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا** و قال الله- تعالى-:

إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا و لو كان عبريا، لما كان عربيا، هذا باطل و كفر بالله لما فيه من التكذيب.

و أيضا: فإنّ لغة العرب أوسع و أكمل من سائر اللغات، فإن كانت في الاسم «الله»- الذي هو أوّل الأسماء و المسمّيات- مفتقرة إلى غيرها من اللغات، لكان فيها من النقص و الضيق ما لا يخفى، و لا سيّما و قد ذكر الله كونه عربيا في مقام مدح القرآن، فيجب أن يكون عربيا.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱

و الأصحّ الأرجح أنّه اسم عربي وقعت المواطأة فيه بين اللغتين لشدّة مناسبة الحقائق الحرفية التركيبية و حقائق مسمّاه على ما سيأتيك نبوءه- إن شاء الله- عن قريب.

البحث الثاني: في حجج القائلين بعلميّته

و ما يرد عليها من الردّ و المنع و هي من وجوه:

منها: أنّ الله- تعالى- أقام هذا الاسم مقام الذات موضوعا لسائر الأسماء و الصفات، و حمل سائر الأسماء عليه، فقال: **وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى** فأضاف جميع الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم، و وضعه موضع المسمّى، و قال أيضا: **هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ ... لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى** فقدّمه على سائر الأسماء، و حمله على هويّته الذاتية المقدّسة، ثم بعد نفي الألوهية عن غيره أثبتها له بالاستثناء، و وصفه بسائر الأسماء و سمّاه بها فكان هذا الاسم مسمّى لجميعها و هي أسماء له، فلو لم يكن علما للذات لم يكن كذلك.

و يجاب عن هذا: بأنّه إنّما يلزم بما ذكرتم أنّه سمّي بسائر الأسماء و أقيم مقام المسمّى، و لا يلزم أن يكون علما للذات.

و ممّا احتجّ به مثبتو علميّته: أنّ المشتقّ عبارة عن اسم موصوف بصفة يدلّ عليها الاشتقاق اللفظي، و تفهم منه، و حينئذ يكون المفهوم منه كلّيا لا يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فيه، و على هذا تكون لفظة «الله» كلّية غير ممتنعة عن وقوع الشركة فيه، و ذلك باطل لما فيه من الشركة.

و يجاب عنه: بأنّه لو كانت الألوهية صفة كلّية يشترك فيها كثيرون، لكان ما ذكرتم واردا، و لكنّا لا نسلّم ذلك، بل هي صفة أحدية جمعية جامعة لحقائق هي مخصوصة بذات الموجد.

و لا نسلّم أيضا أنّ دلالته جزئية مخصوصة بصفة معيّنة، بل يدلّ على عدّة معان بالاشتقاق اللفظي و كلّها موجودة لذات واجب الوجود، فلا تقع فيها الشركة لعدم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲

وجود تلك المعاني في ذات غيره.

و أيضا: لا نسلّم أنّ كلّ مشتقّ كلّيّ- كما ذكرتم- غير مانع عن وقوع الشركة، بل إذا كان بحقيقته يقتضي الاشتراك في الوضع و الدلالة كلفظة «العين»، بل هو مخصوص بحقيقة الموجد، كالشمس مخصوصة بالنيّر الأعظم مع دلالتها على الشموس و هو الارتفاع و العلوّ و الإباء و شدّة التسخين و هي معان مخصوصة الجمعية في الشمس، و إن كان كل واحد منها موجودا في غير النيّر الأعظم، و لكن أحديّة جمع جميع هذه المعاني في النيّر الأعظم، فكذلك دلالة هذا الاسم دلالة أحدية جمع جميع ما في قوّة دلالة اسم «الله» من المعاني.

و ممّا احتجّ به مثبتو العلميّة أيضا: أنّه لو كان مشتقّا، لكان من أسماء الصفات، و حينئذ لم تكن إقامته مقام الموصوف أولى من غيره، و لكن هذا الاسم موصوف و منعوت بسائر الأسماء دون غيره، فهو اسم علم للمسمّى.

و الجواب: [أنّه] لا تلزم من هذا علميّته فقد يكون بعض الأسماء و الصفات أجمع و أعمّ و أكمل و أتمّ في معناه لحقائق الموجدية، فيندرج سائره تحت حيطته، فيقام مقام المسمّى و يوصف بالجمع، و لا يكون علما للذات، و نحن ما نعني بالعلم إلاّ الاسم الدالّ على حقيقة الذات، و ذاته- تعالى- لا تنحصر في مدلول معيّن، فلا يجوز أن يكون لها اسم علم، بل هو اسم مقدّم على جميع الأسماء، جامع لمعاني الكلّ و هو الاسم «الله» و مع هذا فغير ممتنع أيضا أن يحمل هذا الاسم على غيره من الأسماء.

و قد قيل: إنّ كل واحد من الأسماء الإلهيّة يقام مقام المسمّى موضوعا، و يحمل عليه هذا الاسم، كما ذهب إليه ابن قسيّ- رضي الله عنه- فيقال مثلا: «الرحمن الله»، و «الرحيم الله»، و «الكريم الله»، و هذا صحيح، غير ممتنع شرعا و عقلا و كشفا، و قد ورد هذا النمط في الأدعية المأثورة، و أصله في القرآن كثير و إن لم يهتد إليه إلاّ أهله، كما يقع في جواب الاستفهام مثل قوله: **قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمٰاوٰاتِ السَّبْعِ وَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ اللّٰه** معناه: ربّ السماوات السبع و ربّ العرش العظيم الله، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳

فهذه محصول كلّيات أقوال المثبتين لعلميته، و جوابها بلسان التحقيق و الإيجاز.

البحث الثالث: في حجج مثبتي الاشتقاق

ذهب جمع كثير من العلماء بالعربية، و الأشاعرة، و جمهور المعتزلة [إلى] أنّ هذا الاسم مشتقّ. و احتجّوا بحجج:

منها: أنّ وضع الاسم العلم يتوقّف على معرفة حقيقة الذات، و ذاته- تعالى- غير معلومة للخلق، فوضع العلم لها محال.

و قد أجيب عنه: بأنّه و إن لم تكن ذاته معلومة للخلق، و ليس لهم أن يضعوا لها اسما علما، لكن ذاته- تعالى- معلومة له فلا يمتنع عليه أن يضع اسما علما لذاته تعالى.

و الجواب عن هذا: أنّ الهوية الذاتية مطلقة بالإطلاق الحقيقي و هي تقتضي بحقيقتها أن لا تعلم و لا تنحصر و لا تعرف و لا تتناهى و لا تحدّ، و حقيقة العلم الإحاطة بالمعلوم و كشفه على سبيل التميز عن غيره فحقيقة العلم لا تتعلّق بها و حقيقة الذات تقتضي أن لا تعلم، و الشيء إذا

اقتضى أمرا لذاته، فإنّه لا يزال عليه ما دامت ذاته، فلو وضع الحق لنفسه اسما علما لا يفهم منه إلاّ خصوص الذات، لكان محصورا في دلالة ذلك الاسم، و صارت الذات المطلقة مقيّدة به، و هذا محال.

و أيضا: ليس في قوّة لفظ من الألفاظ أن يدلّ على الذات المطلقة دلالة إطلاقية، لكون أيّ لفظ فرض مقيّدا بتركيب خاصّ و ليس في قوّة المقيّد أن يعطي غير ما في حقيقته، و لا في قوّة حقيقة العلمية أن تحيط بما لا يقتضي الإحاطة به لذاته لأنّ العلم- سواء أضيف إلى الخلق أو إلى الحق- فإنّ الإضافة لا تخرجه عن حقيقته، و الحقائق لا تتبدّل فلا تطلق حقيقة مقيّدة بالحقيقة و لا تتقيّد حقيقة مطلقة من كونها كذلك، و العلم على كل حال نسبة من نسب الذات، متميّزة عن غيرها و هي- و إن كانت نسبة محيطة بالمعلوم- فإنّها محيطة بالذات المنضبطة المحصورة المقيّدة المتميّزة عن غيرها بحدّها، و ليس في قوّة نسبة من نسب الذات أن تحيط بالذات غير المحاطة، و إلاّ لزم قلب الحقائق، و خرجت الذات عن مقتضياتها الذاتية، و ذلك بيّن البطلان.

فإن قيل: العلم الذاتي عين الذات، فلا يكون من هذا الوجه غيرها، فلا يمتنع على العلم الذاتي الإحاطة بالذات.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴

قلنا: فعلى هذا لا تكون الإحاطة للنسبة العلمية من حيث هي كذلك، بل تكون الإحاطة للذات، و مرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها- من كونها نسبة من النسب الإلهية- عن الإحاطة بكنه الذات المطلقة. و على كل تقدير فإنّ الإحاطة بالذات المطلقة محال، فلا تعلم أصلا، فليس لها اسم علم لفظي، فافهم.

و ممّا احتجّ به مثبتو الاشتقاق: أنّ العلم يقوم مقام الإشارة إلى ذات المسمّى و حقيقته، و حقيقته- تعالى- لا يشار إليها، لما في الإشارة من التعيين و التمييز و التحديد فوضع الاسم عليه محال.

و أجيب عن هذا: بأنّه و إن امتنعت الإشارة الحسيّة إليه تعالى لامتناع انحصاره في جهة حسّيّة، و لكن لا تمتنع الإشارة العقلية إليه، كما قال تعالى: **قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ** و قال: **فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ** و قال: **ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰالَمِينَ** و «هو» و «ذلك» و «ذلكم» إشارات عقلية، فلا يمتنع وضع الاسم العلم عليه بهذا الاعتبار.

و الجواب: أنّا لا نسلّم عدم امتناع الإشارة العقلية إلى الذات المطلقة، و إلاّ لكانت متعيّنة غير مطلقة، و هي غير متعيّنة من جميع الوجوه، فلا تتعيّن الإشارة إليها، و إن قيل بالإشارة المطلقة العقلية، فليست إلاّ إلى إطلاق الذات لا إليها، و جميع ما وردت من الإشارات المذكورة- سواء كانت من الحق أو الخلق- إشارات [إلى] نسبه الذاتية و حقائق أسمائه و مسمّياته و حيثيات صفاته، كالأحدية و الربوبيّة و الهويّة، و ليست إلى حقيقة ذاته تعالى فإنّ حقيقة ذاته- تعالى- لا يشار إليها، و لا تعلم، و لا يحاط بها، و لا تتعيّن تعيّنا تنحصر فيه لكون كلّ متعيّن متميّزا عن غيره و كلّ متميز عن شيء أو أشياء، فإنّه محدود مخصوص مقيد بكونه متميزا عن غيره، و خارجا عنه، و عدم كونه عين غيره، و ما لا يتعيّن و لا يعلم و لا يجهل و لا يشار إليه على سبيل الحصر، فلا يوضع اسم علم له، سواء كان الواضع خلقا أو فرض حقّا فإنّ الحقيقة تأباه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵

و لا يقال: يوضع لفظ إذا ذكر يفهم تلك الذات المطلقة من غير دلالة اشتقاقية على سبيل الإجمال و الإيماء، فيكون علما لها.

فإنّا نقول: لا فائدة في وضع ما لا يدلّ على الذات التي لا تعلم به و لا تسمّى، و ما لا دلالة فيه فلا يفهم إذا الفهم مبنيّ على الدلالة، فما لا يدلّ لا يفهم منه، و ما لا يستدلّ عليه لا دلالة عليه، فلا يفهم كذلك بوضع ما لا يدلّ عليه، فافهم.

و هذا تمام البحث في هذا الاختلاف الوارد، و سيتحقّق لك سرّه- إن شاء الله- عن قريب بلسان غريب.

البحث الرابع: في وجوه الاشتقاق على قول القائلين

و هي من عشرة أوجه صحّحت من حيث اللغة العربية:

أحدها: أنّه مأخوذ من أله يأله: إذا فزع و لجأ، و أصله «إلاه» على وزن فعال بمعنى مفعول لكونه مفزع كلّ فزع و ملجأ كل جزع، فلمّا أدخلت لام التعريف، حذفت الهمزة طلبا للتخفيف، و أدغمت لام التعريف في لام الأصل و فخّمت للتعظيم، فقيل: الله.

و الثاني: من الوله و هو شدّة المحبّة، بمعنى أنّه- تعالى- هو المحبوب بأشدّ ما يكون من المحبّة، كما قال تعالى: **وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ** و قد وصف الله- تعالى- بالمحبّيّة و المحبوبية في قوله: **يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ** و قد روّينا في الأحاديث الإلهية عن الله- تعالى- أنّه قال: «كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن أعرف» و في رواية أخرى: «أردت» عوض «أحببت» و الإرادة طلب حبّي. و الأصل فيه «ولاه» فأبدل الواو همزة، كما في «إشاح» و «إساد»، فإنّهما «وشاح» و «وساد» فاستثقلوا الابتداء بحرف العلّة، فأبدلوا الواو بالهمزة، ثم عرّفت الكلمة و أدغمت و فخّمت كما مرّ.

و الوجه الثالث: أنّه مشتق من «لاه يلوه»: إذا احتجب لأنّه- تعالى- محتجب- برداء كبريائه و إزار عظمته- عن إدراك أبصار العيون، و إبصار أعين البصائر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶

لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ.

الرابع: أنّه مأخوذ من «لاه»: إذا ارتفع و ذلك لأنّ الرفعة الحقيقية لله، و هو الرفيع الرافع، و لكن رفعته لا بالمكان و لا بالمكانة، بل بالذات و إطلاقه عن التقييد برفعة المكان و المكانة، و بكونه معطيا للرفعة.

الخامس: أنّه مأخوذ من قولهم: «ألهت بالمكان»: إذا أقام بالمكان، قال الشاعر:

ألهت بدار ما بين رسومها

و يكون هذا المعنى بالنسبة إليه- تعالى- كناية عن الدوام و الثبات و البقاء الذاتية له، و فيها معنى اللزوم و الإقامة على مقتضى ذاته.

و أيضا: لأنّ الألوهية ملزومة العالم فلا يتصوّر وجود الألوهية بلا مألوه، و لا وجود الربوبية بلا مربوب وجودا و تقديرا، فهو إشارة إلى اللزوم الذي بين الإله و المألوه و الربّ و المربوب.

السادس: أنّه مشتق من الإلهيّة، و هي القدرة على الإيجاد و الاختراع، و هي ذاتية لله تعالى. و لم ترد الإلهية بهذا المعنى، و الاشتقاق ماض لا مستقبل، و هذه الحقيقة خصوص ذات الموجد. و قيل: هي أحقّ هذه الوجوه بالحق. فافهم.

السابع: من أله يأله: إذا تحيّر لأنّ ذاته محيّرة- اسم فاعل- و مقام الحيرة الكبرى حضرته فقد حيّرت عقول أولي الألباب، و الحيرة في الله أعلى درجات العلماء به.

قال بعض العارفين: «يا حيرة يا دهشة يا خوفا لا تتقرّي».

الثامن: أنّه مشتق من الإلاهة و هي العبادة من أله يأله: إذا عبد. و قرأ ابن عبّاس و يدرك و إلهتك، أي عبادتك. و تألّه: إذا تعبّد، و الله- تعالى- هو المعبود على الحقيقة في نفس الأمر، سواء عرفه العارف أو لم يعرف، و قصده أو لم يقصده.

أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ و هو المعبود أيضا في كلّ ما عبد من الأصنام، و الكفر في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷

الحصر و ستر وجه الحق الموجد في شيء معيّن، ليس له ذلك، و هو هواه و خياله.

التاسع: من و له الفصيل بأمّه: إذا أولع، و المعنى أنّ الخلق مولهون و مولعون بالله في التضرّع إليه، و السؤال عنه على كل حال.

العاشر: أنّ الأصل في هذا الاسم هو هاء الكناية عن غيب ذاته و هويّته غير المتعيّنة إذ الهاء- كناية الغائب- إشارة إلى غيب هويته، ثم زيد فيه لام الملك أو لام التخصيص إذ الكلّ له- تعالى- و هو مالك الكلّ بالتخصيص. فاللام إشارة إلى أنّ ملكية الكلّ- من عالمي الملك و الملكوت- له تعالى ثم زيد فيه على لام الملك لام التعريف نفيا لتوهّم إمكان وقوع الشركة في كناية الغائب و في الملكية عرفا شرعيا، لا حقيقة لأنّ كل ما هو مشهود من العالم ملك لذات غيبية إلهية حقيقة، و إن ظهر بعضها في العرف الشرعي ملكا للعبد، و تلك الذات الغيبيّة لا يحاط بها علما و شهودا و معرفة و وجودا ثم فخّموه تعظيما، فصار «الله» على ما ترى.

فهذه هي الوجوه العشرة الاشتقاقية المشهورة، التي ذهب إليها القائلون بأنّ «الله» اسم مشتق من أهل العربية و الكلام، ذهب إلى كل واحد من هذه الوجوه طائفة من علماء الرسوم، و أوردت في ذلك على كل وجه منها شبه و شكوك، و أجيب عنها. إنّا لسنا بصدد التعرّض لذكر تفصيلها من الطرفين في هذا الموضع بأكثر ممّا ذكرنا، **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

البحث الخامس: في إشارة جمليّة إلى العلمية يقتضيها هذا الاسم بما فيه من الاختصاص.

اعلم: أنّ هذا الاسم في مشرب التحقيق علم للذات الموجدة الموصوفة بالألوهية و الربوبية و سائر النعوت و الصفات الوجوبية، لا مطلقا من حيث إطلاق الذات بل من حيث إنّه يدلّ بموجب اشتقاقاتها على أحد جمع جميع هذه المعاني، فإنّ ذات الإله الموجد من كونها إلها تستحقّ هذه الحقائق بالذات، كما يستقصى فيها الكلام فيما بعد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸

إن شاء الله تعالى فهو علم للإله الموجد، لا للذات الغيبية الغنيّة عن العالمين فإنّ الذات- من حيث إطلاقها عن الموجدية و الموصوفية بالأسماء و الصفات- لا تتعيّن إليها إشارة، و لا تعلم، و لا يكون لها اسم معيّن علم لا يفهم منه غير الخصوصية الذاتية، فليس «الله» علما للذات من كونها لا تعلم و لا يحاط بها، بل علم للموجد من حيث ارتباط العالم به و ارتباطه بالعالم و لأنّ الدالّ على ذاته الأحدية و هويّته الغيبية و بساطته الحقيقية لا يكون اسما مركّبا تركيبا خاصّا من حروف متعدّدة، بل الدالّ على البسيط الحقيقي يجب أن يكون بسيطا كذلك.

و أحقّ الحروف البسيطة- التي يشاربها إلى غيب ذات الله- حرف الهاء فإنّه ضمير الغائب في الدلالة بالوضع الأصلي، و كذلك الهاء شكل الإحاطة لفظا و خطّا في الوضع العربي. أمّا خطّا فظاهر. و أمّا لفظا فإنّها تبتدئ من وسط الصدر، فتمرّ على جميع المخارج، فتحيط بخواصّ سائر الحروف- كإحاطة غيب الذات على مراتب تعيّناتها إحاطة ذاتية أحدية جمعية، فيتعين من حضرة العلم الذاتي و يمتدّ على الملكوت و ملكوت الملكوت و الجبروت إلى عالم الملك و الشهادة- ثم ترجع بعد مرورها عليها في امتدادها بكرورها راجعة كذلك إلى مخرج الهمزة في الوضع العربي الكامل مكمّلة لدورية الروحانية الإحاطية، فافهم.

و على هذا فعلميّة «الله» الجلالة- جلّت و تعالت- ليست لكنه الذات المطلقة من حيث لا تعيّنها و إطلاقها، و لكن من كون هذا الاسم اسما لواجب الوجود بالذات، موجد الذوات الكائنات، و النسب و الإضافات، مبدع العلويات الروحانيات، خالق السفليات الجسمانيات، مفيض الوجود على الماهيات الكيانيات فهو اسم علم للمرتبة الأحدية الجمعية الموجدة الجامعة للمعاني المذكورة في وجوه الاشتقاق كلّها، لا للذات المطلقة باعتبار تجرّدها و إطلاقها عن النسب و الإضافات، و سائر الأسماء و الصفات فإنّ اعتبار الذات المطلقة- تعالى- سابق على اعتبار كونه موصوفا بالألوهيّة، مسمّى بأسماء الربوبية و النسب الوجوبية، كالموجدية و العلّيّة و المبدئيّة و الإلهيّة، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹

فإن قيل: على ما ذكرتم يكون مشتقًا لكونه دالاً على هذه المعاني، و هي معان زائدة على الذات.

قلنا: الذات الموجدة حقيقة واحدة أحدية جامعة لهذه المعاني و النسب بالذات فهي فيها هي، ليست زائدة عليها، و إن تعقّلت كذلك فليس ذلك إلاّ في التعقّل، و كذلك الذات المطلقة أيضا تتعقّل مطلقة عنها، و ليست في الوجود مجرّدة عن هذه النسب، و لا هي زائدة عليها، و لكنّ العقل ينتزع الحقائق الجمعية الأحدية، و يتعقّل كلّ واحدة على حدتها و يتعقّلها مجموعة و أحديّة، بمعنى استهلاك الكثرة التي انتزعت عن الوجود تعقّليّتها فرادى و لكن ليس للعقل أن يحكم عليها أنّها زائدة على الذات في الوجود فليس كذلك إلاّ في التعقّل، و لكنّ العقول الضعيفة تغلط و هو موضع الغلط المضرّ في علوم الحقيقة، فتحفّظ إن شاء الله العزيز.

فالاسم «الله» و إن كان مشتقًا باعتبار، فهو علم باعتبار آخر لذات ذات أحدية جمعية لجميع هذه المعاني، فالله- تعالى- مفيض الوجود على كل موجود، فالكلّ مستند إليه، مستمدّ منه، مفتقر إليه، في حضرة الجود يقتضي الشهود، فله الرفعة الذاتية بالذات بالمرتبة و الشرف و الوجود الذاتي، على ما دونه من الموجودات، و هو محتجب بكنه كبريائه و كمال عظمته عن العقول البشرية، و المدارك الفكرية النظرية، و الإحاطة العلمية الفكرية و هو ملجأ الكلّ، و مفزع الفرع و الأصل، في حالتي الصدع و الفصل، و الجمع و الوصل، و هو المستجار و المجير، الذي يستجير إليه الفزع الفقير، و الجزع الحقير، و منه الفزع، و إليه المهرب و المفزع الصغير و الكبير.

و كذلك هو- تعالى- إله يوله به و يتولّه فيه العالمون العالمون، فيشتدّ ولههم به أو ولهه به منهم و فيهم و بهم، فهم به ولهون، و فيه والهون، و به مولهون، و هو المحبّ المحبوب، و الطالب المطلوب، و الموجودات بالالتجاء إليه مولعون.

و كذلك توله و تحار فيه العقول، و يذهب فيه إليه منه كلّ مذهب في الفروع و الأصول، و الوصول بلا حصول محصول.

و كذلك يتولّع الكلّ بالتضرّع إليه، و السؤال منه و ممّا بيديه و عنده و لديه،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٠

و التعويل عليه.

و كذلك إله معبود بكلّ مكان في كل ما عبد و يعبد، مسجود له كلّ أوان و زمان في كل ما إليه يسجد، ممّا يتخيّل و يتمثّل و يعقل و يشهد.

و كذلك إله قادر بالذات، قدير على الاختراع و إبداع المبدعات، مقتدر على إيجاد الذوات و اختراع المخترعات، من الأجناس و الأنواع و الشخصيات، إلى ما لا يتناهي من الممكنات لعدم تناهي التجلّيات.

و كذلك هو إله، له ما في الأرضين و السماوات، و ما بينهما و ما فوقهما و تحتهما من الأفلاك المحيطات، و النفوس الروحانيات، و الأرواح النورانيات، و التجلّيات الجليّات و الخفيّات، و الحقائق العلّية العلمية المعنويّات، و الأعيان الثابتات، و النسب و الإضافات، فعلميّة هذا الاسم لذات ذات أسماء و صفات، و نسب [و] اعتبارات، لا للذات المطلقة عن جميع هذه القيود و السمات، و عن السلب و الإثبات.

البحث السادس: في تتمّة هذا الأصل بالتنصيص على صريح الحق.

قد علمت- أيّدك الله بروح منه- فيما سلف أنّ للذات في ذاتيّتها اعتبارين هي أحديّة جمعها:

أحدهما: اعتبار إطلاقها عن كل حكم، و تجرّدها عن كل صفة و اسم، و عدم انحصارها و لا تعيّنها في إحاطة كل علم، و تنزيهها عن كل نسبة و رسم، و عن دخولها تحت إشارة أو عبارة و وسم، فليس له- سبحانه- لهذا الاعتبار اسم دالّ عليه دلالة مطابقة إطلاقية للحقيقة المطلقة عن الألفاظ المركّبة من الحروف، و لا عن الحروف البسائط الخالية عن التركيب. و الذي ذكرنا- من دلالة بعض الحروف البسيطة عليه كدلالة هاء كناية الغائب و ألف الوحدانية على ما سيذكر- إنّما هي دلالة على نسب

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١

الذات، لا على الذات من حيث هي هي، فدلالة الهاء بمعناها على غيب الذات و بصورتها اللفظية و الرقمية على إحاطتها بالغيب و الشهادة، و دلالة الألف على لا تعيّنه بمرتبة من المراتب على التعيين و التقييد، كلا تعيّن الألف في مخرج من المخارج، فافهم.

و الاعتبار الثاني للذات: اعتبار النسبة و الإضافة و الارتباط، أي ذات ذات أسماء و صفات، و نسب و إضافات، و حيثيات و تعيّنات و تجلّيات و علميّة الجلالة- أعني الاسم «الله»- بهذا الاعتبار الثاني، فهو علم لذات الألوهية، لا للذات المطلقة عن الاعتبارات و سائر النسب و الإضافات، فافهم.

البحث السابع: في سبب اختصاص هذا الاسم بالتقدّم و الموصوفية على غيره و كونه مسمّى بما عداه من الأسماء و الصفات و النسب و الإضافات.

اعلم: أنّه لمّا كان كل اسم اسم من الأسماء- مع اشتراك الكلّ في الدلالة على العين الواحدة المسمّاة بالجميع- دالاً على مفهوم و مدلول مخصوص دلالة تميّزه عن مدلول اسم آخر مفهوم منه، كدلالة «العليم» على ذات الألوهية من حيث إحاطته بالمعلومات كشفا و تمييزا، و دلالة «القدير» عليها من حيث الإيجاد و إيقاع الأثر، و دلالة «المريد» على تخصيص بعض المعلومات بأمر دون أمر بموجب التعيين و التميز العلمي، و ذلك المعنى هو حقيقة تلك النسبة بموجب الاشتقاق اللفظي من السلب و الإثبات، و لم يكن في اسم منها دلالة جمعية أحدية على خصوصيات سائر الأسماء بالاستلزام و التضمّن، بخلاف اسم «الله» فإنّ له أحدية جمع جميعها باشتمال الألوهية على حقائق كليّة هي أمّهات الجميع، و هي: الحياة، و العلم، و الإرادة، و القدرة لعدم تحقّق حقيقة الألوهية إلاّ لذات ذات حياة و علم و إرادة و قدرة و لعدم تصوّرنا الإله إلاّ كذلك و لاستيعاب هذه الحقائق الأربع لسائر الأسماء و الصفات و النسب و الإضافات، فاستحقّ هذا الاسم- دون غيره- التقدّم و الموصوفية لأنّ ما عداه نسبه و أسماؤه و صفاته، و لم يقو غيره على ذلك.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢

فإن قيل: قد ورد النصّ بدلالة المساواة بين سائر الأسماء معه من حيث الاسمية في قوله- تعالى-: **قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمٰاءُ الْحُسْنىٰ**، فإنّ الضمير في «له» عائد إلى هويّته- تعالى- المسمّاة بالجميع، الزائدة على مدلول الاشتقاق بأحدية الجمع، و لهذا ألزم الله بحجّته البالغة الغالبة عبدة الأصنام- من المشركين الذين نسبوا الإلهية إلى غير هذه الهوية الأحدية الجمعية- بقوله- تعالى-: **قُلْ سَمُّوهُمْ** لعلمه بأنّهم إذا سمّوا ما يعبدون، سمّوها بأسمائها الخصيصة بها، كالشمس و القمر و الخشب و الحجر، فيتحقّق عندهم إذ ذاك أنّ ما يعبدون غير الله.

و من جمعية هذا الاسم أيضا أنّه جامع بين العلمية و الاشتقاق، لكونه علما لذات مسمّاة بجميع الأسماء من كونه جامعا لخصائص جميع المدلولات المختلفة الكثيرة المتماثلة منها و المتقابلة، كما قيل لأبي سعيد الخرّاز- رحمه الله- «بم عرفت الله؟» قال:

«بجمعه بين الأضداد» فإنّ كون الهوية الواحدة من جميع الوجوه مسمّاة بالأسماء الكثيرة المتقابلة المتماثلة يقتضي عجز العقول فيها عن إدراكها، فلمّا دلّ هذا الاسم- دون ما عداه من الأسماء- على الأحدية الجمعية الكليّة الحاصرة لحقائق الربوبية المتقابلة منها و المتماثلة- كما يدلّ الأسماء الأعلام على مسمّياتها- استحقّ التقدّم عليها، فافهم.

البحث الثامن: في إشارات كشفية إلى حقائق حرفية يعطيها هذا الاسم من حروفها و تركيبها في طور التحقيق

و يشتمل على أبحاث عشرة:

أحدها: أنّ هذا الاسم في قاعدة المشرب الكمالي الختمي مركّب من ستّة أحرف:

الهمزة، و اللامين، و ألف بعدهما، و هاء، و واو بعدها، و هذه صورته «ال ل اه و».

فالهمزة: إشارة إلى التعيّن الأوّل، و القطع- دون الاتّصال- إشارة إلى انفصال التعيّن الأوّل عن اللاتعيّن بامتياز الاسم «الظاهر» محيطا بما احتواه من التعيّنات العينية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣

و الشؤون المظهرية.

و الألف الخفيّة في الهمزة لفظا- كخفاء الهمزة في الألف رقما- إشارة إلى أحدية نفس المتعيّن بالتعيّن الأوّل لأنّ العين المتعيّنة بالتعيّن الأوّل- من حيث هي كذلك- متميّزة عن العين غير المتعيّنة في التعيّن الأوّل باللاّتعيّن من حيث لا تعيّنها الذاتي إذ العين من حيث [هي] تقتضي اللاتعيّن في مرتبة إطلاقها و بطونها العيني الحقيقي، و التعيّن أيضا في مرتبة الظهور و هي المتعيّنة في المرتبتين معا، و هي في كلّ من المرتبتين أو النسبتين- كيف قلت- عينهما فهما حرف واحد، و لكنّ العين المتعيّنة بالتعيّن الأوّل باطنة، و التعيّن ظاهر، فظهرت الهمزة في اللفظ و خفيت الألف فيها و لأنّ الألف صورة العين المتعينة بالتعين، و غير المتعينة في اللاتعين، لم يظهر لها عين في المخرج اللفظي تمتاز به عن حرف آخر لأنّه لا مخرج للألف أصلا إذ هي أخت الفتحة و نفس النفس الممتدّ من أيّ مخرج حرفيّ فرض، و مشاركة الألف لباقي الحروف إنّما هي بحسب المرتبة، و هو التعين الأوّل فيما نحن بصدده، فتعيّن الألف لأجل ذلك إنّما هو بالهمزة في اللفظ، و لأنّ المرتبة حقيقة معقولة لا تعيّن لها في الحسّ، و لا تحقّق لها بدون المتعين به و فيه، كان وجود الهمزة بوجود الألف رقما كوجود المرتبة بوجود ذي المرتبة و التعيّن بوجود المتعيّن. و لهذا السرّ و ما ذكر لم يظهر للألف- في النفس الرحماني و مراتبه، و في النفس الإنساني و مخارجه- تعيّن تميّز به عن غيرها من الحروف لأنّها عين النفس الممتدّ من باطن القلب لمخرج الهمزة التي هي نظيرة التعيّن الأوّل الجامع لجميع التعيّنات و لأنّ الألف عين النفس المتعيّن في جميع المخارج الحرفية ظاهرا بصور الحروف كلّها، كان قيامها به و هو قيوم، و الحروف في مشرب التحقيق هو فيها عينها و هي صور تفصيله، كما أنّ الحروف في أحدية النفس عينه، فهي فيه هو، كما أنّه فيها هي.

تكملة: و لأنّ التعيّن الأوّل من حيث قطع النظر عمّا تعيّن به و فيه- و هو الوجود

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٤

الحق- ليس إلاّ نسبة لا تحقّق لها بدون المتعيّن به و فيه، لم يظهر للهمزة- التي هي إشارة إليه في عالم الرقم الإنساني، الذي هو نظير عالم الملك و الشهادة- وجود، و كذلك المراتب- من حيث هي مراتب- لا وجود لها إلاّ بالتعينات المترتّبة فيها وجودا يتميّز به عن المتعين بها و فيها.

و كما أنّ الألف لا تعيّن لها في عالم اللفظ- الذي هو نظير العالم الروحاني الكلامي القولي، كما قال تعالى: **إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** و ذلك لأنّ الألف عين الكلّ كالنفس الرحماني عين كلّ من نفّس عنه، و الكلّ من كونه كلاّ لا تعيّن له يشار إليه، كما قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-: «و إنّ الملأ الأعلى» و هم الروحانيون «ليطلبونه كما تطلبونه أنتم»، يعني الملأ الأسفل و هم الجسمانيون و ذلك لأنّ الألف- و هو النفس الواحد- عين الحروف العلوية و السفلية، و الحروف لا يجدونه و **هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا، وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِن حَبْلِ الْوَرِيدِ** فالهمزة ظاهرة في اللفظ و لها تعيّن مخرجي من أعلى الصدر ممّا يلي القلب عندنا و عند القرّاء: هي من الحروف الحلقية، و الألف باطنة فيها و هي الظاهرة في الرقم و إن خفيت في اللفظ، ككون النفس الرحماني عين الأرواح المروّحة بالنفس الرحماني المحمول في أعيانهم، ككون الكلمة محمولة في الروح الأمين- كذلك الألف عين كل حرف في كل مخرج و هي المسمّاة بأسماء الحروف الظاهرة بأعيانها، فهي لها كالقوالب

و الظروف، و كذلك الواحد- الذي هو روح الألف في العدد- ليس له وجود في العدد لكونه غير معدود، فما هو داخل- من كونه واحدا- في مراتب العدد إذ لا يصحّ إطلاق اسم العدد إلاّ على ما يتعدّد، و الواحد له الأوّلية و القبلية الذاتية و المرتبيّة على مرتبة العدد.

البحث الثاني من الثامن: اعلم: أنّ التعيّن صورة في المتعين بذلك التعين و فيه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥

فما له وجود بلا أمر متعيّن فيه، و ذلك الأمر- فيما نحن بصدده- النفس، و النفس مادّة و هيولى للصور الحرفية، و الحروف إنّما هي تعيّنات نفسية في المراتب المخرجية، كما أنّ صور الموجودات الكونية إنّما هي تنوّعات تجلّيات النفس الرحماني، و كما أنّ نفس الإنسان إنّما ينبعث من القلب، فله تعيّن في القلب غير متميّز عن المتعيّن، و هو فيه عين المتعين، و هذا الاعتبار سابق على اعتبار امتداده إلى المخارج، و تعيّنه فيها يوجب تلك المدارج في التنزّلات و المعارج، و هو اعتبار إجمال الألف و أحديّتها الجمعية النفسية و ذلك لأنّ الألف- و هو الواحد، أو النفس الإنساني، أو النفس الرحماني، أو الوجود الحق الساري في حقائق الموجودات- له ثلاثة مراتب:

إحداها: قبل امتداده، و هو مرتبة إجماله و اندماجه و انجماده و أحديّته قبل تعيّن آحاده، فالحروف و الأعداد و الموجودات و المعدودات فيها مندمجة و فيها مضمّنة و مندرجة مجملة متّحدة، و هي مرتبة استهلاكها فيها استهلاكا لا تظهر أعيانها و لا تتميّز فيتأتّى تبيانها و لا يتأتّى بيانها.

و في هذه المرتبة لا يمكن لممكن شهودها و عيانها كاعتبارنا للنفس الإنساني و النفس الرحماني و الواحد الأحد في تعيّنه الكياني، أو غيب القلب الإنساني، أو غيب عين التعين الأوّل الكمالي الذاتي الإلهي الإنساني، قبل التنفّس و امتداد النفس من قبل المتنفّس، و قبل تفصيل مجملات التعينات من التعين الأوّل فإنّ النفس للمتنفّس واجب التحقّق- و العين المتعيّنة بالتعين الأوّل ثابتة له فيه، و الواحد في أحديته أصل للواحد الذي هو مبدأ العدد- و إن لم يتنفّس بالفعل أدنى زمان.

و الواحد بهذا الاعتبار أحد تنتفي عنه الكثرة الوجودية و النسبية، و هو مقام «كان الله و لا شيء معه» و مقام استهلاك الكثرة الأسمائية في الأحدية الذاتية، و مقام كون النفس في قبضة قلب المتنفّس، و لا معيّة لأعيان الحروف بالنفس لاستهلاكها فيه كاستهلاك النفس أيضا في نفس المتنفّس لعدم النفس قبل الامتداد إلى الإيجاد، و بهذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٦

الاعتبار تكون الألف في عالم الرقم عين النقطة في النقطة، ككون الحروف في الألف التي في النقطة، فافهم.

و الاعتبار الثاني: اعتبار مرتبة امتداد النفس الإنساني و الرحماني بالإيجاد إلى أعيان الحروف، و حروف الأعيان حال تعيّناتها في مخارجها و تنزّلاتها في مدارجها و رجوعها إلى الباطن في مراجع معارجها.

و في هذه المرتبة تحقّق وجود عين الألف، و هو نفس ممتدّ له- من حيث امتداده- اعتبارات ثلاثة أيضا، لأنّه إمّا عارج من أسفل سافلين إلى أعلى علّيين، أو هابط من الأعلى إلى الأسفل، أو جامع بين النزول و العروج، و الدروج و الخروج و هو باعتبار طلوعه و عروجه يكون أخت الفتحة في العرف العربي، و باعتبار هبوطه يكون أخت الكسرة كذلك، و يسمّى ياء، و بالاعتبار الجمعي أخت الضمّة، و يسمّى واوا فالألف و الواو و الياء صور الألف، الذاتية الوجودية النفسية في مراتبها الكلّية، فهي ألفات كلّها في طور التحقيق لأنّها أنفاس ممتدّة، و ليست الاعتبارات المخرجية و تعيّناتها من وجه مخرجة لها عن الحقيقة الألفيّة حين امتدادها إلى العلو و السفل و الجمع، فهي كتعيّن الألف من مخرج الهمزة، و في التحقيق لا مخرج لهذه الحروف أعني حروف المدّ و اللّين، و هذا الاعتبار اعتبار واحدية الواحد **وَ إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ** فهو نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و خمس الخمسة، جزء من أيّ عدد فرضنا و بهذا الاعتبار يكون الواحد مبدأ للعدد و لا يتنزّه عن الكثرة النسبية، و يستلزم

الربّ المربوب و الإله المألوه، و ينشئ الواحد من نسب ذاته تعيّنات تجلّياته و تنوّعات تعدّداته، و إنّما لا يتنزّه الواحد من هذا الوجه عن الكثرة النسبية لأنّه مبدأ النسب و الإضافات و مسمى الأسماء و موصوف الذات، فلو تنزّه و ترفّع عنها، لما كان مبدأ لها و لا مبدئا منشئا بذاته إيّاها، و هو بهذا الاعتبار داخل بالقوّة في العدد لا بالفعل، فهو بالقوّة و الصلاحية نصف و ثلث و ربع و خمس و غيرها، و إذا شاء إنشاء العدد بالفعل، تعيّن بذاته في مراتب تعيّناته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٧

و تعدّداته، فكان- مع كونه عين الكلّ- نصفا و ثلثا و ربعا و غيرها بالفعل، و هذه النسب و نسب النسب- إلى ما لا يتناهى- معقولة التحقّق في ذات الواحد، و الواحد بهذا الاعتبار- من كونه مبدأ للعدد- سابق على مرتبة التعين العددي، مسبوق بالإطلاق الذاتي الأحدى، و هو اعتبار «الله» من حيث قيام الألوهية به متجلّيا للموجدية و الربوبية، فافهم. فهو الواحد الأحد، الذي أظهر بوجوده أعيان الموجودات في مراتب العدد.

الاعتبار الثالث: اعتبار مرتبة تعيّن النفس في المخارج و صور الحروف، و تشكّله بأشكال هذه المعاني و الظروف، و تجلّيات الواحد في أعيان الآحاد، و تعدّداته في عقود مراتب الأعداد و مسمّياتها بأسمائها، التي لا تحصى و لا تتناهى، ظاهرا بإنّيّاتها و مظهرا لأنبائها و آياتها. و هي أيضا مراتب تعيّنات التجلّي النفسي الرحماني الإلهي الوجودي و الفيض الذاتي الجودي، المنبعث من غيب باطن القلب- و هو التعيّن الأوّل- إلى حضرة أحدية جمع الجمع و الوجود، على ظاهرية الاسم الظاهر المشهود المعهود الموجود، فما ثمّ إلاّ هو، هو الأوّل الأحد، و الآخر أبد الأبد، و الظاهر بالعدد، و الباطن عمّا تعدّد، و الجامع بين ما تأحّد و توحّد و تجدّد، فتعدّد و تقيّد و تحدّد فالوجود الواحد الحق في هذه المرتبة- لاتّصافه بالمحدثات المتجدّدة و التعينات المتكثّرة المتعدّدة- يظهر بأوصافها و نعوتها متكثّر التعدّد و التعيّن، متجدّد التجلّي و التّبين فإنّه في كلّ ماهية ماهية بحسبها لا بحسبه، خارجا عنها في حقيقته المطلقة لكون كلّ مطلق في كلّ مقيّد متقيّدا كذلك، ككون اللون في الأبيض أبيض، و في الأسود أسود، و في الحمرة حمرة، و في الخضرة خضرة على التعيين و التقييد، مع إطلاقه في عينه لا في أينه، فافهم.

البحث الثالث منه [أي الثامن:] و لأنّ مبدأ الانبعاث النفسيّ الرحماني- الذي انفتحت فيه صور الحروف الشهودية و الكلمات و السور و الآيات الوجودية، و هو الهيولى لهذه الصور الحرفية، كما أومأنا إلى ذلك- إنّما هو التعيّن الأوّل

الذي هو نظير القلب من النشأة الإنسانية للنفس الإنساني، و مخارجه مخرج الهمزة من قربه، و قبل حصول الامتداد النفسي الرحماني و الإنساني معا في المراتب و المخارج لا ظهور لعينه، فهو خفيّ الحكم لاستهلاك إحدى نسبتي الواحد- و هي واحديّته و مبدئيته- في أخراهما،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨

و هي أحدية الأحد، لهذه الإشارة لم يظهر للألف في التلفّظ ب «الله» عين و قامت الهمزة مقامها و نابت منابها، كقيام المظهر مقام الظاهر، و ظهور الخليفة بصورة المستخلف، بحيث لا يظهر للمنوب عين يمتاز بها عن عين النائب إذ هو فيه عينه، فالأثر و الحكم منه فيه، فافهم. و صورة الفتحة- التي في همزة «الله»- إشارة إلى أنّ التعيّن الأوّل مفتاح مفاتيح الغيب، و به و منه فتح باب التعيّنات النفسية و الصور الوجودية الأنفسية و التجلّيات الشؤونية الشهودية الأقدسية. و لأنّ ألف النفس، له ثلاثة أوجه:

أحدها: نزاهتها و لا تعيّنها في كل مخرج مخرج له عن إطلاقه و أحديته.

و الثاني: اعتبار تعيّنه بحسب المبدئية و الأوّلية للتعينات.

و الثالث: اعتبار برزخيّته و جمعيته بهويته بين التعين و اللاتعين، من كونه عينهما و عين الظاهر و الباطن، و الأوّل و الآخر. و هذه الوجوه غير الاعتبارات الثلاثة الأول المذكورة، فلا يشتبه عليك.

لا جرم ظهر مثالا لهذا السرّ في عالم الرقم الرسمي في الوضع الكامل العربي الأحدي الجمعي، شكل الألف أحدية جمع نقط ثلاث و هو الخطّ إذ النقطة أصل الخطّ و السطح و السمك، و هي إشارة إلى معقولية نسبة التعين، و مع قطع النظر عن النقطة، فلا خطّ و إذ لا خطّ فلا سطح فلا سمك، و ما ثمّ إلاّ بياض مطلق لا تعيّن فيه، فنفس التعين حقيقة النقطة و هي صورته و مثاله في الرقم، و هو عالم الحسّ و المحسوس.

ثمّ إن كلّ نقطة رقمتها بالأسود- مثلا- أو بأيّ لو كان، إذا وضعت في سطح البياض، فلا بدّ أن تقع على مثلها من جرم البياض المطلق، فتكون نقطتين: نقطة ذات لون، و نقطة لا لون لها، فذات اللون منهما إشارة إلى التعيّن و هي الحجابية الظاهرية المظهرية، و البياض- مثلا- في النقطة التي لا لون لها إشارة إلى النور الحق المتعين بالتعين الأوّل من البياض الإطلاقي اللاتعيّني، و باتّصال النقطتين يتحقّق الوجود الثالث البرزخي الذي أوجب أحديّتهما و هو عينهما و أحدية جمعهما.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩

و الخطّ- و هو الألف- عبارة عن الهيئة الاجتماعية من مجموع النقط الثلاث، و كذلك الخطّ، له في وضع الرسم و رسم الخط و الرقم حركات ثلاث و اعتبارات كذلك بحسبها لازمة لوجود الخطّ:

أحدها: الحركة المستقيمة باعتبار التعالي و الرفعة الذاتية و هي مرتبة النزاهة و القدس و الغنى و انقطاع النسبة من الغير- كما أشرنا إليه في الحركات النفسية الألفية الروحانية- و بهذا الاعتبار لا يتّصل الألف بحرف أصلا إلاّ من حيث أوليّته لأنّه آخر كل آخر فلا آخر بعده إذ الوجود الحق هو الباقي الدائم بعد فناء كل تعين و تجدّد سرّ **كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**.

و الاعتبار الثاني: اعتبار التنزّل و التجلّي و تعيّن الفيض الإيجادي بصورة التدلّي و الارتباط المرتبي، كالعلّة مع المعلول، و الألوهة مع المألوه، و الربوبية مع المربوب، و بهذا الاعتبار يرفع الألف من اتّصل به، فإنّ الألف و إن لم يتّصل هو بغيره، فإنّه يوصل من اتّصل به و يصله و يطلقه بالفتح ألا ترى اتّصال جميع الحروف بالألف بهذا الاعتبار من العلو إلى السفل.

ثم الحركة المستقيمة إمّا من الفوق إلى التحت أو من التحت إلى الفوق، فإنّ الربّ- سبحانه- على الصراط المستقيم، و نسبة الفوق و التحت إليه على السواء، كما أشار إلى ذلك رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بقوله: «لو دلّيتم بحبل، لهبط على الله» هذا في نسبة التحت إلى الله، و أمّا نسبة الفوق إليه بقوله- تعالى-: **يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** و قوله: **وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الأَرْضِ إِلهٌ** و اكتفى رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- عن الخرساء بإشارتها إلى السماء، في الجواب عن سؤاله عنها: «أين ربّنا؟» فهذا نسبة الفوق إليه تعالى.

و اعتبار الحركة الألفيّة من الفوق إلى التحت إشارة إلى تنزّل المطلق بالتجلّي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠

تحقيقا لارتباط المطلق بالمقيّد و لإيجاد أعيان الحروف.

و اعتبار حركته من التحت إلى الفوق إشارة إلى عود التجلّي المقيّد إلى إطلاقه الأوّل بعد التقيد بخصوص القابل و عروجه من الظاهر إلى الباطن، و رجوعه من السفل إلى العلو، و ذلك بثلاثة أوجه:

أحدها: بالمعراج و الانسلاخ على قانون طريق أهل هذا الشأن.

و الثاني: بالموت و مفارقة الجوهر النفساني عن هذا الجوهر الكثيف الظلماني **من كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لآتٍ**.

و الثالث: بطريق النوم **اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها**.

و الحركة الثالثة الألفيّة في العرض، و هي على ثلاثة أنحاء أيضا:

أحدها: دورية إحاطية، و في هذه الحركة تتّصل نقطته الآخرية بنقطته الأوّلية و تكون عينها فإنّ المحيط أوّل و آخر بعين ما به أوّل، و ذلك عند كمال الدائرة فإن لم تكمل، فهو في درجات الهلالية القمرية الارتقائية- إن كان في مراتب الخروج و الدروج- أو في درجات الأهلّة السرارية في مراتب الرجوع و العروج، كما سنستقصي القول في ذلك عند ذكرنا أسرار هاء الله.

و الثاني: حركته من اليمين إلى اليسار، و هو إشارة إلى تمثّل الأرواح و تجسّد الملائكة و تشخّص التجلّي.

و الثالث: من اليمين و ذلك عند رجوع النفوس الروحانية عن القوالب و القوابل الجسمانية إلى عالم الأرواح بالموت في العموم، و تروحن البشر و انحلال الصور التركيبية الثقلية إلى الصور الروحانية البرزخية و المثالية و النورانية و العقلية و العلمية الإلهية في الخصوص. و كل هذه الحركات الألفيّة في هذه المرتبة الثالثة لنسبة بيان مراتب العدد و الحروف و الموجودات العينية، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١

البحث الرابع من البحث الثامن: الألف الممتدّة في العرض باء

و هو أوّل معلول ظهر من الحضرة الوحدانية الألفية، كذلك روح الباء- و هو عدده- أوّل معلول الواحد و هو أوّل الأعداد- باء- بيان مراتب العدد الأصالة المطلق الواحد الأحد، و إبانة المتعين المقيد بعين تعيّنه و تقيّده إنّه عن سابق مطلق لا يتقيد، غير متعين بالأزل و الأبد عن كل أمد. و إذا اتّصل ألف «الله»- المتنزّل بالتجلّي و التدلّي- بباء عبدانيّة التعين المظهري الكمالي، ظهرت صورة لام الملكوت الأعلى، و عند التحقيق يتحقّق أنّه لا يتّصل الألف المتجلّي بسرّ التدلّي و التولّي إلاّ بالألف المعترّض للتعرّض و التلقّي بحقائق التجلّي بعد التجلّي. فما ثمّ إلاّ نفس رحماني جوديّ، و فيض تجلّ وجودي من امتداد ألف شهودي، بتعيّن في لام لوح قابلية القابل، و بعد التعين يكون قابلا مبيّنا مبيّنا للتجلّي الثاني معيّنا معيّنا، فالأوّل بهذا الاعتبار هو الظاهر، و الباطن هو الآخر لتأخّر تعيّنه في قابلية الأوّل، و لهذا السرّ كانت صورة اللام في الخطّ العربي الكامل مركّبا من ألف نازل متّصل تعريضه بألف معترض، و هو الباء في ثاني المرتبة الألفية الإلهية المتجلّية سرّ التدلّي متعرّضا للتلقّي.

و اللام لامان: لام الملكوت الذي بيده، و لام الملك الذي **لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ** و كذلك «اللام» يتضمّن ألفا من بسائطه، و كذلك في «الألف» لام إشارة إلى استلزام الربّ للمربوب و الإله للمألوه.

و الألف الذي في «اللام» إشارة إلى الوجود الحق المتعيّن في قابلية الباء الذي هو العقل الأوّل القابل لمجملات العلوم الحقّية الملكوتية في ألواح المظاهر الخلقية، فاللام الأوّل من «الله» لام لوح تفصيل الملكوت، و الثاني- الذي في ألف لام الملكوت- هو لام لوح تفصيل الملك الذي هو مظاهر و مجال لتفصيل الملكوت، فلام الملكوت لام لوح تفصيل الألف الإلهي، و لام الملك لام لوح تفصيل الملكوت و **بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢

و الألف ملكوت الملكوت و ملك الملك و الملك و الملكوت و ملكوت الملكوت أو ملك ملكوت ملكوت لله، و هو هو هو هو المليك و الملك الملكوت للملك و المالك للملك.

فاللامان إشارتان إلى أنّ الملك و الملكوت له تعالى بالاعتبارات الثلاثة المعتبرة عند أهل العربية، يعني لام الملك و التخصيص و الإضافة، و اللام في هذه الاعتبارات الثلاثة مجال ظهور آثار الملك و إحكام أحكام قدرة المالك، و إشارة إلى تفصيل ما كان مجملا في الألف من عوالم الحروف و الكلمات، فاللام لام لوح تفصيل الألف الواحد الأحد في سائر مراتب العدد و الكثرة الحرفية، منفصلة و متّصلة في الكلمات و السور و الآيات و الكتب المنزلة بمداد المدد و لأنّ لوح هذا التفصيل على وجهين: ظاهر و باطن. و إن شئت فقل: غيب و شهادة، أو صورة و معنى أو ملك و

ملكوت- كيف قلت- فكل هذه العبارات و الاعتبارات سائغة.

فاللام الأولى- الملكيّة من وجه بالنسبة إلينا، الساكنة المدغمة- هي لام لوح التفصيل الملكي العيني الظاهر، المدغمة في لام لوح التفصيل الملكوتي العيني الباطن، و سكون لام الملك- الظاهر القابل- إلى لام الملكوت- الباطن المقبول- مدغمة إشارة إلى أنّ القابل- الذي هو الظاهر أو الشهادة أو الملك- مدرج من وجه في الباطن، و الغيب محيط بالشهادة- و إن كان اعتبارنا من وجه آخر بالعكس- فإنّ الظاهر يستلزم الباطن، و الباطن مدرج في الظاهر، و الغيب محمول في الشهادة، و الملك حامل للملكوت.

فلام لوح تفصيل الملكوت مدغم في لام لوح تفصيل الملك، و هذا ظاهر تعرفه العقول.

و الوجه الأوّل أولى و أوجه فإنّ الظاهر و الشهادة و الملك ظهرت عن باطن سابق، و غيب متقدّم، و ملكوت محيط أوّل، فافهم سرّ إدغام أحد اللامين في الآخر، طردا و عكسا، إن كنت ممّن له قلب، أو ألقى السمع و أنت شهيد و هو غايتك.

و كما أنّ مرتبة الغني الذاتي تقتضي الارتباط، و تقضي بعدم التجلّي و انقطاع النسبة و ما للتراب و ربّ الأرباب من النسبة، فكذلك ألف «الله» لم يتّصل بلامي الملك و الملكوت لعدم الرابطة و انقطاع المناسبة بين المطلق من حيث إطلاقه و بين المقيد من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۳

كونه مقيدا، و لانقطاع اللاتعيّن عن التعين، و انفراد «الله» مستقلاً بكماله الذاتي عن الاتّصال بالتعيّن الأسمائي و الصفاتي، و بما دونه من تعيّنات صور الجلال و الجمال، اللذين هما لوحا تفصيل الألف الذاتي الإلهي المطلق النزيه المنزّه المقدّس تعالى.

و كما أنّه لا ارتباط بين الوجود و العدم، و لا اجتماع بين الإطلاق و التقييد من وجه واحد و بين التعيّن و اللاتعيّن، فكذلك لا ارتباط بين الألف و اللام الأوّل، و لكنّ اللام إذا اتّصل بالألف رفعه الألف إلى مقام الإطلاق بالفتح الغيبي، كما هو لفظ «اللام» في الوضع العربي المعتبر عندنا، و فيما نحن بصدده فإنّه بهذا الاعتبار لام و ألف و ميم، فالألف منقطع عن الميم ساكن قد اتّصل اللام به، ففتحه للرفع و رفعه بالفتح إلى إطلاقه، فلم يبق له حظّا في اتّصال ميمه.

و اللام الثاني هو لام لوح تفصيل الملكوت متّصل بالتجلّي الوجودي بالنسبة الأولى لقبول حقائق لام لوح تفصيل الملكوت نور الفيض النفسي الوجودي، و تجلّي التعيّن الجودي، في مقام العيني العياني الشهودي قبل عوالم الملك فإنّ عوالم الملكوت و المجرّدات- في زعم من يقول به- من الأرواح و العقول و النفوس، قبلت الوجود الفائض الواصل بالتجلّي الألفي النازل، و التدلّي النفسيّ الحاصل في الروح القابل من الموجد المتجلّي أوّلا قبولا أحديا جمليّا كلّيا بلا واسطة وجودية عين نور التجلّي النفسي الألفي الرحماني، ثم فاض منها على ما أدغم فيها، فلمّا سرى فيها، كمّلها و رفعها و حملها و أوصلها إلى إطلاقه، فافهم.

البحث الخامس [من البحث الثامن]: في وصل هذا الأصل

اعلم: أنّ الملكوت، له نسبتان: نسبة إلى الملك، و أخرى إلى المالك. فبنسبته إلى الملك تظهر آثار المالك في الملك، و الملك في الملك، و من حيث نسبته إلى المالك يتّصل به و يوصل من اتّصل به، و يكمل من استكمل به و منه. فسكون لام الملك بهذا الاعتبار في تابوت سكينة لام الملكوت تحت إلقاء ألف التعيّن الأوّل الإلهي المتلقّى من ألف النفس، و بسكون القابل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴

المتجلّى له تحت حكم الملقي الملقى نزل ألف التجلّي سرّ التدلّي، و يحصل القبول و التلقّي لأسرار الترقّي و التولّي.

و في هذا المقام يكون المطلق عين المقيد و بحسبه، و يكون الألف عين اللام الأوّل- الساكن باتّصال الألف بتعريفيه إلى رأس الباء- و وجود

حقيقة لام لوح الملك لأنّ الألف المتجلّى له ينقل بوجوده المقيّد و بماله و نفسه و بهويته، فغني عنها، و خرج عن جميع ما يلزم الوجود- من الحياة و العلم و الإرادة و القدرة و نسبها و لوازمها و عوارضها و لواحقها- و عن نفسه و عينه و هويته و إنّيّته، فأحبّ الله التجلّي إذ ذاك، و حمله على عرش الألف الأوّل الذي لا يوصل إليه، و هو منقطع النسبة بالغني عن لوحي لامي تفصيلي الملك و الملكوت، فكان سمعه و بصره و يده و رجله و جميع جوارحه و قواه و عينه، ككون الظاهر عين المظهر، و لا حظّ للاّم إذ ذاك من الحركة إلاّ السكون و هو الجزم فإنّ الوجه القابل من المظهر، للصورة الظاهرة فيه لا يظهر لاستهلاكه في عين الظاهر.

و اعلم: أنّه لمّا وقع نور التجلّي الألفي الخفيّ في همزة التعيّن الأوّل من مطلق مرتبة التعين، و لم يكن قابل، فرجع في نفسه و انثنى و دار دورة نفسية و تثنّى على حاقّ مركزه الأسنى، و ثنى إلى طلب القابل عنان عنايته و عيانه و ثنّى.

و لمّا كان التجلّي حبّيّا، و دار بنفسه في نفسه دورا إحاطيا، على جميع الأعيان النّفسية و النسب العلمية و الشؤون الذاتية التعينية، حصلت بالعروج إلى أقصى مراتب الشهود، و الرجوع إلى منبعث التجلّي من حضرة الجمع و الوجود دورة تامّة إحاطيّة في نفسه، و انبعث بسراية أنوار التجلّي الألفي الخفيّ حركة عشقية بين الحقائق التي للكثرة النسبية المستهلكة قبل التجلّي في قهر أحدية الواحد الأحد، و هي نسب الملك و الإضافة و التخصيص المذكورة في بيان الحركات الثلاث اللاميّة فارتبط الإله بالمألوه و الربّ بالمربوب و الملك بالملك و الملكوت بالمالك، فوجدت اللام الساكنة- و هو لام الملك و الشهادة- مدغمة في لام الملكوت بهذا الاعتبار، فلمّا حصل الارتباط و ظهر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵

للألف- لاتّصال اللام به- الجمعية و الانضباط، رفع الألف و اللام الثاني، فارتفع بارتفاعه، و اعتلى و انطلق باعتلائه و اتّساعه إلى العلوّ الذاتي الألفي فإنّ الألف أخت الفتحة و أوصله بحركة الفتح إلى ألف «الله» المتجلّي، و في مقام شهود الألف و شهادته لا يظهر له- بعد اللام الملكي المدغم في اللام الملكوتي المفتوح بالألف الذي اتّصل به- عين و لا حظّ في الخطّ، و الرقم الأحدية شكل اللام لأنّه أفناه عنه بالكليّة و لم يبق منه بقية، حتى يظهر وجود الألف لفظا لعدم ظهور سطح المرآة عند شهود الصورة فيها لأنّ الألف النفسي في اللامين عينهما و مع كونه عينهما فإنّه غير متعيّن في عين تعيّنهما به و تعيّنه بهما و فيهما تعيّنا يميّزه عنهما، فلا يظهر له وجود في الرقم، و لكن اعتبار اندغام لام الملك في لام الملكوت- بتغليب القوى و الحقائق الروحانية الملكوتية على أحكام حقائق الملك و الشهادة، و بكمال تبعيّة الظاهر للباطن و انفتاح لام الملكوت القلبي إلى فوقيّته المطلقة- يظهر عين الألف غير المتعيّن في أعيان اللامين، فيتّصلان به و يرفعهما بحركة الفتح إلى العلو و إلى الفوقية الألفية، فافهم قوله- تعالى- على لسان الكامل:

«من اتّصل بي رفعته، و من تقرّب إليّ شبرا، تقرّبت منه ذراعا، و من تقرّب إليّ ذراعا، تقرّبت إليه باعا، و من أتاني يمشي، أتيته هرولة» **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

البحث السادس [من البحث الثامن]: في أسرار هاء «الله» تعالى و هي الكناية عن الغيب الذاتي الإلهي

و الهوية المحيطة بالملك و الملكوت، و الظاهر و الباطن، و الغيب و الشهادة.

و بيانه: أنّ الخطّ الألفيّ النفسيّ، إذا كان دوريا إحاطيا، فإنّه تتّصل نقطته الآخرية بنقطته الأوّلية إشارة إلى أنّ التجلّي النفسي- المستجنّ في الروح الإضافي و الألف الإلهية المستوية على عرش القلب الإنساني المؤمني التقويّ- متّصل بالألف الإلهية الذاتية الأوّلية الغيبيّة آخرا في صورة اللام المتّصل بالألف أحد الألفين ظاهر و الآخر باطن، فتتحصّل للألف إحاطته بالظاهر و الباطن، و الغيب و الشهادة، و الملك و الملكوت.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶

و هذه صورة الهاء التي للهوية الغيبيّة و العينية، فهو الأوّل الخفيّ في اللفظ، الجليّ في الرقم، و هو الباطن في همزة عين التعيّن الأوّل لفظا، و الآخر الظاهر بعد اللامين لفظا لا خطّا. و هذا مقام اضمحلال أحوال السائرين و استهلاك مقامات السالكين و فناء أعيان الإنّيّة الوجودية في الهوية الأحدية الجمعيّة الإحاطية بالأوّلية و الآخرية و الظاهرية و الباطنية، حتى فني ما لم يكن، و بقي من لم يزل، كما قلنا في هذا المشهد: شعر:

هويّته أبقت فناء هويّتي و إنّي به فيه عديم لواجد

و قد فنيت إنّيّتي في هويّة إحاطية ذاتية لم تشاهد

و لأحدية العين الواحدة- التي لا عين غيرها- أنفة و غيرة من مقام الغيرية، فلا غير يثبت، لظهورها، و لا ظلام يقوم، لنورها.

عطس رجل بحضرة الجنيد- قدّس سرّه- فقال: «الحمد لله»، قال الجنيد: «قل كما قال الله- تعالى-: **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ** فقال الرجل: «و من العالم حتى يذكر مع الله؟!» فقال الجنيد: «الآن يا أخي فقل فإنّ المحدث إذا قرن بالقديم، لم يبق له أثر» و هذا مقام الوله الذي لأهل الفناء في الله تعالى، و لكنّ الفاني إذا تحقّق بعد تعدّي مراتب فنائه- و هي سبع على ما عرف- و تحقّق فناء فنائه، تحقّق ببقاء الحق في هاء هوية الوجه الباقي في قوله: **كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ** حينئذ قال: **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ** كما قال الله تعالى و أشار إليه الجنيد- رضي الله عنه- و هو الأستاد المحقّق. و هذا مقام الورثة في اللامقام و هو أعلى من مقام الأوّل بدرجات كثيرة و مراتب خطيرة أثيرة لأنّه شهود محض، لا يتحرّك معه لسان و لا يضطرب فيه جنان، و لا يبلغه بيان، فافهم.

ثم نرجع إلى ما كنّا بصدده، فنقول: اللام الثاني لام عرش الألف، و العرش ظلّ الله كما قال تعالى: **أَ لَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ** و بامتداد الظلّ الإلهي- الذي هو لام لوح تفصيل الملكوت- إلى الفوقية الإطلاقية و العلوّ الألفي يظهر نون عين الألف.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷

و النون نونان، قوسان لدائرة الهاء المحيطة باللامين و يتّصل الألف الآخر بالألف الأوّل لكون النهاية منعطفة على البداية بعد انتهائه إلى الغاية، و الآخريّة متّصلة بالأوّلية، و يبقى لاما لوحي الملك و الملكوت و الظاهر و الباطن متّصلتين، فظهرت صورة الهاء المحيطة بواوها الباطن، و جزء الاتّصال بين اللام و الهاء إشارة إلى سنّة الارتباط الذي به تقع المشاهدة و هو مركز ألف لام العلم، و مقام اضمحلال العدد في الواحد الأحد، و فناء عين العبد فيمن أوجد «كان الله و لا شيء معه» و هو الآن على ما عليه كان، و الجزء الموصل بين لام الملك و الشهادة و لام الغيب و الملكوت مركز العالم الأوسط، و محيط البسيط الأوسط، و هو عالم الجبروت، الثالث.

البحث السابع [من البحث الثامن]: في التتمّة انقطاع الألف الإلهي ظهور سرّ «كان الله و لا شيء معه»

و تحقيقه في عالم الرقم و الحروف- المشاكلة للألف في عدم الاتّصال بما بعدها- بعدد الحقائق العالية العامّة لأنّها هي السلطان في وجودها، و هي مظاهر التجليات الألفية المتدلّية ياء، و مناظر الهويات البائية و هو فيها و هي: الدال، و الذال، و الراء، و الزاي، و الواو.

فالدال حقيقة الجسم الكلّي، و الذال المتغذّي، و الراء هو الحسّاس المتحرّك، و الزاي الناطق، و الواو لحقيقة المرتبة الإنسانية، و انحصرت حقائق حقائق عالم الملك و الشهادة- الظاهرة بعالم الكون و الفساد- في هذه الحروف، و هي لا تتصل بغيرها لأنّها حقائق الأجناس العالية، فهي لا تتصل بغيرها- و لكنّ الأشخاص تتّصل بها أجزاء- و لكن يتّصل بها غيرها من غيبها و ما قبلها لأنّ العلم بالملك و الشهادة من العالم متقدّم- بالنسبة إلى العالم من العالم- على العلم بالملكوت و ألواح الأرواح.

فلمّا تمّمت الهوية الأوّلية و الآخرية، و الظاهرية و الباطنية، أراد الله- تعالى- أن يظهر في المنتهى صورة المبتدأ في تقديم ألفه الأزليّ الأوّل المنقطع المنزّه عن الاتّصال بما بعده من الحروف من كلّ وجه، فأوجد هاء «الهو» متّصلا بواوه منقطعا عن ألف

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸

لام لوح الملكوت لفظا المتّصل بلامه رقما و خطّا، فبقيت الهاء بواوها مستقلّة في اللفظ، منقطعة عن اللام. و لأنّ مركز ألف العلم بالملكوت و لامه متّصل بألف الآخرية المنقطعة عن ألف الأوّلية، لظهور الحقيقة الإحاطية الهائية الغيبية وجد في عالم التخطيط لام لوحي تفصيلي الملكوت المفتوحة لوجود الألف اللفظي النفسي متّصلة بصورة الهاء خطّا منقطعة بألفها عن الهاء لفظا و عن عالم الأنفاس تحقيقا لانفصال الحقّيّة عن الخلقية، ففني المحدث بظهور القديم، فبقي ألفان: ألف الذات و ألف العلم لأنّ الأوّلية و الآخرية، و الظاهرية و الباطنية فنيت بفناء لام الملك في لام الملكوت، كفناء لام الملكوت في ألف العلم المحيط، فلم يبق إلاّ ألفان على أنفسهما منقطعتان بقيامهما عن رقدتهما و انحلالهما عن عقدتهما، فلمّا اتّصلتا، فني كلّ منهما في الآخر و كذلك فنيت الأوّلية في الآخرية و الآخرية في الأوّلية، و كذلك الظاهرية في الباطنية و الباطنية في الظاهرية التي كان وجودها بألفي لامي لوحي تفصيلى الملك و الملكوت، فحصل ألف واحد محيط بما بين بدايته و نهايته على شكل الهاء، و بظهور شكل الهاء المحيط الكلي الأحدي الجمعي علم أنّ الله أحاط بكلّ شيء علما، و أحصى كلّ شيء عددا، فعاد الأمر آخرا، كما كان أوّلا فإنّ التجلّي الحبّي الإلهي في بدء التجلي الإيجادي خرج من باطن قلب التعيّن الأوّل و درج في الألف النفسي و مرّ على حضرة أحدية الجمع في العلم الذاتي على جميع حقائق الشؤون الذاتية و الحقائق الفعلية الإلهية إلى أن يبلغ غاية حضرة الإمكان، فلم يجد محلّ تعيّن التجلّي تماما، فرجع قهقرى إلى باطن القلب، فتمّت دورة التجلّي، فتنفّس بألف النفس المحيط كإحاطة التجلّي الحبّي، فلمّا كان ما كان، و بان ما بان، بسرّ هذا الشأن، عاد الأمر دوريا كما كان، فما في الوجود إلاّ الله العظيم الشأن **كُلُّ من عَلَيْهَا فَانٍ. وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الإِكْرَامِ.**

البحث الثامن [من البحث الثامن] في تكملة هذه التتمّة

أعلم: أنّ الحركات الإعرابية إشارات إلى النعوت و الأحكام و الصفات و النسب و الإضافات، و إلى اللوازم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹

و لوازم اللوازم و التوابع و اللواحق و العارضات. و كما أنّ الذوات تتميّز بالصفات، فكذلك بالحركات الإعرابية تتميّز الكلمات.

و لأنّ الأصل في هاء الله- الذي هو ضمير الهوية الذاتية الإلهية- إنّما هو الرفع لكون الرفعة ذاتية لها، و توارد النصب و الجرّ عليها إنّما هو بحسب القوابل، فيستلزم الهاء وجود الواو بالضرورة لأنّ الواو أخت الضمّة، و الهاء محلّ التعيين و حروف الاسم «الله» على عموم وجوهها من وصل و قطع هي الهمزة الأولى و الهاء الأخرى مخرجها من قرب القلب عندنا.

ثم إنّ اللام مخرجه اللسان الذي هو ترجمان القلب بين الهمزة و الهاء لأنّ لام لوح التفصيل ترجمان تعيّن الألف النفسي و لكون اللسان ترجمان القلب. لا ما التفصيلين بين حرفي القلب كحصول مخرج اللام- و هو اللسان- بين الهمزة و الهاء و مخرجهما من حوالي القلب.

و واو «الهو» إشارة إلى الجمعية الأحدية الإنسانية الأخيرة التي للمرتبة وجودها بالهاء المتّصل بها من غيبها و ما قبلها.

و لمّا أفنت اللام اللوحية التفصيلية الملكوتية اللام اللوحية الملكية و أخذتها عنها، و أوصلها بحركتها الفتحية إلى الألف، فوهبها الإطلاق الألفيّ و الإحاطية الهائية، فظهرت مرتبة الحقيقة الأحدية الجمعية الإنسانية في واو الهاء، فافهم.

البحث التاسع [من البحث الثامن] في واو الهوية

اعلم: أنّ الواو للمرتبة الإنسانية الكمالية الجمعية الأحدية من جهتين كلّيتين:

إحداهما: أنّ الواو ضمير الجمع في علم العربية.

و الثانية: أنّ الواو، لها الإحاطة و الشمول بخصوصيات الحروف المترتّبة في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۷۰

المراتب المخرجية إذ الواو تبتدئ ممّا بين الشفتين ابتداء جميعا في النفس، ثم تمتدّ كذلك عارجة من الشفتين إلى الصدر، ثم تعود إلى ما منه بدأت، فتمرّ على مخارج الحروف كلّها في دورتها الإحاطية الجمعية، فتنصبغ بأحكامها في تلك الدورة.

و أيضا: الواو أخت الضمّة و هي الجمع، و كما أنّ للواو الإحاطة و الجمعية الباطنة المعنوية، فكذلك الهاء، لها الإحاطة الظاهرة. و الواو باطن الهاء، و ابتداء حركة الهاء و مخرجها من باطن الصدر يمتدّ بها النفس إلى ظاهر الشفتين، ثم يعود إلى ما منه بدأ، و تتمّ دورته محيطا بما مرّ عليه من خصائص المخارج الحرفية، فالهاء ظاهر الواو و حركة الواو من عالم الشهادة و الملك إلى غيب النفس، ثم العود كذلك إلى ما بدأ منه، فالهاء خارج في عروجه، دارج في رجوعه و دروجه، و الواو دارج في عروجه، خارج في رجوعه بعد دروجه، و عروجه بخروجه، فهما منطبقان أحدهما على الآخر انطباقا لا ينفكّ أحدهما عن الآخر كاعتناق اللام بالألف، لا يقتضي الانفكاك و الطلاق عبوديّة لا تقبل الحرّيّة و العتاق.

ثم اعلم: أنّ الواو و الهاء و الألف و الياء، كلّها مراتب تعيّنات الألف في ألفيّته، من كونه تعيّنا ممتدّا لا من حيث تعيّنه في المخارج و مناصب تبيّناته و مخارج تجلياته و مدارج تنوّعات تعيناته، فالألف المستقيم لعلوّه و فتحه و خروجه عن القيود المخرجية الحرفية بعروجه، و الياء لانكساره و انخفاضه بتدلّيه و تنزّله و تجلّيه بدروجه، و الواو لجمعه الباطن الجامع بين دخوله و خروجه، و الهاء لجمعه و أحدية جمعه برجوعه و عروجه.

و في تركيب هذه الحروف المقدّسة المحيطة الجامعة بعضها مع بعض على اختلاف أوضاعها تكون الأسماء الإلهية المتصرّفة في الكون لأصحاب العلوم الروحانية في العوالم العلوية و السفلية الجسمانية، و لها معان في اللغة السريانية و العبرانية القديمتين.

و إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ الوجود ظاهر النفس الرحماني، و الجمعية المرتبيّة باطنته، و النفس الرّحمانيّ مادّة الحروف الوجودية كلّها- و هو الألف- و أوّل مبدئيّة التعين الأوّل الموجب لانفصال الظاهرية و الشهادة بالتعيّن عن الغيب المطلق كتعيّن ألف «الله» في الهمزة، و اللام الأوّل للملك و الثاني للملكوت إشارة إلى أنّ عالمى الملك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۷۱

و الملكوت لوحان تفصّل فيهما الألف المجمل في الأزل، و بعد تفصيل الصورة الألفيّة في الظاهر و الباطن و الغيب و الشهادة، فلا بدّ من الجمع و الإحاطة الألفية الأولى أن يظهر آخرا بعد التفصيل و هو الإنسان الكامل.

و كما أنّه لا يكتفى من الإنسان بالنسبة إلى مراد الحق- الذي هو كمال الجلاء و الاستجلاء- على الصورة الظاهرة، بل المراد جمعيّته الباطنة المرتبيّة التي هي أحدية الجمع الكمالي، بمعنى أنّ الإنسان الكامل يتحقّق بالبرزخيّة بين حضرة الوجوب و حضرة الإمكان آخرا كما أنّ التعين الأوّل في الأوّل جامع بين حقائق الوجوب الحقّيّة و بين حقائق الإمكان الخلقية جمعا أحديا قبل التفصيل فكذلك بعد تفصيل ارتباط حقائق الوجوب بحقائق الكيان في مرتبة الإمكان، فلا بدّ من جمع أحديّ يجمع جميع الحقّيات الألوهية الوجوبية الحقّيّة و الجمعيّات الكونية الخلقية، و صورة هذه الجمعية هو الإنسان الكامل بالفعل، فافهم.

البحث العاشر [من البحث الثامن]: اعلم- أيّدك الله بروحه، و أمدّك بفتح لوحه و فتوحه من نور يوحيه-: أنّ نفس الحقيقة المطلقة- التي هي حقيقة الحقائق الكبرى

التي نظيرها النقطة في مطلق البياض- إذا جاش بنفسها في نفسها فامتدّ للتفصيل بحقيقة النفس، كان في مبدأ الامتداد وحدانيا جمعيّا مشتملا على حقيقتي الظاهرية و الباطنية، و الفعل و الانفعال. و لأنّ القابل غير خارج عنه ينعطف الفيض النفسي على نفسه، فيحصل بالعروج و الرجوع صورة الإحاطة بحقيقة فلك الإشارة.

و النصف الأعلى من هذا الفلك المحيط لعماء الربّ، و فيه صور الربوبية و أشخاص الحقائق الإلهية النورية الوجوبية، كما أشار إليه رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- عند سؤال أبي رزين العقيلي منه عليه السّلام: «أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟» قال: «كان في عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء» على ما سيأتيك نبؤه إن شاء الله تعالى.

و النصف الأسفل عماء الكون، و أسميّه «غماء»- بالغين المعجمة- و يشتمل على الصور الكيانية و موجودات الحقيقة الإمكانية ما بين المعنويّات الشأنية و الكيانية، و مجرّداتها العقلية و النفسية الروحانية، و طبيعتها الجسمانية و عنصريّتها الأركانية،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢

و سماويّها العلويّ و أرضيّها السفليّ و روحانيّتها الملكية و الجنّيّة، و غير ذلك من الصور المثالية المطلقة و الخيالية المقيدة الحيوانية، و الصور الذهنية و اللفظية و الرقمية، فافهم، و ما أظنّك تفهم و لكن تتخيّل و تتوهّم، و الله الملهم و المعلم.

فالهمزة للتعيّن الأوّل، و الألف المنبعثة من التعيّن الأوّل هو النفس الممتدّ وحدانيا قبل انفصال أحد العماءين عن الآخر. و حكم هذه الحكمة يظهر فيمن يظهر الألف بالمدّتين: الألف و اللام من الله، و ذلك عند تلقين الشيخ، و هكذا تلقّنت الذكر بالجلالة- جلّت و عزّت- من الشيخ- رضي الله عنه- و لنا في المدّات النفسية الإنسانية عند الغناء و في مدّات أصوات الشابّات و انعقادات الأنفاس بحسب الألحان و النغمات، أسرار و تجلّيات و إلقاءات و تلقّيات لطيفة من حضرة اللطيف الخبير، و سرّه ما ذكرت من سريان سرّ النفس الرحماني في عالم الأنفاس، فتذكّر.

فاللامان لهذا الاعتبار عماء الربّ و غماء المربوب، و لا شكّ أنّ غماء العبد مدغم في عماء الربّ، إذ الأرباب تستلزم المربوبين من وجه و تتضمّنهم من وجه، و كذلك الإله المألوه، و العلّة المعلول، و الخالق المخلوق، و الرازق و المرزوق وجودا و تقديرا إذ المتضايفان لا يعقل أحدهما بدون الآخر أصلا و رأسا، و لا تحقّق لأحدهما إلاّ مع الآخر وجودا و تقديرا. فاللام الأوّل مدغم في الثاني لهذا السّر، و باجتماع بحري العماءين في عين بحر النفس المحيط بالكلّ تتحقّق أحدية جمع بحري الوجوب و الإمكان بالصورة الإلهية التي حذيت صورة آدم عليها، فهي مجمع البحرين: بحر الغيب و بحر الشهادة، و بحر الإمكان و بحر الوجوب. و إذا تعيّنت هذه الصورة الإلهية الجمعية إحاطيّة، تعيّنت مرتبة الإنسان الكامل في برزخ الجمع بين الحضرتين، فيتحقّق للمحقّق المحقّ و المدقّق المدقّ أنّ الوجود من مبدئه إلى منتهاه مراتب تجلّيات الله فما في الوجود على الحقيقة إلاّ الله، كما قلنا: شعر:

«هو الواحد الموجود في الكلّ وحدة سوى أنّه في الوهم سمّي بالسوى»

فإذا قلنا: «الله» نشهد التعيّن الأوّل من الهمزة، و من المدّ النفسي الألفي- الذي بعد الهمزة في صورة من يقول به- النفس الرحمانيّ و امتداده إلى أقصى مراتب الجمع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٣

و الوجود، و من اللام الأوّل المدغم لوح تفصيل الملك، و من اللام الثاني المفتوح لوح تفصيل الملكوت، و من فتحه فتح باب الفتوحات الإلهية و التجلّيات النفسية الألفية الرحمانية من لوح التفصيل في أحد العالمين: الملكي أو الملكوتي بأحد الاعتبارين المذكورين إن تذكّرت، و من الألف الثاني- الذي يظهر بعد اللام الثاني- تحقّق وجود الحق و بقائه الدائم الأزلي الإلهي، بعد فناء حجابية العالمين: بـ**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ** كما أشار إليه أيضا في ظهور وجود الله بعد تحقّق فناء عين السراب في شهود العطشان **كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ.**

و شهدنا أيضا من هاء الله إحاطة أحدية جمع الجمع الإلهي و العبدانيّ الملكي و الملكوتي بالإحاطة الكلية المشار إليها بقوله: **أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ**

مُحِيطٌ بجميع الإنّيّات الشأنية و الكائنة، ربّانيّها و كيانيّها.

و نشهد من الواو المتّصل بالهاء أحديّ جمع الجمع المرتبي الإنساني الكمالي.

فمجموع ما في الوجود ظاهر بالله و مظهره، ناطق به، و هو قوله و كلامه و فيه مسكه و ختامه، و منه فتحه و نظامه و به قوامه و قيامه، و هو قيّامه، هو هو لا إله إلاّ هو، سبحانه أن يكون معه غيره في الوجود و هو العزيز الحكيم.

وصل متمّم للبحث السابع في الإشارة إلى الاسم

العلم الحقيقي الوجودي المركّب من الحروف النفسية الرحمانية، و هو الاسم الأعظم الذي به يكون التصرّف و التصريف في الأكوان و العوالم.

اعلم: أنّ الاسم- كما قيل- كلمة مفردة دالّة على معنى مفرد بالوضع غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. من خواصّ الاسم أن يخبر عنه و يخبر به، و يدخله لام التعريف و تنوين التنكير. و العلم من ذلك ما لا يدخله التعريف لاستغنائه عن ذلك.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧۴

و لمّا لم يوجد دالّ على الذات المطلقة- تباركت- من لفظ مفرد في النفس الإنساني إلاّ هذا الاسم، بدلالة الأحدية الجمعية و التركيبية الحرفية- على ما تقدّم- و وجدنا في النفس الرحماني و الوضع الإلهي كلمة تامّة الدلالة بحقيقتها و ذاتها و وجودها و مرتبتها و أحدية جمعها الكمالية على الذات المطلقة الإلهية، دلالة مفردة أحدية جمعية غير مقترنة بالحدوث الزماني و هو الإنسان الكامل لكمال دلالة ذاته على الذات، و كمال دلالة أسمائه و صفاته على الأسماء و الصفات.

أمّا ذاته فلأنّها جامعة لخصوصيات الذوات جميعها، بل هي أحدية جمع جمعها الأوّل و الآخر، على ما نذكره إن شاء الله في الفصّ الآدمي.

و أمّا صفاته فلأنّ الإنسان الكامل مسمّى بأحدية جمع جميع الأسماء الربانية الحقّيّة و الأسماء الكيانية الخلقية، و موصوف منعوت بسائر الأسماء و النعوت الوجوبية و الإمكانية.

و أمّا مرتبته فأحدية جمع جميع المراتب الفعلية و الانفعالية و الوجودية و المظهرية فإنّه البرزخ بين بحري الوجوب و الإمكان، و الحدّ الفاصل بين التعين و اللاتعين، و التقييد و الإطلاق. و الإنسان الكامل من حيث كماله، له أحدية جمع جميع هذه الجمعيات كلّها بالفعل.

فلمّا دلّ بذاته و مرتبته و جمعيته على الجمعية الإلهية الكمالية، دلالة جمعية أحدية مطابقة لأحدية جمع جميع التعين الأوّل، و الحقيقة المطلقة الجامعة لجميع الحقائق الكلّية، و استوعبت دلالته لجميع الحقائق الذاتية، و أحاطت جمعيّته بالإطلاق و التعين و الوحدة و الأحدية و الكثرة النسبية و الوجودية، و لم يكن من الموجودات العينية موجود تكون له هذه الدلالة المحيطة الكلية المطابقة للإحاطة و الإطلاق الذاتيين، تعيّنت علميّته الاسمية، و قام هذا الاسم الأعظم مقام الإشارة إلى الذات المطلقة الإلهية و أخّر بحقيقته من حقيقة الله، فهو الاسم العلم للذات الموجدة للعوالم كلّها، و هو الاسم الأعظم الذي هو مطلق التصرّف و التحكّم على العوالم، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧۵

البحث الكلّيّ: في المتمّمات و المكمّلات و الخواتيم لهذه الأصول.

اعلم: أنّ فلك الحقيقة الإنسانية الكمالية كمرآة كريّة مجلوّة مسوّاة متمكّنة في مركزية دائرة الوجود المطلق العامّ، و هي فلك الإشارة المحيطة بالموجودات كلّها، و حقيقتها هاء الهوية الكبرى التي تنقطع دونها الإشارات و تنتهي إليها الكنايات.

و هذا الفلك الأعظم محيط بفلكين عظيمين: أحدهما: فلك حضرة الوجوب و الإلهية و الربوبية. و الثاني: فلك الحضرة الخلقية و الحقائق الكونية، و كلّ واحد من فلكي حضرة الوجوب و الإمكان مركز دائرته، و فلكه في أحد ربعي النصف الواحد من قوسي دائرة الهوية الكبرى المشار إليها، و

النصف الآخر منه مطلق أبدا إطلاقا فعليا حقيقيا لا حصر فيه.

و لا ينبغي أن يتصوّر من قولنا: «فلك» أو «دائرة» معنى الانحصار و التناهي و التقيّد، كما في محيط كلّ دائرة أو فلك جسماني فإنّ ذلك التناهي و الانحصار بالنسبة إلى ما في ضمن المحيط لا للمحيط، و لا يلزم أن يكون كلّ محيط متناهيا أو واجهة مخصوصة فإنّ ذلك إنّما يكون في محيط غير مطلق الإحاطة، و نحن لا نعني بهذه الدائرة و فلكها إلاّ الوجود الحق المطلق غير المضاف المحيط الذي لا يتعقّل تناهيه من جهة أصلا و رأسا، فافهم.

و هذا الفلك المحيط أحد شطريه عالم الإطلاق و اللاتعيّن و غيب الغيب و البياض المطلق، و الشطر الآخر- و هو نون القوس الثاني- محيط على حضرتي الوجوب و الإمكان و فلكيهما.

فنون هذا القوس من هذا الكتاب المحيط الأعظم نونان: أحدهما: نون قوس دائرة الوجوب. و الثاني: نون قوس دائرة الإمكان. و نسبة هذين القوسين أو النونين معا من الدائرة الكبرى نسبة النصف و نسبة كل واحد من فلكي الوجوب و الإمكان إلى الفلك الأعظم المحيط نسبة الربع إلى الكلّ، و قد اشتملت دائرة فلك الوجوب في أحد الأرباع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧۶

الأربعة من الفلك الأعظم على جميع نسب الربوبية و حقائق الألوهية و أحاطت بصفات الذات الكلّية، و هذه الدائرة في سطح عماء الربّ الذي ما فوقه هواء و لا تحته هواء، و في ضمن هذه الدائرة دائرة الإمكان محيطة على الحقائق الكيانية، و مشتملة على الأعيان و الموجودات الإمكانية، و كلّ واحدة من الدائرتين مرتبطة بالأخرى، و منضبطة بحيث إنّ كلّ نقطة في محيط دائرة كلّ واحد من مركزي فلك حضرة الوجوب و حضرة الإمكان تحت نقطة من نقط محيط الآخر، و ذلك باعتبار تلازم إحداهما الأخرى، و لكن بالنسبة إلى محيط الدائرة العظمى كلّ منهما في ربع يحاذي و يقابل الأخرى، و تلازم هذين الفلكين- محيطا أحدهما بالآخر- تلازم ذاتي لا يقبل الانفكاك، كما بين حقيقتي الربّ و المربوب و الإله و المألوه فإنّ الرازقية بلا مرزوق و الخالقية بلا مخلوق- وجودا و تقديرا- لا تحقّق لهما.

و دائرة كلّ واحدة من حضرتي الوجوب و الإمكان تتحرّك إلى الأخرى بحركة عشقية غير الحركة المتطابقة لحركة الأخرى فإنّ حركة فلك الوجوب و الإلهية إلى حضرة الإمكان للإحداث و الإيجاد بالفعل و الاقتدار و التأثير و الإحاطة، و حركة الفلك الخلقية إلى مركز فلك الوجوب و الربوبية بالانفعال و الانكسار و الافتقار و الذلّة و العجز و التأثّر و الحدوث و التجدّد و الانحصار.

و كلّ واحدة واحدة من الحقائق الكلّية الكيانية و الحروف الانفعالية الإمكانية متوجّهة بافتقارها الذاتي إلى حقيقة كلّية ربّانية و صورة إلهية حقّانية، كتوجّهها إليها كذلك باقتدارها و تأثيرها و فيضها الجوديّ و انبعاث تجلّيها الوجودي إلى كل حقيقة حقيقة هي محاذيتها و ربّها، و الفلك المحيط بالكلّ- الذي هو فلك الأفلاك الإلهية- دائرة هاء الهوية الكبرى [التي تتحرّك] حركة محيطة كلية أحدية جمعية قهرية دائمة، يندرج في حركتها الحركتان المذكورتان لفلكي الوجوب و الإمكان.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٧

و كواكب هذه الأفلاك و أنوارها صور حقائق الربوبية، و أنوار النسب الإلهية الوجوبية، و نقط حقائق محيط فلك الذات الإلهية.

و لكل حقيقة كلية فلك يدور على مركز حقيقتها و بحركتها تتعيّن نقط محيط فلكها و هي حقائق النسب الفرعية، و هذه الأفلاك متداخل بعضها في البعض بحسب حقائقها، و درج مراتبها و دقائقها، و بحسب توجّهاتها إلى مظاهرها و امتداد دقائقها لإمدادها من خلائقها، و بتفصيل عظيم ليس هاهنا موضع تشكيلها و رسمها على تفصيلها، نذكرها بإذن الله في كتاب الألوهية، إن شاء الله تعالى و هو الموفّق.

وصل في وصل

و إذا تقرّر ما ذكرنا، فاعلم: أنّ المرآة- الكلّية الكريّة الإنسانية المجلوّة المذكورة أوّلا- هي في حاقّ المركزية التي للدائرة العظمى، و مالها حركة أصلا، بل على تمكّنها المركزي القطبي، و لكنّ الدائرة المحيطة الهائية الكلّية تقابل في حركتها الكلية- المحيطة بكل حقيقة حقيقة من حقائق العالمين في كل آن من الزمان- كلّ جزء جزء فرضناه من هذه الأكرة المذكورة، فتظهر بالضرورة في ذلك الجزء من المرآة صورة الحقيقة المقابلة من دائرة الهوية فيكون أحد طرفي الكرة المجلوّة- دائما- جامعا محيطا بجميع النقوش و الصور و النقط، الذي يحاذيه من دائرة الهاء الكبرى، فأحد شطري أحد شطريه وسع جميع ما في حضرة الوجوب من الحقائق الأسمائية و النسب الربانية، و كذلك وسع ثانيهما جميع ما في حضرة الإمكان من صور الأكوان، فهو من هذا الوجه حق خلق دائما، واجب ممكن، جامع بين الحقّية و الخلقية، و هو من جهة أحد شطرية الآخر مطلق على جميع هذه الأمور الربانية و النقوش الكيانية في محاذاة الإطلاق الذاتية، و لا إحاطة و لا جمعية فوق هذه الإحاطة و الجمعية، فاستحقّ الإنسان الكامل- لهذه الأسرار بهذا الاعتبار- أن يكون دالاّ على ذات الموجد دلالة مطابقة علميّة يقوم مقام الإشارة إليها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٨

لعموم نشأته و إحاطة حقيقته و كمال جمعيته، فهو قائم- لحقيقته في حاقّ مركزية فلك الكمال و برزخ البحرين- مقام العلمية، و أغنى عن دخول لام التعريف. فافهم.

تتمّة للوصل

قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- حكاية عن الله تعالى: «ما وسعني أرضي و لا سمائي، و وسعني قلب عبدي المؤمن» و قال: «المؤمن مرآة المؤمن»، فالعبد المؤمن هو المرآة المجلوّة التي تعطي- بسعتها لصورة الناظر الإلهي فيها- الأمان عن التغيّر و التحريف، فالصورة الظاهرة فيها ظاهرة في مرآة قلبه القابلة للصور و الحقائق الإلهية الوجودية، و أمّهات أسماء الربوبية، فقلبه نظير التعين الأوّل، و حقيقة الحقائق الإلهية و الكيانية، و حرف الحروف الخلقية و الحقّانية، و نفسه نظير النفس الرحماني الذي هو مادّة صور حروف الحقائق كلّها، كما أنّ نفس الإنسان مادّة الحروف الإنسانية جميعها، فهو إشارة إلى ألف الله، و التعيّن النفسي من قلبه بالهمزة يشير إلى التعين الأوّل، و باطن قلبه يشير إلى لام لوح تفصيل الملكوت، و ظاهر صورته يشير إلى لام تفصيل الملك، و سرّه الوحداني و حقّه المستجنّ في قلبه و حقيقته و مظهريته الكاملة إشارة إلى الألف الإلهي الذي بعد لام لوح التفصيل الملكوتي، و هو- بهويته الكلّية الجامعة بين جميع الجمعيات- إشارة إلى الهاء التي هي آخر حروف الاسم «الله» فافهم.

فإذا فهمت هذا، علمت أنّ الله قد نظم كليات نشأة الإنسان الكامل على مطابقة حروف الاسم «الله» فهو إذن عرش الله، كما أنّ محدّد الجهات عرش الاسم «الرحمن» و الكرسيّ الكريم عرش الاسم «الرحيم» إذ لكلّ واحدة من الحقائق الكلّية الربانية عرش كلي من الحقائق الكلية الخلقية الكيانية، و هي حقائق الأجناس و الأنواع العالية و المتوسّطة و السافلة بحسب عموم حيطتها و سعة فلكها، و عرش الاسم «الله» هو قلب الإنسان الكامل الذي وسعه حين ضاق عنه فسيح عالم السماوات و الأرض، فهو الاسم العلم المشاربة إلى الله في الكشف الأتمّ و الشهود الأعمّ، كما قلنا في مدح كامل عصره: شعر

لو كان فينا للألوهة صورة هي أنت لا أكني و لا أتردّد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٩

و لهذا لم يظهر دعوى الربوبية و الألوهية إلاّ في هذا النوع، و ظهر أيضا فيه ضدّ ذلك، حتى لم يبق من الموجودات ما لم يعبده هذا النوع من العلويات و السفليات. فافهم.

تكملة

المراد من وضع الاسم العلم هو الإشارة بذكره إلى المسمّى، لا الإشارة إلى الاسم أنّه هو هو، فلا تكون الإشارة إلى هذا المذكور الكامل- لأنّه الاسم الأعظم العلم- إشارة إلى الله سبحانه- فلا تغلط، و افهم، ما المراد؟- بل وجوده في العالم إشارة من الله إلى الله، فهو المثل المضروب بوجوده للمثل المقدّس المنزّه عن الشبه و المثل في قوله- تعالى-: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ [شَيْءٌ]، وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلى**.

و لمّا كان المراد من وضع الاسم العلم هو الإشارة بذكره إلى المسمّى، فلو كان للذات المطلقة اسم علم لفظيّ، لكان المراد من ذكره مع غيره تعريفها و تعيينها فكل تعريف فإنّه مسبوق بالمعرفة، و الثابت أنّ الذات المطلقة لا تعرف و لا تعرّف، فليس في وضع الاسم العلم من حيث هذا الوجه فائدة و لأنّ تعريف ما من شأنه أن لا يعرف، و الإشارة إلى ما لا يتعيّن للإشارة محال.

و أيضا: وضع الاسم العلم إنّما يكون فيما يدرك بالحواسّ، أو يتصوّر في الوهم أو ينضبط في العقل، و الذات المطلقة- تباركت و تعالت- لذاتها تقتضي عدم الانضباط في المدرك، و تمتنع عن إدراك الحواسّ و تصوّر الأوهام، فوضع الاسم العلم لها من ألفاظ النفس الإنساني ممتنع.

و أيضا: لمّا كانت العلّة الغائيّة من وضع الاسم العلم هو أن يتميّز المسمّى عمّا يشاركه في نوعه أو جنسه أو صنفه و فنّه، و يتعالى الجناب الإلهي عن الدخول تحت جنس أو نوع أو يشاركه شيء، فيتعالى أن يوضع له اسم علم من عالم الكلمات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٨٠

و الحروف النفسية الإنسانية، و لا سيّما و الاسم العلم لا يوضع إلاّ لما كان معلوما و هو من حيث هو هو لا يعلم- كما مرّ مرارا- فيمنع عن وضع الاسم العلم عليه.

و أيضا: الأسماء و الألفاظ دالاّت على المشخّصات الذهنية لا على أعيان الموجودات العينية لأنّها تدلّ على المعاني، و هي أمور ذهنية عناها العاني، و الذات المنزّهة تجلّ و تعظم عن جميع التشخّصات و التصوّرات و التعينات الخارجية و الذهنية و العقلية، و ليس من عالم اللفظ اسم مفرد مركّب من حروف يسيرة تركيبا جزئيا تقييديا، له دلالة تامّة على الذات المطلقة على سبيل المطابقة، فليس لها منه اسم علم، و إنّما الممكن للعارفين به- سبحانه- و العالمين أن يعرّفوه بالألفاظ الدالّة على نسبته الذاتية و حقائقه الصفاتية لا غير.

خاتمة للتكملة [في الاسم الأعظم]

اعلم: أنّ الاسم الأعظم- الذي اشتهر ذكره، و طاب خبره و نشره، و وجب طيّه عن علوم الخلق، و حرم تعريفه و نشره- من عالم الحقائق و المعاني حقيقة و معنى، و من عالم الصور و الألفاظ صورة و معنى.

أمّا حقيقته فهي أحدية جمع جمع الحقائق الجمعية الكمالية.

و أمّا معناه فهو الإنسان الكامل في كل عصر، و هو قطب الأقطاب، حامل الأمانة الإلهية، خليفة الله و نائبه الظاهر بصورته التي خلق عليها آدم عليه السّلام.

[و] أمّا صورته حسّا فهي صورة كامل ذلك العصر.

و هذا العلم الذي ذكرناه كان محرّما على جميع الأمم قبل نبيّنا- صلّى الله عليه و سلّم-، و أنّه كان محرّما على سائر الأمم قبلنا لأنّ الحقيقة الإنسانية الكمالية لم تكن ظهرت بعد في أكمل صورتها، بل كانت في ظهورها بحسب قابلية كامل ذلك العصر فحسب، فلمّا وجد معنى الاسم و

صورته حقيقة بوجود رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- أباح الله العلم به- أعني بمعنى الاسم الأعظم- في أمّته التي هي خير أمّة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۸۱

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، كرامة لنبيّنا- صلّى الله عليه و سلّم-.

و أمّا صورته اللفظية فإنّها مركّبة من أسماء و حروف تركيبا خاصّا على وضع خصيص به يعلمه من أعلمه الله به إمّا بلا واسطة: رؤيا أو كشفا أو تجلّيا، أو بواسطة مظهره الكامل.

و قد اختلف العلماء الظاهرية فيه اختلافا لا يتدارك و لا يتلافى، و الصحيح أنّ الله- تعالى- طوى علم ذلك عن أكثر هذه الأمّة لما يعلم- سبحانه- في طيّه من الحكم و المصالح، و لم يأذن للكمّل و الأقطاب- الذين تحقّقوا بهذا الاسم حقيقة و معنى و صورة- أن يعرّفوا الخلق من هذا الاسم الأعظم إلاّ بعض أسمائه و حروفه التي يشتمل عليها هيئاته التركيبية و يحتوي عليها وضعها و تركيبها الخاصّ المنتج لأنواع التسخيرات و التأثيرات، و أصناف التصريفات و التصرّفات في الكون من الولاية و العزل و الإحياء و القتل و الشفاء و التمريض و غير ذلك.

فمن أسماء الله- هذا الاسم- هو «الله» و «المحيط» و «القدير» و «الحيّ» و «القيّوم»، و من حروفه «ا، د، ذ، ر، ز، و، لا»، كما ذكره الشيخ- رضي الله عنه- في جواب مسائل سألها الحكيم محمد بن علي الترمذي، صاحب النوادر- رضي الله عنه- من جملتها قوله: «ما الاسم الأعظم؟ و ما حروفه؟ و ما كلماته؟» فافهم، و الله الموفّق.

و هذا آخر كلامنا في هذا الاسم- و هي الجلالة جلّت و تباركت و تعالت- في هذا الكتاب **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۸۲

[البحث الثالث من مباحث خطبة الكتاب في سرّ إنزال الحكم]

[البحث الثالث من مباحث خطبة الكتاب] «**البحث الثالث: في سرّ إنزال الحكم**» اعلم: أنّ «الإنزال» إنّما يتعقّل تحقّقه من علو إلى سفل. و العلوّ قد يكون بالمكان و قد يكون بالمكانة، فإنّ علوّ كلّ حقيقة اتّصفت بالعلوّ إنّما يكون بما يليق بها، و كذلك الإنزال و النزول و العروج حقائق نسبية لا تتصوّر إلاّ بحسب النازل و العارج و العالي و الدارج فإنزال الحكم من الحضرات العالية الإلهية المطلقة إلى مرتبة التعيّن و التقيّد في حقائق القلوب الإنسانية الكمالية لأنّ العلوّ الحقيقي للإطلاق الذاتي و حضرة الربوبية الفعّالية، و التقييد و الانفعال و النزول و الانتقال للمرتبة العبدانية القابلة للأثر. و إن اعتبرنا الإنزال و النزول فيما نحن بصدده- و هو «إنزال الحكم»- من علو المكان، كان من السماوات و ما فوقها من العرش و الكرسيّ. و الحقيقة تقبل الاعتبارين جميعا على كثرة أنحائها و جهاتها و اختلاف درجاتها و طبقاتها فإنّ الحكم الإلهية تنزل من الحضرات الأسمائية المتعينة في أفلاكها و سماواتها، و أنّ لكلّ اسم أو أسماء فلكا و سماء فيها عرشه، و هو يتجلّى فيها و ينزل حكمته الخاصّة به من تلك السماء و ذلك الفلك الخصيص به على أيدي سدنته الروحانية الملكية و النورية الكوكبية على قلب الكلم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۸۳

الكاملة المحمولة في الروح الإضافي الخاصّ المنفوخ في صورة النبيّ الكامل أو الوليّ الذي هو مظهر ذلك الاسم، و قلبه عرش الله المتعيّن في تلك الحضرة، فافهم.

و «الحكمة» عبارة عن العلم بحقائق المراتب و ترتيب المعلومات المترتّبة فيها، فهو خصوص مرتبة في العلم، كما أنّ «المعرفة» خصوص علم بالذوات و الحقائق المجرّدة من جهة حقّيّتها و تجرّدها عن اللوازم و العوارض و اللواحق لا غير، و «العلم» عبارة عن الإحاطة بحقيقة المعلوم كما هو، مع لوازمها و عوارضها و لواحقها و مراتبها فعلم أنّ الحكمة علم خاصّ بترتيب الحقائق في مراتبها الوجودية الأزليّة الأبدية حسب تعيّنها في

أعيان مراتبها العلمية الأزلية، و وضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها، فافهم.

فهذه حقائق العلم، و المعرفة، و الحكمة من حيث هي هي، سواء اعتبرت مضافة إلى الحق أو الخلق، و لها باعتبار الإضافة إلى حضرة الحق خصائص، و كذلك بحسب الإضافة إلى المرتبة الخلقية خصائص تقتضيها الإضافة لا بحسب الحقائق، ليست كالأخرى فهي في الحضرة الإلهية الوجوبية مطلقة، محيطة، قديمة، دائمة، فعلية، غير متغيّرة و لا متجدّدة، كاملة، مكمّلة. و هي بالنسبة إلى العالم مقيّدة، محدثة، مستفادة، انفعالية، قابلة للتغيّر و النفاد و الفناء و الذهاب بحسب المرتبة التي أضيفت إليها، فافهم.

و إذا تحقّقت هذا فاعلم: أنّ الحكيم الرحيم تجلّى- بحكمته الكلية الرحمانية السارية سرّ أحدية الجمع- في حقائق الأسماء و حضرات المسمّيات فلكلّ حضرة- من حضرات الأسماء الكلية الكمالية و حضرات الأسماء التالية الفرعية و النسب الحرفية أيضا- حكمة خصيصة بها يقبض الله لها أهلا يفيض تلك الحكمة عليه و لكل حضرة من الحضرات عالم خصيص بها يظهر آثارها و أفعالها و علومها و حكمها و أحكامها و تجلّياتها إتماما في عالمه، و جميع الأسماء و الحضرات أعوانها و أتباعها في كل ذلك، و لا تستغني حضرة عن حضرة، و لا تنفرد بالاستبداد في الإمداد عن الاستمداد بالكلّ، و لكنّ الغالب في كل عالم حكم حضرة خاصّة به على ما سواه، و للكل في الكلّ بالكل تعيّن كمالي، فافهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٨۴

و لكل حضرة من هذه الحضرات إنسان كامل في كل عصر هو حامل حكمتها، فكانت كمّل الأنبياء من آدم إلى محمد- صلّى الله عليه و سلّم- في دورة فلك النبوّة، حملة أحكام هذه الحكم، و الحكم الجامع لجميع الأحكام الحكمية كلّها، و الحكمة الأحدية الجمعية الكمالية لجميع الحكم إنّما هي في كلمة خاتم النبيين على ما يأتي إن شاء الله.

و لمّا كانت الأفلاك الإلهية محيطة بأفلاك النبوّة، و أفلاك النبوّة ظاهريّات أفلاك الولاية، كانت لهذه الحكم مظاهر و حملة من الأولياء بعد انقراض نبوّة التشريع بخاتم النبيين، محمد بن عبد الله المصطفى- صلّى الله عليه و سلّم- فلكل نبيّ وليّ من هذه الأمّة كامل محمديّ قائم بمقامه و علمه و حاله، و حكم ذلك النبي- المنزلة عليه من حضرة اسم «المتولّي» إيجاده و «المفيض» بتجلّياته، عليه- عند ذلك الوليّ، و يعرف بين أهل التحقيق مثلا بأنّه محمديّ المقام، أو موسوي المقام و العلم و الحال، أو غيرهما كذلك.

ثم الأولياء و الأقطاب- الذين هم حملة تلك الحكم- على أصناف:

صنف يأخذون الحكم عن أرواح أولئك الأنبياء الأوّل و لا يتعدّونهم أصلا، و هؤلاء هم ورثة الأنبياء المسمّون بأسمائهم و القائمون بأحوالهم و أعمالهم و علومهم من حيث هم.

و صنف أعلى و هم يأخذون الحكم من الحضرات الأسمائية، كما أخذتها الأنبياء بكمال الاستعداد و قدم الصدق و العناية الإلهية.

و صنف لهم الجمع، و هم المحمديّون الآخذون حكمة كل حضرة و نبيّ من الحضرة المحمدية الجمعية الكمالية، و يعرفون بالمحمديّين بعد نبيّهم إلى سائر الأنبياء، فيقال: فلان موسوي و محمدي و عيسوي كذلك عيسى بن محمد، أو محمد بن عيسى مثلا و ذلك لأنّ سرّ أحدية الجمع المحمدي الإلهي سار في كل حضرة و مقام و حكمة، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٨۵

وصل: في تتمّة هذا الأصل

اعلم: أنّ الحقّ تعالى- و أولياؤه الذين آتاهم الله علوما و كتبا- أمرهم بتصنيفها و أملى على قلوبهم بألسنة الإلهام و الإعلام مسائل تأليفها، أجرى الله- سبحانه- سنّته و سنّتهم في كتبهم، أن يحمدوا الله و ينعتوه بالمحامد و الأوصاف الكمالية الخصيصة بعلوم ذلك الكتاب، و المطابقة

لمضمون ما فيه من فصل الخطاب لا بغيرها من المحامد بما لا يناسب حال المصنّف الحامد فيما هو بصدده من الوارد و الشاهد. و ذلك مثل ما نعت الله نفسه في مقام تعريف ربوبيّته العامّة المطلقة بربّ العالمين، فقال: **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ**.

و لمّا كان في مقام بيان إيجاد الذوات و الصفات العلوية السمائية و السفلية الأرضيّة، قيّد حمد الله بنعت «الخلق» و «الجعل» لكون الخلق إيجاد الذوات، و الجعل إيجاد الصفات، فقال: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ**.

و لمّا كان في بيان أنّ القرآن منزل على محمد- صلّى الله عليه و سلّم- من الله، قال: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ**. و كذلك المحقّقون من مشايخنا يتّخذون هذا الأصل في تصانيفهم و يتأسّون بسنّة الله في كتبه المنزلة على الرسل و على الخصوص، شيخنا و إمامنا مصنّف الفصوص، و أولاده الإلهيون من ورثة ختمية الخصوص، و لهذا وصف الله تعالى بعد الحمد، بأنّه منزل الحكم لكونه- رضي الله عنه- بصدد بيان الحكم المنزلة على كمّل الأنبياء لأنّه- تعالى- أنزل الحكم من إطلاقها الإلهي من الحضرات العالية إلى قلوب الأنبياء و الأولياء و أرواحهم و أسرارهم، فتعيّنت الحكم في مظاهرها و تبيّنت مقيّدة بخصوص مجاليها و منازلها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۸۶

[البحث الخامس من المباحث الكلّية التي تحويها خطبة الكتاب ما وقع على قلوب الكلم]

«البحث الخامس من المباحث الكلّية التي تحويها خطبة الكتاب» قال الشيخ- رضي الله عنه-: «على قلوب الكلم».

يقال: أنزل إليه و أنزل عليه، قال الله- تعالى-: **إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ** و قال:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ.

قال العبد: العلم بحقيقة القلب من أغمض العلوم الحقيقية، و قد وقع خبط عظيم قبلنا في تعريف المتقدّمين لحقيقة القلب و حقيقة الروح و حقيقة السرّ و النفس.

فمذهب الجمهور- من المشايخ و الحكماء و العارفين من أصحاب الرسوم و المترامين إلى طور التحقيق- أنّ هذه العبارات و الألفاظ مترادفة على حقيقة واحدة، سمّيت بهذه الأسماء في مراتبها و مقاماتها فسمّيت تارة روحا، و أخرى نفسا، و مرّة قلبا.

و الكشف و التحقيق يقضيان بأنّها حقائق متمايزة بخصوصيات تميّز كلاّ منها عن الآخر، و نحن نشير إلى حقائق هذه الأسماء و الألفاظ و مدلولاتها بما يقضي به حقّ التحقيق و يقتضيه الكشف، و الله وليّ التوفيق. و نقدّم لذلك مقدّمة نافعة:

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۸۷

[في سعة عالم المعاني و إحاطتها]

فنقول: عالم المعاني و الحقائق أوسع و أعظم من سائر العوالم لعدم خلوّ عالم من العوالم العلوية و السفلية- جمليّا كان أو تفصيليا- عن معان كثيرة قائمة، بل التحقيق الأتمّ هو أنّ «العالم» عبارة عن معان قائمة بالوجود الظاهر بها و عالم المعاني عبارة عن صور علم الحق بحقائق الأشياء، و لا خفاء في سعة الحضرة العلمية و هي حضرة تعيّن معنويات الأشياء، فكان عالم المعاني أعظم سعة و أوسع فلكا و حيطة. ثم العوالم بعدها في الوجود بعضها أوسع من البعض ممّا دونه فعالم الملكوت- و هو عالم الأرواح- أوسع فلكا و أعظم حيطة من عالم الخلق و الملك و الشهادة. ثم من عالم الخلق أيضا العرش و الكرسي و الأفلاك و السماوات أعظم و أوسع من عالم الكون و الفساد و بعض عالم الكون و الفساد أيضا كذلك أوسع و أعظم ممّا دونه، و هذا بيّن بين أهل النظر.

و لمّا كان الأعلى أوسع و أعظم ممّا دونه، فبالأولى و الأحقّ و الأخرى أن يكون عالم الألفاظ و العبارات أقلّ و أضيق فلكا من عالم المعاني و

الحقائق الذي [هو] أوسع العوالم و أعلاها و أوّلها و أولاها، فلو كانت هذه الألفاظ و العبارات أوسع فلكا و أعظم حيطة من عالم المعاني- و ذلك بيّن البطلان على ما مرّ- لكانت الألفاظ و العبارات أكثر من المعاني و وجدت ألفاظ لا معاني لها، و ليس الأمر كذلك.

و لا يقال: قد يركّب من الحروف ألفاظ لا معاني لها لكوننا لم نضعها لمعان.

لأنّا نقول: هب أنّكم لم تضعوها لمعان في زعمكم و مبلغ علمكم، و لكن لم قلتم بأنّ حروفها و التركيبات- الخاصّة الواقعة فيها ممّا ركّبتموها و ما لم تركّبوها و هي محتملة الوقوع فيها على اختلاف أنواع الأوضاع و كثرة أنحائها- ليس في صلاحيتها الدلالة على معان علمها الحقّ الذي هو الواضع الأصل الأوّل، الذي يضع منها ما شاء في نفوسكم و أذهانكم أن يضعوها على معان يعنونها فإنّ المعاني تعقّلات عناها العاني؟

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۸۸

بل المعاني و الحقائق في علم البارئ و علم أرباب علم الحروف موضوعات بإزاء الألفاظ و العبارات، و هي- بحقائقها و بسائط حقائقها- تطلب أنواع الأوضاع و التراكيب الواقعة فيها، و فيها دلالات ذاتية على المعاني و الحقائق و اللوازم و العوارض و اللواحق عرفها الواضع منّا أو لم يعرف و عدم علومكم بها لا يدلّ على عدم دلالتها على المعاني، و أنّها غير ذوات المعاني إذ لا تعيّن لها في عرصة العلم الإلهي فإنّا نجد تراكيب حرفية و هيئات فيها اجتماعية تعطي خواصّ غريبة و آثارا عجيبة في التكوينات و التصريفات و التسخيرات، كما تحقّق عند علماء علوم الأسرار و الروحانيات و الطّلسمات، ممّا لا يشكّكنا في آثارها المشهودة مشكّك.

فتحقّق لنا بهذا و غيره أنّ أنواع التراكيب الواقعة و المحتملة الوقوع في الحروف، لها معان و مدلولات- و إن لم نعلمها و لم نعثر عليها- علمها الخلاّق العليم بها، فأنزل منها البعض في التعقلات و الأذهان و وضع لها أن تضعها لمعان بعينها و تعقّلات تعتبرها و تدبّر بها، فيضعها الواضعون المصطلحون كذلك، و يظنّون أنّها أوضاع أول لعدم علمها و كشفها في عالم المعاني التي هي صور معلومات الحق و معاني نسب علمه الأزلي القديم بالأشياء، بل أوضاعنا لهذه الألفاظ بإزاء ما نعني من المعاني إنّما هي أوضاع ثوان وقعت بحسب تلك الأوضاع الأول المعنوية العلمية الأزلية الأوّلية، بموجب الحقائق الحرفية، عرف ذلك العارف المحقّق، و كشفه الكاشف المدقّق، و تحقّق بحقيّة ذلك، المحقّق المحقّ، و جهلها أهل الحجاب، فلم يعثروا عليها و هم معذورون من وجه. و لهذا السرّ قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-: «الألقاب تنزل من السماء». و في هذا المقام و جميع الألفاظ المترادفة- في زعم القائلين بذلك- و في الألفاظ المتواطئة و المشتركة أيضا لنا مع عامّة علم المعاني و البيان و ظاهرية المنطقيين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۸۹

خلاف قديم، و نظر قويم، و بحث مستقيم، ليس هذا موضع تفصيله، و فيما ذكرنا غنية لمؤهّل الكشف. فينحلّ بما ذكر أنّ هذه الألفاظ المذكورة- كالروح و القلب و النفس و غيرها- هي ألفاظ دالاّت على حقائق متمايزة و معان متغايرة، و لا يتحقّق الترادف و التواطؤ حقيقة إلاّ مجازا، و بعد تقرير هذا الأصل نرجع إلى ما كنّا بصدد بيانه.

[بيان وجوه الفرق بين اللطائف السبعة الإنسانية]

فنقول: اعلم: أنّ الإنسان في حقيقته و هيئته جمعية أحدية من جوهرين هما جسمه و روحه:

أحدهما- و هو الجسم- جوهر، متحيّز، مظلم، كثيف، مركّب، عنصريّ، ثقيل، ميّت، منفعل، سافل، حادث، متغيّر.

و الثاني- و هو الروح- جوهر غير متحيّز يروّح الجوهر- المظلم الكثيف الميّت- عن ظلمته و كثافته و موته بنوره الذاتي و حياته الحقيقية و بساطته الوحدانية و حركته و خفّته.

و هذا الجوهر الثاني غير المتحيّز لا يفتقر إلى متحيّز في تقوّم حقيقته و تحقّق وجوده في عينه، و يسمّى هذا الجوهر روحا مروّحا لجسمه عن خصائصه العدمية.

و بين الجوهرين تباين كلّي في الحقائق، فلا جامع غير الوجود و الجوهر، فأوجد الله من هذا الجوهر بهذه الحيثية و الاعتبار جوهرا ثالثا هو النفس، و هي جوهر غير متحيّز و غير متقوّم بالمتحيّز، له تعلّق التدبير و التعمير و التسخير بالمتحيّز، و هو الجسم.

و ذلك لأنّ النفوس الناطقة- و إن كانت جواهر وحدانية نورانية- فإنّها مشتملة على قوى كثيرة و خصائص و حقائق كذلك، ظهورها متوقّف على تعلّق التدبير و التسخير و التعمير و التنوير بجعل الله- تعالى- هذه الجواهر النفسانية الإنسانية وسائط بين الجوهر النيّر الحيّ الشريف الوحداني القدسي الروحي، و بين الجوهر الآخر المظلم الميّت المركّب الكثير لمناسبتها الجوهرين بجهتيه: الوحدانية المطلقة و الكثرة النسبية، و التقيّد بالتعلّق بالمتعلّق، فأوصلت فضائلها القدسية و أنوارها الكمالية الروحية إلى الجوهر الآخر يحيا بها، و تنوّر و تروحن و اكتسب الفضائل كلّها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۰

فالنفس جوهر غير متحيّز، له تعلّق التدبير بالمتحيّز للتعمير، و التشريف بالتسخير و التصريف، فحقيقة روح الإنسان نور التجلّي النفسي الرحماني المتعيّن في ماهية القابل الإنساني يروّحه بنسيم القدس، و ينفّس عنه كرب الطمس و الليس، فافهم. و أمّا النفس فنفس رحماني متعيّن من روح نوراني في مزاج جسماني إنساني و غيره، فهذا الجوهر هو المدبّر للبدن و المتصرّف فيه أنواعا من التصرّف بقواها الذاتية لها، كالقوّة العلمية و القوّة العملية اللتين هما ذاتيتان للنفوس، و بهما تدبّر أجسامها و هياكلها، و تظهر أحكامها و آثارها و قواها، فبالقوّة العلمية تعلم ما فيه مصالحها و مصالحه، و تدبّر في موجبات ما به قوام جسدها و بقاؤه، و بالقوّة العملية تعمل الأعمال و الصور، و لها قوى كثيرة جزئية لازمة لهاتين القوّتين تظهر منها إذا تعيّنت في المزاج العنصري بالإشراف عليه، و في قواه. و هذه المباحث معلومة في الحكمة الحقيقة الكشفية لا الوهمية الرسمية.

و هي- أعني النفس- متعيّنة من النفوس الكلّية المتعينة بالأفلاك و فيها، متعيّنة في الأمزجة القابلة لتعيّنها فيها من عالم الكون و الفساد، فبعد تعينها في المزاج و امتزاج الخواصّ و الحقائق و القوى البدنية المزاجية بالحقائق و القوى و الخواصّ النفسانية و تفاعل بعضها في البعض، تحصل منها هيئة اجتماعية هي أحدية جمع حقائق الجوهرين جميعا.

و ذلك لأنّ لكلّ واحدة من حقيقتي النفس و البدن خصوصيات و حقائق ليست في الأخرى، و كما أنّ كل واحدة منهما متميّزة عن الأخرى بخصوصياتها الذاتية الجوهرية، فكذلك بينهما و بين حقائقهما الذاتية و لوازمهما العرضية مناسبات هي ما به الاشتراك و الإيجاد و الجمع، كالإمكان و الحدوث و الوجودية و الجوهرية و الافتقار إلى أحدية الجمع و الوجود في ظهور آثارهما و أحكامهما و خواصّهما.

فكذلك لكل واحدة منهما قابلية و استعداد خاصّ تقبل به فيضا خاصّا و تجلّيا معيّنا من الحق يتعين في مظهريته و قابليته من الحضرات الأسمائية الخصيصة به فإنّه ما استعدّ قابل كياني لتجلّ ربّاني إلاّ و فاض عليه من الرحمة الفائضة الوجودية الجودية ما يخصّه و يناسبه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۱

و لا يحجبك ما يحصل في زعمك أنّ الجواهر الروحانية و النفسانية إنّما قبلت الفيض الوجودي الذي وجدت به و قبلت الكمال الخاصّ بها كاملة دفعة واحدة في أوّل الإبداع، و استقلّت بذلك أبدا فإنّ هذا و هم من القائلين به، بل هذه الموجودات و إن قبلت الوجود على الوجه الأكمل و صارت بذلك واجبة الوجود، و لكن ذلك لم يخرجها عن الحقائق الإمكانية و نسبها العدمية فإنّ كلاّ منها- مع قطع النظر عن الوجود الفائض عليه و ترجيح الموجد لجانب وجوده- معدومة لأعيانها فإنّ نسبتها العدمية الإمكانية تطلبها، و لكنّ الله يوالي و يتابع عليها التجلّيات مع الآنات، و التجلّي الدائم بالوجود على ماهيات العقل و النفس و الروح هو الذي يوجب دوامها لا غير.

فهي- بوجوداتها التي قبلت أوّلا- تستعدّ لتجلّيات أخر أبدا دائما، و كل ما دخل في الوجود لا يقبل العدم.

و لمّا تعيّنت الأرواح الجزئية و النفوس البشرية و الملكية و غيرهما في أمزجتهما الخصيصة بهما، و تداخلت خصائص الكلّ في الكلّ، و تمازجت الحقائق الروحانية و العقلية بالحقائق و الأحكام البدنية المزاجية بأحدية جمع الخصوصيات و الأحكام التي للحقيقة الروحية و الحقائق و القوى و الخواصّ و النسب الجسمانية، فإنّ الهيئة الاجتماعية بين خصائص الجوهرين الجمع بين حقائق الطرفين.

ثم إنّ لها- بحسب كل نسبة و حكم من أحكام الجانبين- نسبة و حكما خصوصيا جميعا أحديا، ليست في كل واحد من الطرفين، تستهلك فيها صور الخصوصيات، مع بقاء خواصّها في الحكم القلبي الجمعي.

فالقلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية الجسمانية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص و الأحكام النفسانية، و التجلّي الخصيص بحقائق الجوهر النفساني و الروحاني تجلّ متعيّن من حضرة القدس و النزاهة و الوحدة و العلوّ و الفعل و الشرف و الحياة و النورية. و التجلّي المخصوص بالجسم متعيّن بأضداد ما للروح و النفس، و ذلك كتعين التجلّي في كل قابل بحسبه.

فلمّا ظهرت الحقيقة القلبية بأحدية الجمع، استعدّت لقبول تجلّ إلهي و فيض

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۲

جمعي كمالي إحاطي ثالث لا يمكن تعيّنه في كلّ واحد من الجوهرين و لا في خصائص كلّ منهما و حقائقهما على الانفراد.

و هذا الفيض المخصوص بالقلب الإنساني إنّما يكون تعيّنه من الحضرة الإلهية الكمالية الجمعية و أصل حقيقة التعيّن الأوّل و هو المتعين بذلك التعين من كونه مروّحا له عن نسبه العدمية و لأنّ المتعيّن بالتعين عن الحقيقة المتحققة في الإطلاق و اللاتعين، و في التعين كذلك، كان للروح نسبة الأحدية و البساطة و الحياة و النور و الشرف و النزاهة من جهة إطلاق التعين، و حقيقة الجسمية من حقيقة الحقائق الإمكانية المظهرية، و لهذا غلب عليها التركيب و الكثرة و الظلمة.

و الحقيقة القلبية الكمالية، لها الجمع بين البسيط الشريف العالي النزيه المنيف و بين المركّب السافل الكثيف السخيف.

قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» الإصبع الواحدة نعمة التجلّي المتعين من حضرة الجلال و القهر و الوحشة و الستر و **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ** إذ عيب العين ستر على نور السرّ.

و الإصبع الأخرى نعمة التجلي المتعين من حضرة الجمال و اللطف و الأنس و النور و الحياة و النشر. و الأوّل يختصّ بجسمانيته. و الثاني يتعلّق بروحانيته.

و الإصبع في اللغة العربية هي النعمة، فقلب المؤمن بين نعم التجلّيات الجلالية الجمالية الظلمانية الموجبة لسكون النورية الروحية فيها و بين نعم التجلّيات الجمالية الروحانية النورانية، و لتحقّق الحقيقة القلبية بأحدية جمع الطرفين تختصّ بأحدية جمع النعمتين و التجلّيين فلها التجلّي الكماليّ الجمعي الأحدي الإلهي الإنساني من كمالات الإصبعين.

و هذا التجلّي- الثالث القلبي المتعين بسرّ الأحدية الجمعية الإلهية الكمالية- من الله المستوي على عرش أحدية جمعه القلبي الذي وسعه قلب المؤمن حين لم تسعه السماوات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۳

و الأرض، و هو من حيث تعيّنه بالقلب يسمّى في عرف القوم بالحق المستجنّ في مظهرية الإنسان الكامل، كما أشار إليه الكامل- صلّى الله عليه و سلّم- حكاية عن الله- تعالى- أنّه قال: «ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن التقيّ المتّقي الوداع»، يعني ما وسعه أرض

الجسمانيات سماؤها و أرضها، و لا سماء العلويات، يعني الموجودات الروحانية العالية لاختصاص كلّ واحد من الطرفين بما يضادّ الآخر في التجلّي، و انحصاره في خصوصيته ينافي خصوصية الآخر، و وسعني قلب عبدي المؤمن، القابل المصدّق لأخبار التجلّيين، فله الجمع بين الحسنيين، و الفوز بالجمع بين الكمالين.

و يسمّى هذا التجلّي الحاصل لأهل القلوب في عرفهم بالسرّ الإلهي، و سمّاه بعض المتأخّرين من محقّقيهم بالسرّ الوحدانيّ الذات، و يسمّى في مشرب الكمال بالحق المستجنّ- كما قلنا- أي الباطن المستتر بمظهرية القلب، لاستجنانه و استتاره بباطن القلب الإنساني الكمالي، فافهم.

و إذا فهمت فقد علمت حقيقة الجوهر الجسماني، و حقيقة الجوهر الروحاني النفساني، و حقيقة القلب، و حقيقة السرّ، و الحقيقة الإنسانية المتحققة بالكلّ، و الفرق بينها، و ما به يختصّ كلّ حقيقة و تمتاز عن الأخرى، و ما به تشترك و تتّحد.

و أمّا الروح فهو نفس رحماني يروّح ماهية الممكن و حقيقة المظهر الكياني القابل، و ينفّس عنها كرب العدم و حرج الصدر و ضيق الفطن، فالروح نور من الحق ينفّر ظلمة عدم الكون، و يروّح القابل، و ينفّس عنه، و ذلك النور نور التجلّي الوجودي و الفيض الجودي المتعين في القابل و المقترن عن أمر الله ماهية الممكن أزلا، فعلى هذا الروحيّة مرتبة تعمّ العقل و النفس و الروح لأنّ حقيقة كل منها من نفس الرحمن و بعد تعيّن الفيض الجودي النوري في القابل أوّل مرّة يصدق اسم الروح عليه.

ثم الروح- و هو أوّل وجود القابل- إمّا أن يقبل و يضبط التجلّي المتوالي عليه لإبقاء عينه، و يعقل المتجلّى عليه بذلك النور، و يعقل ذاته و إمكانه و هو العقل، و إمّا أن لا يعقل ذاته و إمكانه، و استهلكه شهود التجلّي، و أخذه التجلّي عنه، فهو الروح المهيّم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۴

و تقرير هذا التقسيم بوجه آخر: هو أنّ التجلّي النفسيّ الفائض من النور: إمّا أن يغلب العين القابلة، و يقهر الحقيقة الممكنة، فلا تقوى على ضبطه، فتستهلك في التجلّي ماهيّة المتجلّي له، أو يكون القابل أغلب، فلا يستهلك التجلّي عينه و يقاومه بل يتعين التجلّي فيه بحسبه، فيكون الغالب على التجلّي حكم المحلّ القابل، أو لا يغلب حكم أحدهما على الآخر.

فالأوّل: عالم الأرواح المهيّمة تجلّى لهم الله في جلال جماله، فهاموا فيه، فلا يعرفون أنفسهم لكون التجلّي أفناهم منهم.

و القسم الثاني- و هو ما غلب فيه حكم المحلّ و المظهر على حكم التجلّي- هم على درجات:

فمنهم: من لم يغلب فيه حكم كثرة الإمكان على وحدة النور الفائض، و لكنّه توحّد به لكمال مناسبة القابل للتجلّي، و هذا شأن العقل الأوّل.

و منهم: من غلب فيه حكم كثرة الممكن على وحدة التجلّي، فتعيّن النور فيه مفصّلا تفصيلا لا يغلب فيه حكم الكدر على حكم النور، بل يكون النور و الروحيّة غالبا على الظلمة العدمية الإمكانية، و هذا شأن النفس الكليّ و هو اللوح المحفوظ.

و منهم: من غلبت حجابية الكثرة على نورية التجلّي و هو عالم الجسم، فالروحية إذن مرتبة محيطة بالعقول و النفوس و الأرواح، و العقل و النفس، لهما خصوص مقام في الروح و قد قال بعض المحقّقين عن العقل: إنّه الروح الأعظم.

و هذا المقدار- الذي ذكرنا في بيان هذه الحقائق- وضّح للمستبصر المنوّر الفهم حقيقة القلب و العقل و النفس و الروح و الفرق المميّز بينها، فلا يقع له خبط بين الحقائق و المراتب إذ لا خبط في التحقيق.

و إذا تحقّقت ذلك فاعلم: أنّ إنزال الحكم من حضرة الأحدية الجمعية الإلهية إنّما يكون على القلوب الأحدية الجمعية الكمالية الإنسانية بين حقائق الروح و النفس و الجسم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۵

[البحث السادس من مباحث الخطبة سرّ الكلم]

و هي جمع كلمة، و الكلمة في عرف التحقيق هيئة اجتماعية حرفية من حروف النفس الرحماني. و الكلم هاهنا فيما نحن بصدده عبارة عن الأرواح الإنسانية الكمالية الأحدية الجمعية المتعينة من التجلّيات النفسية الرحمانية بأحديّات الجمعيات الحرفية الكمالية الإلهية، قال الله- تعالى-: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ أي الأرواح الطاهرة، إمّا بالمعارج و الانسلاخ من قانون الطريقة الخاصّة بخلاصة خاصّة الأولياء، أو على مدرجة العامّة في الموت أو النوم اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ أي الأرواح الناطقة حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ يتوفّاها في منامها و قال الله- تعالى- في المسيح عليه السّلام: إنّه كلمة، لكونه روح الله.

و لمّا كانت محالّ تنزّلات الحكم الإلهية هي أحدية جمع قابلية الكلم الجامعة بين حروف عالم الطبيعة و بين حروف عالم الأرواح، جعل إنزال الحكم على قلوب الكلم، لأنّ الكلم في عرف العربية ثلاث يصحّ إطلاقها على الاسم.

و الاسم في طور التحقيق هو الفاعل أو القابل فإنّ كلاً منهما يخبر به و يخبر عنه،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٩٦

و هو لفظ مفرد من الألفاظ النفسية الرحمانية، دالّ على معنى مفرد بالوضع الإلهي أو الذاتي، غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، إذ الفاعل هو الحق المتعين في أيّ مظهر و قابل من الأعيان الثابتة فرض، و هو فرد أزلي ليس تعيّنه باقتران الزمان لكون كلّ اسم إلهي متعيّنا في العين الثابتة أزلا قبل وجود جزئيات الأزمنة. و كذلك القابل لفظ أوّل ذاتيّ مفرد بعينه ليس بالزمان الشخصي، و كل منهما يخبر به و يخبر عنه و يعرّفان و ينكّران أحدهما بالآخر بأنّ كلاً منهما لا يستغني عن الآخر في تحقّق وجودهما، لا في تحقّق أعيانهما.

الكلمة الثانية هو الفعل، فيخبر به إذا التجلّي- و هو فعل المتجلّي- يخبر به عن الفاعل المتجلّي بموجب التجلّي، و عن القابل أنّه على خصوصيّة قضت بهذا الحكم و التعيّن و التجلّي، و لا يخبر عنه من كونه فعلا، و هو اعتبار التعين فقط مع قطع النظر عن المتجلّي، فإن أخبر عنه- كما يخبر عن الأفعال أنّها ماضية أو غيرها- فذلك باعتبار المتجلّي و كون التجلّي عينه.

و الثالثة الحرف و هو الرابط، و هو في طور التحقيق إشارة إلى النسب التي لا تحقّق لها في أعيانها إلاّ بطرفيها.

و الحكم لا تنزل و لا تتعيّن إلاّ في الأحدية الجمعية الكمالية، و لا تظهر إلاّ بها و فيها، لا على مفرد مفرد لفظا و معنى- فافهم- فلهذا أضاف إنزال الحكم و أسندها إلى «قلوب الكلم» لا على الكلم لما في القلوب من الأحدية الجمعية الإلهية القابلة للحكم الجمعية الكمالية الأحدية لاختصاص هذا الكتاب بذكر خصوص مشارب أهل الكمال، وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٩٧

[البحث السابع من مباحث خطبة الكتاب أحديّة الطريق الأمم]

«البحث السابع [من مباحث خطبة الكتاب]» قال الشيخ- رضي الله عنه-: «بأحديّة الطريق الأمم».

قال العبد- أيّده الله-: الطرق إلى الله- كما قيل- بعدد أنفاس الخلائق، كثرة الطرائق إنّما هي بحسب الطارقين و المتطرّقين من السالكين و السائرين و الطائرين و الصائرين من الحقائق فإنّه ما من حقيقة- كيانية أو ربّانية- إلاّ و هي سالكة على طريق خاصّة و نهج خصيص بها من عموم قوله- تعالى-: لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً و هي التي منها جاء، و هي مؤدّية لها إلى كمالها الخصوصي، و الطرق- و إن كانت كما ذكرنا- فإنّها ترجع إلى طريقين كلّيين مشتملين على طرق لا تتناهى بعدد الأنفاس غير المتناهية إلى الأبد:

يسمّى أحدهما في عرف التحقيق طريق سلسلة الترتيب، و الوسائط التي في مراتب الوجود من العقل إلى القلم إلى اللوح إلى الطبيعة إلى الهباء إلى

الجسم إلى العرش و الكرسيّ و الفلك و السماوات و الأرضين و الأركان و المولّدات إلى مرتبة الإنسان الذي هو آخر الأنواع.

و الثاني يسمّى طريق الوجه الخاصّ في عرف القوم، و يسمّى أيضا طريق السرّ، و لا مدخل فيه بواسطة أصلا فإنّ الوجه الذي يرتبط كل موجود بالحق- تعالى- منه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۸

ارتباطا ذاتيا لا بتوسّط واسطة، فإنّ حقيقة المربوب مرتبطة بحقيقة الربّ ارتباطا لا يقبل الانفكاك.

و الارتباط أيضا على وجهين: ارتباط من حيث الوجود العامّ، و ذلك في طريق سلسلة الترتيب، و ارتباط من حيث العين الثابتة التي لكل موجود، و التجلّيات الحاصلة للعبد من هذا الوجه ذاتية إلهية تقرب الأين، و يقربها العين، و ترفع من البين البين، و تجلو عن عين العبد الغين و الرين. و من هذا الطريق تكون الجذبة لأهلها و هو الطريق الأقرب الأمم.

و الطريق الأوّل هو الطريق العامّ، الذي تكون فيه الحجب و العقبات، و الوسائط التي أشار إليها رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بقوله: «إنّ لله- تعالى- سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره».

فالحجب الظلمانية مراتب عوالم الأجسام و وسائطها، و الحجب النورية مراتب عالم الأرواح النورية، و هذه مراتب الخلقية الكيانية التي ذكرنا أصولها من كونها وسائط و أسبابا خلقية بين الحق و بين السالكين إليه بقطع المقامات و طيّ المنازل و المسافات المعنوية المعقولة و المحسوسة الصورية، و العوالم الروحانية من الجواهر المجرّدة العقلية و الأرواح و النفوس التي بين العبد و الحق، فهي مراتب الحجب، ما لم يتجاوزها السالك إلى الحق، لم يصل إلى الحق فإنّه- تعالى- كما قال تعالى: **وَ اللهُ مِن وَرائِهِمْ مُحِيطٌ** و هذا هو الطريق الأبعد.

و القاصدون من هذا الطريق و إن كثروا، فالواصل منهم قليل جدّا، و بالنادر يكون الوصول، و بعد حصول الوصول المتوهّم يحتاج إلى الرجوع في طلب الحق الذي رحل عنه في المنزل الأوّل و جهله و لم يعرف، كما قال بعض التراجمة:

«ربّ امرئ نحو الحقيقة ناظر برزت له فيرى و يجهل ما يرى»

.

لأنّ الحق المحيط بكلّ شيء **وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۹۹

و أمّا طريق السرّ من جهة الوجه الخاصّ فهو الذي يحصل منه التجلّي لأهل الجذبات و هو الطريق الأقصد- أي الأقرب- للقصّد، و الأمم الموصل لمن أمّه من الأمم.

و السالك على هذين الطريقين: إمّا حق أو خلق، و الحق سلك على الطريق الأوّل إلى عبده الأكمل في الفضاء الأوسع الأشمل بالتجلّي الوجودي و الفيض الجودي، و سلوك الحق عليه إنّما يكون بتجلّيه النفسي الرحماني الأحدي الجمعي من حضرة العلم الذاتي بالتعين الأوّل إلى العين.

و أوّل منازله الكونية العقل الأوّل و هو القلم الأعلى و الأرواح المهيّمة في فلك الإشارة المشار إليها آنفا، ثم النفس الكلية و هو اللوح المحفوظ، ثم الهباء و هو الهيولى، ثم الصورة، ثم الجسم الكلّ إلى آخر الأنواع كما ذكر، ثم الإنسان الكامل، و له أحدية جمع جميع الكمالات كلّها.

و المرتبة الأولى أحدية جمع جمع الحقائق كلّها، و التجلّي الإلهيّ الوجودي يسلك من التعين الأوّل إلى الإنسان الكامل بحصول كمال الجلاء و الاستجلاء في غاية هذا الطريق، و الحكم العامّة الظاهرة تنزل فيها و تتعين في كلّ مرتبة مرتبة و تنصبغ بكيفية محلّها و تتكيّف بحكمها إلى أن تصل إلى الإنسان الكامل، و السالكون هنا إلى حضرة القدس و اللاهوت إنّما يسلكون في معاريجهم على هذا الطريق، و هو مترتّب بحسب

حضرات الأسماء.

و الضرب الثاني طريق الوجه الخاصّ الذي لا مدخل فيه لواسطة أصلا، كما ذكره، و هو الوجه الذي به يكون الحق في سلوكه عين العبد و سمعه و بصره و جوارحه و قواه الروحانية، ثم يكون العبد عين الحق و سمعه و بصره و لسانه و يده و رجله، ثم يجمع له بين التحقيقين، ثم يكون له مقام جمع الجمع و الإطلاق.

و العبد السالك إلى الله على الطريق الأوّل إنّما يسلك على المقامات و المنازل بتسليك المرشد الكامل، و هو و إن كان شاقّا و بعيدا و فيها من العقبات و الحجب و المجاهدات ما لا يحصى، و لكنّه إذا وصل، و اصل إلى الله عليها كان كاملا يقتدى به، و فيه من المعارف و الفوائد و المنافع ما لا يعدّ و لا يحدّ، و قليل ما هم مع كثرة الخائضين فيه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠٠

و السالكين عليه.

و ذلك لأنّ السالك يحتاج إلى التحقّق بحقائق جميع الوسائط و تعدّيها إلى حضرة الله الذي هو **من وَرائِهِمْ مُحِيطٌ** و هو طريق المعراج، كما قال تعالى: **سُبْحانَ الَّذِي أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً** أي في ليل الغيب الذي في سرّ كل عبد **من الْمَسْجِدِ الْحَرامِ** و هو قلب العبد الكامل الذي حرّمه الله على غيره، فلا موضع للغير في قلب العبد الكامل لكون الحق ملأه **إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى** و هو الحضرة الألوهة الذاتية، لا الألوهيّة السارية في الحقائق بسراية الصورة **لِنُرِيَهُ مِن آيٰاتِنٰا** و هي حقائق العوالم و الوسائط و صورها و رقائق نسب الأسماء و الروابط و آثارها **إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ** بعبده ما يوحي إليه من هذه الآيات و **الْبَصِيرُ** بكمال استعداد العبد الذي به يسمع خطابه في الطريق و يبصر آياته، فهو سمع الحق و بصره، في عين كون الحق سمعا و بصرا له في كل ذلك.

و إذا سلك العبد بالحق على الطريق، أو سلك الحق بعبده جمعا و فرادى على طريق الجذبة من جهة رفع الوسائط و الحجب- كما أشار إليه- صلّى الله عليه و سلّم-: «زويت لي الأرض فأريت مشارقها و مغاربها» عنى: طويت لي أرض عالم الإمكان و حجابيات وسائط الأكوان، فأريت مشارقها التي تطلع منها الأنوار الأسمائية، و مغاربها التي تغرب فيها تجليات السبحات الوجهية، فافهم- تجلّى الحقّ للعبد في هذا الوجه من عين العبد، فإذا أشرقت سبحات وجهه عنه عليه، أحرقت حجابية العين، و استوى على عرش العرش. و في هذا السلوك يكون عين العبد طريقا للحق في سلوكه إليه، و في سلوك العبد إلى الحق يكون عين الطريق و عين السالك و رجله التي يمشي عليها، فافهم ففيه مباحث الطريق و أقسامه، و السالكين على اختلاف طبقاتهم، و غير ذلك، و الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠١

[البحث الثامن من المباحث الكلية الستّة عشر من المقام الأقدم و إن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم]

«**البحث الثامن منها [أي من المباحث الكلية الستّة عشر]**» **قال الشيخ**- رضي الله عنه-: «**من المقام الأقدم** [و **إن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم**]» قال العبد: إنزال الحكم على وجهين- كما ذكر- من مقامين أحدهما أقدم من الآخر، لأقدم الزمان، المعلوم لعلماء الرسوم، بل تقدّم المرتبة و الذات:

المقام الواحد: مقام حضرة الألوهية و الربوبية، و يكون إنزال الحكم من حيث هذا المقام تفصيليا متعدّدا بحسب تعدّدات الحضرات الإلهية، فحكمة حضرة: اللطيف، و الجميل، و المحسن، و العطوف، و الرؤوف، و أخواتهم تباين حكمة حضرات: القاهر، و الجليل، و الشديد العقاب، و المعذّب، و المنتقم، المتكبّر.

و المقام الثاني: هي حضرة الأحدية الذاتية، و يكون إنزال الحكم من حيث هذا المقام حكمة واحدة ينتفي عنها الكثرة الوجودية الأسمائية. و لهذا قال- رضي الله عنه-:

«بأحدية الطريق الأمم»، يعني طريق الوجه الخاصّ.

و إنزالها من المقام المذكور أوّلا- و هو الأخير رتبة من حضرات الأسماء- على

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۰۲

طريقة سلسلة الترتيب و الوسائط إلى قلوب الأنبياء و الأولياء الذين هم مظاهرها الخصيصة بها اختصاصا يقيّدهم بها.

و إنزالها من المقام الثاني في الذكر- و هو المقام الأقدم في الرتبة، مقام الحضرة الذاتية الإلهية المسمّاة بأحدية جمع جميع الحضرات الأسمائية و المتجلّية بأحدية الجمع الثاني الإلهي منها و عليها- بأحدية الطريق الأمم إلى قلوب الكلم من الحضرة المحمدية الجمعية الأحدية الكمالية الختمية خاصّة.

فالحضرات الأسمائية الإلهية من كونها ذاتية للذات اللاهوتية و إن كانت كلّها قديمة و لكن اعتبار أحدية الذات أقدم بالرتبة و ذلك لأنّ الأحدية و الواحدية ذاتيّتان للواحد للذات.

فأمّا أحديّتهما فمقام انقطاع الكثرة النسبية و الوجودية و استهلاكها في أحدية الذات **قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ** فنفى العدد و نعت بهاء الهوية **اللهُ الصَّمَدُ**، لأنّه المبدأ، و إليه يقصد و يصمد، و عليه المعتمد.

و أمّا واحديّتها و إن انتفت عنه الكثرة الوجودية، و لكنّ الكثرة النسبيّة متعلّقة التحقّق فيها إذا الواحد من كونه مبدأ للعدد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة، و جزء من أيّ عدد فرضت. و هذه النسب ذاتيّة التحقيق للواحد، و لكن ظهورها مشروط بتعدّد الواحد بذاته في تفاصيل مراتب العدد وجودا و علما. فافهم تفهم تقدّم مقام الأحدية على مقام الواحدية و الحضرات الأسمائية، إن شاء الله تعالى.

و الحكم الإلهية الأحدية الجمعية و إن كانت منزلة على قلوب الكلم الكمالية بأحدية الطريق الأمم، و لكنّ الشرائع و المذاهب و الأديان و الملل مختلفة جدّا، كما قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و إن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم» و ذلك لأنّ المتديّنين و المتشرّعين من الأمم مختلفون في أمزجتهم و أحوالهم و مراتبهم و عرفهم و عاداتهم و مآخذ نظرهم و معتقداتهم، فتختلف الحكمة الواحدة و الكلمة إلى حكم كثيرة في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۰۳

كلمة كثيرة كذلك.

و الحكمة في حقيقتها الأحدية واحدة، و الكلمة واحدة، و الدين واحدة، و الأنبياء- مع كثرتهم- دعوتهم إلى ربّ واحد، و هم على إلّ واحد، قال الله- تعالى-: **شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى وَ عِيسى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ** فصرّح أنّ دعوة الكلّ إلى إقامة الدين الواحد و الأمر بأخذه و النهي عن التفرّق فيه، و هو سرّ التوحيد، و لكن ظهور هذا السرّ الواحد في الكثيرين إنّما يكون بحسب الكثيرين و ذلك لأنّ أهل كل عصر يختصّون في الأحوال و الأعمال و العلوم و الأخلاق و العرف و العادات و الاعتقادات بأمور لا يشاركهم فيها أهل عصر آخر، و إن اشتراك أكثرهم بعضهم من البعض في أمور أخر، و لكنّ الخصوصيات تقتضي تعيّن الدين الواحد الإلهي و الحكمة الإلهية المنزلة إلى قلب كامل ذلك العصر بحسب ما تقتضي استعدادات أمّته و أحوالهم و عاداتهم و علومهم و اعتقاداتهم، و تستدعي من تلك الحكمة المنزلة حكما مناسبا إصلاحها دنيا و آخرة و تكون معجزات ذلك الكامل و كراماته بفضائل خارقة لما

اعتادوا من الكمالات و الفضائل الحاصلة لهم، خارجة عن قوّة إدراك أفاضلهم سواه، كما كانت معجزات موسى في زمان السحرة بأمر خارق العادات السحرة و عرفهم فيما أتى به موسى- على نبيّنا و عليه السلام- خارج عن مداركهم و علومهم، مع كونها موهمة بأنّها من قبيل ما علموا و عملوا و عرفوا من علم التصريف [و] التكوين في رأي العين، كما كانت معجزات عيسى عليه السّلام في زمان الحكماء و الأطبّاء و الطبيعيّين من الفلاسفة كجالينوس و غيره، خارقة لعاداتهم و خارجة عن إدراكاتهم و علومهم و مفهوماتهم، مع كون ذلك من قبيل ذلك كإبراء الأكمه و الأبرص، و إحياء الموتى، التي ليس في قوّة الطبيب الإبراء عنها بالأدوية و الأشربة و المعاجين التي في عرفهم و معرفتهم و غير ذلك من المعالجات المنتجة للبرء و الشفاء عنها، فلمّا جاء عيسى بما ليس في قوّة الطبيب الإتيان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠٤

به في علاج ما ليس عندهم الشفاء عنها كالموت- و هو الداء العضال- و إحياء الموتى و إبراء الأبرص، فآمنت أفاضل الحكماء الطبيعيّين، و من لم يؤمن به غلبت حجة الله عليه بذلك.

و كذلك لمّا كان الغالب في زمان محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- الفصاحة و البلاغة و الخطابة و الكهانة و الشعر، نزل القرآن بالفصاحة المعجزة للمفوّهين من الفصحاء المعلّقين و البلغاء، فأعجزهم عن الإتيان بمثله قال تعالى: **قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً** فتكاثرت الكلمات و الآيات و الحكم و العلوم و الأذواق و المفهومات و الأديان و الملل و النحل لاختلاف الأمم المختلفة و الأشخاص و الأحوال و الصفات و الذوات و المدارك و العرف و العادات و العلوم و الاعتقادات، فافهم.

ففي هذا البحث من العلوم و المباحث اكثر ممّا التزمت في هذه الخطبة. **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠٥

[البحث التاسع من المباحث الكلية الستة عشر و صلّى الله على ممدّ الهمم]

«**البحث التاسع منها [أي من المباحث الكلية الستة عشر]**» **قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و صلّى الله على ممدّ الهمم».**

قال العبد: الصلاة- لغة- هي الدعاء و الذكر، [و] في عرف التحقيق حقيقة إضافية رابطة بين الداعي و المدعوّ، و العبد و الربّ.

و تجوز إضافتها إلى العبد باعتبار، و تجوز إضافتها إلى الله باعتبار فهي من قبل الحق رحمة و حنان، و تجلّ و لطف و امتنان، و عطف و رأفة و إحسان، و غفران و رضوان، و من قبل الخلق دعاء و خضوع، و استكانة و خشوع، و اتّباع لمحابّه و مراضيه و إلى قربه و مناجاته رغبة و تروّع.

و ينتظم من حروفها باعتبار الاشتقاق الكبير- الذي يعتبرها المحقّقون في علم الحروف- حقائق الارتباط و هي: الوصلة، و الصلة، و الوصل، و الوصال، و الصولة و الصلا. و هذه الحقائق حقائق الارتباط و الجمع و المناسبة، و المعنى المشترك الجامع المعتبر في هذه التراكيب هو الجمع و التقريب و الاتّباع و التوحيد.

فأمّا الوصلة: فاتّصال مجتمعين و اجتماع متّصلين بعد الانفصال. و الصلة: إيصال عطاء مرغوب مطلوب من المعطي إلى المعطى له. و الصولة: اتّصال إيصال حركة قهرية استيصالية ممّن يصول إلى من يصول عليه. و الصلو: أن تحني الصلا- و هو الظهر- للخشوع. و الدعاء: طلب لوصول ما يدعو فيه ممّن يدعوه.

و وصلة الحق بعبده الكامل إنّما هي بالتجلّي و التنزّل و التدلّي رحمة و حنانا و نعمة و إنعاما و إفضالا و إحسانا و امتنانا، و في صلاته يوصل العبد الكامل به، و يجعله خليفة له

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠٦

على الخليقة و مصلّيا، أي تابعا للحق المستخلف في الظهور بصورته و المظهرية الكاملة في الذات و الصفات و الأسماء و الإخبار عنه و الإنباء. و كذلك صلته- تعالى- له بالتجليّات الاختصاصية الذاتية و التجليات الأسمائية لحقائق الاصطفاء و الاجتباء، و يعطيه الصولة من حوله و قوّته على الأعداء، فهذا بيان الصلاة التي نحن بصدد بيانه.

و أمّا صلاة العبد لله- تعالى- فإيصال منه لحقيقة نشأته الإنسانيّة الكمالية الكليّة الأحدية الجمعية، و ربطها بالحضرة التي منها ظهرت حاملة لصورتها، و منها بدت و انتشأت، و هي خمسة كلية بحسب الحضرات الخمس الإلهية التي هو أحدية جمعها رتبة و وجودا:

الأولى: حقيقته، و هي عينه الثابتة في العلم الإلهي، و هي صورة معلوميّته لله أوّلا أزلا و آخرا أبدا.

و الثانية: روحه و حقيقته النفس الرحماني المتعيّن بعينه الثابتة و حقيقتها و فيها و بحسبها لترويحها و للتنفيس عنها من ضيق قائم بها إذ ذاك لاندماج حقائقها و نسبها و أحكامها الكائنة الكامنة فيها و لعدم ظهور آثارها في أعيانها لعدميّتها في عينها أزلا فنفّس الله بنفسه الرحماني عنها، و روّحها.

[و] الحقيقة الثالثة: جسمه، و هو صورته و شخصيّته الجسمانية، و هيئته الهيكلية الجسمانية، و الحقيقة الجثمانية.

و الحقيقة الرابعة: هي الحقيقة القلبية أحدية جمع روحانيّته و طبيعته.

و الخامسة: عقله، و هو القوّة التي بها يضبط الحقائق و يتعقّلها، و يجمل العلوم و الحكم و يفصّلها.

و للإنسان الكامل حقيقة سادسة غيبية و لها الوتر فقد يكون وحدانيا و قد يكون فردانيّا ثلاثيّا أو أكثر خماسيا و سباعيا إلى خمسة عشر، و هي سرّه الإلهي.

و واجب على كل إنسان- فريضة من الله- أن يوصل هذه الحقائق إلى الحق في أصولها [التي] منها تعيّنت و انبعثت، فتحصل لسرّه الذي هو العلّة الغائيّة من وجوده و نشأته- و هو حقّه المستجنّ في جنّة جنانه و حنّة قلبه- و صلة إلى الحق المحبوب المطلوب

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠٧

بالعبادة و الصلاة له، و صلة منه- تعالى- إليه، و له بالتحيّات و الطيّبات و التجلّيات الجليّات الخاصّة بها، فتقوم نشأة صلاة العبد لله- تعالى- بصلاة الله عليه، و لهذا السرّ و الحكمة كانت كلّيات الصلوات خمسة و هي خمسون في المجازاة الإلهية لكون الحسنة بعشر أمثالها إذ الآحاد في المرتبة الثانية العددية التابعة- و هي مرتبة المجازاة- عشرة، و في مرتبة التضعيف مائة، و في مرتبة الغايات و الكمال ألف **وَ اللهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَ اللهُ واسِعٌ عَلِيمٌ** و هاهنا أسرار نذكرها إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم: أنّ الله- تعالى- يصلّي على عبده الكامل من حضرة أحدية جمع جمع الحضرات كلّها، و كذلك يصلّي جميع الحضرات إلى الحضرة الإلهية، و صلوات الله على جمهور المؤمنين من الحضرات الخصيصة بمظهريّاتهم، و صلوات سائر الحضرات إلى حضرة الله لكونها تابعة لها و منتهية منها، و هي صور تفصيلها، و الحضرة الإلهية أحدية جمعها، كما أشار إلى سرّ ذلك رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- فيما حكي ممّا جرى له ليلة المعراج، إنّه لمّا كان في الترقيّات و المعاريج العرشية، زجّ به في النور من التجليات العرشية، فاستوحش، فنودي[١] بصورت أبي بكر: أن قف، إنّ

---

[١] و اعلم: أنّ هذه العبارات نقلها عن الشيخ الأكبر في «عقلة المستوفز» و الموجود في هذه الرسالة و المنقول عنها في «المصباح» في شرح المفتاح و قد نقلها جمع كثير- و منهم الشيخ الكبير و مولانا الكاشاني كمال الدين-: «فنودي بصورت عليّ بن أبي طالب».

قال الشيخ في «عقلة المستوفز» و «الفتوحات» و نقل عنه الشيخ الشارح «محمد بن حمزة الفناري»:

«و جعل له سبحانه حملة ثمانية يحملونه يوم القيامة» إلى أن قال: «و جبريل و محمد للأرواح ... و عمّر الحق- سبحانه- هذا الفلك بالملائكة الحافّين و هم الواهبات ... و من هنا سمع الرسول صلّى الله عليه و سلّم صريف الأقلام، و هنا نزل الوقوف و ترك الرفرف و غلبت عليه حال الفناء ... و نودي بصورت عليّ بن أبي طالب عليه السّلام: قف إنّ ربّك يصلّي، ثم تلا عليه: هو الذي يصلّي عليك و ملائكته» و لعلّ تبديل لفظ «علي» بـ«أبي بكر» كان من عمل النسّاخ، و لا أرى في الشارح العلّامة هذه المرتبة من التعصّب البالغ حدّ الحماقة. اللهمّ العن أوّل ظالم ظلم حقّ عليّ عليه السّلام.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠٨

ربّك يصلّي. يعني: ربّ صورتك الشخصية التعيّنية العنصرية، و وجودك المتعيّن في حقيقتك- و هو الرحمن المستوي على المستوي الأعلى العرشي الذي وصلت إليه- يصلّي إلى قبليّة الحقيقة الخاصّة بصلاته، و هو أنت الذي هو مستو على عرش قلبك، و هو الله تعالى فإنّ الله و الرحمن إذا تجلّيا بصورهما التعيّنية النفسية الرحمانية، صلّى الرحمن إلى الله لأنّه تابع له فإنّ الله يقوم له مقام الموصوف و المسمّى، و يكون الرحمن تبعا له و نعتا، و لهذا يصلّي إلى الله فإنّ المصلّي هو التابع.

لمّا كان القلب المحمدي عرش الاسم «الله» و المقام الذي زجّ به- صلّى الله عليه و سلّم- في النور عرش الاسم «الرحمن»، لهذا أمر رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بالوقوف كالقبلة و صلّى عليه ربّه، و صلّى الاسم «الرحمن» إلى الاسم «الله» باندراج حضرته في حضرة الله و هي قلبه- صلّى الله عليه و سلّم- فلم يحسّ به، كما قال أبو يزيد- رحمه الله-: «لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسّ به».

و قال خاتم الأولياء في هذا المقام: «لو أنّ ما لا يتناهى وجوده قدّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسّ بذلك».

و العرش في هذا المشهد الختمي مجموع العوالم المعلوم لله- تعالى- وجودها، فلمّا تجلّى الرحمن برحمانيته حين زجّ به في نوره، تحقّق- صلّى الله عليه و سلّم- إذ ذاك بحقائق الرحمانية و بعث من هذا المقام رحمة للعالمين، و وصف بأنّه رؤوف رحيم، فافهم. فهاهنا علوم و أسرار ستنفتح لك أبوابها إن فهّمك الله ما أشرنا إليه.

ثم نرجع و نقول: صلاة الله على عبده الكامل- من حضرة أحدية جمع الجمع و الإطلاق- تفيده إمداد الهمم المترقّية إلى ذروة العروج، المتلقّية أسرار الولوج، و الخروج عن القيود من الأنبياء و الأولياء، كما قال الشيخ- رضي الله عنه-: «إنّه ممدّ الهمم».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٠٩

البحث العاشر [من الستة عشر]: في إمداد الهمم القابلة للترقي

و ذلك لأنّ الحقيقة المحمدية بأحدية جمعها و برزخيّتها تمدّها من جميع الحضرات، حتى تقبل أسرارها، و تعدّها للتجلّي التنزّلي بإسرار تلك الحكم إلى قلوب الكلم، الكلّية الجامعة النبوية من صور تفصيل النشأة المحمدية.

و إمداد الهمم على وجهين:

أحدهما بترتيب المقام الذي تعشّقت به الهمم، و الحال التي تخلّقت بها، و الكمال الذي تعلّقت به، فيبيّن للمستعدّين وجوه النقض الوارد عليه و النقص الواقع فيه و الفساد الذي في التقيّد بذلك المقام و التعشّق بتلك الحال، حتى ينقلع تعلّق همّته عمّا تقيّدت به، و طيّة الغاية و النهاية.

فإذا انقلع و انقطع عمّا يعشق به، عالجه المرشد بالوجه الثاني، و هو التعريف بما هو أعلى و أشرف و أفضل من المقامات، و بيان الحالة التي هي

أعزّ و أكمل و أجمع و أشمل من حالتها الأولى، و تعليم العلم الذي هو أتمّ و أعظم و أعمّ و أجمع و أنفع من علمه بالمقام الأوّل، و ترقية همّته إلى الاتّصال بذلك و الاتّصاف به، و هذا في مقام البيان، و الإرشاد بالكلام و اللسان.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١٠

و أمّا إمداده- صلّى الله عليه و سلّم- بالهمّة فإنّ همّة الحقيقة المحمدية الكمالية سارية بسرّ الملإ من حضرة أحدية جمع الجمع و العدد، و نون مدّات المداد النفسي الرحماني أبدا لأبد، في جميع الهمم المتعلّقة بجميع الكمالات ما انطلق منها و ما تقيّد، و ما تكثّر و تعدّد فتجدّد فتحدّد، و ما توجد و تأبّد إلى أبد الأبد، منتهى الأمد و غاية السرمد و ذلك لأنّ الإمداد إنّما تصل و تتعيّن مرتبته الأزلية الأبدية، و هي برزخيّته الكبرى الجامعة بين الإطلاق و التعيين الذاتيين، و أحدية جمعه بين الغيب الذاتي الباطن أبدا و بين الشهادة المتعيّنة بالتعيّن الأوّل المحيط بجميع التعينات الوجودية و الذاتية الشهودية.

و النون الأوّل الجمعي الذاتي الذي منه جميع المدّات المدادية، و انبعاث الأنفاس الرحمانية الإمدادية، فمن حقيقته- صلّى الله عليه و سلّم- يتعين الإمداد، و لكن ظهورها من حضرة الرحمن بالنفس الرحماني، فالنون- و هو الدواة لغة- هاهنا مجتمع المدّات المدادية، و منبعث إمداد التجليات الإمدادية. و للنون- الذي هو مجتمع مداد الموادّ الحرفية النفسية الرحمانية من كونه أمّ الكتاب- خمس مراتب: أحدها: التعيّن الأوّل الذي هو جمع جميع الحقائق الكيانية و الربّانية، و الحروف الفعلية المؤثّرة الوجوبية، و المنفعلة المتأثّرة الإمكانية، و هو أمّ الكتاب الأكبر.

و النون الثاني: دواة المدّات المدادية التي هي مادّة الحروف الإلهية النورية، و هيولى الصور الفعلية الوجوبية، و عماء الربوبية.

و النون الثالث: هو حقيقة الحقائق الكونية التي هي أحدية جمع جميع الكائنات المشار إليها ب «أوّل ما خلق الله الدرّة» و في رواية «البرّة» و هو مجتمع مدّات الحروف الكونية، و هو أمّ الكتاب المسطور في الرقّ الوجودي المنشور.

[و] الرابع: أمّ الكتاب المبين و هو اللوح المحفوظ المصون، و يسمّيها أهل الحكمة العرفية النفس الكلّية، و محلّ تعيّنه من عالم الأجسام في الفلك الثامن من فلك الكرسيّ الكريم، و فيه تفاصيل تعيّنات المظاهر الكاملات من الكلمات و الآيات و السور

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١١

و الكتب كلّها.

و الخامس: نور الأقدار و هو أمّ الكتاب الموضوع في روحانية القمر روحانيات فلكه، فهو مجتمع الأضواء و الأنوار و الأشعّة و الاتّصالات و الانفصالات، فهذه مراتب النونات التي منها الإمداد، و هي المرآة لصور الآحاد و الأعداد و الاستعداد، و الإعداد لأهل الاسترشاد.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١٢

البحث الحادي عشر [من الستة عشر]: في الهمم

و هي جمع «الهمّة» من همّ: إذا اندفع في القصد. و الهمم هي البواعث الطلبية- المنبعثة من النفوس و الأرواح- لمطالب كمالية و مقاصد غائيّة جمالية أو جلالية، و تتفرّع الهمم و تختلف بحسب تنوّع أهلها و اختلافهم و اختلاف مداركهم و علومهم و مراتبهم و درجاتهم و طبقاتهم:

فمنهم: من يهتمّ و يتهمّم بالمهمّات الدنياوية و غايات متعلّقات هذه الهمم و الكمالات الدنياوية المنحصرة أحوالها في الملابس و المآكل و المشارب و المناكح و البنين و الأموال و الجاه الدنياوي، و علوّ هذه الهمم عند أهلها بالتكاثر ممّا ذكر و التفاخر فيها فالأكثر مالا و بنين و جاها و ملكا، فهمّته أعلى فيما توهّمه كمالا.

و منهم: من همّته متعلّقة بالكمالات الروحانية الأخراوية المترتّبة بين أهلها، كما قال تعالى: **وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلاً**، لأنّها أكثر

كمالات و أكثر تفصيلا. و هؤلاء من قبلهم من أهل الدنيا و أهل الآخرة.

و منهم: من تتعلّق هممهم بالله و بما عند الله، و التفاوت بالتفاضل بين هؤلاء الرجال في حظوظهم من الله، و هم أضعاف ما تقدّم منهم على كثرة بين الصنفين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١٣

الأوّلين **وَ فِي ذٰلِكَ فَلْيَتَنٰافَسِ الْمُتَنٰافِسُونَ**، و **لِمِثْلِ هٰذٰا فَلْيَعْمَلِ الْعٰامِلُونَ** و هؤلاء هم أهل الحظوظ من الله، و أرباب الحظوة منه بحسب علوّ متعلّقات هممهم من العلم و المعرفة و الكشف و الشهود و التجلّي و القربات و المقامات و المراتب الكمالية الاختصاصيّة، كالولاية و النبوّة و الرسالة و الخلافة و الكمال و درجات الأكملية.

و من تعلّقت همّته من هؤلاء بأمر منها، فهو مطلبه الغائي و إليه غايته و غاية همّته إن قدّر له الوصول إليه، و إلاّ فهو سالك فيه و إليه.

و الأكمل منهم من لا تعلّق لهمّته بغير الحق الصرف الخالص من غير نظر و التفات عشقي إلى أمر ممّا ذكر. و الواصلون إلى ما ذكر من قبل هم من هؤلاء الذين لا تعلّق لهممهم إلاّ بالله، و هو أهل الله خاصّة.

و إمداد جميع هذه الهمم إنّما هو من الحضرة المحمدية الكمالية الكلّية، كما قال الله- تعالى-: **كُلاًّ نُمِدُّ هٰؤُلاٰءِ وَ هٰؤُلاٰءِ مِن عَطٰاءِ رَبِّكَ وَ مٰا كٰانَ عَطٰاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً** فافهم، و تدبّر، و اعتبر من أيّ صنف أنت؟ و لا تتعشّق بأمر متعيّن غير الحق المطلق من كونه فوق الحظوظ المتعيّنة لأربابها، و الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١٤

[البحث الثاني عشر من الستة عشر خزائن الجود و الكرم]

«البحث الثاني عشر [من الستة عشر]» **قال الشيخ- رضي الله عنه-: «من خزائن الجود و الكرم»** و هي الحضرات الأسمائية الإلهية، مع أنّ الحضرات و أرباب الحضرات إنّما تصل إليهم و إليها الموادّ الإمدادية من المراتب النونية المذكورة، فإنّها متعيّنة في الحضرات بحسبها، و بعد تعيّنها في الحضرات تنبعث و تندفق في رقائق متّصلة بحقائق المستمدّين فإنّ تعيّن النفس الرحماني بالإمداد، و الإمداد من الحضرات، فافهم ذلك لئلاّ يشتبه عليك.

و أمّا خزائن هذه الحضرات و الحقائق فهي الحقائق المرتبيّة المقتضية لتعيّنات الحضرات و تجلّياتها و نعمها و هيئاتها، و هي حقائق الحروف و الشؤون الكلّية، و كلّ ما في جميع العوالم- من النعماء و الآلاء و التجليات و الأعطيات و الهبات- إنّما هي من حضرات الأسماء و الذات، و تختلف بحسب اختلاف خصوصيات الحضرات من المنعم الواحد الأحد في العين و الذات، على كثرة في حضرات الأسماء و الصفات.

و لهذه الخزائن الأسمائية خزائن منها تتعيّن و بها تتحقّق و تبيّن، و هي حقائق الحروف و الكلمات الكيانية لأنّ الأسماء تتعين عن إطلاق أحدية المسمّى الذاتي لها بمعيّناتها، و المعيّن هو القابل للفيض المطلق بعينه بخصوص ماهيته و استعداده، فالمعيّن- و هو حرف حقيقة القابل- يسمّى الوجود الحقّ الفائض من ينبوع الهوية اللاهوتية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١٥

الرحموتية، و الوجود هوية المسمّى باسم خاصّ يعطيه القابل فإنّ المخلوق- لمخلوقيته- يعيّن خالقية الخالق، و المنفعل- بانفعاله- يبيّن فاعلية الفاعل فكل واحدة من الفاعلية و المنفعلية- إذا أنعمت النظر- متوقّفة التحقّق على الآخر. فافهم تفهم أنّ حقائق العالم و ماهياتها هي المؤثّرة للتعيّن و النعت و الوصف في الوجود الواحد الفائض، و التجلّي النفسيّ الساري في جميع الحروف و الحقائق، و أنّها هي خزائن الأسماء و

الحضرات و الصفات، ثم الأسماء و حضراتها خزائن للنعم الفائضة من منبع الجود و الكرم.

و اعلم: أنّ الجود ذاتي للجواد، و عطاؤه لا يكون باعتبار استحقاق القابل و لا عن سؤال، و الكرم هو ما يكون عن سؤال و باعتبار استحقاق، و الهبة قد تكون لعوض أو عن عوض و قد لا تكون كذلك، و السماح ما يكون عن طيبة نفس و بشاشة وجه، و السخاوة ما يكون لمصلحة و رعاية حالة. فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۱۶

[البحث الثالث عشر من الستة عشر القيل الأقوم]

«البحث الثالث عشر [من الستة عشر]» قال الشيخ- رضي الله عنه-: «بالقيل الأقوم».

قال العبد: القيل الأقوم هو ما يكون أعدل الأقوال بين تعريض و تصريح، و كتم و إفشاء، جامعا بين إيجاز و إسهاب، محيطا بالأغراض و المقاصد، و آخذا بالقلوب و الألباب، حاويا لبشارة بشير و إنذار نذير، بين تيسير و تحذير، و فصاحة في تحرير، و بلاغة في تقرير، كما كان قول محمّد صلّى الله عليه و سلّم- على نهج قول الله، فهو أقوم الأقوال، الدالّ على الاعتداد و الكمال.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۱۷

[البحث الرابع عشر من الستة عشر محمّد و آله و سلّم]

«البحث الرابع عشر [من الستة عشر]» قال الشيخ- رضي الله عنه-: «محمّد و آله و سلّم».

و أمّا «محمّد» فاسمه مبالغة في التحميد لكون الحقيقة الإنسانية الكمالية أحدية جمع جميع المحامد، في حميد المجامع و المشاهد، بإيجاد الله- المحمود الحامد- في ذاته من ذاته جميع كمالاته و ممّا جعله- صلّى الله عليه و سلّم- حاملا لواء حمد الحمد، فقامت المحاسن و المحامد الإلهية و الكونية كلّها بذات محمد- صلّى الله عليه و سلّم- و قامت الحقيقة المحمدية أيضا بجميع المحامد التفصيلية القائمة في صور تفصيل نشأته النبوية، فحمدت به المحامد و حمدت الحقّ بعين قيامها بذات محمد و حمدت أيضا محمدا بالحق الظاهر به فيها، ثم محمد حمد الله بذاته و أسمائه و صفاته و أفعاله و أنبائه، و بأحواله و اختلافه في عوالم أرضه و سمائه بجميع هذه المحامد جمعا و تفصيلا، فبهذا الاعتبار و الأسرار سمّيت الحقيقة الإنسانية الكمالية محمدا- صلّى الله عليه و سلّم-.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۱۸

[البحث الخامس عشر من الستة عشر في الآل]

«البحث الخامس عشر [من الستة عشر]» و أمّا «الآل» فعبارة عن الأقارب الذين يؤول إليهم أموره- صلّى الله عليه و سلّم- و مواريثه العلمية و المقامية و الحاليّة، و هم على أقسام أربعة كليّة:

منهم: من هو آله في الصورة و المعنى تماما، و هو الخليفة و الإمام القائم مقامه حقيقة.

و منهم: من يكون آله في المعنى دون الصورة، كسائر الأولياء الذين هم محمديّون في الكشف و الشهود و الجمع و الوجود، و إن لم يكونوا شرفاء صورة، و منهم الخلفاء و الأمناء الكمّل أيضا.

و منهم: من يكون آله- صلّى الله عليه و سلّم- في الصورة دون المعنى، بأن صحّت نسبته إليه- صلّى الله عليه و سلّم- من حيث الطينة العنصرية، و لكنّهم اشتغلوا عن الوراثة المعنوية الروحانية العلمية، و الكشفية الشهودية و الحالية و المقامية، و عن الإقبال على الله بحطام الدنيا.

و منهم: من يكون له حظّ يسير في المعنى و الخلق، و هو من السادات و الشرفاء، و الكلّ آل، و ذلك لأنّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- له

صورة طينية عنصرية، و له

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١١٩

صورة دينية شرعية و صورة نورية روحية، و حقيقة معقولة معنوية.

فمن قام بصورته الدينية، و صحّت نسبته إلى صورته النورية الروحية، و تحقّق بحقيقته المعنوية، و رثه علما و مقاما و حالا، و هو له كالولد الصلبيّ حقيقة. و في هذه القرابة و النسبة تفاوت المقامات و الدرجات، و فيها ترتيب الأولياء المحمديّين، و هم أنبياء الأولياء بالنبوّة العامّة، لا بالنبوّة الخاصّة التشريعية المنقطعة المختومة برسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-.

و إذا انضاف إلى هذه القرابة الدينية قرابة طينته الطيّبة الطاهرة كالمهديّ عليه السّلام و الأئمّة الكاملين الطيّبين الطاهرين، فذلك أكمل و أجمل و أفضل.

و إن انفردت القرابة الطينية، و صحّت النسبة من صورته العنصرية- صلّى الله عليه و سلّم- تخلّعت النسبة الروحانية و المعنوية، فسوف يؤول إلى ذلك و لا بدّ لأنّ الولد على كل حال سرّ أبيه.

و إذا صحّت النسبة، فلا بدّ أن يكون معها من أخلاقه و علومه و أحواله سرّ معنوي، و إن وقعت منهم مخالفة في الصورة الدينية الشرعية، فلا يجوز لمؤمن أن ينظر إليهم إلاّ بنظر التعظيم و التبجيل و السيادة، و إن كانوا على خلاف الشريعة ظاهرا، فقد يكون منهم أهل الابتلاء بحالة المخالفة.

ثم الأحوال لا بدّ لها أن تحول، و للحقيقة أن ترجع إلى طهارتها الأصلية و تئول، فافهم و اعمل بذلك تعلم أسرارا في هذا المقام مكتّمة، و تلمح أنوارا على أهل الحجاب محرّمة، و قد استقصينا القول في ذلك في شرح مواقع النجوم، و فيما ذكرنا مقنع **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢٠

البحث السادس عشر [من الستة عشر] آخر شرح الخطبة

و أمّا التسليم على رسول الله صلّى الله عليه و سلّم- و هو طلب التحيّة استدعاء بالسلام من الله له- فهو من الله تجلّ مخصوص من حضرة الاسم «السلام»، يسلّم إليه فيه حقائق الكمال، و يعطيه السلامة عن سطوات تجليات الجلال، و يظهره بصورة الخلافة و الإمامة و الشفاعة الكلية، و يعطيه لواء حمد الحمد و مجامع المحامد الإلهية الكمالية، و يهبه السلامة عن الانحرافات و التحقّق بحقائق المرتبة الاعتدالية.

و هو من الأمّة عبارة عن التسليم الكليّ و الاستسلام للأمر الوارد في شرعه- صلّى الله عليه و سلّم-، كما قال الله- تعالى-: **فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا في أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً، وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

قال العبد مؤيد بن محمود بن صاعد بن محمد بن محمود بن محمد بن سليمان- أصلحه الله و استصلحه له-: نجّز بحمد الله شرح الخطبة على ما التزمته، و قد دسست للمستبصر، فيها أسرارا عزيزة غريزة، و نشرت في مطاويها للمتدبّر المعتبر علوما و حكما كثيرة أثيرة توصيلا للطالبين إلى ما سيذكر، و تسهيلا لسبيل التحقيق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢١

لمن يتأمّل و يتفكّر.

و لنشرع الآن- بعد حمد الله أوّلا و آخرا و باطنا و ظاهرا، و الصلاة و السلام على الختوم الكمّل، و على إخوانهم من كل إمام مكمّل و همام مؤمّل،

و لا سيّما على سيّدهم محمد المصطفى، و على عباده الذين اصطفى- في شرح باقي الكتاب، و الله الموفّق للصواب.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «أمّا بعد، فإنّي رأيت رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- في مبشّرة أريتها في العشر الأخير من محرّم سنة سبع عشر و ستّمائة [٦١٧] بمحروسة دمشق».

قال العبد- أيّده الله له-: صحّ عن رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- أنّه قال: «من رآني فقد رآني فإنّ الشيطان لا يتمثّل بي» و في رواية «لا يتكوّنني» أي ليس في قوّته أن يتظاهر بصورتي، و لا يتمكّن في الترائي للأمّة بها. و التكوّن هو التكلّف في الشخص أن يكون على صورته التي كان عليها حال حياة الدنيا.

فمن رآه في تلك الصورة كامل الخلقة، فقد رآه حقيقة، و ليس للشيطان أن يظهر بها أبدا، مع أنّ الشيطان قد يتظاهر بصورة الربوبية و دعوى الإلهية، و ذلك لسعة الحضرة و الصورة الإلهية المحيطة بصورة الاسم الهادي المرشد، و صورة الاسم المضلّ فإنّ الله- تعالى- كما هو ربّ للمهتدين و المؤمنين و الهادين، فكذلك هو ربّ الضالّين و المضلّين و الكافرين و المشركين، لا إله إلاّ هو، و لذلك جعله من المنظرين، و أعطاه التمكين في الإضلال و الإغواء، فقال: **وَ اسْتَفْزِزْ من اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ في الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلاَّ غُرُوراً** و الشيطان يظهر للضالّين و الكفرة و المشركين و الفجرة و الملحدين بصورة الاسم المضلّ- و هو اسم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢٢

من أسماء الله تعالى قال الله- تعالى-: **يُضِلُّ من يَشاءُ وَ يَهْدِي من يَشاءُ**- و سائر الأسماء في حضرة المضلّ بحسبها كما هو الأمر في غيرها من الحضرات، و لكن ليس للشيطان أن يظهر بصورة الاسم الهادي و لا بصورة الاسم الجامع المحيط المتجلّي بصورة الهادي الذي رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- على صورته قال الله- تعالى-:

وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ. صِراطِ اللهِ الَّذِي لَهُ ما في السَّماواتِ وَ ما في الْأَرْضِ فإنّ الضدّ لا يظهر بصورة الضدّ أبدا، هذا ما لا يكون، و كذلك النقيض لا يظهر بصورة نقيضه عصمة من الله في حقّ الرائي، و إلاّ لجاز انقلاب الحقائق، و تغيّرت الفصول، و انخرمت الأصول، و انحرفت العقول، فافهم هذا السرّ فإنّه من لباب التحقيق. و في هذا المقام أسرار أخر غامضة جدّا ليس لعقول البشر، و أرباب الفكر و النظر أن يحيطوا بها إلاّ بنور الوهب و الكشف و التأييد، و الله وليّ التوفيق و التسديد.

و أمّا من رأى صورة في الرؤيا، و تيقّن في تلك الحالة أنّه رأى رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- أو يقال: إنّه هو، و لا يطابق ما رآه صورته الأصلية- صلّى الله عليه و سلّم- في الصور، و سلّم الثابتة في الصحيح من الأحاديث، أو يكون مخالفا، أو مطابقا من وجه و مخالفا من وجه، فذلك صورة نسبة الرائي من الصورة الشرعية المحمدية.

فمن كان مقتديا به- صلّى الله عليه و سلّم- من كلّ وجه، مهتديا يهديه- صلّى الله عليه و سلّم- على الوجه الأكمل، و اتّبعه حقّ المتابعة في العلم و العمل، و كان له ورث تامّ من حاله و مقامه، يكون ما يرى في وقائعه يقظة و مناما و ما بينهما أكمل في المطابقة و أبين و أوضح في الشخص و التمثّل في شهوده و رؤيته لكمال اتّباع الرائي الوارث له في جميع الأخلاق و الأوصاف و الأحوال و السير و الأعمال، و يصحّ من مثله أن يقول: رأيت رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-.

و أمّا من رآه على صورته الخصيصة به فما رآه، و ما رأى إلاّ صورة نسبية لا غير.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢٣

ثم اعلم: أنّ الرؤية أعمّ من الإبصار لأنّه شهود المبصرات بحاسّة البصر، و الرؤية شهود المشهودات كلّها- سواء كان مبصرا أو متخيّلا أو ممثّلا أو

معقولا أو معلوما- رؤية غير متقيّدة بحاسّة البصر، بل بعين البصيرة و العلم و القلب، و يصدق الإبصار في المتخيّلات و المتمثّلات لكونها مدركة بقوّة الإبصار، و إن كان بصره مكفوفا عن ملاقاة سطح المبصر فلمّا قال- رضي الله عنه-: «رأيت رسول الله صلّى الله عليه و سلّم»- و هو أعلم القوم بالحقائق- علمنا أنّه رآه حقيقة، فرآه بعين البصيرة ما منه- صلّى الله عليه و سلّم- مشهود بعين البصيرة و القلب، و هو صورته الحقيقية و المعنوية، و رآه بعين روحه- رضي الله عنه- صورته الروحانية، و رآه بعينه النورانية الإلهية صورته النورانية الإلهية، و رأى بباطن بصره صورته المتمثّلة المحسوسة المبصرة فإنّ له ذلك على التعيين، و لرسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- أن يظهر- لمن كملت درايته منه- محسوسا مبصرا في عالم الحسّ لأنّه لا يتقيّد في عالم و ليس محبوسا في برزخ من البرازخ، و كذلك وارثه و كلّ من كملت وراثته منهما، و صحّت نسبته معهما في العلم و الحال و المقام و الخلق و العمل، و توجّه إلى أرواحهما و لم يعرج إلى برازخهما، نزلا إليه لطفا و عطفا، و في هذه الرواية و التنزّل تتفاوت مراتب الورثة.

سمعت سيّدي، الشيخ صدر الدين، محمد بن يوسف- رضي الله عنه- أنّه اجتمع هو و الشيخ إسماعيل- بن سودكين، تلميذ الشيخ خاتم الأولياء- مع شيخ الشيوخ سعد الدين محمد بن المؤيّد الحموي بمحروسة دمشق في سماع، فقام الشيخ سعد الدين- رضي الله عنه- في أثناء السماع- و الناس في مواجيدهم- إلى صفّة في ذلك البيت، و بقي واقفا واضعا يديه على نحره مطرقا إطراق إجلال و تعظيم، متأدّبا إلى أن انقضى السماع و قد سرى سرّ جمعيته و حاله في ذلك الجمع، ثم قال في آخر المشهد- و قد غمّض عينه-:

«أين صدر الدين؟ أين شمس الدين إسماعيل؟» قال الشيخ- رضي الله عنه- فبادرنا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢٤

إليه أنا و الشيخ شمس الدين إسماعيل فتعانقنا و ضمّنا إلى صدره، ثم فتح عينه في وجوهنا و لحظنا مليّا، و قال: «حضر رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- فوقعت بين يديه كما رأيتموني الآن فلمّا انصرف، أحببت أن أفتح عيني في وجوهكما، فقد كانت في شهود وجه رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-».

و أمّا خاتم الأولياء الخصوصي فقد رأته بعد وفاته- رضي الله عنه- من بان له- رضي الله عنه- بها عناية من بعض سراريه و هي على الباب، فلمّا رأته، قالت: سيّدي، سيّدي، فقال لها الشيخ: كيف أنت؟ و عبّر عنها، فصاحت، و اجتمع أهل البيت عليها، فقالت: عبر سيّدي عليّ إلى هذا الصوب فنسبها من لا تحقيق له إلى الجنون.

و أمّا أنا فكنت في دار السلام [بغداد] حرسها الله تعالى، و كان نزيلي شخصا ادّعى أنّه المهديّ عليه السّلام و قال لي: اشهد لي، فقلت: أشهد عند الله أنّك غيره و لست إلاّ كذّابا، فعاداني و جمع عليّ الملاحدة و النصرية، و آثار عليّ جماعة منهم و قصد إيذائي، فلجأت إلى روحانية خاتم الأولياء، و توجّهت إليه- رضي الله عنه- بجمعية كاملة، و راقبته في ذلك، فرأيته- رضي الله عنه- و قد أخذ بيديه يدي ذلك المدّعي و رجله اليمنى و شماله، و قال: أضربه على الأرض؟ فقلت: يا سيّدي لك الأمر و الحكم، فانصرف عنّي و قمت و خرجت إلى المسجد، فإذا المدّعي مع أتباعه مجتمعين مجمعين على ما نووا، فلم أتلفت إليهم و جزت إلى المحراب و صلّيت صلاتي، ثم لم يقدروا عليّ، و دفع الله عنّي شرّه، ثم تاب على يدي و سافر عنّي، و الحمد لله.

فهؤلاء الكمّل يظهرون في عالم الحسّ- مهما شاءوا- بأمر الله، و قد أقدرهم الله على ذلك، و ليس غيرهم- من النفوس البشرية، المفارقة- كذلك فإنّ الأكثر الأغلب محبوسون في برازخهم، لا يظهرون و لا يتشخّصون إلاّ في المنام أو يوم القيامة، فافهم هذا إن كان لك قلب، أو ألق السمع و أنت شهيد، و آمن فلا تكن من الممترين و المفترين.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۲۵

و اعلم: أنّ هذه الرؤية- الأحدية الجمعية الكمالية الجامعة لجميع مقامات الرؤية بالنسبة إلى الحق و أكمل الخلق- صلّى الله عليه و سلّم- و سائر الكمّل و غيرهم- مخصوصة بالختمين و ورثتهما من الأولاد الإلهيين و الندّر من الأفراد المكمّلين، و الحمد لله ربّ العالمين.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «في مبشّرة أريتها في العشر الآخر من المحرّم سنة سبع و عشرين و ستّمائة [۶۲۷]».

قال العبد: «المبشّرة»- فيما عرفها الناس و تعارفوها- هي الرؤيا الصالحة يراها المؤمن لنفسه أو يرى لغيره، كما نطقت به النبوّة الختمية للجمهور، و مشرب التحقيق الختمي الكمالي الخاصّ يقضي بأنّها أعمّ، فقد يبشّر الله أولياءه بغير الرؤيا يقظة و إلقاء و إعلاما و تجلّيا كفاحا و واردا إلهيّا روحانيّا ملكيّا و غير ذلك على ما يعرفها أهلها و يتعارفونها بينهم.

و قوله: «أريتها» دالّ على أنّ الله أراها قصدا خاصّا اختصّه الله بذلك.

و المحرّم من المشهور اختصّ بهذه المبشّرة لأنّه- رضي الله عنه- فتح له في أوائل فتحه في المحرّم أيضا على ما روّيناه عن الشيخ- رضي الله عنه- الخد الخلق أوّل مبشّرة في إشبيليّة من بلاد أندلس تسعة أشهر لم يظهر فيها، دخل في غرّة المحرّم، و أمر بالخروج يوم عيد الفطر، و بشّر بأنّه خاتم الولاية المحمدية، و أنّه وارثه الأكمل في العلم و الحال و المقام.

قال- رضي الله عنه-: «و بيده كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم، خذه و اخرج به إلى الناس، ينتفعون به».

قال العبد: «اليد» مظهر العطاء و المنع و القبض و البسط و الأعمال الصالحة، و هي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۲۶

صورة القدرة. و كون الكتاب بيده إشارة إلى أنّ هذه العلوم و الحكم- التي يتضمّنها هذا الكتاب من خصوص أذواق كمّل الأنبياء- صلّى الله عليه و سلّم- بيده و قبضه من كون أحدية جمع جمع الختمية النبويّة جامعة و محيطة بها جميعا على التخصيص.

و «الكتاب» فعال- بكسر الفاء- يعني [به] المكتوب من الكتب و هو الجمع لكون كلّ كتاب جامعا بين جمل و فصول، و فروع و أصول، و معان و عبارات، و سور و آيات، و حروف و كلمات، و حقائق و دقائق و إشارات.

و قوله- صلّى الله عليه و سلّم-: «هذا كتاب فصوص الحكم» المنزلة على الكمّل المذكورين، و فيه إجمال مضمون الكتاب لمن عقل عن الله و ذلك أنّ الفصوص تدلّ على معان و حقائق معلومة للخاصّة، ككون الفصوص محالّ النقوش و العلامات الاسمية التي يختم بها على الخزانة، و أنّ النقوش التي في هذه الفصوص إنّما هي نقوش الحكم الإلهية الكلّية الكمالية الأحدية الجمعية الختمية المحمدية المتفصّلة في قابليّات قلوب كمّل الأنبياء المذكورين في الكتاب فإنّ هذه النقوش الحكمية و إن نزلت على قلوبهم من الحضرات الإلهية الأسمائية بحسب استعداداتهم الخصيصة بكل حضرة حضرة منها و لكن أحدية جمع هذه الحكم و النقوش من حيث الأصل و المحتد في قبضة خاتم الرسل- صلّى الله عليه و سلّم-، و تفصيلها و تبيينها و توصيلها و تعيّنها إنّما يكون على يدي خاتم الأولياء المحمدي الخاصّ خاصّة لكون هذه الحكم إنّما تؤخذ من الوراثة الخاصّة المحمدية الختميّة، و كونه- رضي الله عنه- هو وارثه- صلّى الله عليه و سلّم- في هذه الختمية الخصوصية، و إن كان الكاملون جميعا ورثته في المقامات الكلّية المحمدية المتفصّلة في جميع الأنبياء و الأولياء لكن هذه الوراثة الختمية وارثة خاصّة، لها ذوق خاصّ، منه يعرف أذواق جميع الأنبياء و الأولياء، و لا يعرف من ذوق أحدهم و لا من أذواق الكلّ، و يوجد في ذوقه مزيد أسرار و حكم على أذواق أهل المقامات، يعرف ما أشرت إليه المحيط بأذواقهم و مشاربهم أوّلا، الجامع لزوائد ما جاء به هذا الخاتم- رضي الله عنه- ثانيا، و الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۲۷

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «خذه و اخرج [به] إلى الناس، ينتفعون به».

قال العبد: أمره عليه السّلام بأخذ هذا الكتاب إشارة إلى أنّه- رضي الله عنه- هو الخاتم المخصوص بختمية و لأنّه الخصوص و ذلك لأنّ الحكم التي في ضمن «فصوص الحكم»- المخصوصة بمقامات الختمية المحمدية المتعيّنة في كل مقام من مقامات الكمالات الخصيصة بالحضرات الأسمائية الإلهية التي [هي] لهؤلاء الأنبياء المذكورين فيه- جملة تجلّياتها و علومها و أحكامها، فأمر خاتم الأنبياء بإخراج هذه الحكم الختمية يجب أن يكون لوارثه الأكمل في الختمية الجمعية إذ حقائق الختمية و علومها لا تكون إلاّ للمتحقّق بالختمية، فافهم الإشارة فإنّها لطيفة، و هو مثل قوله- تعالى- لموسى بن عمران: **فَخُذْهٰا بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهٰا** يعني في زعمهم و مبلغ علمهم، و إلاّ فكلّ ما فيها أحاسن و منها تنبعث المحامد و المحاسن.

و قوله: «و اخرج به إلى الناس ينتفعون به» إشارة إلى أنّ هذه الحكم الأحدية الجمعية الكمالية المحمدية الختمية إنّما يظهرها الله به و على يديه و لسانه- صلّى الله عليه و سلّم-.

و سياق الكلام يقتضي ظاهرا أن يكون قوله: «ينتفعون به» مجزوما بإسقاط نون «ينتفعون» لكونه جواب الأمر، و هو ظاهر، و لكنّه- صلّى الله عليه و سلّم- بشّر الشيخ- رضي الله عنه- بأنّ الناس- أي المتحقّقين بالإنسانية إلى يوم القيامة- ينتفعون، و يخرّج على أنّه ليس جواب الأمر، و لكنّه إخبار ابتدائي منه- صلّى الله عليه و سلّم- بذلك، أي بصورة الحال الجارية لمزيد إعلام و بشارة، فهو جواب سؤال مقدّر- لو سئل- صلّى الله عليه و سلّم-: إنّ هذه الحكم تعلو و تجلّ عن فهم الناس الحيوانيين- بأنّ فيهم ناسا مؤهّلين للكمال ينتفعون به.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فقلنا السمع و الطاعة لله و رسوله و لأولي الأمر منّا، كما أمرنا».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢٨

المفهوم الظاهر ظاهر، و هو امتثال أمر الله و رسوله و أولي الأمر بعد الرسل من المؤمنين و الخلفاء و الأئمة الذين يلون الأمر و باطنه و سرّه.

إنّه- رضي الله عنه- أشار في كلّ ذلك إلى طاعة الله الظاهر المتجلّي في المظهر المحمدي الأكمليّ، و إلى طاعته أيضا من حيث إنّه رسول الله، ثم من كونه- صلّى الله عليه و سلّم- وليّ الأمر على جميع الكمّل، فيخرّج أنّ طاعته- رضي الله عنه- أيضا في هذه الوجوه الثلاثة كلّها لله في أكمل مظاهره- و هو رسول الله- من ثلاث حسنات كلّية، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فحقّقت الأمنيّة و أخلصت النيّة».

قال العبد: تحقيق كلّ شيء إدراك حقيقته، و البلوغ إلى حقّيّته، و إظهار حقيقته و حقّيّته عند الغير و له. و قد يكون بمعنى أن يجعله حقّا، كما قال تعالى حكاية عن يوسف عليه السّلام: **هٰذٰا تَأْوِيلُ رُءْيٰايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهٰا رَبِّي حَقًّا** أي كانت رؤيا مشهودة في حضرة الخيال، فجعلها ربّي موجودة في الحسّ يقظة. و حقّيّة كلّ رؤيا و صورة ممثّلة أن توجد في العين و تتحقّق في الحسّ. فمعنى قوله: «حقّقت الأمنية» أظهرتها في الحسّ. و تسوغ إضافة الأمنيّة إلى رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- و إلى الشيخ- رضي الله عنه- فبمعنى أنّ الرؤيا له، و أنّه هو المتكفّل ببيانها و المتفرّد بتبيانها و عيانها، و هي أمنيّته فحقّقها، أي أظهرها على ما أمر به في رؤياه، فالأمنية على هذا ذات جهتين حقيقيّتين: جهة إلى رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بالأصالة و من كونه آمرا بذلك، و جهة إلى الشيخ- رضي الله عنه- لكونه هو المحقّق لها في الوجود الحسّي.

قال- رضي الله عنه-: «و جرّدت القصد و الهمّة إلى إبراز هذا الكتاب».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٢٩

قال العبد: تجريد القصد و الهمّة هو أن يكون أحديّ التوجّه و العزيمة فيما همّ به و نوى من غير أن يتخلّله متخلّل في ذلك.

قال- رضي الله عنه-: «كما حدّه لي رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- من غير زيادة و لا نقصان» لكونه ممتثلا أمره على ما أمره، و على الوجه الذي أراده و الحدّ الذي عيّنه و رسم- صلّى الله عليه و سلّم- فإنّ مقام الأمانة لا يحتمل الزيادة و النقصان.

قال- رضي الله عنه-: «و سألت الله أن يجعلني [فيه و] في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، و أن يخصّني في جميع ما يرقمه بناني، و ينطق به لساني، و ينطوي عليه جناني بالإلقاء السبّوحي و النفث الروحي في الروع النفسي بالتأييد الاعتصامي».

يشير- رضي الله عنه- إلى قوله- تعالى-: **وَ ما [أَرْسَلْنا من قَبْلِكَ] من رَسُولٍ وَ لا نَبِيٍّ إِلاَّ إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ** يعني- رضي الله عنه-: لمّا تمنّيت ما منّاني رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- فإنّي أرجو من الله أن لا يكون للشيطان عليّ سلطان.

و قوله: «أرجو» لسان أدب مع الله فإنّه على اليقين ممّن قال الله فيهم: **إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ** لكونه- رضي الله عنه- مستكملا درجات الإيمان، فحائز منه إلى حقيقة الشهود و الإحسان، متحقّقا على مقامات التوكّل على الإيقان و الإتقان، فيخرج قوله: «أرجو» مخرج قوله: إنّ في الحقيقة درجة واحدة لا يصلح أن تكون إلاّ لرجل واحد، و أرجو أن أكون ذلك الرجل فإنّه محقّق عند المحقّقين أنّه- صلّى الله عليه و سلّم- ذلك الرجل على التعيين، و لكنّ الأدب مع الله أعلى مقامات المحقّقين، و أكمل درجات الكمّل المقرّبين، و لأنّ مواضع إلقاء الشياطين- التي يستعيذ بالله منها جميع العائذين- إنّما تكون في النطق عند التلاوة، أو حال كتابة إلقاء الله و وحيه إلى أهل وحيه، أو في الخاطر و الهاجس، و ذلك في الجنان و هو محلّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۳۰

الضمائر من القلب في ظاهره، لأجل ذلك. قال- رضي الله عنه-: «في جميع ما يرقمه بناني». يعني عند الكتابة «و ينطق به لساني» في الكلام «و ينطوي عليه جناني» حتى يعمّ مواضع الإلقاء أجمع، فلم يترك محلاّ مخلّى يتخلّل منه شيطان و لكن هذا أيضا لسان أدب في العموم من أهل الإلقاءات، و إلاّ فإنّ الكامل الملقى إليه من الله قد وسع الله قلبه و وسعه فأملأه، فليس لغيره فيه موضع أو مطمع.

و الهواجس إنّما تهجس في ظاهرية القلب ممّن لم يطهّر محلّ الإلقاء، و لكنّه- رضي الله عنه- محفوظ معصوم في أعلى درجات الحفظ و العصمة من مبدأ أمره و فتحه فقد بقي سبعة أشهر بلا خاطر كونيّ، فلم يخطر له في هذه المدّة المديدة- و لم يرو عن غيره من المتقدّمين و المتأخّرين مثل ذلك- على ما سيتلى عليك في موضعه، و لكن هذا سرّ للخواصّ، و هو أنّه لمّا كان الكامل بحيث ليس شيء إلاّ و له نسبة إليه و رقيقة منه رابطة في جميع العوالم، و من تلك الرقيقة تصل إليه المادّة من الفيض الإلهي، و إلاّ لانعدم ذلك الشيء، و الشيطنة مرتبة كلّية عامّة لمظاهر الاسم «المضلّ»، فلا بدّ من نسبة و رقيقة بها تجيء حقائقهم في وجودهم، فطردها- رضي الله عنه- بأمر الله- الذي لا يردّ- عن مواضع إلقاء الله التي للشيطان فيها مدخل. فلهذا و لأنّه بصدد كتابة ما يلقي الله إلى قلبه و ينطلق به و يكتبه، سأل الله- تعالى- أن يخصّه في كلّ ذلك بالإلقاء السبّوحي، أي من حضرة الطهارة و النزاهة فإنّ الإلقاء يكون من جميع الحضرات الأسمائية، فسأل أن يخصّه الله في كل ذلك بالإلقاء الذي يكون من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۳۱

حضرة السبّوح، فيخلص لله طاهرا مقدّسا عن كلّ شرب.

و أمّا النفث فهو إرسال النفس بجمعية الباطن و العزيمة ظاهرا عند الدعوات، و هاهنا هو صورة كلام روحاني يظهر في باطن النفس من الأرواح الكلّية العالية، أشار إلى ذلك رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-: «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ أحدا لن يموت، حتى يستكمل رزقه» و قد

يكون الوحي و الإلقاء و النفث من الأرواح الخبيثة الشيطانية في النفوس الملوّثة بالأغراض النفسية، و قد استعاذ من ذلك و أمر بالاستعاذة منه رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بقوله: «و من همزة و لمزة و نفثه و نفخه» و لو لا صحّة ثبوت تلك الرقيقة و النسبة- التي منها تصل المادّة الوجودية إلى هذه الصور الشيطانية الانحرافية- و تحقّقها من الإنسان الكامل، لما استعاذ، و [لما] أمر بالاستعاذة لتحقّق التنافي و التضادّ و عدم الاحتياج لعدم الجامع، كما في الملائكة مع الشياطين، فافهم. فنفث الشيطان كإلقائه إلى أوليائه، كما قال تعالى: **وَ إِنَّ الشَّيٰاطِينَ لَيُوحُونَ إِلىٰ أَوْلِيٰائِهِمْ لِيُجٰادِلُوكُمْ** و لمّا اختصّ- رضي الله عنه- بالإلقاء السبّوحي، فكان جميع ما ألقي إليه مدّة عمره في جميع تصانيفه من حضرة الله السبّوح القدّوس، أو من التجلّيات الذاتية الاختصاصية و إن لم يكن سند الإلقاء العلمي للذات المطلقة من حيث هي هي، و لكنّ القدس الذاتي و التنزيه الإطلاقي سار في جميع الحضرات التي منها يلقي الله إليه. و النفث الروحي إشارة إلى روح الله الملقى في صورة روحانية محمّد- صلّى الله عليه و سلّم-.

قال- رضي الله عنه-: «في الروع النفسي» يعني في محلّ نفث الروح، و هو باطن النفس و ظاهر القلب، فيكون نفث الروح من باطن القلب إلى ظاهره في باطن النفس حتى يردعها عن الرذائل و ينزعها و يروعها، و يودعها الرغبة في الفضائل، و يضعها فيها فتنفعها، فيكون من الله العاصم للمعتصمين به بالعصمة الإلهية الفرقانية من علم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٣٢

الهداية عن الإلقاءات النفسانية و الشيطانية، كما قال الله- تعالى-: **وَ مَن يَعْتَصِمْ بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ**.

قال- رضي الله عنه-: «حتى أكون مترجما لا متحكّما ليتحقّق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب».

يعني- رضي الله عنه- مترجما عن المقامات بموجب الشهود و العيان، أو عن رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بمقتضى نصّ القرآن، لا متحكّما عن مأخذه الرسول بالزيادة أو بالنقصان إذ لو زاد أو نقص على ذلك، لكان متحكّما من تلقاء نفسه أو بإلقاء رأيه و حدسه، و لم يكن قد و في حقّ مقام الوراثة و هو وارث ممتثل أمر نبيّه في إخراج هذه الحكم من الغيب إلى الشهادة، فهو ترجمان رسول الله، خاتم النبيّين. **«من أهل الله أصحاب القلوب».**

قال العبد: يريد بأهل الله من له مشرب الكمال الأحدي الجمعي الإلهي، لا المتقدّرين بالمشارب و الأذواق الجزئية التقييدية الأسمائية، فمن كان له قلب ينقلب مع الحقّ كيف تجلّى، و وسعه، فما أنكره و لا أعرض عنه في تنوّعات ظهوره بشؤونه، و لا يولّي.

قال- رضي الله عنه-: «أنّه [من] مقام التقديس المنزّه عن الأعراض النفسية التي يدخلها التلبيس» أي يتحقّق أنّه كذلك.

قال- رضي الله عنه-: «و أرجو أن يكون الحقّ لمّا سمع دعائي قد أجاب ندائي فما ألقي إلاّ ما يلقي إليّ، و لا أنزل في هذا المسطور إلاّ ما ينزّل به عليّ. و لست بنبيّ و لا رسول، و لكنّي وارث، و لآخرتي حارث».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى ما سبق ذكره من سؤاله العصمة عن إلقاء الشيطان، و قد صرّح أيضا بأنّ «أرجو» من مثله لسان أدب في عين الإخبار المحقّق عن إجابة الحق نداءه بقوله: «فما ألقي إلاّ ما يلقي إليّ».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٣٣

و في إضافة السمع إلى الدعاء، و الإجابة إلى النداء، قد يقع لبعض الناس أنّ العكس أنسب عرفا لكون المراد من النداء الإسماع، و من الدعاء الإجابة، كما قال الله- تعالى-: **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**. و لكنّه- رضي الله عنه- مقيّد في جميع أحواله و أقواله بالله و رسوله، فاعتبر فيما قال قوله تعالى: **إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعٰاءِ**.

و لمّا تحقّق الإجابة من الله تعالى، قال: «فما ألقي إلاّ ما يلقي إليّ» [من] علوم ما تضمّنه هذا الكتاب، و الله الملقي إليّ من الحضرة المحمدية الختمية الكمالية الإلهية «و لا أنزل في هذا المسطور» يعني بالتدريج في كلّ فصّ فصّ و حكمة حكمة «إلاّ ما ينزّل» الله الظاهر في الصورة المحمدية الكمالية الختمية «به عليّ».

و لمّا علم- رضي الله عنه- سبق الأوهام إلى أنّ في قوله: «ينزّل به عليّ» ترامیا إلى النبوّة أو الوحي لضعف الأفهام، أو تقييدهم بظاهر الكلام، أعقب بقوله: «و لست بنبيّ و لا رسول، و لكنّي وارث، و لآخرتي حارث» نفيا لأوهامهم، و توصيلا إلى مراده أوهامهم لإفهامهم، و تأصيلا لأهل التحصيل أنّ الإنزال من الله إلى العبيد الكمّل مطلقا غير محجور و لا مهجور، بل ذلك إنزال خاصّ يتعلّق بتشريع و تأصيل للأوامر و النواهي و الأحكام، و تفصيل و تفريع، فافهم.

و «الوارث» هو الذي يرث من قبله من الأنبياء علومه و أحواله و مقاماته، فيقوم بمقاماته، و تظهر عليه أحواله بآياته، و يظهر هو حقائق علوم الله التي أظهرها بذلك النبيّ في زمانه بتجلّياته.

و هاهنا مباحث شريفة متعلّقة بتحقيق قوله: «العلماء ورثة الأنبياء، ما ورّثوا دينارا و لا درهما، و إنّما ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظّ وافر» يعني أخذه عن الله و ذلك لأنّ الوراثة لا تتحقق إلاّ في عين مال المورّث أو عوضه، و كانت علوم الأنبياء إلهية

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۱۳۴

وهبية و كشفية بالتجلّي لا بالكسب و التعمّل، فوجب أن تكون الوراثة الحقيقية كذلك وهبية لا نقلية و لا عقلية كذلك، فيرث الوارث منّا العلم من المعدن الذي أخذ عنه النبيّ أو الرسول، فليس العلم ما يتناقله الرواة بأسانيدهم الطويلة فإنّ ذلك منقول يتضمّن علوما لا يصل إلى حقيقتها و فحواها إلاّ أهل الكشف و الشهود.

و النبيّ الرسول إنّما أخذ العلم عن الله لا عن المنقول [فالوارث الحقيقي إنّما هو في الأخذ عن الله لا عن المنقول] كما أشار إلى ذلك رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بقوله: «ربّ مبلّغ- بفتح اللام- أوعى من سامع» و بقوله: «ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» و الناقل إنّما ينقل ألفاظا و عبارات حاملة معاني متشبّثة بها فحواها، و المعنيّ بها العلم، و المبلّغ إليه منّا يفقه باطن المعنى المعنيّ، و الفحوى المطويّ في المنقول المرويّ، و الأكثر لا يفقهون و لا يعلمون، و الأقلّ الذي يفقه ذلك فهو منّا، و داخل عنّا- بحكم التوسّع و المجاز لا بالتحقيق- ذاته إنّما أخذ العلم الحاصل له من الألفاظ لا من الحق، فافهم، و دقّق النظر فيه، حتى لا يشتبه عليك، و هذا فيمن يفقه و الكلام في الحامل الذي لم يفقه ما يفقه و إن تقدّمنا بأزمنة متطاولة، و إن لم يخل عن فهم و فقه بحسبه و بحسب استعداده.

و بعد هذا التحقيق و التدقيق و المحاقّة فإنّ علم الأفقه المذكور في نصّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- مأخوذ من المنقول المحمول في عبارة الرسول، و بهذا صدق عليه أنّه وارثه توسّعا و مجازا، فإنّ الوراثة إنّما هي في العلم- المأخوذ عن الله- و الحال و المقام، و علم الأفقه المذكور- بعد المسامحة- إنّما هو وراثة في العلم المودع في المنقول لا في حال الآخذ و مقامه.

و إنّما خصّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- العلم في قوله: «و إنّما ورّثوا العلم» بالعلم بالله و بمضمون النبوّات و فحواها لعلمه- صلّى الله عليه و سلّم- بعدم علوم عموم المخاطبين سرّ الحال و المقام ذوقا إلاّ خواصّهم فراعى الأغلب و لأنّ العلم إذا كان مأخوذا عن الله، فإنّه يتضمّن الحال و المقام، فما كان مراده- صلّى الله عليه و سلّم- إلاّ العلم

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۱۳۵

المأخوذ عن الله، كما صرّح بذلك نصّ القرآن قال الله- تعالى-: **بَلْ هُوَ آيٰاتٌ بَيِّنٰاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ** فالعلم المذكور في نصّ

الحديث هو العلم المؤتى و المأخوذ عن الله، و هو المراد في فهم خواصّ أهل الله، قال الأستاد أبو يزيد البسطاميّ- قدّس سرّه- لبعض علماء الرسوم و نقلة الأخبار و الأحكام و الآثار: «أخذتم علمكم ميّتا عن ميّت، و أخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت» و اعلم ذلك إن شاء الله.

[في ذكر مباحث أخر ضمنية تفصيلية]

[البحث الأول الوراثة في التحقيق ليست إلاّ لله تعالى]

«**بحث آخر**» اعلم: أنّ الوراثة في التحقيق ليست إلاّ لله تعالى فإنّ الله هو خير الوارثين فإنّه وارث المورّثين و الورثة أجمعين، ثم يأخذ الوارثون الآخرون العلم و المقام عن الله تعالى، و هذا من جوده الذاتي و عطائه الأسمائي، فأهل الله الآخرون إنّما أخذوا العلوم عن الله تعالى، فقاموا بالعلوم المختصّة بكلّ مقام من حيث مقامهم بإقامة الله إيّاهم في ذلك المقام، كما أقام من قبله من المورّثين و أعطاه العلم الخصيص بذلك المقام و الحال، و الآخذ و الوارث منهم إنّما يأخذ- ما يأخذ- عن الله لا عن غيره، فيورّثه الله ذلك [العلم و] المقام و الحال عن ذلك النبيّ الذي قد قبلها قبله أي يعطيه إيّاها و يهبه كما أعطاها من قبله، فنسبة ذلك العلم و الحال و المقام إلى هذا الآخر كنسبته إلى الأوّل، فافهم فإنّه غامض و يتضمّن أغمض منه، و الله الموفّق.

[البحث الثاني الحقائق الثلاث للوراثة]

«**بحث آخر**» لمّا كنّا في بيان حقيقة الوراثة- و هي تشتمل على المقام و العلم و الحال- أردنا أن نتكلّم في هذه الحقائق الثلاث:

أمّا العلم فقد ذكرنا حقيقته بتعريف ذوقي بلسان التقحيق الكشفي، و سنزيد ذلك تتمّة و تكملة في الموضع الأليق به.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٣٦

و أمّا الحال فحالة حالة بذي الحال تحيله عن الحالة التي قبلها، و تحول بينها و بين ما ينافيها، و يغيّره عن غيرها إلى ما فيها، ثم تحول و تئول كحال العلّة، و حال الوصل و الفصل، و التخلّي- بالخاء المعجمة- و التحلّي- بالحاء المهملة- و التجلّي- بالجيم-، و الانسلاخ و الاستغراق و الانزعاج، و القبض و البسط و غيرها.

و أمّا المقام فمرتبة عبدانيّة للعبد السالك في مظهرية حضرة من الحضرات الإلهية الأسمائية، و كلّيات المقام ألف و واحد على عدد الحضرات الأسمائية الكلّية في مظهريّاتها، و هي منقولة مشهورة بين أهلها ليس هذا موضع تفصيلها.

و قد اختلف الجمهور من الصوفية في التفضيل بين الحال و المقام، فمن مفضّل للحال على المقام، و من قائل بالعكس. و كان الحقّ أن يحقّقوا النظر في الحقيقتين أوّلا، ثم يتكلّموا في الأفضلية، و الرافع للخلاف هو بيان الفرق بين الحال و المقام.

فنقول: كلّ ما حال و تغيّر من الواردات على السالكين يخصّ باسم «الحال» و كلّ ما يوجب الثبات و الإقامة فهو المقام. و يسمّى مقاما- بفتح الميم- بالنسبة إلى المحمديين الذين لا يقيمون فيما أقاموا فيه منها و إن ثبتوا فيه، و المقام- بضمّها- بالنسبة إلى من أقام فيه و انحصر و وقف.

ثم الأحوال تبدو في كلّ مقام للسالك حال قيامه و ثباته فيه، ثم إذا جاوزه ظهر حال آخر بحسب ما فوقه من المقام، فلا يخلو السالك من الحال و المقام، و الحال يوجب المقام و بحسبه، و ليس المقام بحسب الحال، و متحقّق عند التحقّق بالمقام صاحب المقام بالحال الخصيص به، فإذا ظهر عليه حال خصيص بمقام، عرف أنّه أهل ذلك المقام.

و بهذا الاشتباه وقع الخلاف، و لا خلاف عند التحقيق، فافهم و الله الموفّق.

فإذا أقام الله أحدا في مقام آتاه حالا و علما يتعلّقان به، و هذه المقامات معمورة دائما بأربابها فلا بدّ، فيقال- في الآخرين القائمين فيها و بها من حيث إنّ أمّة قبلهم كانوا غمّاز تلك المقامات و العلوم و الأحوال-: إنّ الآخرين ورثة الأوّلين، فإن لم يأخذوها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۳۷

عن الله كما أخذ الأوّلون عنه، بل حفظوا كلماتهم و مقاماتهم و رووها عنهم، فليسوا وارثين على الحقيقة و لكن بالمجاز. و مثل الأفقه منهم كالوارث عوض ما ضاع و تبدّل من مال المورّث لا عين المال، و لكنّ الحافظ الفقيه إذا عمل بموجب ما علم من المحفوظ المنقول، فقد يورّثه الله الأخذ عنه بعد ذلك، فيكون وارثا حقيقة، فافهم.

تتمّة في الباب

ثم الوراثة في العلم و الحال و المقام، إمّا أن تكون محمدية أو غير محمدية.

فغير المحمدي- كمن يرث عن موسى و عيسى و إبراهيم و غيرهم- في العلم و الحال و المقام، أو في العلم دون الحال و المقام، أو في العلم و الحال دون المقام، كذي مقام آخر ينصبغ بحال ذي حال في مقام يوجب ذلك، العلم و الحال إمّا بتأثير الروحاني أو بكلامه و إرشاده، فسرى فيه العلم و الحال، ثم إذا سرى عنه انصبغ بحال مقام هو فيه، فهؤلاء الوارثون يأخذون هذه العلوم و الأحوال و المقامات عن أرواح الأنبياء الذين كانوا فيها قبلهم، و وصل إمداد هؤلاء من أرواحهم. و منهم من يأخذها- كما ذكرنا- عن الله، إمّا في موادّ تلك الرسل و الأنبياء، أو في الحضرات الإلهية ممّن قبلهم.

و الوارث المحمدي يأخذ العلوم النبويّة عن روح رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بحسب نسبته منه في صورة نسبية كذلك، و الأعلى يأخذ عن الله في الصورة المحمدية النورانية أو الروحانية، أو عن روح خاتم الولاية الخاصّة المحمدية، أو عن الله فيه كذلك، فالمقامات الإلهية و الأحوال و العلوم مغمورة أبدا بعد الأنبياء بالورثة المحمديين و غير المحمديين، و يسمّيهم المحقّق أنبياء الأولياء، كما أشار إلى ذلك رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بقوله: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل» و في رواية «أنبياء بني إسرائيل» بلا كاف التشبيه، و الروايتان صحيحتان فالآخذون عن أرواح

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۳۸

الرسل- من كونهم رسلا- ليست علومهم و أحوالهم و مقاماتهم جمعية أحدية محيطة.

و الآخذون علومهم عن الله في الصورة المحمدية و الختمية هم الكمّل من أقطاب المقامات، و أكمل الكمّل وراثة أجمعهم و أوسعهم إحاطة بالمقامات و العلوم و الأحوال و المشاهد، و هو خاتم الولاية الخاصّة المحمدية في مقامه الختمي، فوراثته أكمل الوراثات في الكمال و السعة و الجمع و الإحاطة بعلوم رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- و أحواله و مقاماته و أخلاقه يقظة و مناما، و يطابقه في الجميع حذو القذّة بالقذّة، حتى أنّه جرى عليه و منه- رضي الله عنه- مندوحة، فما جرى على رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- و منه كما سيأتيك في الفصّ الشيثي، فافهم إن شاء الله تعالى.

ثم الوراثة قد تكون كلّية، و قد تكون جزئية، فالكلّية لأقطاب المقامات المحمدية، و الجزئية لأقطاب المقامات الأسمائية، و الجامع للوراثات كلّها هو الأكمل، و آخر مقامات الوراثة الأدب و الأمانة، و لهذا قال- رضي الله عنه-: إنّه لا يزيد و لا ينقص عمّا نصّ عليه مورّثه- صلّى الله عليه و سلّم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-:

فمن الله فاسمعوا و إلى الله فارجعوا

يعني: لمّا لم يكن لي تصرّف في ذكر ما أذكره في هذا الكتاب، فلا تسمعوا منّي و اسمعوا من الله الذي فنيت فيه فناء لا ظهور لي أبدا، و إذا اشتبه عليكم شيء منه، فارجعوا فيه إلى الله.

قال:

أي من الله «فإذا ما سمعتم»

أو ما أتيتم «**فعوا**» أي احفظوه في وعاء القلوب. «ما أتيت به»

قال:

ثم بالفهم فصّلوا مجمل القول و اجمعوا

.

يعني: أنّي أجملت القول في المقامات الكمالية، و ذكرت في أثناء ذوق كل نبيّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٣٩

ما يختصّ بالمقام الختميّ المحمديّ، ففصّلوا ذلك عن غيره، و بعد التفصيل و التمييز فاجمعوا بين الأوّل و الآخر، و الظاهر و الباطن، و من المقامات الختمية المحمدية و خصوص كلّ نبيّ من ذوق كل مقام نبيّن لكم الفرق بين الأذواق و المقامات.

قال:

ثم منّوا به على طالبيه لا تمنعوا

أي إذا تحقّقتم بحقائق الأذواق و المشارب و العلوم و الأحوال و المقامات و الفروق التي بينها في التوحيد، فمنّوا على الطالبين، و علّموهم، و أرشدوهم منه، فلا تمنعوا بخلا و ضنّة، بل اعملوا بأمر النبيّ الذي أمرني بإخراجه و إظهاره للانتفاع و الاتّباع، و جري القلم بالإنباء عن أنبائه، فلا فائدة في كتمه و إخفائه، بل إذاعته و إفشائه.

قال- رضي الله عنه-:

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسّعوا

.

يعني: أنّ هذه العلوم المتعلّقة بخلاصة الأذواق و زبدة مشارب الكمّل من علم التوحيد رحمة من الله خاصّة بأهل الخصوص و الخلوص، مؤدّية إلى الكمال، و قد أمر الله أن تسعكم، فكونوا أعوان الله و رسوله في إيصالها إلى الطالبين و ذلك لأنّ عموم الخلق في حجاب عظيم عن حقيقة الأمر، و جهل عميم غالب عن حليّة هذا السرّ، فلا يصلون إلى الحقّ في علومهم، و يضلّون في حجابية الخلق عن الحقّ بموجب مدركهم و مفهومهم، فيبنون الأمر على الفرق و التمييز، و إثبات الغير مع الله في وجوده بالتحديد و التحييز، و ليس في ذوق الأنبياء و أهل الكمال من الأولياء ذلك فإنّهم ما أثبتوا بشهادة القرآن العظيم إلاّ الله وحده في الوجود و الشهود بحسب خصوصياتهم و من حيث ما هم عليه، و كلّهم على الإلّ الواحد، فأراد أنّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بأمر الله ينقذهم من الضلال، و يرحمهم بالعلم الحقيقي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۴۰

بحقيقة الأمر على ما هو عليه في نفسه، و هو أعلى مراتب الرحمة و أكملها و أفضلها.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و من الله أرجو أن أكون ممّن أيّد، فتأيّد، و أيّد، و قيّد بالشرع المطهّر المحمدي، فتقيّد، و قيّد».

قيّد رجاءه- رضي الله عنه- بالله بعد تقديمه- تعالى- على رجائه إيثارا لجنابة و تخصيصا بالحقّ أن يقيّده الله بالتأييد الاعتصامي، فهو مؤيّد من الله و مؤيّد من آمن بالله و بما جاء، فيقوى و تأيّد، و أيّدنا و تأيّدنا، فنحن المؤيّدون معاشر الأولاد الإلهيّين، و تقيّد بالشرع المحمدي المطهّر بما قيّده به الله، و قيّدنا بذلك كذلك و إنّ الأمر إطلاق التقييد المحمدي، فهو أكمل الأمّة أبدا، فتقيّد و قيّدنا- من حيث النفس و الطبيعة- بهذه الشريعة الكاملة المحمدية التي لا أكمل منها أبدا، على ما سيفضي القول فيه، فانطلقت عقولنا و أسرارنا و أحوالنا و قلوبنا عن قيود التعشّق بالعقائد الجزئية التقييدية، و أسرحت في فسح فيحاء فضاء الكشف و الشهود، و أحدية الجمع و الوجود، عن علوم الرسوم التقليدية، مقتضيات المدارك و الأفكار النظرية البشرية التحديدية.

قال- رضي الله عنه-: «و أن يحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمّته».

يعني- رضي الله عنه- الحشر في الأنبياء فإنّ زمرة النبيّ الأنبياء و الأولياء الكاملون، كما جعلنا من أمّته.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۴۱

[في بيان فصص الحكم الإلهية في كلمات نبوية]

[ا. فصّ حكمة إلهية في كلمة آدميّة]

قال- رضي الله عنه-: «و أوّل ما ألقاه المالك على العبد من ذلك».

خصّص- رضي الله عنه- إضافة الإلقاء إلى المالك إشارة إلى أنّه محكوم مأمور أمين على ما يذكره، فقد ملّكه الله المالك في الصور المحمدية، فهو يتلقّى ما يلقى إليه.

و يلقي، و يلقى منه و إليه و عليه: يملي و يملى، فأوّل ما تعيّن من النقوش الحكميّة نقش الحكمة الإلهية الأحدية الجمعية.

قال- رضي الله عنه-: [ا] «فصّ حكمة إلهية في كلمة آدميّة».

قد سبق الكلام في الفصّ و الحكمة، و أمّا اختصاصها بآدم فهو أنّ كلّ واحدة من «الحكمة» و «الكلمة» حقيقة ظاهر الأحدية الجمعية الكمالية الكلّية في مرتبتي الفاعل و القابل. فالحكمة الإلهية ظاهرية أحدية جمع الحكم الكمالية الأسمائية الكلّية في الحقائق العقلية المؤثّرة. و الكلمة الآدمية ظاهرية جمع المظهريات الجمعية الكمالية الإنسانية البشرية فإنّه أبو البشر، و البشر منسوبون موصوفون ببنوّته و هو منعوت بأبوّتهم، و كلّهم أولاده، و جميع هذه الأشخاص البشرية صور تفصيل بشريّته و آدميّته، و هو أحديّة جمعهم قبل التفصيل إذ للأحدية الجمعية الكمالية مرتبتان إحداهما قبل التفصيل لكون كلّ كثرة مسبوقة بواحد هي فيه بالقوّة، هو يذكّر قوله- تعالى-:

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۴۲

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ، فإنّه لسان من ألسنة شهود المفصّل في المجمل مفصّلا، ليس كشهود العالم من الخلق في النواة الواحدة النخيل الكامنة الكائنة فيها بالقوّة فإنّه شهود المفصّل في المجمل مجملا لا مفصّلا، و شهود المفصّل في المجمل مفصّلا يختصّ بالحقّ و بمن شاء الحقّ أن يشهد من الكمّل، و هو خاتم الأولياء و خاتم الأنبياء و ورثتهما، فافهم. فكما أنّ الإلهية في حقائق الأسماء عينها آخرا، و الأسماء فيها عين الإلهية كذلك أوّلا قبل التفصيل الوجودي و بعده هو فيهم هم، كما قال تعالى: **خَلَقَكُمْ من نَفْسٍ**

واحِدَةٍ و قد ذكر سرّ أحدية الجمع في مواضع من هذا الشرح على ما سيأتيك في شرح الفصّ الشيثي إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «لمّا شاء الحقّ» أضاف المشيّة إلى الاسم «الحقّ» لكون هذه المشيّة متعلّقة بالإيجاد، حتى تتحقّق الأسماء في مظهريته موجودة في أعيانها، و تظهر في مظاهرها، و تظهر آثارها محقّقة مشهودة في محالّ مناظرها و مجالي محالّها و مظاهرها لأنّ الاسم «الحق» يعطي الحقّيّة بالتحقيق و الوجود، و الأسماء الإلهية كانت في قبضة قهر الأحدية الجمعية الإلهية الذاتية أحدية لا ظهور لها لعدم مظاهرها في أعيانها، و هي العوالم «و كان الله و لا شيء معه غيره» و كانت كثرة الأسماء «كنت كنزا مخفيّا» أشار إلى عينه من حيث تعيّنه بكناية حرف التاء و هو تعيّنه بذات اللاهوت كنزا جامعا لجواهر حقائق الأسماء و المسمّيات إذ الكنز ذهب و فضّة و جواهر مجتمعة في الغيب، و الكنز مخفيّ عن الأغيار و إن كان ظاهر التحقّق و التعيّن في عينه «فأردت أن أعرف» أي يعرفني كلّ تعيّن تعيّن من تعيّناتي في مظاهري و مرائيّ و مجاليّ التي ليست ذات الألوهية بل نسبتها، فهذه المشيّة تجلّ من الله من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٤٣

حيث حقائق التعيّنات الأسمائية المستهلكة للأعيان، فشاء الحقّ من حيث الأسماء أن يعطيها التحقّق في أعيانها بالوجود و الإيجاد، و التحقّق في حاقّ حقائقها للشهود و الإشهاد على رؤوس الأشهاد و لأنّ تحقّق هذه المشيّة مسبوق بتحقّق الذوات في نفسها، و تحقّق المشيّة المطلقة مطلق للذات و عينها، و لهذا أشار بقوله: «لمّا شاء» فإنّ هذه العبارة دالّة على المسبوقية في الرتبة و الحقيقة و العين، لا في الزمان و الوجود الظاهر، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «من حيث أسمائه الحسني [التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها- و إن شئت قلت: أن يرى عينه- في كون جامع يحصر الأمر كلّه لكونه متّصفا بالوجود]».

فصرّح أنّ هذه المشيّة من قبل الأسماء و حقائقها من كونها فيه هو. و في قوله:

«لا يبلغها الإحصاء» يشير إلى أنّ شخصيات الأسماء لا تحصى فإنّها لا تتناهى لكون الأسماء تعيّنات إلهية في حقائق الممكنات التي لا تتناهى- على ما يأتيك إن شاء الله تعالى- و إن كانت أمّهات الأسماء محصاة من حيث تعيّناتها الكلّية، و هي مائة إلاّ واحدا هو عين الكلّ، أو ألف و واحد فأضاف المشيّة إلى الاسم «الحق» من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء لأنّ هذه الإضافة إلى الاسم «الحق» أحقّ إذ هو حق كلّ اسم، و به حقيقة ذلك الاسم و تحقّقه. و الاسم هو الحق المتعيّن في أيّة مرتبة إلهية كان بالوجود.

ثم الاسم يستدعي تسمية و مسمّى و مسمّيا. و المسمّى- اسم مفعول- هو الحق، و المسمّي- اسم فاعل- هو القابل المعيّن للوجود الواحد المطلق عن قيد التعيّن من حيث ما فيه صلاحية قبول التعيّن، لا من حيث اللاتعين و الإطلاق مطلقا. و التسمية هي التعيين لفعل القابل و تأثيره في الوجود المطلق و الفيض الخالص الحقّ بالتعيين و التقييد، فالاسم علامة على المسمّى بخصوص حقيقته التي بها يمتاز عن غيرها من الحقائق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٤٤

و لكل اسم اعتباران: اعتبار من حيث الذات المسمّاة، و اعتبار من حيث ما به يمتاز كل اسم عن الآخر و هو حجابية الاسمية، فإن اعتبرنا المسمّى، فهو الحق المتعيّن في مرتبة ما من المراتب التعيّنية، و إن اعتبرنا الاسمية، فعلامة خاصّة و دلالة معيّنة للمدلول المطلق بخصوص مرتبتها، فنفس تعيّن الوجود الحقّ بالإلهية في كل قابل قابل هو الاسم.

و لمّا كانت تعيّنات الوجود الحقّ و تنوّعات تجلّيه و ظهوره في قابليات الممكنات غير المتناهية غير متناهية، لذلك قال- صلّى الله عليه و سلّم-: «لا يبلغها الإحصاء» لأنّ الذي يبلغها الإحصاء متناه، و التعيّنات الوجودية بالنفس الرحماني لا تتناهى، فلا تحصى فلا يبلغها الإحصاء.

و أمّا أسماء الإحصاء، فهي كلّيات حقائق الوجوب و الفعل و التأثير، فهي مائة إلاّ واحدا.

و بيان سرّ ذلك أنّ الأسماء في حقائقها تنقسم إلى أسماء ذاتية، و إلى أسماء صفاتية، و إلى أسماء فعلية فإذا ضربنا الثلاثة الفردية في نفسها للتفصيل و البسط، خرجت تسعة، و هي آخر عقود الآحاد في مرتبة الأعداد، و التسعة في مرتبة العشرات تسعون، و هي مرتبة المجازاة الثانية، فإنّ الواحدة بعشر أمثالها، كما قال تعالى:

من جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها لكون المجازاة لها المرتبة الثانية من عمل الإحصاء إذ المجازاة إنّما تقع من الأسماء الإلهية المحصاة في أعيان أعمال العباد، و العشرة نظير الواحد في المجازاة.

و نسبة الواحد إلى العشرة كنسبة العشرة إلى المائة و نسبة المائة إلى الألف [كذلك نسبة الواحد إلى العشرة] فالواحد في الحقيقة هو العشرة و المائة و الألف في مراتب العشرات و المئات و الألوف، و لهذا وقع في الواقع في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١۴۵

الأعداد الهندسيّة إشارة من باب الإشارات.

فلمّا كانت أسماء الإحصاء هي المجازية للعبيد المتخلّقين و المتحقّقين بها، و العشرة هي الكاملة في المجازاة، ظهرت التسعة في مرتبة العشرة تسعين، و أضيفت إلى الأصل- و هي التسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة المرتبيّة في نفسها كما مرّ- فكانت تسعة و تسعين، فافهم. و لأنّ هذه الأسماء من وجه عين المسمّى بها، و من وجه غيرها، كان المسمّى- و هو الحقّ الظاهر في مراتب وجوده، و المتعيّن بالتجلّي في عين القابل المتجلّى له و تعديده و تعيينه و تقييده و تكييفه و تحديده- كان المسمّى بهذه الأسماء- التي هو مدلولها- تمام المائة من حيث كونها غيرها، و غير محصى بالتعيين لكونها عينها، فلهذا قال: «إنّ لله- تعالى- مائة اسم إلاّ واحدا»، فهذا الواحد هو عين التسعة و التسعين، و عين الألف و الواحد- على ما روي- في مرتبة الإحصاء أنّها ألف و واحد، ظهر في آخر كلّيات مراتب العدد، كما خفي في أوّلها و أوسطها، و هو أيضا كذلك عين الأسماء التي لا يبلغها الإحصاء فإنّها التعينات الوجودية النورية، و تنوّعات التجلّيات النفسية الجودية، و الكمالات الإلهية لا تنفد، و لا يبلغها الإحصاء، و لا يحصرها تعديد النعماء و الآلاء، فافهم.

و اعلم: أنّ الحقّ- من حيث هذه التجلّيات و التعينات الذاتية أزلا و أبدا- يريد أن يرى أعيانها في كون جامع يحصر الأمر، فإنّه كان ظاهرا- قبل ظهورها لأنفسها- له تعالى، و رؤيتها إيّاها أيضا في مظاهر غير جامعة و لا حاصرة لحقائق السرّ و الجهر و دقائق البطن و الظهر، و تجلّيه- تعالى- في المظاهر النورية الجمالية يخالف تجلّيه في المجالي الظلالية الجلالية، و ظهوره في القوالب السفلية، و جميع هذه المظاهر غير جامع لرؤيته نفسه و لا حاصر للأمر، و لهذا قال- رضي الله عنه-: «لمّا شاء الحق» على صيغة تقتضي المسبوقية بعدم هذه المشيّة المقتضية لظهوره له في الكون الجامع، بعد ظهوره في الأكوان غير الجامعة و إن كانت مشيّته في رؤيته، و رؤيته لأسمائه و صفاته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١۴۶

و نسب ذاته سابقة التعلّق على الظهور الأسمائي في العالم قبل الكون الجامع، و لكن من حيث ظهور الإنسان من حيث الصورة العنصرية لمظهريّتها، فإنّ تعلّق المشية آخر بموجب الترتيب الحكمي الوجودي، فإنّ الإنسان أوّل بالحقيقة، و الآية في البداية، آخر في الغاية و النهاية، ظاهر بالصورة، باطن بالسرّ و السورة، جامع بين الأوّلية و الآخرية، و الباطنية و الظاهرية. و جمعيّته لكونه برزخا جامعا بين بحري الوجوب و الإمكان و الحقّية و الخلقية.

و أمّا حصره الأمر فلكونه موجودا بالرتبة الكلّية الجامعة بين المراتب، و لكون الأمر محصورا في نفسه بين الوجود و المرتبة.

فلمّا كانت مرتبته كلية جامعة بين مرتبتي الحقّية و الخلقية، و الربانية و العبدانية، تمّ بعين الوجود الحق في مظهريته بحسبها كليا جمعيا أحديا، و المرتبة منحصرة بين الحق الواجب و الخلق الممكن، معمورة بهما، فالحق أبدا حق، و الخلق أبدا خلق، و الوجود في مرتبة الحقية حق، و في مرتبة الخلقية خلق، و في النشأة الجامعة حق خلق جامع بينهما مطلقا عن الجمع بينهما أيضا، فالدائرة الوجودية- كما سبق- محيطة بقوسين، و منقسمة بقسمين، و منصّفة بشطرين على قطرين: فالشطر الأعلى للحقيّة و الوجوب، فإنّ الفوقية و العلوّ حق الحق، و الشطر الأدنى للكون و الخلق، و البرزخ يظهر بالنعتين، و يصدق عليه إطلاق الحكمين، و له الجمع بين البحرين، و ليس له نعت ذاتي سوى الجمعية و الإطلاق، فله أن يظهر مظهرية الأسماء و المسمّيات و الذات على الوجه الأوفى.

و في حقّه يصحّ أن يقال: يرى أعيانها أو يرى الحقّ نفسه في كون جامع فإنّ رؤية الحقّ نفسه في كون غير جامع لما هو عليه ليست كرؤيته نفسه في مرآة كاملة جامعة لظهور آثاره و أحكامه تماما كما قال: «أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر لكونه متّصفا بالوجود» فإنّه كان يرى عينه في عينه رؤية ذاتية عينية غيبية، و يرى حقائق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٤٧

أسمائه و صفاته مستهلكة في ذاته رؤية أحدية، و شهوده عينه و أعيان أسمائه في الكون الجامع شهود جمعيّ بين الجمع و التفصيل.

و يجوز أن يقول: أن يرى أعيانها، أو يرى عينه فرادى و جمعا. و يجوز أن يقول: الكلمة مبنيّة للمفعول في الوجهين، فانظر ما ذا ترى.

قال- رضي الله عنه-: «و يظهر به سرّه إليه» و في «يظهر» أيضا يصدق جميع الوجوه المذكورة من الإعراب لكونه عطفا على «يرى»، ثم الضمير في «إليه» و «به» سائغ العود إلى الحقّ و إلى المظهر الجامع فإنّ ظهور السرّ الكامل الكامن إنّما يكون بالحق المتجلّي بالتجلّي التعريفي في قوله: «أحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرّفت إليهم فعرفوني»، و لكن في الكون الجامع و بالكون الجامع، فإنّ الحقّ- تعالى شأنه- من حيث كونه أحبّ إظهار سرّه الكامن، و جلا حسنه الباطن إبداء كماله المستحسن بجميع المحامد و المحاسن، ظهر بالكون الجامع الإنساني و الكتاب الأكمل القرآني إلى الحق أو إلى المظهر، كذلك يجوز على الوجهين، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّ رؤية الشيء نفسه في نفسه ليست مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة فإنّه يظهر له نفسه» يعني في المرآة **في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه، ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ و لا تجلّيه له.**

قال العبد- أيّده الله-: اعلم- شرح الله صدرك بنوره، و أسرّ إلى سرّك بسروره-:

أنّ الحقّ- الواجب الوجود في كماله الذاتي و غناه الأحديّ- يرى ذاته بذاته رؤية ذاتية غير زائدة على ذاته و لا متميّزة عنها، لا في التعقّل و لا في الواقع، و يرى أسماءه و صفاته و نعوته و تجلّياته أيضا كذلك نسبا ذاتية لها و شئونا عينيّة غيبية مستهلكة الأحكام تحت قهر الأحدية، غير ظاهرة الآثار و لا متميّزة الأعيان بعضها عن البعض في حيطة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٤٨

جمال الصمدية، و كينونته فيها إنّما هي ككينونة النصفية و الثلثيّة و الربعية و الخمسية و غيرها من النسب في الواحد فإنّ الواحد هو النصف و الثلث و الربع و الخمس كما مرّ مرارا، فهو من حيث صلاحيته لاتّصاف هذه النسب إليه يصحّ إطلاق أسمائها عليه ككون المسمّى بالأسماء المحصاة تمام المائة، و الواحد- في ذاته و من حيث إنّ واحديّته غير زائدة عليه مع قطع النظر عن الاثنين و الثلاثة و الأربعة و الخمسة- لا نصف و لا ثلث و لا ربع و لا خمس، فكذلك الحقّ من حيث ذاته الأحدية لا ظهور فيه لنسبة من هذه النسب لكنّه إن شاء أن يظهرها من حيث كماله الأسمائي، أظهرها في مظاهرها و مجاليها، و نظر إليها في منصّاتها و مرائيها فإنّ ثبوت الكمال الذاتي للحقّ من وجهين:

أحدهما: كماله من حيث الذات كما مرّ و هو عبارة عن ثبوت وجودها منها لا من غيرها، فهي عينه في وجودها و بقائها و دوامها عن سواها، فمهما تعلّقت هذه النسب أو أضيفت أو شوهدت في الذات من حيث الكمال الذاتي، فإنّها تشهد و تعلم أحدية لكون الحقائق المعقولة في كل مرتبة بحسبها.

و الكمال الثاني: هو كمال نفسي للحق تفصيلي من حيث الأسماء الحسنى و صورها، فهو كمال صورة الحق، و ذلك يكون بظهور آثار النسب المرتبيّة و الحقائق الأسمائية، و تعود أحكامها في عوالمها و مظاهرها. و هذا الكمال الثاني ثابت للحق من حيث مرتبته الذاتية التي يقتضيها لذات الألوهية، و هي نسبة كلّية جامعة لجميع النسب الأسمائية، فشاء الحقّ- من حيث أسمائه الحسنى و تجلّياته العليا- تعيّناته القصوى، فتجلّت تجلّيا جمعيا، و انبعثت انبعاثا حسبيّا إلى المظهر الكلّي و الكون الجامع الأصلي الحاصر للأمر الإلهي فامتدّت رقائق النسب إلى متعلّقاتها و اشرأبّت حقائق الوجود إلى متعلّقاتها، فطلبت الربوبية المربوب، و الإلهية المألوه المحبوب، فقامت بظاهرياتها مظاهر لباطنها، و بشهادتها مجالي لغيبها، فهي الظاهرة بمظاهر هي عينها، و الناظرة من مناظر هي عينها، و فيها أينها، فظهرت الحقائق الوجوبية و النسب التي اقتضتها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١۴٩

الربوبية في متعلّقاتها و مظاهرها و مجاليها، و زهرت أنوار التجلّيات في مراتبها و مرائيها، فرأت أنفسها متمايزة الأعيان و الآثار، متغايرة الظلم و الأنوار، و تعيّنت أحكامها و لوازمها ممتازة، و تبيّنت عوارضها و لواحقها إلى أحيازها منحازة، فأعيان الموجودات العلوية و أشخاص المخلوقات السفلية مظاهر النسب الوجوبية و مجالي تعيّنات أسماء الربوبية، فيرى الحقّ فيها حقائق الأسماء و أعيان الاعتلاء مستوية على عروشها، و محتوية على جنودها و جيوشها، فما منّا إلاّ له من الحق مقام معلوم، و من الوجود رزق مقسوم، فانظر الفرق بين الرؤيتين و الشهودين، و التفاصيل بين الكمالين و الوجودين.

ثمّ اعلم: أنّ المناظر و المجالي و المظاهر و المرائي- التي يرى الحقّ فيها نفسه- إنّ لم تكن لها حيثيّة خصيصة و استعداد معيّن تمتاز بها عن الظاهر فيها، كان الظاهر الحقّ فيها غير متغيّر عن عينه. و إن لم تكن كذلك، ظهرت الصورة بحسب المحلّ كظهور الحق في مرتبة من المراتب- جزئية كانت أو كلّية- إنّما يكون بحسب المحلّ، و لا يكون ذلك المظهر بحسب الحق فإنّ ظهور الحق مثلا في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الطبيعي، فإنّه في الأوّل بسيط، نوري، فعلي، نزيه، شريف، وحداني، و في الثاني ظهوره على خلاف ذلك من التركيب، و الظلمة، و الانفعال، و الخسّة، و الكثرة، و الكدر.

و من المظاهر ما ليس له حسب معيّن و حسبيّة يوجب انصباغ الظاهر فيه بصبغه، و لا يكسب الحقّ المتجلّي فيه أثرا من خصوص وصفه و صفة عينه بحيث يخرجه عن طهارته الأصلية و مقتضى حقيقته الكلّية كالمظاهر الإنسانية الكمالية الكلّية البرزخية ليست لها حسبيّة تخرج الحقّ عن مقتضى حقيقته لما بيّنّا أنّ البرازخ ما لها حقيقة تمتاز بها عن الطرفين، و هذا هو سرّ الإمامة و لا يصل كلّ واحد من الطرفين إلاّ ما تقتضيه حقيقته، بخلاف المظاهر البرزخية فإنّها تقبل ما يصلح للجمعية، و كلّ موجود من العوالم الأمرية الروحانية و الأعيان الجسمانية الملكية مظهر و مرآة لاسم مخصوص و صفة جزئية أو كلّية من الأسماء و الصفات الإلهية و الحقائق الذاتية الكلّية و إن كان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١۵٠

لسائر الأسماء في ذلك مدخل بحكم التتبّع كالطالع من الفلك يقتضي لصاحبه خصوص حكم مع شركة سائر البروج، و ليس شيء منها- علوا و سفلا- مظهرا تامّا كاملا للذات المطلقة الكاملة الجزء الجزئية في حقيقته، و إلاّ لانقلبت الحقائق و خرجت عن ذاتياتها، فصار المطلق مقيّدا و بالعكس، فظهور الحق بالوجود فيها لا يكون إلاّ بقدر قابليته و استعداده، و هو- سبحانه و تعالى- يقتضي لذاته أن يظهر بالكلّ و يظهر به الكلّ

ظهورا أحديا جميعا، و ظهوره في الكلّ بحسب الكلّ، فلا يظهر الحق لنفسه بدون مظهر منها بما يقتضيه المظهر، بل بالمظهر، فهذا معنى قوله: «فإنّه يظهر لنفسه في صورة يعطيها المحلّ ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ». كما أنّ الناظر في المرآة- المتشكّلة بشكل خاصّ من الطول و التدوير و غيرهما- لا تظهر صورته بذلك إلاّ بحسب المحلّ لا بحسب الذات خارج المرآة، فافهم من هذا المثال ظهور الحق في كلّ شيء بحسبه **وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلى** و هاهنا أسرار **وَ اللهُ يَهْدِي مَن يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ**.

قال- رضي الله عنه-: «و قد كان الحقّ أوجد العالم وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ المراد المطلوب و العلّة الغائيّة المقصودة من إيجاد العالم ظهور الحق و إظهاره نفسه لنفسه ظهورا و إظهارا فعليا تفصيليا- كما اقتضت ذاته المطلقة- تكميلا لمرتبتي الجمع و الفرقان، و الغيب و الشهادة، و الإخفاء و الإعلان، فكمال الجلاء و الاستجلاء و إحاطة الشهود بالغيب و الشهادة هو السرّ المطلوب و العلّة الغائيّة من العالم، فإذا لم يحصل كمال الظهور و الإظهار على النحو المطلوب، لم يكن له سرّ و روح، و العالم كلّه- أعلاه و أسفله، و أمره و خلقه، ظلمانيته و نورانيته كما قلنا- مظاهر الأسماء الإلهية، فما من موجود منها إلاّ و الغالب على وجوده حكم بعض الأسماء على سائرها، فذلك البعض سنده و إليه مستنده، و الحق من حيث ذلك الاسم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٥١

ربّه و معبوده، و من حضرته فاض عليه وجوده و هو عند التجلّي مشهوده، فظهور الحق و إن وجد قبل الكون الجامع و المظهر الكامل و المجلى الشامل نحوا من الظهور تفصيليا فرقانيا، و لكنّ المطلوب بالقصد الأوّل هو كمال الجلاء و الاستجلاء، فحيث لم يوجد كمال الظهور في المظهر الأكمل، لم يحصل المراد المطلوب من إيجاد العالم لعدم قابلية العالم بدون الإنسان لذلك، و قصوره عن كمال مظهريته- تعالى- ذاتا و صورة جمعا و تفصيلا، ظاهرا و باطنا، فكان كمرآة غير مجلوّة، أي غير قابلة لروح التجلّي المطلوب و المراد المقصود المرغوب، فكان العالم بمنزلة شبح مسوّى لا روح فيه لأنّ الروح إنّما يتعيّن في المحلّ بعد التسوية، كما قال تعالى- مقدّما للتسوية على النفخ في قوله-: **فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي**، فالتسوية عبارة عن حصول القابلية في المحلّ للنفخ الإلهي، و هو عبارة عن التوجّه النفسي الرحماني بالفيض الوجودي و النور الجودي، كما **قال الشيخ- رضي الله عنه-:**

«و من شأن الحكم الإلهي أنّه ما سوّى محلاّ إلاّ و لا بدّ أن يقبل روحا إلهيا عبّر عنه بالنفخ [فيه] و ما هو إلاّ حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلّي الدائم الذي لم يزل و لا يزال. و ما بقي إلاّ قابل، و القابل لا يكون إلاّ من فيضه الأقدس».

يعني- رضي الله عنه-: ليست تسوية الحقّ للمحلّ لقبول الروح إلاّ حصول الاستعداد، ف «هو» في قوله: «و ما هو لسان الحكم الإلهي» و في قوله: «عبّر عنه» يعود الضمير إلى الروح، لا بمعنى أنّ الروح هو النفخ، بل بمعنى أنّ الله ذكر تعيّن الروح في المحلّ- بعد التسوية- بهذه العبارة، فقال: **وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي**.

ثمّ اعلم: أنّ تسوية الحق للمحلّ أن يعطيه الاستعداد و القابلية، أي يظهر استعداده الذاتيّ غير المجعول، فإنّه إن لم يكن له استعداد ذاتي لقبول هذا الاستعداد المجعول

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٥٢

الموجود الوجودي، لم يستعدّ استعدادا وجوديا لقبول الفيض، و التسوية الكاملة الذاتية بمنزلة كمال الصقالة في سطح المرآة لقبول صورة الناظر، فكذلك الاستعداد حصول التهيّؤ و الصلاحية و القابلية، فهو مستلزم ظهور صورة الناظر في المنظور فيه، و هي لا تحصل للمظهر إلاّ بالفيض الذاتي الذي قبله قبل التسوية القابلة لظهور صورة الحق فيه، فهي مسبوقة بتسوية قبل بها الوجود قبل هذه التسوية، و ذلك لأنّ وجود المحلّ-

الذي هو العالم- سابق بالحقيقة على كونه مستعدّا لظهور صورة الحق فيه إذ لا يصحّ أن يكون مظهرا للحق و قابلا له إلاّ الحق، و هو الوجود الحق الذي وجد به المظهر، فالقابل للحق على الحقيقة هو الوجود المتعيّن في ماهية القابل أوّل مرّة باستعداده الذاتي غير المجعول، و إلاّ لافتقر في حصول الاستعداد و التسوية إلى استعداد و تسوية أخرى، و تسلسل أو دار، و لكنّ المعلوم القابل، له استعداد ذاتي، غير مجعول، معنويّ حقيقيّ هو من فيضه الأقدس الذاتي، به يقبل الوجود في عينه و حقيقته، و بعد تعيّن الوجود الحق فيه، يستعدّ لقبول تجلّ أكمل، فافهم.

و مثال تقدّم التسوية على التسوية هو أنّ الهيولى- مثلا- سوّاها الفاعل الحق لقبول صورة معيّنة طبيعية كلّية عرشية محيطة أو محاطة، محيطة بالنسبة و الإضافة، طبيعية كذلك أو عنصرية كلّية أسطقسيّة. ثمّ بعد قبول صورة العناصر تستعدّ لقبول صورة المعادن، و بعده لصورة النبات، ثم الحيوان، و هكذا تقبل في الحيوانية صورة بعد صورة و تسوية بعد تسوية، لا أنّ هيولى صورة من هذه الصور الجنسية أو النوعية تنتقل من صورة إلى أخرى، و لكن إنّها صورة شخصية فرضت من أيّ نوع كان، فإنّه له مراتب في وجوده إلى أن يبلغ الغاية، فإنّه متحوّل من صورة إلى صورة، كما قال تعالى:

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ و هو أوّل إنسان وجد **ثُمَّ جَعَلْناهُ**، أي الإنسان **نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ**. فكلّ صورة من

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۱۵۳

هذه الصورة المذكورة هيولى مستعدّة لقبول صورة بعدها إلى أن تنتهي في الصورة الإنسانية الكمالية **ثُمَّ اللهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ** و كلّ هذه الصور صور مراتب التسوية و الإعداد لقبول تجلّ بعدها، و كذلك صورة الحنطة هيولى مسوّاة لقبول صورة الدقيق، و هي هيولى لصورة العجين، و هي أيضا هيولى مسوّاة لصورة الخبز، و هي هيولى لصورة الكيلوس أو الكيموس و كذلك إلى الصورة الدمويّة، ثم اللحمية و العظمية و غيرها ممّا يطول ذكرها، كذلك العالم صورة مسوّاة لقبول تجلّ كلّي فرقاني تفصيلي أسمائي، و بعده يستعدّ لقبول تجلّ كلّي إنساني قرآني إلهي ذاتي، و أسمائي جمعي بين الجمع و التفصيل أحديّ، و هذا السرّ سار في جميع الصور، فتدبّرها تدقيقا و تحقيقا، إن شاء الله.

ثمّ اعلم: أنّ التسوية و التعديل لا يكونان إلاّ بأحدية فيما به الاشتراك بين الأجزاء الكلّية، المتميّز بعضها عن البعض بالذات و الخصوصيات، و توحّد الجميع لسراية الوجود بالوحدة في حقائق المراتب، و توحيد تعديداتها و تمييزاتها بالوجود الواحد الظاهر بها و الظاهرة هي به و فيه، فإذا توحّدت الآحاد و الأفراد بالوجود الواحد الموحّد بسرّ أحدية الجمع السارية في حقائق القابل و المقبول، و الحامل و المحمول، و الظاهر و المظهر، و المتجلّي و المجلى، اضمحلّت أحكام ما به المباينة و الامتياز و الاثنينيّة، و تلاشت آثار النسب التعديدية حين استعداد القابل لقبول نفخ الروح الإلهي بالتوجّه النفسي الرحماني، فلمّا ظهر الحق بأسمائه في العالم بصورة الكثرة الفرقانية التفصيلية، استعدّ لنفخ روح الأحدية الجمعية الإنسانية، فما بعد التفصيل إلاّ الجمع، فافهم.

و قول الشيخ- رضي الله عنه-: «لقبول الفيض التجلّي الدائم» إن كان «الدائم» مجرورا، فـ «التجلّي» بدل عن «الفيض»، بمعنى أنّ التجلّي الدائم هو الفيض، أو عطف بيان، و يسوغ إسقاط لام التعريف من «الفيض» و إضافته إلى «التجلّي» فيقال:

لقبول فيض التجلّي و يجوز أيضا إبقاء اللام في «الفيض» بحالها و نصب الياء من

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۱۵۴

«التجلّي» و رفع محلّ «الفيض» المجرور بإضافة «قبول» إليه، يعني أنّ الفيض الأوّل المعدّ لقبول التجلّي يكون هو القابل للتجلّي ثانيا، و الفيض-

بعد تعيّنه في قابلية الماهية القابلة له بحسبها- يستعدّ استعدادا ثانيا وجوديا قابلا للتجلّي، فيكون حينئذ قابل الحقّ إنّما هو الحقّ، و الفيض الأوّل- الذي وجد به القابل أوّل مرّة- يقبل التجلّي الدائم الذي لم يزل و لا يزال لكون الحق المتجلّي دائم التجلّي بالاقتضاء الذاتي، فإنّه فيّاض النور أبدا الآبدين.

و قوله- رضي الله عنه-: «و ما بقي إلاّ قابل، و القابل من فيضه الأقدس» بعد ذكر ما ذكر و إن أوهم أهل الوهم أنّه كالتكرار، و لكن ليس كذلك، و لكن ما ذكر إنّما ذكر بالضمن، و هذا عطف على قوله: «و كان الحق أوجد العالم» و ما بقي إلاّ قابل. و ما ذكر في البين هو حشو اللوزينج لزيادة البيان.

و لمّا كان الفيض دائما و القبول كذلك أيضا، وجب لقابل الفيض أن يقبل- بعد التلبّس بأحكام ماهية العالم و حقيقته، و الانصباغ بأحكام حقائقه- تجلّيات أخر لا تتناهى دائما أبدا الآبدين فإنّ ما دخل في الوجود، و صار واجب الوجود بالوجود الحق الدائم، فإنّه لا ينقلب عدما، و لكنّ التعيّنات و الظهورات و النشآت تنقلب عليه.

فإنّ قيل: قوله- تعالى-: **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**، و انقراض المشهود من الدنيا دليل صريح على انعدام الموجودات.

قلنا: متعلّق الانعدام و الفناء إنّما هو التعيّن الشخصي لا الوجود المتعيّن في الحقيقة المعيّنة، فيفنى تعيّن الوجود في مادّة تعيّن، و يظهر في أخرى برزخيّ و حشريّ و جناني، أو جهنّمي أو كينيّ، هكذا إلى الأبد، فالقابل و المقبول باقيان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٥٥

دائمان بالحق الدائم الباقي، فافهم إن شاء الله تعالى فهاهنا مزلّة أقدام الكثيرين من الأوّلين و الآخرين، و الله يثبّتنا و إيّاك بالقول الثابت الحق إنّه عصمة المعتصم به و هو حسبنا و كفى، و الحمد لله.

و أمّا كون القابل من فيضه الأقدس فهو، يعني: أنّ الحقائق و الأعيان الثابتة في العلم الإلهي الأزلي قوابل الفيض الوجودي العيني، و هي شئون ذاتية و تجلّيات ذاتيات اختصاصيات، و تعيّنات علميات، فإنّ مبدأ تعيّنات التجلّيات الذاتيات، هذه التعيّنات العلمية بأعيان العالم، و حقائقها و معنوياتها معان مجرّدة و نسب علمية متمايزة بالخصوصيات، كتمايز النصفيّة و الثلثية و الربعية و الخمسية في علم العالم بالواحد في مراتب العدد فتعيّن بهذا التجلّي العلمي تميّز كلّ عين من الأعيان عن غيرها بموجب الخصوصيات الذاتية، فتعيّن المعلومات في العلم الأزلي أزلا إنّما هو بالفيض الذاتي الأوّل الأقدس أوّلا، فحصلت بهذا الفيض الأقدس الأوّل على وجود علمي و ثبوت أزلي، أعني تحقّق العلم بالمعلومات المعيّنة، فتعيّنت الأعيان الثابتة من عين الأعيان بهذا الفيض الأوّل الأقدس، كما أشرنا إلى ذلك في الغرّاء التائيّة بقولنا شعر:

و إذ عيّن الأعيان في علم ذاته على صور علمية أزلية

تعيّن بي معنى المعاني بعينه و عيني حرف الأحرف المعنوية

ثم تعلّقت النسبة المخصّصة للإيجاد، و هي المشيّة و الإرادة الكليّة الذاتية، و هي التعرّف و الظهور التّام ثم تعلّقت النسبة الاقتدارية أيضا بمتعلّقها- و هو المقدور- بالتدبير و الإعداد للتمكّن عن قبول ما يفيض عليه النسبة الجودية الوهبيّة الذاتية للإيجاد ثم تداخلت كلّيات النسب في أمّهاتها، و اشتكت و انتسبت الصورة الإلهية بأسمائها، و تمثّلت الصورة المثلية المثالية فرقانية تفصيلية في مثال العالم، و قرآنية جمعية كمالية في الصورة التي حذي عليها آدم، فوجدت العوالم في أعيانها، و شهدت الحقائق، و زهرت الأنوار و الأزهار و الشقائق، في الدرج و الدقائق، و ثبتت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٥٦

الحروف في ألواح الوجود، و ارتسمت بحسب ما تعيّنت في صفحة أمّ الكتاب العلمي الأنفس بالفيض النفسي القدسي، و ارتقمت فكتبت الآيات البيّنات، و سطرت الكلمات التامّات و السور الكاملات، و ملئت الصحف الزاهرات الطاهرات، بالألسنة الإلهية الوجودية الظاهرات، فالفيض الأوّلي في أوّل الانبعاث النفسي الرحماني، تجلّ ذاتي نفسيّ في حضرتي العلم و الشهود الذاتيين للحق، و كما تعلّقت النسبة العلمية و النسبة الشهودية بالمعلومات و المشهودات، علم الحق بعضها قابلا للوجود، و شهده حريّا بالفيض و الإحسان و الجود، فأعطاه التمكّن من القبول، و التهيّؤ و الاستعداد لقبول الوجود العيني الكمالي، حتى قبل الوجود في عينه لنفسه، و في التجلّي العلمي الأوّل كان وجوده و تحقّقه للحق في الحق لا في عينه و لا لعينه فالفيض الوجودي الأوّل العيني المقبول هو القابل ثانيا للتجلّي الوجودي العيني الوارد عليه، فافهم.

فهذا معنى قوله: «و القابل من فيضه الأقدس» فإنّ الأقدسية مبالغة في القدس- و هو النزاهة و الطهارة- و التجليات الأسمائية الموجبة لوجود العالم كلّها قدسيّة، و لكنّ التجلّي الذاتيّ و الفيض الغيبيّ من غيوب الشؤون الذاتية و هو الفيض الأقدس، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فالأمر كلّه منه، ابتداؤه و انتهاؤه وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، كما ابتدأ منه».

يعني- رضي الله عنه-: مبدأ أمر الوجود و منتهاه من الحق، و هذا غير مناف لكون المنتهى إليه فإنّه منه بدأ و إليه يعود، و ما ثمّ إلاّ هو، فهو القابل من حيث ظاهريته و مظهريته، و هو المقبول من حيث باطنه و عينه، فالوجود المقبول المتعيّن، و المرتبة القابلة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۵۷

المتعيّنة له للمتبيّن، و الأمر محصور بين الوجود و المرتبة، و المرتبة المظهر، و المتعيّن بها الظاهر الوجود الحقّ الباطن، و الظاهر مجلى للباطن، و الباطن عين الظاهر بالمظاهر و فيها، و الكلّ من العين الغيبيّة، ثم دائما من الغيب إلى الشهادة، و من الشهادة إلى الغيب، و من العلم إلى العين و من العين إلى العين، و ما ثمّ إلاّ هو، هو هو، إليه المصير.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة».

قال العبد: و لمّا كان المراد بالإيجاد هو كمال الجلاء و الاستجلاء و لم يحصل إلاّ بالإنسان و في الصورة الإنسانية المثلية الكمالية الإلهية التي حذاها الله حذو صورته المقدّسة، كما قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-: «خلق الله آدم على صورته» و في رواية «على صورة الرحمن» و جاء في أوّل التوراة كما ذكرنا أوّلا: «نريد أن نخلق إنسانا على مثالنا و شكلنا و صورتنا» كما قال الله تبارك و تعالى، و كما أنّ صورة الرحمن مستوية على عرش الوجود، كذلك صورة الله مستوية على عرش قلب العبد المؤمن، كشفا و شهودا و إيمانا و صدقا و حقّا موجودا. قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- حكاية عن الله تعالى: «ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن» فالعبد المؤمن هو القابل للكلّ، و الكون الجامع الإلّيّ الذي يظهر به الأسماء و الصفات- و الذات على ما هي عليها من الكمال- يؤمن بقابليّته الكلّية المحيطة، و يعطي الأمان صور الذات و الأسماء و الصفات الظاهرة في مظهريته عن التغيّر و التحريف، فيظهر صورها في مرآته الكاملة كاملة و مؤمن أيضا، أي معطي الأمان صور النسب

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۵۸

و حقائقها أيضا من عدم ظهور آثارها من خفاء حكم الغيب و العدم، بإظهارها في محالّ أحكامها و أسرارها في حقائق مظهرياته المعنوية و الروحانية و الطبيعية و العنصرية و المثالية، فالإنسان هو المظهر الكلّي و المقصد الغائي الأصلي، حامل الأمانة الإلهية، و صاحب الصورة المثلية المنزّهة عن المثلية، فقبوله للتجلّي الإلهي أكمل القبول، لأنّه ما من قابل من القوابل- يقبل الفيض على نحو من القبول و تعيّن الصورة الإلهية بمظهريته- إلاّ و في الإنسان الكامل مثال ذلك على الوجه الأكمل و الأتمّ فروحانيته أتمّ الروحانيات و أكملها، و طبيعته العنصرية أجمع الأمزجة و

أعدلها، و نشأته أوسع النشآت و أفضلها و أشملها، و استعداده لظهور الحق و تجلّيه أعمّ المظهريات و الاستعدادات و أقبلها، و تعيّن صورة الحق و الخلق في مظهريته أكمل التعيّنات و أجلّها، و به حصل كمال الجلاء و الاستجلاء، و به اتّصل كمال الذات بكمال الأسماء، و كان آدم عليه السّلام أوّل الصورة الإنسانية العنصرية، فهو عين جلاء تلك المرآة المسوّاة شبحا لا روح فيه قبل وجود هذه النشأة الإنسانية الكمالية، و جلى الحقّ هذا المجلى الأتمّ و المظهر الأعمّ، و جلا به الصدأ الذي كان في شخص العالم، و تجلّى له فيه تجلّيا كاملا، فرأى نفسه فيه، كما تقتضيه ذاته الكمالية، و ظهر لنفسه فيه ظهورا جامعا بين الكمال الأسمائي و الكمال الذاتي، و كمل به العالم أيضا، فظهر الحق به على أكمل صورة لأنّه على صورة آدم الذي هو على صورة الحق، فكان آدم عين قابلية العالم و إنسان عينه و عين جلاء قلبه القابل للتجلّي الكمالي الجمعي الإلهي، فالصورة الإلهية الظاهرة في مرآتيته هي روح العالم، و المظهرية الإنسانية هو القلب القابل المؤمن لصورة الحق الظاهر فيه و به عن التغيّر و التحريف عمّا هي عليه في نفسها، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ الملائكة هي أرواح القوى القائمة بالصورة الحسّيّة الجسمية، و الأرواح النفسية و العقلية القدسية، و تسميتها ملائكة لكونها روابط

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٥٩

و موصلات للأحكام الربانية و الآثار الإلهيّة إلى العوالم الجسمانية فإنّ الملك في اللغة هو القوّة و الشدّة، فلمّا قويت هذه الأرواح بالأنوار الربانية، و تأيّدت و اشتدّت بها، و قويت النسب الربانية و الأسماء أيضا بها و على إيقاع أحكامها و آثارها و إيصال أنوارها و إظهارها، سمّيت ملائكة.

و هم ينقسمون إلى علويّ روحاني، و سفلي طبيعي، و عنصري و مثالي نوراني، فمنهم المهيّمون، و منهم المسخّرون، و منهم المولّدة من الأعمال و الأقوال و الأنفاس، و الصافّون و الحافّون و العالمون.

ثم العلوي الروحاني، إمّا مجرّد عن المادّة و الطبيعة و هم عالم العقول و المهيّمة، و إمّا متعلّقة بالمادّة، و المتعلّق بالمادّة إمّا متعلّق بمادّة معيّنة، أو بمادّة غير معيّنة و للمحقّق المكاشف هاهنا بحث مع غير المكاشف منهم و ذلك أنّ مشرب التحقيق الأتمّ يقضي أن لا تخلو الأرواح عن مادة ما فإنّ الصور لا تستغني في الوجود عن المادّة، فكذلك الصور الروحية و الصور العقلية المتمايز بعضها عن بعض و المتغاير بعضها بعضها لا بدّ لها من مادّة صالحة لتصوّر تلك الصورة، و لكن لا يلزم أن تكون مادتها طبيعية أو عنصرية، بل تكون مادّتها من نور النفس الرحماني، أو تكون مادتها من نور التجلّي الوجودي، أو نفس النفس، أو من العماء الآتي حديثه فيما بعد و غيره و المقدّم أيضا ذكره فيما سلف في أسرار حروف الاسم «الله» فتذكّر.

فالعقول و الأرواح العالية المجرّدة عند الحكيم المكاشف إنّما هي وجودات متعيّنة في الماهيات و الحقائق البسيطة، صوّرها الله من العماء، و هو النفس المتضاعف المتكاثف بتوالي الفيض النفسي الرحماني المنفّس عن القابل، و القابل من تأثير القابل المتعيّن و الانفعال و الانعقاد صورا نورية، فمادّة هذه الصور العقلية و الأرواح العليّة الإلّيّة هي العماء، حقيقة الحقائق و جوهر الجواهر و هويّة الكلّ و أصلها و هيولاها الحاملة لصور وجوبها و إمكانها، و هي الهيولى السابقة. و لقد استقصينا القول فيه في هذا الكتاب،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦٠

و سنعيد الكلام عليه، فلا تظنّها تكرارا، لعلّ الله يجود بلائحة من علمها لأهل الاستعداد، و الله الموفّق للرشاد فإنّ العلم بها لا يحصل إلّا بتعليم الحق و تجلّيه و تعريفه بما يخصّ به بعض عبيده الصالحين، و لا يعرفه العقلاء بالفكر النظري و القانون الفكري من تركيب المقدّمات و ترتيب

المفردات، بل بالتخلّي عن الشواغل و العلائق، و التوجّه التامّ بأحدية العزيمة، و ضمود القلب إلى الموجد المتجلّي بالعلم الحقيقي و البرهان الكشفي و الاطّلاع الشهودي و التعريف الإلهي الوجودي بعد المناسبة الذاتية و المرتبية.

ثم الملائكة العالية الموجودة من المادّة العمائيّة هم الأرواح العالية المهيّمة، و منهم العقل الأوّل أبو العقول و هو القلم الأعلى، و في مرتبته النفس الكلّيّة من وجه، و هي اللوح المحفوظ في العرف الشرعي، و المادّة العمائية التي قبلت هذه الصور النورية الروحية هي النون أعني الدواة التي أقسم الله بها في القرآن العزيز بقوله: **ن وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ** و دون هذه المرتبة الأرواح التي مادّتها مثاليّة نورانية مطلقة، و طبيعية نورانية، و عنصرية غير نورانية، و مثالية مقيّدة خيالية يوجدها الله من الأعمال و الأنفاس و الأخلاق و هي الملائكة المولّدة. فعلى هذا لا يخلو روح عن مادّة يفعل فيها ما يشاء من الصور، فإمّا أنفسيّة حقيقية، و إمّا ربّانية إلهية حقانية- و ذلك في عماء الربّ- و إمّا عمائيّة كيانية، إمّا نفسية رحمانية، أو مثالية نورانية، أو طبيعية كلّية عرشية محيطة و فلكية كذلك، أو عنصرية سماوية أو كوكبيّة أسطقسّيّة مائية و هوائية و نارية و أرضية، و المواد من الأرضية ما يغلب على نشأته الأرضية و كذلك غيرها.

ثم اعلم: أنّ الملائكة لا تنحصر عددا إلاّ بسدنة الأسماء الإلهيّة التي لا تنحصر، و الكلمات و الآيات التي لا تنفد و لا تتناهى، و هي أرواح القوى المنبثّة في العوالم العلوية و السفلية، و الخواصّ المنتشرة اللازمة للأعيان الوجودية المتصوّرة المتعيّنة بحسب الخصوصيات، و بمقتضى القوابل غير مجعولة الاستعداد، لكل قوّة من هذه القوى روح من الأرواح له صورة نورية طبيعية و عنصرية على اختلافها و كثرتها، و قد يتوسّع في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦١

إطلاق بعض صورها روحا للبعض الآخر بالأشرفية و الأفضلية المرتبية، كما أنّ الروح الملكي- الذي هو روح درجة الطالع- أفضل و أشرف و أصفى و أنور و أقرب إلى الوحدة و البساطة من الروح المدبّر لهذا الهيكل العنصري من وجه لأنّ علّته و سببه أفضل و أعلى و أقدم و أبقى، و الأرواح المدبّرة للأجسام العنصرية فائضة من الأرواح العلوية السماوية، و إن كان بعض الأرواح المدبّرة لبعض الأجسام البشرية أكمل من سائر الأرواح العلوية و السفلية، فإنّ ذلك لا ينافي ما ذكرنا لكون ذلك باعتبار حصول التجلّي الكمالي الإلهيّ الأحدي الجمعي. و أمّا الأرواح المدبّرة للأجسام البشرية من نوع الإنسان الحيوان فلا خلاف في قصورها مطلقا عن درجة أيّ روح فرضنا من الأرواح الملكية و الفلكية، فاعلم ذلك.

و لمّا كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم، تبيّن فيما سلف أن ليس فيها قوّة القيام بمرآتية الذات من حيث هي هي و لا من حيث أحدية جمع الذات، و لا بمظهرية الأسماء جمعا و فرادى، و أنّ المظهر الكامل الجامع لمظهريات التجلّيات الذاتية الكمالية الكلّية هو الإنسان الكامل الجامع بين مظهرية الذات المطلقة بإطلاق قابليته الكلّية، و بين مظهرية الأسماء و الصفات و الأفعال، بما في نشأته الكلّية من الجمعية و الاعتدال، و بما في مظهريته من الحيطة و السعة و الكمال، و هو كذلك جامع أيضا بين الحقائق الحقّيّة الوجوبية و نسب الأسماء الإلهيّة الربوبية، و بين الحقائق الإمكانية و الأعيان الكيانية، و أمّا كماله فلإحاطته بين الحقيقتين، و شموله لجميع ما في العالمين و لجمعه كذلك بين البحرين، فهو المظهر الأتمّ، و المنشأ الجامع الأعمّ، و البحر المحيط الزاخر الخضمّ، و الطود الراسخ الأشمخ الأشمّ، فكانت الملائكة صور قواه الروحانية لأنّ فيها قوى كثيرة غير القوى التي للملائكة المنبثّة في العالم صورها التفصيلية، فإنّ الأرواح الخبيثة و الشياطين و العفاريت و المردة أيضا من صور بعض قواها، و كذلك جميع الحيوانات الماشية الساعية و السابحة و الطائرة، و كذلك الأسماء

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦٢

الإلهية صور قوى هذا الإنسان، و كذلك الدوابّ و البهائم و الحشرات و السباع و غير ذلك ممّا لا نذكره اعتمادا على فهمك **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فكانت الملائكة له كالقوّة الحسيّة و الروحانية التي في النشأة الإنسانية. و كلّ قوّة منها محجوبة بنفسها، لا ترى أفضل من ذاتها».

قال العبد- أيّده الله به-: القوى الحسّية- التي في نشأة الإنسان- هي التي متعلّقاتها المحسوسات كالإبصار و السماع و الشّم و الذوق و اللمس و ما تحت هذه الكلّيات من الأنواع و الشخصيات.

و أمّا القوى الروحانية فكالمتخيّلة و المفكّرة و الحافظة و الذاكرة و العاقلة و الناطقة، و هذه القوى الكلّية و شخصياتها في حيطة الروح النفساني، و منشؤها و مجاري تصرّفاتها و أحكامها و آثارها الدماغ، فكالقوى الطبيعية- مثل الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الغاذية و المنمية و المربيّة و المولّدة و المصوّرة و الدافعة- و شخصياتها راجعة إلى الروح الطبيعي، و كالعلم و الحلم و الوقار و الإناءة و الشجاعة و العدالة و السياسة و النخوة و الرئاسة و غيرها- ممّا تحتها من المشخّصات و الأنواع بالمماثلة و المشاكلة و المباينة و المنافرة- عائدة إلى الروح الحقيقي الحيواني و النفساني، و كما أنّ هذه القوى منبثّة في أقطار نشأة الإنسان- و إن كان لكل جنس و صنف و نوع من هذه القوى محلّ خصيص بها، هو محلّ ظهور أحكامه و آثاره و منشأ حقائقه و أسراره، و لكن حكم جمعيّة الإنسان سار في الكلّ بالكل- فكذلك العالم الذي هو الإنسان الكبير في زعمهم.

كلّيات هذه القوى و أمّهاتها بجزئياتها و أنواعها و شخصياتها منتشرة و منبثّة في فضاء السماوات و الأرضين و ما بينهما و ما فوقهما من العوالم، و تعيّنات هذه القوى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦٣

و الأرواح في كلّ حال بما يناسبه و يوافقه على الوجه الذي يلائمه و يطابقه، و بها ملاك الأمر النازل من حضرات الربوبية، و هي في الحقيقة صور متعلّقات للنسب الربانية، و بها يقوى الوجود النفسي على التعيّنات و تنوّعات الظهور و التجلّيات، فافهم.

و لأنّ كلّ قوّة منها مجلى لتجلّي الأحدية الجمعية، و لكن تعيّن سرّ الجمع و الأحدية فيه ليس إلاّ بحسبه، و ظهور التجلّي فيه يقتضي خصوصيّته، فكانت كل قوّة منها لهذا محجوبة بنفسها، لا ترى أفضل من ذاتها، و ذلك كذلك، لكون الكلّ في الكلّ و لكنّها غابت عن أشياء كثيرة بمحبّتها لنفسها، كما قال: «حبّك الشيء يعمي و يصمّ» فإنّ كون الكلّ في كل منها بحسبه لا بحسب الكلّ، و ظهور الكلّ بحسب الكلّ لا يكون إلاّ في الكلّ، و لكنّ الكلّ له ثلاث مراتب:

[الأولى]: مرتبة جمع الجمع و الأحدية، و هي الحقيقة الإنسانية الإلهية التي حذي آدم عليها.

و الثانية: صورة التفصيل الإنساني الإلهيّ، أعني العالم بشرط وجود الإنسان الكامل في العالم.

و الثالثة: صورة أحدية جمع الجمع الإنساني الكمالي، فظهور الكلّ في مرتبة جمع الجمع الأحدي لا تفصيل فيه، و أنّه مرتبة الإجمال، و ظهور الكلّ في مرتبة أحدية جمع الجمع الإنساني ظهور كامل جامع بين الجمع و التفصيل، و القوّة و الفعل، فإنّ الكلّ في الكلّ إنسان كامل بالقوّة دفعة بالفعل في كل زمان بالتدريج، كما قال المترجم، شعر:

تجمّعت في فؤاده همم ... ملء فؤاد الزمان إحداها

فإن أتى دهره بأزمنة ... أوسع من ذا الزمان أبداها

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و أنّ فيها» يعني في كلّ قوّة منها «- فيما تزعم الأهلية لكل منصب عال، و منزلة رفيعة عند الله، لما عندها من الجمعية الإلهية بين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١۶۴

ما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهي، و إلى جانب حقيقة الحقائق».

قال العبد: يعني- رضي الله عنه-: أنّ كلّ قوّة من هذه القوى و الأرواح الملكية تزعم في نفسها أنّ لها أهلية كلّ منزلة عالية و فضيلة سامية عند الله من القيام بمظهريات الأسماء و الصفات و الشؤون و التجلّيات و السمات و السبحات، لما تحقّق في نفسها أنّ لها مرتبة الجمعية الإلهية بين ما هو راجع من تلك المناصب و المنازل الرفيعة إلى الحضرة الإلهية الوجوبية و حقائق نسب الربوبية، و بين ما يرجع منها إلى جانب حقيقة الحقائق المظهرية الكيانية، فإن لحقيقة حقائق العالم و حضرة الإمكان جمعية خصيصة بها، و لكلّ منها خصوص في جمعية ليس للآخر كما ستعلم. و قد علمت أنّ الكمالات في الجمع و الاستيعاب و الإحاطة، فلمّا رأت و ظنّت كلّ قوّة منها أنّ فيها الجمعية بين الجمعية الإلهية و الجمعية الكيانية، زعمت أنّ لها أهلية كلّ فضيلة و كمال فحبست بهذا الزعم عن كمال الحق الظاهر في الكلّ بعين الكلّ، فزكّت نفسها و جرحت غيرها و خرجت عن الإنصاف.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و- في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف- إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية التي حصرت قوابل العالم كلّه أعلاه و أسفله».

عطف على قوله: «إلى جانب الحق، و إلى جانب حقيقة الحقائق» و إلى ما تقتضيه الطبيعة الكليّة في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف. و فيه تقديم و تأخير.

و الطبيعة الكلّ هي الطبيعة الكليّة و «الكلّ» في هذه العبارة بدل أو عطف بيان، بمعنى أنّ الكلّ طبيعة واحدة و الطبيعة التي هي الكلّ و الطبيعة الكلّية في مشرب التحقيق إشارة إلى الحقيقة الإلهية الكلّية الحاصرة لقوابل العالم و موادّها الفعّالة للصور كلّها، و هي ظاهرية الألوهية و باطنها الإلهية، و هذه الحقيقة تفعل الصور الأسمائية بباطنها في المادّة العمائية و هي منها و عينها، و لا امتياز بينهما إلّا في التعقّل لا في العين،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١۶۵

فإنّ النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقّانية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية.

ثم اعلم: أنّ الحقائق ثلاث:

[الأولى]: حقيقة مطلقة بالذات، فعّالة، مؤثرة، واحدة، عالية واجب لها [الوجود] بذاتها من ذاتها، و هي حقيقة الله سبحانه و تعالى.

و الثانية: حقيقة مقيّدة، منفعلة، متأثّرة، سافلة، قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض و التجلّي و هي حقيقة العالم.

و حقيقة ثالثة: أحدية جامعة بين الإطلاق و التقييد، و الفعل و الانفعال، و التأثير و التأثّر، فهي مطلقة من وجه و نسبة، و مقيّدة من أخرى، فعّالة من جهة، منفعلة من أخرى. و هذه الحقيقة أحدية جمع الحقيقتين، و لها مرتبة الأوليّة الكبرى و الآخرية العظمى، و ذلك لأنّ الحقيقة الفعّالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيّدة، و كلّ مفترقين فلا بدّ لهما من أصل هما فيه واحد مجمل، و هو فيهما متعدّد مفصّل، إذ الواحد أصل العدد و العدد تفصيل الواحد.

و كل واحدة من هذه الحقائق الثلاث حقيقة الحقائق التي تحتها، و لمّا سرت أحدية جمع الوجود في كل حقيقة من الجزئيات و الشخصيات، انبعثت إنائيّة كلّ تعيّن تعين بأنّ له استحقاق الكمال الكلّي الأحدي من حيث ما أشرنا إليه و ما تحقّقت [من] أنّ تعيّن الكمال الأحدي الجمعي الأكبر إنّما يكون بحسب القابل و استعداده كما مرّ.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و هذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكريّ [بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون إلّا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه]».

قال العبد- أيّده الله به-: هذا إشارة إلى علم الطبيعة الكلّ التي حصرت قوابل العالم أعلاه و أسفله، و الطبيعة الكلّية إشارة إلى ظاهرية الحقيقة الفعّالة للصور، كما ذكرنا.

و اعلم: أنّ الصور أعمّ ممّا عرفت عرفا في تعريف العرف الفلسفي الظاهر و النظر الرسمي، و الكشف و التحقيق يقضيان بأنّها اعمّ ممّا عرفوا و عرّفوا، و لا تختصّ بالجسمانية، بل قد تكون الصور عقلية و خيالية و ذهنية و نورية و روحانية و إلهية،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦٦

كما جاء في الصحيح: «إنّ الله خلق آدم على صورته» فللّه- تعالى- صورة إلهية نورية لائقة بجنابه تعالى، و يقال: صورة المسألة و صورة الحال. و قال: «رأيت ربّي في أحسن صورة» و كان الروح الأمين يأتي رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- في صورة «دحية» و غيره، و قد تمثّل لمريم **بَشَراً سَوِيًّا** مع تحقّق أنّ الأرواح غير متحيّزة، فكان ظهور روحانيّ في صورة مثالية، و حقيقة الصورة هيئة اجتماعية من أوضاع شكلية في أي مادّة فرضت في أيّ أجزاء قدّرت و مثّلت، فافهم.

و إذا تحقّقت حقيقة الصورة، علمت أنّها أعمّ ممّا قيل، و الصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية:

و العلوية حقيقية و هي صور أسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية، و مادّة هذه الصور و هيولاها عماء الربّ، و الحقيقة الفعّالة، لها أحدية جمع ذات الألوهة، و ظاهرها الطبيعة الكلية. و العلوية الإضافية هي حقائق الأرواح العقلية و الأرواح المهيّمة و الأرواح النفسية و الملكية المهيّمية، و مادّة هذه الصور الروحانية في مشرب التحقيق و الكشف النور.

و أمّا الصور السفلية الإمكانية من الحقائق الكيانية مطلقة فهي صور الحقائق الإمكانية و النسب المظهرية الكيانية، و هذه الصور أيضا منقسمة إلى علوية و سفلية، فالعلوية منها ما ذكرنا من عالم الأمر أنّها علوية إضافية، فإنّها علوية بالنسبة إلى الحقائق الجسمانية، و موادّها و هيولاها عماء المربوب و الكون من النفس الرحماني، و يسمّى هذا العماء عماء، لكونه مشوبا بالظلمة.

و من الصور العلوية الكونية صور عالم المثال المطلق و المقيّد و عالم البرازخ، و مادّة هذه الصور و هيولاها الأنفاس و الأعمال و الأخلاق و الملكات و النعوت و الصفات.

و أمّا السفلية الكونية فهي صور عالم الأجسام، و هي أيضا علوية و سفلية:

فالعلويات هي العرش و الكرسي و الأفلاك و الكواكب و السماوات، و مادّتها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦٧

الجسم الكلّي.

و السفلية الجسمانية منها فهي العناصر و العنصريات، و هي أيضا علوية و سفلية:

فالعلوية منها هي صور الأرواح الهوائية و النارية و المارجية، و مادّة هذه الصور الهواء و النار و ما اختلط منهما مع باقي الثقلين من الأركان المغلوبين في الخفيفين كما ذكرنا في الموضع الأنسب بذلك.

و السفلية الحقيقية هي ما غلب في نشأته الثقيلان- و هما الأرض و الماء- على الخفيفين- و هما النار و الهواء- و هي ثلاث: صور معدنية، و صور نباتية، و صور حيوانية، و كل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصيات لا تتناهى و لا يحصيها إلاّ الله تعالى.

و الطبيعة هي الحقيقة الحاملة لهذه الصور كلّها من كونها عين المادّة من وجه، و من وجه أخرى الفعّالة لهذه الصور كلّها، و حقيقتها هي الأحدية الجمعية الذاتية الفعّالة لصورتها في نفسها بنفسها. فالطبيعة الكلّ و إن كانت مظهر الفعل الذاتي الإلهي، و لكن حقيقتها حقيقة أحدية جمع الصور

الفعلية و الانفعالية في العوالم الربانية و العوالم الكيانية، و الصورة الكلية المطلقة منفعلة على الإطلاق في المادّة العمائية الكلّية الكبرى عن هذه الحقيقة الفعلية الذاتية للحقيقة الإلهية الكامنة في التعيّن الأوّل، و هي منه و فيه، و الفاعل هو الله.

و الطبيعة باعتبار آخر- من قوى النفس الكليّة- سارية في الأجسام الطبيعية السفلية و الأجرام العلوية، فاعلة لصورها المنطبعة في موادّها الهيولانية المعلومة لحكماء الرسوم، و بالاعتبار الأوّل قوّة كلّية من قوى النفس الإلهية الفعّالة للصور كلّها معنويّها العلمية الإلهية الأزلية و العقلية و الروحانية و النفسانية و المثالية و النورية و الطبيعية و العنصرية و الخيالية و الذهنية و التصوريّة و اللفظية النفسية الإنسانية من صور الحروف و الكلمات، و الرقية كذلك، فافهم و ما أظنّك تفهم فادرج، فليس نفسك إن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦٨

كنت مقيّدا للحق.

و قد أشار الله- تعالى- إلى نفسه- التي من قوّتها هذه الطبيعة الكلّية- بقوله:

وَ يُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي، فالطبيعة الكلية بهذا الاعتبار قوّة من قوى النفس الإلهية الذاتية الكلية التي لا يعلم و لا يحيط بما فيها إلاّ الله، كما قال الله- تعالى- إخبارا و حكاية عن العبد الصالح: **تَعْلَمُ ما في نَفْسِي وَ لا أَعْلَمُ ما في نَفْسِكَ**، و كما قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-: «أنت كما أثنيت على نفسك لا أحصي ثناء عليك لا أبلغ كلّ ما فيك».

فلمّا كانت أحدية الجمعية الإلهية، و أحدية الجمعية التي بحقيقة الحقائق، و أحدية الجمع التي للطبيعة الكلية في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف كلّها من الحقيّة و الخلقية و ما تحتهما سارية بالنفس الرحماني إلى الحقائق و القوى كلّها بالكمالات و المناصب الراجعة إلى هذه الجمعيات و في كل ملك ملك، و قوّة قوّة و صورة صورة، زعمت أنّ لها أهلية هذه الكمالات كلّها، و أنّى لها ذلك؟ و ما لكلّ منها إلاّ مقام معلوم، فافهم، فإنّ هذا الكشف من أصعب العلوم الخصيصة بكشف مرتبة الكمال المحمدي الختمي، و لا يناله إلاّ من ورث خاتم النبيين و مشكاة خاتم الأولياء المحمديين، حقّقنا الله و الإخوان و الأودّاء الإلهيين بعلومه و مقاماته و أحواله و مشاهده و منازلاته و معاريجه، إنّه عليم قدير حكيم خبير.

ثم اعلم: أنّ الكشف عبارة عن رفع الحجب الظلمانية و النورية التي بين الحقيقة و بين المدرك منّا، فإن كان المدرك النفس أو العقل، و المدارك قواهما النفسانية النظرية و الفكرية بطريق ترتيب المقدّمات و ترتيب المبادىء و المفردات على الوجه المؤدّي إلى الغايات، فهو طريق البرهان و الاستدلال باللوازم القريبة و البعيدة على الملزومات، فهي و إن كانت في زعم أهلها موصلة إلى إدراك الحقائق، فليست موصلة إلى الحقائق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٦٩

من حيث هي هي في العلم الأزلي مجرّدة عن النسب و الإضافات، بل من كونها موجودات و ملزومات و معروضات للعوارض و لوازم، لا من حيث هي حقائق مطلقة فإنّ ذلك لا يكون إلاّ بكشف حجب هذه اللوازم و العوارض من حيث هي حجب كذلك فإنّ الملزومية و العارضية و المعروضية نسب عارضة على الحقائق عند تلبّسها بالوجود العيني، فإنّها في علم الله حقائق غيبيّة معنوية عريّة عن الوجود العيني. أو قل: هي نسب علمية أزليّة، أو صور معلوميّات الأشياء، أو حروف الكلمات النفسية الرحمانية، أو شئون ذات اللاهوت، أو الأعيان الثابتة في العلم الذاتي، أو الماهيات، أو هويات الموجودات من شأنها أنّها إذا وجدت لأعيانها، كان بعضها ملزومات و معروضات، و بعضها لوازم و عوارض و لواحق، كلّ هذه الاعتبارات و العبارات صادقة، و يتداولها طائفة من المحقّقين في عرفهم الخاصّ بهم، و هي في عرصة العلم الذاتي متمايزة بخصوصياتها الذاتية يدركها المكاشف- عند رفع الأستار، و التجلّي و الشهود- متمايزة الحقائق لخصوصياتها، و لا يدركها المفكّر كذلك، بل إنّما يدرك هذه الحقائق متلبّسة بالوجود العيني الموجب للتوحيد، و الرافع للتمييز و التعديد، و نظنّ أنّها لم تزل على هذا، و ليس ذلك كذلك فإذا انشرحت

العقول عن حجابيّات قيود العادات، و انطلقت عن عقال ضمنيات الكائنات، و يخلص السرّ الإلهيّ من أحكام التعيّن و آثار القيود الحجابية، و انكشفت عن بصائرها و أبصارها الأستار، حينئذ تأتّى للمدرك أن يدرك الحقائق على ما هي عليها في عالم الحقائق و المعاني.

و قد يظنّ العامّة من ظاهرية المتفلسفة، أنّ علم الحقائق على ما هي عليها عبارة عن إدراكها في هذه اللوازم و العوارض و اللواحق و أنّها لا تحقّق لحقائق بدونها في الخارج، و هذا المتفلسف المدّعي للحكمة ما عرف الفرق بين حقائق الأشياء و بين أعيانها فإنّه ما أدرك إلاّ أعيان الموجودات و لم يدرك الحقائق- من حيث إطلاقها و باطنها-

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٧٠

الحقيقية مجرّدة عن هذه العوارض و اللوازم و اللواحق، و هو معذور لكون هذا العلم و الشهود فوق طور العقل، وراء طور الفكر، و الفرق بين المقامين بيّن، فانظر ما ذا ترى؟

و إذا تحقّقت ما ذكرنا، علمت أنّ من الكشف ما هو عقلي- و هو الذي يدركه العقل بجوهره النوري المطلق عن قيود الفكر و المزاج- و منه ما هو نفسانيّ و هو ما يحصل للنفوس المطلقة عن قيودها المزاجية بإدمان الرياضات و المجاهدات من النفوس الكلّية العالية، بكشف حجاب ما به المباينة و الممايزة.

و من الكشف ما هو روحاني، و ذلك بعد كشف الحجب النفسانية و العقلية و مطالعة الروح الإنساني لمطالع الأنفاس الرحمانية.

و من الكشف ما هو رباني بطريق التجلّي، إمّا بالتنزّل و التدلّي، أو بالمعراج و التسلّي، أو بالمنازلات بأسرار التولّي و التجلّي، أو بالجمع و التجلّي بعد التخلّي من الربّ المتولّي، و هو متعدّد بحسب تعدّدات الحضرات الأسمائية فإنّ للحق تجلّيا من كل حضرة، و من الحضرات، و أعلى التجلّيات الأسمائية هو التجلّي الإلهيّ الجمعيّ الأحديّ الذي يعطي المكاشفات الكلّية الأحدية الجمعية، و ليس كلّ كشف كذلك، و فوقها التجلّي الذاتيّ الاختصاصيّ الذي يعطي الكشف بحقيقة الحقائق و مراتبها، و بحقيقة النفس و العلماء، و بالحقيقة الإلهية، و بحقيقة الطبيعة الكلّية، فافهم و اعرف قدر ما دسّيت لك من الأسرار، و الله وليّ التوفيق و التحقيق.

ثمّ أعلم: أنّ «الحقيقة» يصدق إطلاقها على كل ما له تحقّق في الجملة بالإطلاق العامّ، فثمّ حقيقة تحقّقها بذاتها و هي حقيقة الحق، و قد تكون حقيقة تحقّقها لا بذاتها، بل تحقّقها بما هو متحقّق بذاته من ذاته، إمّا في العلم أو في العين أو في بعض مراتب الوجود أو في جميعها دائما أو لا دائما، بل في وقت دون وقت. و على هذا يصدق إطلاق الحقيقة على الحق و الخلق و على النسب و الإضافات و الجواهر و الأعراض، إن قلنا إنّ الخلق له تحقّق، و قد تكون الحقيقة واحدة و كثيرة، و مطلقة و مقيّدة، فاعلم ذلك.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٧١

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فسمّي هذا المذكور إنسانا و خليفة. فأمّا إنسانيته فلعموم نشأته و حصره الحقائق كلّها. و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر [و هو المعبّر عنه بالبصر، فلهذا سمّي إنسانا فإنّه به ينظر الحقّ إلى خلقه، فيرحمهم]».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ اعتبار الحقيقة الإنسانية على وجه يكون الاشتقاق اللفظي محفوظا فيه، إن كان بمعنى الأنس من كونها مؤنسة للحقائق و مأنوسة، و ليس سائر الحقائق كذلك لكون كلّ حقيقة غيرها ممتازة عن غيرها بخصوصها المباين الموجب للغيرية بخلاف الحقيقة الإنسانية فإنّها أحدية جمع جميع الحقائق الحقيّة و الخلقية و البرزخية، فما امتازت الحقيقة الإنسانية عنها إلاّ بأحدية جمع الجمع و الإحاطة، و بها أنست بالكلّ، و أنس بها الكلّ بعضه بالبعض، و لهذا لم يكن مثله شيئا لعموم نشأته جميع النشئات، و عدم عموم غيرها لأنّها ما من نشأة من النشآت إلاّ و في نشأته نظيرتها، و ما من حقيقة من الحقائق إلاّ و في الحقيقة الإنسانية محتدها و أصلها لأنّ العوالم كلّها على صورة الإنسان، كما أنّ الإنسان على

صورة الله فما من عرش و لا كرسي و لا فلك و لا روحاني و لا كوكب و لا منازل و لا بروج و لا سماوات و لا أرضين و لا نار و لا هواء و لا تراب و لا ماء و لا مولّد من معدن و نبات و حيوان ماش أو ساع أو سائح أو طائر أو ناش إلاّ و في النشأة الإنسانية أمثالها و نظائرها. و لهذا قيل: الإنسان هو العالم الصغير، و قالوا: العالم الإنسان الكبير. و فيه نظر على [ما] سنبيّنه في موضعه، فهو بصورته الطبيعية و بروحه جامع لخصائص عالم الأرواح من المهيّمة و من العقول و النفوس و الملائكة و الجنّ، و كذلك يجمع بحقيقته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۷۲

الإنسانية البرزخية بين بحريّ الوجوب و الإمكان، و بين الإطلاق و التعيّن، و قابليته أجمع القابليات، و مظهريته أكمل المظهريات، و ما يخصّه من الفيض و التجلّي أتمّ و أكمل و أعمّ و أشمل. و بهذا استحقّ الخلافة و سجود الملائكة فإنّ السجود هو الدخول في الطاعة و التذلّل و الانقياد و الخضوع، فلمّا جمعت النشأة الإنسانية الكمالية بسعة قابليته و حيطة دائرة استعداده جميع الحقائق و القوى القائمة بصور العالم، و المنتشرة و المطويّة منها في أعلاه و أسفله، سجدت الملائكة- التي هي عبارة عن صور أرواحها- لآدم هو أوّل مظهر إنساني لافتقار العالم في كماله إلى وجوده و استغناء الإنسان بنشأته الكاملة عن العالم و ما فيه، فهو على حدته مغن عن العالم، أو كان في مظهرية التجلّي الذاتي الأحدي الجمعي و الأسماء التفصيلية الفرعية، و العالم بلا إنسان كامل غير كامل و لا كاف فيما ذكر. و لهذا ما عرفته الملائكة إلاّ أسماء حين سألهم الحق عنها بقوله: **أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ**، أي هؤلاء النسب و الحقائق الإلهية الزمانية، إشارة إلى حقائق الأسماء متجلّية في صورها النورية و حقائق الموجودات القابلة لتلك التجليات.

فلمّا لم يعرف الملائكة أسماء تلك الصورة النورانية و الحقائق المعنوية من حيث التمايز و الخصوصيات التي تقوّمت بها نشأتهم، قال الله- تعالى-: **يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ** أي أعلمهم و أخبرهم بأسمائهم، أي بيّن المظاهر و أسماء الحق، التي هم مستندون إليها في وجودهم فإنّ كلّ واحد منهم مظهر لحقيقة مخصوصة من حقائق أسماء الواجب الوجود، و خادم لاسم معيّن، و سادن لنسبة ربانية من النسب الإلهية،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۷۳

فكلّ منهم لا يعرف الحقّ إلاّ من حيث مظهريته المعيّنة و قابليته الجزئية و استعداداته الخصوصية فالحق المسمّى- بفتح الميم- و آدم المسمّى- بكسر الميم- و الملائكة لا يعرفون الحق و لا أنفسهم و لا ما يستند إليه من الأسماء إلاّ من وجه جزئي تعيّني، و لهذا لمّا أنبأهم آدم بأسمائهم في الحضرات الأسمائية، و أظهر خصوصيات عبدانيات كلّ واحد منهم لاسم هو ربّه، و أنبأهم بأسماء الحق، التي هم مستندون إليها التي لها السلطان و الحكم عليها قالوا: **لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** فلهذا أنس بهذه الحقيقة الإنسانية الكلّ، و أنس بالكلّ، فسمّي الوجود الحق المتعيّن في هذه الحقيقة الكلّية المطلقة إنسانا، و هو «فعلان» من الأنس على صيغة المبالغة، و سمّي أيضا إنسان العين إنسانا بهذا الاعتبار لأنّ العين تأنس بكلّ ما تقع عليه و لا يناسبه أيضا نور الحق المتعيّن بالجمع في نار الفرق، و إيناس النور في النور مؤنس يعطي الأنس لناظر الناظر، و لأنّ الإنسان من عين الإنسان آلة النظر، و إدراك ظاهرية المبصرات و إبصار كلّ ذي بصر إنّما هو بحسبه، و كان نظر الله أحديا جمعيا بأحدية جمع العلم و الشهود لظاهرية أحدية جمعيات الحقائق و الأشياء، و لم يكن في الموجودات و الحقائق حقيقة جمعية أحدية جامعة لجميع الجمعيات إلاّ هذا المظهر الأعمّ الأكمل، و المنظر الأتمّ الأجمع الأوسع الأشمل، به نظر الله في إبصاره لظاهريات الحقائق كلّها، فهو مجلى النظر الإلهي و إنسان العين المنزّهة، فسمّاه بهذه الاعتبارات إنسانا.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فهو الإنسان الحادث الأزلي، و النشء الدائم الأبدي».

قال العبد- أيّده الله به-: أمّا حدوثه فهو من جهة صورته العنصرية خاصّة فإنّ له صورا علويّة فيما فوق العنصريات فقديمة، علمية و نورية، نفسية

و روحية، عقلية و نفسية، و مثالية و طبيعية، عرشية و ملكية، فالعلمية أزلية قائمة بقيام العلم و دائمة بدوام العالم الحق المشاهد الناظر بهذا الإنسان.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٧٤

[معنى قولهم: «الإنسان أزلي»]

و أمّا أزليّته فلأنّه العلّة الغائيّة من التجلّي الإيجادي، و به كمال الجلاء و الاستجلاء، و الظهور الكلي المطلق بالإظهار و الإنباء، فهو أزليّ بأزليّة علم العالم، كما أنّ العلم عين العالم، فيصدق عليه أنّه أزليّ نسبة إلى الأزل، و هو الضيق و الضنك الذي كان لحقائق المعلومات حين استهلاكها في عين الذات العالم بها.

و أمّا كونه نشئا دائما أبدا فلأنّ الحقيقة الإنسانية هي المرآة الكلّية الإلهية الأحدية، و النشأة الدائمة الأبدية، و كما أنّه أحدية الجمع الأوّل الأزليّ، فكذلك هو تفصيل ذلك الجمع و أحدية جمع جمع التفصيل و الجمع، و ما ثمّ إلاّ هو، فهو النشء الدائم الذي لا أوّل له إذ هو الأوّل و الأبدي الذي لا آخر له إذ هو الآخر بعين ما هو الأوّل، فهو الدائم. و النشء- الذي هو الارتفاع في النموّ، و الازدياد و الربوّ- باعتبار أنّ العين الواحدة بتعيّنها في جميع مراتبها فرع زاد على اعتبار الأصل الذي هو عين الذات الواحدة التي اندمجت و توحّدت فيها التعيّنات غير المتناهية لعدم تناهي التجلّيات، فبظهور ما كان كامنا في العين من أعيان النسب غير المتناهية تتحقّق حقيقة البشر لتلك العين الواحدة المنفصلة، في مراتب الأعداد، و كمال نشئها بكمال النشأة الإنسانية، بل جميع مراتب النشء له فهو النشء الدائم، و أوّل مراتب النشء الذاتيّ الدائم مرتبة النفس الرحماني بالنور الوجودي و الفيض الجودي المنبعث من باطن قلب التعيّن الأوّل، حاويا محيطا بجميع ما ينطوي عليه التعيّن الأوّل، و ينفعل انبعاث النفس الأحدي الجمعي و امتداده و تعاليه إلى الغاية المطلوبة التي تعلّق بها التعيّن الأوّل الذي هو تاء الكناية في قوله:

«أردت» أو «أحببت»، و هو كمال الجمع بين كمال الظهور و كمال البطون، و الكمال الذاتي و الأسمائي ينشئ مراتب الوجود و ذلك لأنّ النفس بخار هوائي أو هواء بخاري

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٧٥

خارج من بطن المتنفّس إلى ظاهر الهواء، هذا في الأنفاس المعهودة الجسمانية، فاعلم في النفس الرحماني مثل ذلك فإنّ القلب الذي هو التعيّن الأوّل منطو على حقائق المظهرية و الظاهرية و الانفعالية التي هي الأجزاء الأرضية نظائرها، و على خصائص النسب الوجودية و حقائق أسماء الربوبية التي بها و منها حياة الحقائق المظهرية و لبنها، و هي ضرب مثل للأجزاء الماديّة في نشء النفس و البخار لكون كل بخار أحدية جمع الأجزاء:

الهوائية، و المائية، و ما تشبّث بهما من الأجزاء الأرضية المحلولة، و النارية المذيبة الحلاّلة لتلك الأجزاء، فامتدّ النفس الرحماني جامعا لحقائق الفعل و الانفعال في حق حضرة الإمكان مقيّدة، عقده برودة القوابل الأرضية المظهرية التي في عين الجوهر النفسي فإنّ فيها الفاعل و القابل، فانعقدت الصور العمائية في هذا البخار المعنوي النوري، فظهر النشء العمائي الأكبر، فامتدّ النشء بسبب حقائقة الثلاث الذاتية على أنحاء ثلاثة في جهات ثلاث معنوية، علوا و سفلا و وسطا، جميعا أحديا برزخيا، و تعيّن في عين النفس جميع الحقائق الفعلية و الانفعالية، فتعيّنت في النفس المتعالي الحقائق الإلهية المؤثّرة الفعّالة المنوّرة الشريفة صورا إلهية ربانية و تعيّنات وجوبية حقّانية، و امتدّ النشء النفسي- الممتدّ المنطوي على الحقائق المظهرية الأرضية الانفعالية- إلى التحت و السفل بالطبيعة لما تقتضيه مرتبة الانفعال و التأثّر المظهري الكياني، فملأ العماء بصورة المذكورة محيط فلك الإشارة، و عقدها برودة جوّ الإمكان، و انعقدت صور كيانية، و تعيّنات وجودية إمكانية، و تنوّعات تجلّيات تقييدية

روحانية، و جسمانية ملكية و ملكوتية، غيبية و عينية و جبروتية، فانتشأ النشء الكوني و العالم الخلقي، و أوّل هذا النشء الكوني العقل و القلم و اللوح و العرش و الكرسي، ثم طبقات السماوات، ثم الأرضيّات على الترتيب المذكور، حتى حصلت النشأة البشرية الإنسانية، و جميع هذه النشآت نشأة هذا المسمّى إنسانا و مع قطع النظر عن الإنسان، فإنّ الذات المطلقة مع تجلّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۷۶

عن النشء و الانتشاء، فالإنسان الحقيقي هو النشء الدائم الأزلي الأبدي، فما ثمّ إلاّ نشأة الإنسان في عالم الفرقان، و في مقام الجمع و القرآن.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و الكلمة الفاصلة الجامعة».

يشير- رضي الله عنه- إلى ما بيّنّا فيما تقدّم أنّ الكلام ثلاث: كلمة جامعة لحروف الفعل و التأثير، و أخرى جامعة لحروف الانفعال و التأثّر، و كلمة جامعة لحروف الجمع البرزخي الرابط بين الأعلى و الأسفل، و الظاهر و الباطن، و هذه الحقائق و الحروف و الكلمات البرزخية جامعة بين حقائق الوجوب و حقائق الإمكان من وجه، و فاصلة بينها أيضا باعتبار، و مع كونها جامعة و فاصلة ليست لها عين زائدة ممتازة عن الطرفين امتيازا خارجا مخرجا عن كونها أحدية جمعها، فهو الجامع الفاصل بهذا الاعتبار.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فتمّ العالم بوجوده، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم و هو محلّ النقش و العلامة».

يشير- رضي الله عنه- إلى ما سلف آنفا أنّه لو لا الإنسان في العالم، لم يحصل كمال الجلاء و الاستجلاء، الذي هو العلّة الغائية من الإيجاد.

و أمّا قوله: «تمّ [العالم] بوجوده» و لم يقل «به» فلأنّ الإنسان له تعيّن أزلي علمي و بانسحاب الفيض الجودي العيني عليه تكمل مراتب ظهوره و نشره.

و أمّا كونه فصّ الخاتم فلأنّه محلّ نقش الحكمة الكلية المنقوشة بأحدية جمع نقوش الفصوص الحكمية كلّها، كما سبق، فتذكّر.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «هو محلّ النقش، و العلامة التي بها يختم الملك على خزانته و سمّاه خليفة من أجل هذا لأنّه- تعالى- الحافظ خلقه كما يحفظ الختم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۷۷

الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلاّ بإذنه، فاستخلفه في حفظ العالم، فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل».

قال العبد- أيّده الله به-: «نقش الفصّ» هو الكلام المحتوي على الحكمة التي اقتضت وجود العالم على الترتيب المشهود و النظام الموجود.

و «العلامة» هي خصوص المقام المحمدي من تلك الحضرة التي منها بحسبها تنزل الحكمة الخاصّة بذلك الفصّ فإنّ قلب كل نبيّ كامل هو محلّ نقش الحكمة، و العلامة هي خصوص الحكمة المحمدية الإلهية من ذلك الاسم الذي تستند إليه حكمته المنزلة عليه، و علامة هذه الحكمة الإلهية أحدية جمع جميع التجلّيات الأسمائية، و بها يختم الملك بقوّته و شدّته، فما يسدّ الخلل- الذي تقتضيه التفرقة المباينة التي في حقائق العالم من الخصوصيات التي بها يتميّز بعضها عن بعض- إلاّ بأحدية الجمع الجامع لصدعها، و الموجود لتفرقة جمعها، و بها يقوى على حفظ خزائن العالم فيها، و بها سرى سرّ أحدية الجمع النفسي الرحماني بالتجلّي الوجودي الإحساني، و جمع بين الحقائق المتبوعة و توابعها، و النسب الملزومة و لوازمها و عوارضها و لواحقها بعد التميزات الذاتية التي لها في عالم المعاني من حضرة العلم الذاتي، فإذا جمعها الوجود الواحد في هذه المثاني و المعاني، و راب صدعها، و شعب شعثها و جمعها، انحفظت العوالم كلّها ما دامت الخزائن مختومة بختم علامة أحدية الجمع الخصيص بالحكمة التي هي معنوية النقش المحيط بجميع النقوش الحكمية التفصيلية فتلك العلامة عبارة عن الإنسان الكامل الذي هي أحدية جمع جميع

الجمعيات لأنّه الاسم الأعظم، و الاسم الأعظم هو العلامة على مسمّاه، فهو ظاهرية الإنّيّة الإلهية، و الله هويّته و باطنه، و لهذا سمّاه خليفة إذ الخليفة ظاهر بصورة مستخلفه في حفظ خزائنه، و الله- تعالى- هو الحافظ لخلقه بختمه على خزائنه، فما دام هذا الختم الأحدي الجمعي عليها لا تتسلّط على فتحها الحقائق المباينة و المتمايزة التي في حقائق خزائن العالم إلاّ بإذن الله فإذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٧٨

أذن لهذا الخاتم الإنساني الكمالي الأحدي الجمعي بالخروج عن الدنيا، و أمره بالانفكاك عن جزئيتها إلى الأخرى، انتهت الجزئية و خرجت عنها السكينة.

و أمّا تسمية العالم بالجزئية فلما ذكرنا في شرح الخطبة أنّ حقائق العالم- القابلة لتعيّنات التجلّيات الوجودية بخصوصياتها- هي التي تحقّقت بها حقائق الأسماء و الصفات التي هي خزائن الآلاء و الهبات، و منها و من حضراتها تتنزّل البركات، فحقائق العالم خزائن هذه الخزائن الأسمائية، فلا تزال خزائن العالم محفوظة ما دام فيها الإنسان الكامل، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «ألا تراه إذا زال و فكّ الختم عن خزانة الدنيا، لم يبق فيها ما أخزنه الحق، و خرج ما كان فيها، و التحق بعضه ببعضه، و انتقل الأمر إلى الآخرة، و كان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديا».

قال العبد: اعلم: أنّ دار الوجود واحدة، و انقسامها إلى الدنيا و الآخرة بالنسبة إليك لأنّهما صفتان للنشأة الإنسانية، فأدنى نشأته الوجودية العينية النشأة العنصرية، فهي الدنيا لدناءتها بالنسبة إلى نشأتها النورية الإلهية، أو لدنوّها من فهم الإنسان الحيوان.

و لمّا كانت النشأة الإنسانية الكليّة في الدنيا نشأتين: نشأة فرقانية تفصيلية، و نشأة أحدية جمعية قرآنية، و هذه النشأة الدنياوية كثيفة، و صورتها مقيّدة سخيفة من مادّة جامعة بين الظلمة و النور، مشوبة فيها بأكدار الغصص و المحن نوريّة السرور، و هي أيضا من قبيل النفس الناطقة، و النفس الناطقة من بعض قواها القوّة العملية، و هي ذاتية لها، و بها يعمل الله لأجلها في كلّ نشأة و موطن صورة هيكلية ينزّل معانيها فيها، و يظهر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٧٩

قواها و خصائصها و حقائقها بها، و يحفظها، و يقيها، و كانت هذه النشأة الجامعة بين النور و الظلمة لا تقتضي الدوام على هذه النظام و القوام، و لا بدّ لها من الانخزام و الانصرام، لأنّ قوى مزاجه العنصرية غير وافية، و لا لجميع ما في النفس من الحقائق و الدقائق بكافية، و هذه الحقيقة على العقول المنوّرة الصافية غير خافية فإنّ في النفس من الحقائق ما لا يظهر بهذه النشأة العنصرية الثقيلة، مثل كون صورته روحانية نورانية لطيفة ملائمة للروح، و خصائصه بحسب الروح لا بحسب المزاج، بخلاف هذه النشأة العنصرية السفلية الثقيلة فإنّ الروح و النفس فيها بحسبها، و كذلك خواصّهما و حقائقهما.

فلمّا لم تف هذه النشأة بذلك لكونها من مادّة متنافرة متضادّة و هيولى متباينة متحادّة، و قد حصل لها بحمد الله في مدّة عمرها- التي كانت تعمر [فيها] أرض جسدها من الأخلاق الفاضلة، و الملكات الكاملة و العلوم و الأعمال الصالحة الحاصلة- كمال فعلي لما صار لها جميع ما كان بالقوّة بالفعل، فينشئ الله- تعالى- من ذلك بالقوّة العملية الذاتية للنفس [ما] إذا فكّ عن خزانة الدنيا، و قبض الله إليه أنوار أسمائه- التي هي حقائق خزائن النعم و الآلاء الإلهية، و أسرار خزائن خزائنه المذكورة- قبضا يسيرا، فتقلّصت أنوار التجلّيات إلى الحضرات، و الأرواح الجزئية المدبّرة إلى كلّيات أرواح السماوات، و التحق كلّ فرع في هذه النشأة إلى أصله الذي منه انبعث، و لم يبق فيها مخزونات نعم الأسرار و الأنوار، و أرزاق الأحكام و الآثار لاختلال القابل، و زوال المظهر الزائل- كما ذكرنا- صورة أخراوية روحانية ملائمة للنفس الناطقة في جميع أفاعيلها و خصائصها بحسبها من مادّة روحانية حاصلة للنفس من تلك الأخلاق و الأعمال و القوى و الملكات الصالحة، فتظهر بحقائقها و خصائصها و آثارها في

تلك الصورة ظهورا يقتضي الدوام إلى الأبد غير مقيّدة بأجل معيّن و أمد معين واحد لأنّ مادّتها روحانية وحدانية نورية، بخلاف هذه النشأة العنصرية الثقيلة المظلمة الحاصلة للنفس من عناصر مختلفة متباينة متضادّة تقتضي لحقائقها الانفكاك لو لا جمع أحدية الجمع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۸۰

النفسي النفسي لها بحياته الروحية النورية الباقية، فاقتضت تلك النشأة الروحانية البقاء و الدوام لرسوخ حقائقها و أصولها الروحانية في جوهر الروح أعني الأخلاق و النعوت و الصفات و العلوم و دوام التجلّي النفسي الإلهي فيها فإذا انتقل الأمر إلى الآخرة، و ظهرت النفوس و الأرواح الإنسانية في صورها الروحانية البرزخية و المثالية و الحشرية، و غلبت الروحية على الصورية، و النورية على الظلمة، و اختزن الحق الأسرار و الأنوار و الحقائق في تلك الصور الأخراوية، **وَ إِنَّ الدّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ** كان الإنسان بأحدية جمعه ختما على تلك النشأة الأخراوية إلى الأبد، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية».

يعني- رضي الله عنه- على الوجه الأفضل الأكمل، فإنّ ظهور الحقائق الأسمائية في الصور الكليّة الأحدية الجمعية الكمالية ظهور جمعي أحدي كمالي، بخلاف ظهورها في الصور التفصيلية الفرقانية فإنّ ظهورها فيها متفرّق تفصيليّ، بمعنى أنّ ظهور الحقائق الأسمائية الإلهية في كل كامل كامل جمعي أحدي كلي بحسب المظهر الأجمع الأكمل، و ظهورها في كل جزء من العالم جزئي بحسبه كذلك، و قد لا يظهر في أكثر أجزاء العالم أكثر الأسماء فضلا عن أن تظهر تماما بكمالها، و ذلك في أسماء مخصوصة بالإنسان، و ظهورها في الإنسان تماما على الوجه الأكمل.

قال- رضي الله عنه-: «فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود، و به قامت الحجّة لله- تعالى- على الملائكة».

يعني- رضي الله عنه-: في قوله- تعالى-: **أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ (غَيْبَ السَّماواتِ)** ما لا تعلمون.

قال- رضي الله عنه-: «فتحفّظ بما وعظك الله بغيرك، و انظر من أين أتي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۸۱

على من أتي عليه».

يريد إتيان المعاتبة و توجّه المطالبة من قبل الحقّ على الملائكة في اعتراضهم على الحق و جرحهم لآدم و تزكيتهم أنفسهم.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّ الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة، و لا وقفت مع ما تعطيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنّه ما يعرف أحد من الحق إلاّ ما تعطيه ذاته [و ليس للملائكة جمعية آدم]».

يريد- رضي الله عنه- عدم وقوف الملائكة مع الأدب الذي تقتضي مرتبة خليفة الله تعالى بعد إخباره- تعالى- لهم: أنّه **جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** و تعطيه نشأته الأحدية الجمعية من الكمال و الإحاطة، و عدم وقوفهم أيضا على ما توجب مرتبة الألوهية من الأدب و الوقوف عند الأمر الإلهي، فاعترضوا على الحق تعالى، كما قال جلّ و علا حكاية عنهم: **أَ تَجْعَلُ فِيها من يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ.**

فجمعوا بين الاعتراض على الله و الجرح و الطعن فيمن عدّله الله و زكّاه عندهم، و بين تزكيتهم أنفسهم، و كلّ هذه الأمور منافية لنشأتهم المقتضية أن لا يعصوا ما أمرهم الله [به]، و يفعلوا ما يأمرهم [به]. و الذي يقتضيه الأدب و التحقيق من العبيد بالنسبة إلى الحق أن لا يعترضوا عليه في أوامره و نواهيه و يمتثلوها. و الذي تقتضي نشأة الخليفة هو النزول إليه و الدخول تحت حكم خلافته و جمعيّته، لا الجرح و الطعن فيه، و لا سيّما و نشأتهم- على ما ادّعوا من التسبيح و التقديس- تقتضي عدم الاعتراض و حسن القبول و التلقّي لما يلقى [إليه] و يلقى، فإن نشأتهم

وحدانية بسيطة روحانية نورانية، لا تقتضي الاعتراض، فإنّه نزاع و النزاع من مقتضى التضاد و التباين و التنافر،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨٢

بل مقتضى نشأتهم الإيمان و الطاعة و العبادة الذاتية و التنزيه و التقديس و الخير لا غير، إذ ليس لهم و لا لغيرهم أن يعرفوا كلّ ما في نفس الحقّ، بل ما فيه من الحق، و يعرفون الحق من حيث ما هم عليه «و ليس للملائكة جمعيّة آدم» كما مرّ، فكان الأوجب و الأولى و الأوجه و الأحرى أن يتّصفوا بالإنصاف، و ينصفوا له بالاعتراف، لا الاستنكاف و الاعتساف لإحاطته و جمعيّته و سعته، دونهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لا وقفت إلاّ مع الأسماء الإلهيّة التي تخصّها و سبّحت الحقّ بها و قدّسته».

يعني أسماء التنزيه و التقديس: كالسبّوح، و القدّوس، و الطيّب، و الطاهر، و النور، و الواحد، و الأحد، و العليّ، و أخواتهم «**و ما علمت أنّ لله أسماء ما وصل علمها إليها**»، كالخالق، و الرازق، و المصوّر، و السميع، و البصير، و المطعم، و غير ذلك ممّا يتعلّق بالتدبير و التسخير و الملك و السلطان و النعيم و العذاب و الموت و الهلاك و السقم و الشفاء، و سائر الأسماء التي تخصّ عالم الأجسام و الطبيعة «**فما سبّحت الحقّ بها و لا قدّسته، فغلب عليها ما ذكرناه**».

يعني- رضي الله عنه- ما عندها من الجمعية السارية في نشأتها بالنفس الرحماني الأحدي الجمعي «**و حكم عليها هذا الحال، فقالت من حيث النشأة**».

يعني: بلسان التنافي و التنافر الذي بين الوحدة و البساطة الملكيّتين و بين الكثرة و التركيب الجسمانيّين. «**أَ تَجْعَلُ فِيهٰا مَنْ يُفْسِدُ فِيهٰا و ليس إلاّ النزاع**» يعني موجب الفساد و سفك الدماء و ما شاكلهما و هو النزاع.

«**و هو عين ما وقع منهم**» في الاعتراض «**فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق**» و الاعتراض على الله عين النزاع مع من لا منازع له، و جرح آدم عين سفك دمه لأنّه طلب عدم خلقه و إيجاده.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨٣

ثم قال- رضي الله عنه-: «فلو لا أنّ نشأتهم تعطي ذلك، ما قالوا في حق آدم ما قالوه».

يعني- رضي الله عنه-: النزاع و الاعتراض من حيث ما ذكرنا من سراية أحدية جمع النشأة الطبيعية الكليّة، «**و هم لا يشعرون**» بذلك لغلبة الحال و حكم البساطة و الوحدة بالفعل ظاهرا، و أعطى ذلك هذا الاعتراض و السعي في الجرح، فقالوا في حق آدم ما قالوه و هم لا يشعرون.

قال- رضي الله عنه-: «فلو عرفوا نفوسهم، لعلموا و لو علموا لعصموا».

أي إنّ مقتضى ذاتهم و نوريّتهم و بساطتهم هو عدم الاعتراض و الاعتساف، و الاتّصاف بحقائق الإنصاف. لعصموا عن وقوع المنازعة.

«ثمّ لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس و التسبيح. و عند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة تقف عليها فما سبّحته بها، و لا قدّسته عنها تقديس آدم و تسبيحه».

قال العبد: اعلم: أنّ التسبيح تعريف الحق و الثناء عليه بأسماء السلب و التنزيه، و لمّا كان في نشأة آدم من حقائق الكمال و نقائضها من النقائص التي ليست في نشآت الملكية، فما أثبت الملائكة على الحق- أي و ما عرفته- من حيث تلك الكمالات الخصيصة بالجمعية الإنسانية، و لا نزّهت الحقّ و لا قدّسته و لا سبّحته عن نقائض تلك الكمالات من النقائص تسبيح ذوق و تقديس حال، تقديس آدم و تسبيحة لكونه جامعا لحقائق الكمالات و نقائضها و عدم جمعية الملائكة، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فوصف الحقّ لنا ما جرى لنقف عنده و نتعلّم الأدب مع الله تعالى، فلا ندّعي ما أنا متحقّق به و حاو عليه بالتقيّد فكيف

أن نطلق في الدعوى، فنعمّ بها ما ليس لي بحال، و لا أنا منه على علم».

يعني- رضي الله عنه-: كما ادّعت الملائكة مطلقا في التسبيح. «**فنفتضح؟!**» عند

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨۴

المطالبة، و نتعرّض المعاتبة.

قال- رضي الله عنه-: «فهذا التعريف الإلهي ممّا أدّب الحق به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء. ثم نرجع إلى الحكمة فنقول».

[مقام الأدب]

قال العبد: اعلم: أنّ مقام الأدب أعلى المقامات، و يقتضي المعاملة مع الحق و الخلق بحسب ما تقتضي مراتبهما، و لا يتحقّق به إلاّ أهل الأمانة الإلهية، و هي صورة الله- تعالى- التي حذي آدم عليها حين عرضها على سماوات الروحانية و أرض الجسمانيات، **فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا** أي لم يطقن ذلك و لم يستطعن لعدم أحدية جمع الجمع عند منها **وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ** الكامل الحامل لواء الحمد، و أحدية جمع جميع حقائق السيد و العبد، **إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً**، لعدوله عن العدل في استهلاك استعداده الكمال الكلّيّ في أمور جزئية و أحوال ناقصة، **جَهُولاً** برتبته أنّه هو المظهر الأتمّ الأشمل، و الخليفة الأكبر الأكمل فتعيّن اتّصافه بهذا الظلم و الجهل بسبح الحقّ عنهما و لحمده بنقائضهما، من الكمال على الوجه الأكمل، فالأمناء هم الأدباء أهل الأمانة الإلهية و هم الخلفاء الذين استخلفهم الله في حفظ خزائنة و خزائن خزائنه، فتذكّر.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «اعلم أنّ الأمور الكلّية و إن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شكّ في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني، و لها الحكم و الأثر في كلّ ماله وجود عيني، بل هو عينها لا غيرها، أعني أعيان الموجودات العينية».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨۵

قال العبد: اختلفت النسخ و في البعض منها: «لا تزول».

فإن قلنا: «لا تزال» ف «باطنة» منصوب، و فيه تقديم و تأخير، و التقدير: «فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني»، أي لا تظهر أعيانها، و إن كانت موجودة في العلم الإلهي و بالنسبة إلى الحق.

و إن قلنا «لا تزول» فظاهر. يعني: أنّ الأمور الكليّة و إن لم تكن موجودة في أعيانها لكونها إذ ذاك مشخّصة، و إذا تشخّصت لم تكن كلّية، فهي لا تزول عن الوجود العيني لظهور أحكامها و آثارها في كل ماله وجود عيني، فإنّ الأمور العامّة- كالوجود و العلم و الحياة التي تعمّ الحق و الخلق- و إن لم توجد في الأعيان لكونها كلّيات لا يمنع نفس تصوّر معناها عن وقوع الشركة فيها، فإنّها- من حيث هي هي مع قطع النظر عن إضافتها إلى الحق أو الخلق- حقائق كلّية تطلق على كل من اتّصف بها، و قامت به من حق أو خلق، فهي- من كونها كلّية مطلقة عن الإضافة- لا تزال باطنة إذ لا توجد في الأعيان، و مع كونها كذلك باطنة، فإنّها لا تزول عن الوجود العيني لوجود آثارها و أحكامها في أعيان الموجودات، بل هي تحقيقها في كل ماله وجود عيني، فإنّها لا تبطن و لا تزال باطنة من كونها كلّية، و كونها كلّية اعتبار ثان مسبوق باعتبار حقائقها مجرّدة عن كونها موصوفة بالكلّية أو غيرها، فهي بحقائقها في كل من قامت به لا بكلّيتها فإنّ الوجود في القديم و المحدث هو هو، و العلم في كل عالم علم، و كذلك الحياة فهي في كل موجود عيني عينها غير زائدة عليها وجودا و شهودا، لا عقلا فإنّ العقل ينتزع عن الموجود وجوده و يتعقّله زائدا على الموجود، و ليس ذلك إلاّ في التعقّل لا في العين، فأمعن النظر و أنعم.

قال- رضي الله عنه-: «و لم تزل» تلك الحقائق الكليّة **«عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليّتها».**

قال العبد: أمّا كونها ظاهرة فمن حيث إنّها في كل موجود عينيّ بماهيتها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨٦

و حقيقتها، و هي فيه عينه غير زائدة عليه لعدم امتيازها عنه في الوجود.

و أمّا كونها باطنة فلأنّها من حيث تعقّلها الأمور الكلّية عامّة ينتزعها [العقل] و يأخذها كلية لا يمنع نفس تصوّرها عن وقوع الشركة فيها، فهي- من كونها كذلك- باطنة معقولة لا وجود لها إلاّ في العقل.

قال- رضي الله عنه-: «فاستناد كلّ موجود عيني لهذه الأمور الكلّية».

يعني: استناد الموجودات من كونها موجودة، و العلماء من كونهم علماء، و الإحياء من كونهم إحياء إلى هذه الكلّيات العامّة.

قال- رضي الله عنه-: «التي لا يمكن رفعها عن العقل».

أي لا تزال من كونها كلية معقولة.

قال: «و لا يمكن وجودها في العين» أي لا يتشخّص من كونها كلية **«وجودا تزول به عن أن تكون معقولة».**

يعني: أنّ هذه الكلّيات و إن كانت في كل موجود عينيّ عينه، فذلك لا يخرجها عن كونها معقولة فإنّ كونها معقولة باطنة هو من كونها كلّية، و كونها عين كل موجود عينيّ هو بحقائقها لا بكلّيتها لوجود تميّز تعقّل كلّيّتها عن تعقّل حقيقتها في العقل، و عدم تميّز حقيقتها عن الوجود العيني، و لا يخرجها أيضا كذلك كونها معقولة و كلية عن كونها بحقيقتها في كل موجود عينيّ عينه، بمعنى أنّها لا تزيد عليه و لا تمتاز عنه.

قال- رضي الله عنه-: «و سواء كان ذلك الموجود العيني موقّتا أو غير موقّت [إذ نسبة الموقّت و غير الموقّت إلى هذا الأمر الكلّي واحدة]».

يريد- رضي الله عنه- بالموقّت الحادث الفاني من العالم، فظهور هذه الأمور الباطنة المعقولة الكليّة بالأعيان الحادثة- التي وجودها موقّت غير مؤبّد- يكون موقّتا كذلك غير مؤبّد كوجود زيد- مثلا- و علمه و حياته، كهو غير أبدية بل هو موقّته، و ظهورها لمن ليس وجوده موقّتا و لا متناهيا غير موقّت و لا متناه لانضياف هذه الحقائق الكلّية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨٧

النسبيّة المعقولة إلى كل موجود عينيّ و ظهورها فيه بحسبه و بموجب ما تعطيه ذاته.

قال- رضي الله عنه-: «غير أنّ هذا الأمر الكلّيّ يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينيّة، كنسبة العلم إلى العالم و الحياة إلى الحيّ فالحياة حقيقة معقولة، و العلم حقيقة معقولة متميّزة عن الحياة، كما أنّ الحياة متميّزة عنه، ثم نقول في الحق [تعالى]: إنّ له علما و حياة، فهو الحيّ العالم. و نقول في الملك: إنّ له علما و حياة [فهو الحيّ العالم. و نقول في الإنسان: إنّ له حياة و علما] فهو الحيّ العالم. و حقيقة العلم واحدة، و حقيقة الحياة واحدة [و نسبتها إلى العالم و الحيّ نسبة واحدة] و نقول في علم الحق: إنّه قديم، و في علم الإنسان: إنّه حادث، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ الحقائق الكلّية مطلقة، لها من حيث هي هي خصوصية ذاتية لا تخرجها عن تلك الخصوصية الذاتية إضافتها إلى الموجودات العينية كحقيقة العلم- مثلا- معنى قائم بالذات العالمة، به تسمّى عالمة، و هو في طور التحقيق عبارة عن إدراك المعلوم، و كشفه بما هو به و هو و بما هو عليه في عينه على وجه الإحاطة و التمييز عن غير هذه حقيقة العلم، و ليست إضافتها و نسبتها إلى الحق أو إلى الخلق مخرجة لها عن هذه الحقيقة المخصوصة، و لكن يعود إليها من إضافتها إلى كل موجود عيني- إذا أضيفت إليه- أن تكون فيه بحسبه، فإن كان المضاف إليه موجودا قديما مطلقا، كان علمه قديما مطلقا كذلك، و إن كان المضاف إليه حادثا، مقيّدا، موقّت الوجود، كان علمه حادثا مقيّدا

كذلك، و هذا ممّا اقتضت هذه الحقائق بشرط الانضياف، فهي لا تزال على ذلك ما دام ذلك الشرط مقترنا بها، و هذا ظاهر.

قال- رضي الله عنه-: «و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية، فكما حكم العلم على من قام به بأن يقال فيه: إنّه عالم، كذلك حكم الموصوف

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨٨

به على العلم بأنّه حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم، و صار كل واحد» يعني من المضاف و المضاف إليه **«محكوما به** [و] **محكوما عليه»** يعني من جهتين مختلفتين.

قال- رضي الله عنه-: «و معلوم أنّ هذه الأمور و إن كانت معقولة» أي لها وجود في العقل و العلم **«فإنّها معدومة العين** [**موجودة الحكم**] يعني في الوجود العيني، لأنّها لم تتعيّن في الوجود تعيّنا شخصيا غيرها من الأعيان الموجودة، و إلاّ لكانت شخصية، و أشير إليها، و لم تكن كلّية.

قال- رضي الله عنه-: «كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني.

فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة» فإنّ ظهورها في الأعيان بحسبها **«و لا تقبل التفصيل و لا التجزّي فإنّ ذلك محال عليها فإنّها بذاتها في كل موصوف بها».**

يعني: أنّ الإضافة و النسبة لا تخرجها عن حقائقها كما قرّرنا.

قال- رضي الله عنه-: «كالإنسانية في كلّ شخص شخص من هذا النوع الخاصّ لم تتفصّل و لم تتعدّد بتعدّد الأشخاص، و لا برحت معقولة».

يعني: أنّها لو تفصّلت و تعدّدت بتعدّد الأشخاص، لكانت عن أصل كثرة فيها و هي واحدة في حقيقتها.

قال- رضي الله عنه-: «و إذا كان الارتباط بينها و بين من له وجود عيني قد ثبت، و هي نسب عدمية، فارتباط الموجودات [**بعضها ببعض**] **أقرب أن يعقل لأنّه على كل حال بينها جامع- و هو الوجود العيني- و هناك، فما ثمّ جامع. و قد بعد الارتباط بعدم الجامع، فبالجامع أقوى و أحقّ».**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٨٩

يعني- رضي الله عنه-: أنّ هذا الأمر العامّ من حيث عدم تعيّنه في الوجود العيني متميّز، و تميّزه عن الأعيان الوجودية في الخارج أمر عدمي، و هو معدوم العين، و مهما ساغ الارتباط بينها- مع كونها معدومة الأعيان- و بين الموجودات العينية، فوجود الارتباط بين الموجودات أولى و أحقّ، و على هذا يكون الارتباط بين الموجود القديم الحق، و بين الحادث الخلق ثابتا صحيحا، و هو المطلوب.

قال- رضي الله عنه-: «و لا شكّ أنّ المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه، فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار، و لا بدّ أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيّا في وجوده بنفسه، غير مفتقر، و هو الذي أعطى الوجود [**بذاته**] **لهذا الحادث فانتسب إليه** [**و لمّا اقتضاه لذاته كان واجبا به**]**».**

قال العبد- أيّده الله-: كون العالم ممكنا في حقيقته يقتضي أن يكون في ذاته مفتقرا إلى المرجّح في الوجود لأنّ الممكن- من حيث هو ممكن مع قطع النظر عن المرجّح- نسبته إلى الوجود و العدم بالسواء، فهو من حيث هو ممكن ليس بأولى أن يوجد، و إلاّ لكان واجبا، و لا أن لا يوجد و إلاّ لكان ممتنعا و كلّ ممتنع الوجود فليس بممكن و إلاّ لكان الممكن باللاوجود أولى و لم يكن ممكنا، و كذلك كل واجب الوجود فليس بممكن بالإمكان الخاصّ، و إن صدق إطلاق الإمكان العامّ عليه عرفا خاصّا، فإنّا لا نعني بالإمكان العامّ إلاّ عدم الامتناع، فلمّا لم تكن للممكن أولويّة الانحياز إلى أحد النقيضين، افتقر في تعيّنه- إما في الوجود أو في العدم- إلى المرجّح، و على جميع التقادير ثبت افتقاره إلى المرجّح، و هو الحق الواجب الوجود لذاته لأنّ المفتقر إليه إن لم يكن واجب الوجود، لزم أن يكون ممكنا أو ممتنعا، فإن كان ممكنا فالقول فيه كالقول في كل ممكن، و

لزم إمّا الدور و إمّا التسلسل في العلّة، و هما باطلان عقلا، و إن كان ممتنعا، فلا يصلح أن يكون واجب الوجود ما لا وجود له، و لا قابلا للوجود، فلم يبق إلاّ أن يكون المرجّح الواهب للوجود واجب الوجود لذاته غنيّا في وجوده بذاته عن الغير، غير مفتقر إليه. و ليس المراد من الواجب إلاّ ذاتا لا افتقار بها في وجودها إلى الغير، فوجودها إذن من ذاتها ضروري واجب.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٩٠

فإن قيل: الوجوب في تعقّله مفتقر إلى تعقّل ما ليس بضروري الوجود واجبة، فهو إذن من الحقائق النسبية، و فيه رائحة الافتقار، و توقّف تعقل الوجوب على الامتناع أو الإمكان كتوقّف تعقّله على تعقّل غيره.

قلنا: لا يلزم من توقّف تعقّل الواجبية على تعقّل غيرها توقّف تحقّقه في ذاته على تحقّق ما ليس كذلك، أو على عدم تحقّق غيره كذلك فإنّ ثبوت الوجود بالذات أمر ذاتي للواجب الوجود بالذات، فلا يفتقر في ذلك إلى غيره و لا يتوقّف عليه، و لكنّ الواجب الوجود مفيض من وجوده و وجوبه على ما ليس كذلك، و مستلزم له في الوجود المستلزم لوجود غيره و الموجب له لا يتأخّر في تحقّقه عن لازمه في الوجود لتوقّف وجود اللازم على الملزوم، و لكن عدم اللازم قد يستلزم عدم الملزوم في الدلالة، و إذا ثبت وجوب الوجود لذات من عينها و نفسها، و ثبت افتقار غيرها في وجوده إليها، فمهما وجد ذلك الغير فوجوده من فيض وجود واجب الوجود بالذات، فبالضرورة ينسب ذلك الغير في وجوده إلى من أفاض عليه الوجود، و لا بدّ أن تكون الإضافة ذاتية للواجب الوجود بالذات، فيوجب وجود المفاض عليه المفتقر في وجوده عنه إليه، و المقتضي أمرا لذاته لا يزال عليه ما دامت ذاته.

فلمّا اقتضى الحق الواجب الوجود فيضه- و هو الوجود المطلق- أن يفيض الوجود على الخلق المقيّد، كان واجبا به بالضرورة إذ الإله يقتضي وجود المألوه، و الربّ يوجب المربوب، و الخالق يستلزم وجود المخلوق و ذلك من كونه إلها ربّا موجدا أو مفيضا للوجود بالذات و علّة، لا من حيث ذاتية الذات المطلقة عن كل وصف و نعت، الغنيّة عن العالمين، فإنّ اعتبار ذاتية الذات سابق و متقدّم على جميع الاعتبارات.

و لمّا كان وجوده عين ماهيته، فلا تلزم مساوقة وجود الحادث لوجود القديم، و لكنّه من كونه مفيضا للوجود و موجدا لهذا الحادث يوجد عنه الحادث، فالارتباط من قبل الحادث بالافتقار الذاتي إلى محدث يحدثه و يوجده على التعيين، و من قبل الموجد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٩١

بالإيجاد و الاستلزام.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه [من كل شيء] من اسم و صفة».

يعني: من حيث اقتضائه أن يكون على صورته بحيث لا يخرج الاسم و الصفة من حقيقتها الخاصّة، و إن أوجبت الإضافة نعتا، ليس لها بالفعل، بل بالصلاحية و بشرط الإضافة كما ذكر في حقيقة العلم و الحياة.

قال- رضي الله عنه-: «ما عدا الوجوب الذاتيّ فإنّ ذلك لا يصحّ في الحادث و إن كان واجب الوجود، و لكن وجوبه بغيره لا بنفسه».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا كان العبد على صورة سيّده، وجب أن يكون واجبا، و لكن وجود العبد و وجوبه مستفاد من الواجب بذاته الموجب لوجود هذا الحادث، فما له قدم في الوجوب الذاتي لكون وجوب وجود العبد لا بذاته لا بذات مطلقة منها ذاته، أو وجود مطلق منه وجوده.

قال- رضي الله عنه-: «ثم لتعلم أنّه لمّا كان الأمر على ما قلناه من ظهوره، بصورته، أحالنا- تعالى- في العلم به على النظر في الحادث، و ذكر أنّه أرانا آياته فينا فاستدللنا بنا عليه، فما وصفناه بوصف إلاّ كنّا نحن ذلك الوصف».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا قرّر أنّ الخليفة ظاهر بصورة المستخلف فيما استنابه فيه، و نسبه إليه، و ملّكه إيّاه، لا جرم أنّه- تعالى- أحاله في العلم

به على النظر في الحادث في كل ما نسب إليه من صورة على صورة القديم، فإذا عرفنا المخلوق على الصورة بنسبه و لوازمه الثبوتية- كماليّها- و غير كماليّها- استدللنا بكمالاتنا الثبوتية- التي أعطانا الكامل بالذات- على ثبوت الكمالات له على الوجه الأكمل، و استدللنا أيضا بنقائصنا و نسبنا غير الكمالية [على] أنّها منتفية عن موجدنا و ثابتة له نقائض تلك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۹۲

النقائص من الكمالات، و في الحقيقة ما وصفناه بوصف إلاّ كنّا نحن ذلك الوصف.

و التحقيق يقتضي أنّه ليس لنا من الأمر شيء، بل كل ما لنا فمنه، كما قال: **وَ ما بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ** فما وصفناه بنا إلاّ من حيث كوننا به فيه منه له.

قال- رضي الله عنه-: «إلاّ الوجوب الخاصّ الذاتي، فلمّا علمناه بنا و منّا، نسبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا».

يعني- رضي الله عنه-: من حيث إنّ نسبة نسبة الشيء نسبة لذلك الشيء و لازم لازمه بالوسط.

قال- رضي الله عنه-: «و بذلك وردت الأخبار الإلهية على ألسنة التراجم [إلينا]، فوصف نفسه لنا [بنا]، فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، و إذا شهدنا شهد نفسه».

قال العبد- أيّده الله تعالى به-: اعلم: أنّ الله علم نفسه ذات نسب مستهلكة الأعيان في أحدية ذاته و هويّته المطلقة، و أراد أو أحبّ أن يظهرها في الوجود العيني، أو يظهر هويّتها فيها بحسبها، و كانت متمايزة الأعيان في التعين بالعلم الذاتي كعلم الواحد العالم بأنّه ذو نسب و نسب نسب، فلمّا تعلّقت المشيّة بإظهار هذه النسب في الوجود، تجلّى الله الجواد الرحمن المحسن الوهّاب بإفاضة الوجود من ينبوع الجود، فأوجدها في أعيانها لها في عرصة الشهود، و بعد تحقّق هذه النسب الحقيقة، إنّ الحقائق النسبية فما لها أن تدلّ على الحق المطلق، أو نشهده إلاّ من خصوصها و بها، قد ظهر الوجود فيها بحسبها، فلو لا أنّ في الوجود صلاحية الظهور في كل حقيقة أو نسبة منها بحسبها و على صورتها، لما ظهر بذلك كذلك، و يضاف إذ ذاك إلى الوجود الحق الظاهر في كل حقيقة منها على صورتها ما يضاف إلى تلك الصورة، فافهم. إذا فهمت، فهمت.

فاعلم أنّا نحن صور تلك النسب الذاتية و الشؤون الغيبية، اقتضانا بالذات من كونه إلها موصوفا بالموجدية، منعوتا بالربوبية، فلمّا وصف نفسه لنا بنا- أعني بالنسب

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۹۳

و الأسماء و الصفات التي نحن صورها- و أحالنا في المعرفة و العلم به علينا بقوله الحق، على لسان رسول الصدق: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» فعلمنا به أنفسنا، و علمنا من علمنا بنا علمنا به، فما علمناه إلاّ بنا و ما علمنا ما علمنا إلاّ به، فما علمنا إلاّ إيّاه به منه فيه، و ما علمنا أنفسنا إلاّ فيه عينه، فنحن فيه هو عينه، و هو فينا نحن أعياننا، لأنّا فيه شئونه الذاتية و نسب نسب الإنّيّة الغيبية، و هي الهوية العينية، فإذا شهدنا فيه شهد نفسه، و إذا شهدناه فيه أو فينا شهدنا أنفسنا، فما نحن إلاّ وجودات تعيّنية و تجلّيات وجوديّة، نفسية، ظاهرة بخصوصيات أعياننا و ماهياتنا التي هي شئونه الذاتية و نسبه- أو نسب نسبه- الغيبية الوحدانية، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لا نشكّ أنّا كثيرون بالشخص و النوع، و أنّا و إن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا، فنعلم [قطعا] أنّ ثمّ فارقا، به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض، و لو لا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد».

يعني:- رضي الله عنه-: أنّ هذه الشؤون و إن اشتركت في أنّ كلاّ منها شأن ذاتي له أو نسبة من نسب الألوهية، و لكنّه لا بدّ أن تكون لكلّ شأن منها خصوصية، بها يتميّز عن غيره، فتلك الخصوصيات هي التي أوجبت تعدّد الأشخاص و تمايزها بشخصياتها عند وجودها العيني بموجب

وجودها العلمي، فالوجود و إن كان موجودا للكلّ، و لكنّ الخصوصيات الذاتية تعيّن الوجود الواحد بحسبها، فيختلف ظهور الوجود الحق الواحد الأحد في جميع مراتب العدد، و يتكثّر بحسب القوابل المختلفة المتكثّرة، و لو لا هذا السرّ، لم تظهر الكثرة المتعقّلة في الواحد ظهورا وجوديا، و لا الكثرة الوجودية في أحدية الجمع، كما نقول: «مدينة واحدة» مع اشتمالها على

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٩٤

البيوت و الدور الكثيرة، و كقولنا: «كتاب واحد» [مع أنّه] ذو حروف و كلمات كثيرة، و «شخص واحد» [مع أنّه] ذو أجزاء و أعضاء كثيرة.

قال- رضي الله عنه-: «فكذلك أيضا، و إن وصفنا بما وصف به نفسه من جميع الوجوه، فلا بدّ من فارق و هو افتقارنا إليه في وجودنا، و توقّف وجودنا عليه لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه. فبهذا صحّ له الأزل و القدم الذي انتفت عنه الأوّلية التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا تنسب إليه [الأوّلية] مع كونه الأوّل. و لهذا قيل فيه:

الآخر، فلو كانت أوّليته أوّلية وجود التقييد، لم يصحّ أن يكون الآخر للمقيّد لأنّه لا آخر للممكن لأنّ الممكنات غير متناهية، فلا آخر لها. و إنّما كان آخرا لرجوع الأمر كلّه إليه بعد نسبة ذلك إلينا».

قال العبد- أيّده الله-: كما أنّا و إن كنّا مشتركين في الاستناد إلى الحق و الدلالة عليه و في القيام بوجوده الواحد، و لكنّا كثيرون بالأشخاص و الخصوصيات الذاتية، و التفرقة فيما بيننا ظاهرة، فكذلك إذا دللنا عليه فإنّ دلالة كلّ منّا بخصوصية ليست في الآخر، و كذلك و إن وصفنا بما وصف به نفسه و أعطانا الاتّصاف بأوصافه جميعا و التسمّي بأسمائه طرّا، فلا بدّ من فارق بيننا و بينه لا نشاركه فيه أصلا، و هو وجوبه الذاتي الذي انفرد به من ذاته دوننا، و أمّا الفارق من قبلنا الذي خصّصنا به دونه فهو افتقارنا جميعا إليه على التعين في الوجود و ذلك لإمكاننا الذاتي، كما مرّ، فتذكّر.

و اعلم: أنّ في الإمكان سرّا شريفا ذكرنا في موضعه، فاطلبه من هناك، إن لم تعثر عليه من هاهنا، فقد أومأنا إليه في مواضع ممّا سلف و فيما خلف.

و قوله: «عن مثل ما افتقرنا إليه» يدلّ على شمول الافتقار و مرتبتي الوجود أعني مرتبتي الحق و الخلق لكون الوجود يشملهما، و الحق من حيث ذاته و وجوده الذاتي غنيّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٩٥

عنّا و نحن مفتقرون إليه بذواتنا في وجودنا، و لكنّ الربوبية من كونها تقتضي المربوب بحقيقتها، و الخالقية لا تتعقّل بدون المخلوق وجودا و تقديرا فثبت الافتقار للنسب الإلهية في تعيّنها الوجودي و التعقلي إلى متعلّقاتها ضرورة توقّف الأمور الإضافية و النسبية على طرفيها و افتقارها إليها، و لا يقدح ذلك في الغنى الذاتي فإنّ الله غنيّ بذاته في وجوده أزلا و أبدا. و هذا الافتقار المذكور ليس إلاّ في النسب الأسمائية فإنّ الألوهية و الربوبية و الخالقية و الرازقية و غيرها حقائق يتحقّق وجودها بالمألوه و المربوب و المخلوق و المرزوق، و الغنى لله في ذاته لكون وجوده من ذاته، و عين ذاته.

و لهذا السرّ صحّ له الأزل و القدم، يعني نفي الأوّلية و المسبوقية عن وجوده الذاتي، فلا أوّل له سابقا عليه، بل هو الأوّل السابق بوجوده المطلق الذاتي على التعينات الوجودية التقييدية، و ليس متعلّق الحدوث و القدم حقيقة الوجود، بل تعيّنه بحسب الأزمان و الأوقات و المواطن و المراتب لا غير، و التعيّن نسبة عدمية أيضا مع قطع النظر عن المتعيّن.

فسبحان الذي وسع بجوده و رحمته و علمه و حكمته كلّ شيء حتى النسب العدمية، أحدثها و أعطاها ضربا من الوجود، و أظهرها موجودة للشهود المعهود.

فلو كانت أوّليّة الحق من حيث الوجود العيني المقيّد، لم يصحّ أن يكون هو الآخر لأنّه لا آخر للممكنات لأنّها غير متناهية، فلو كانت متناهية، صحّ أن يكون لها آخر، فليست أوّليّته- تعالى- بمعنى أوّليّة وجود التقييد، و لا آخريّته بمعنى أنّه إذا انتهت الممكنات غير المتناهية، كان هو آخرها، فكان آخر وجود التقييد، بل أوّليّته و آخريته بمعنى أنّه لا موجود إلاّ هو، فالكلّ منه إليه **لا إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ**. بمعنى أنّه المطلق غير المتعيّن في عين كونه عين الكلّ أوّلا بداية، و المتعيّن في عين لا تعيّنه و إطلاقه بتجلّيات غير متناهية آخرا لا إلى غاية و نهاية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۹۶

قال- رضي الله عنه-: «فهو الآخر في عين أوّليّته، و الأوّل في عين آخريّته».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الوجود المطلق هو الأوّل على الإطلاق، ثم إن تعيّن و تقيّد الوجود بتنوّع التجلّي في مراتب تعيّناته فهو في حقيقته على أوّل الإطلاق الأصلي، لأنّ التعين و التقيد نسبتان لا تقدحان في إطلاقه الحقيقي الذي ليس في مقابلة التقييد، بل هو معنى ذاتيّ للذات. نعم، الإطلاق و التعيّن يستلزم تعقّلهما انتفاء البداية و النهاية، و الافتتاح و الاختتام، شمل بنور هويّته و إنّيّته المطلق و المقيّد، فإنّ العين المطلق عين المطلق اللامتعيّن و عين المتعيّن غير المتناهي في تعيّنه، لا إلى أبد أبدا الأبد، فهي هي في اللاتعيّن الأوّل الباطن و في التعيّن الآخر الظاهر، فما ثمّ إلاّ هو هو، فهو الأوّل في عين آخريته و الآخر في عين أوّليته.

قال- رضي الله عنه-: «ثمّ لتعلم أنّ الحق وصف نفسه بأنّه ظاهر باطن و أوجد العالم عالم غيب و شهادة لندرك الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا. و وصف نفسه بالرضا و الغضب، و أوجد العالم ذا خوف و رجاء، فنخاف غضبه و نرجو رضاه.

و وصف نفسه بأنّه جميل و ذو جلال، فأوجدنا على هيبة و أنس، و هكذا جميع ما ينسب إليه و يسمّى به. ثم عبّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجّهنا على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّه لمّا كان الإطلاق الذاتي الذي تستحقّه الذات ليس في مقابلة التقييد و التحديد، بل إطلاق عن التقييد بالإطلاق الذي [في] مقابلة التقييد، فهو إطلاق عن التقييد و عن الإطلاق بجمعه الذاتي بينهما جمعا، غير متقيّد أيضا بالجمع، بل مطلقا عن كل اعتبار، و لا لسان في هذا المقام و لا حكم و لا اسم و لا صفة، بل بهت بحت، و خرس صرف.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۱۹۷

و بتحقّق التعيّن الأوّل مفتاح مفاتيح الغيب يتعيّن للعين المطلقة تعيّن و لا تعيّن، و إطلاق و تقييد، و وحدة و كثرة، و فعل و انفعال، فتعيّن بالتعيّن الأوّل النسب الذاتية و هي: الأوّلية و الآخرية، و الباطنية و الظاهرية و هو من حيث التعيّن- بلا اعتبار التعين و اللاتعين- لا أوّل و لا آخر، و لا باطن و لا ظاهر، و لا نسبة هذه النسب و لا لا نسبتها أحقّ و أولى، و لكنّه- تعالى- من حيث إطلاقه باطن، و قد جعل الباطن بحجاب عزّ غيبه عن أن يحاط به أو يتناهى، أو يكون له بداية، فله الجلال، و هو من حيث تعيّنه ظاهر جميل بجمل القصد إليه و الاستناد من كونه مبدأ للتعينات الشؤونية الكلّية مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلاّ هو، يعني ليس علمها إلاّ للهوية المطلقة الكبرى التي للمعيّن، و هي فيه هو، و هو فيها هي فظهرت الاثنينية بالتعين الأوّل للعين الواحدة بالوحدة الحقيقية، و هي من حيث حضرتها الجلالية تقهر أعيان الأغيار، و تغضب عليها غيرة أحدية، و لكنّها من حيث التعين ترضى عن كلّ معيّن قابل و متعيّن مقبول رضى خصيصا بخصوصيته لكونه جهده و استطاعته، كما قال:

مالي سوى الروح خذه جهد الفقير المقلّ

.

و قد ورد الوارد في هذا البيت عليّ بمعنى مخترعا في المحتد و المشرب عند المبصر المستبصر، فقال:

مالي سوى أنت خذ بي جهد الفقير المذلّ

.

فتأمّل أيّها المتأمّل.

و بموجب هاتين اليدين اللتين لهما القبض و البسط، و العطاء و المنع، و الرفع و الوضع، أوجدنا ذوي خوف و رجاء، و قبض و بسط، و هيبة و أنس، فنهاب جلاله، و نأنس بجماله، و نخاف غضبه، و نرجو رضاه. فظهرت فينا أحكام الاثنينية، المذكورة في اليدين، كما أشار إليه رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بقوله: «و خلق آدم بيديه» الحديث. و قال الله- تعالى- لإبليس **ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمٰا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٩٨

و كما أظهر الله من هاتين اليدين المباركتى لآدم عند تجلّيه، فقال له: اختر أيّتها شئت، فقال آدم: اخترت يمين ربّي، و كلتا يدي ربّي يمين مباركة، ففتح- سبحانه- يمينه، فإذا فيه آدم و ذرّيّته، و لذلك خمّر الله بيديه طينة آدم أربعين صباحا.

فكان ربّنا- تبارك و تعالى- يتجلّى على صورته التي خلق آدم عليها و يخمّر طينته بيديه المباركتين حتى تخمّر فيها ببركة توجّهه الكلي الجمعي الإلهي سرّ أحدية الجمع الذاتي الإلهي بين يديه، حتى بدت فظهرت في طينته، صورته المباركة على أحسن تقويم، و أكمل تعديل و ترسيم، فظهرت فيه جميع الحقائق الجلالية القهرية و الجمالية اللطفية، و كمل به. و فيه سرّ الإطلاق و التقييد، و التعيّن و اللاتعيّن، فكان أكمل كون و أجمعه و أتمّه، و أفضل مظهره و أوسعه و أعمّه.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فعالم شهادة و الخليفة غيب، و لهذا احتجب السلطان و وصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية و هي الأجسام العنصرية الكثيفة و النورانية و هي الأرواح و العقول و النفوس و عالم الأمر و الإبداع، و العالم بين لطيف و كثيف، فهو عين الحجاب على نفسه فلا يدرك الحق إدراكه نفسه و لا يزال في حجاب لا يرفع مع علمه بأنّه متميّز عن موجده بافتقاره [و] لكن لا حظّ له في وجوب الوجود الذاتي الذي للحق، فلا يدركه أبدا. فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق و شهود لأنّه لا قدم للحادث في ذلك».

قال العبد- أيّده الله به-: خلق الله آدم على صورة الرحمن، كما نطق به الصادق الذي ما ينطق عن الهوى لأنّ الخليفة على صورة مستخلفه فيما استخلف فيه و استنيب، و إن لم يظهر بصورة مستخلفه فما هو بخليفة.

ثم خلق الله العالم على صورة آدم لما ذكرنا أنّ العالم صورة تفصيل النشأة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ١٩٩

الإنسانية، و الإنسان صورة جمعها الأحدية فهو غيب العالم، و العالم شهادته و ظاهره لكون الكثرة و التفرقة حجابا ظاهرا، و الجمعية الأحدية غيبا باطنا، فالإنسان روح العالم و قلبه و سرّه الباطن و لبّه، و لهذا السرّ وجد احتجاب السلاطين و الخلائف ضرب مثال للأمر، حتى يكون غيبا، كما أنّ اللبّ غيب في القشر، و ذلك أليق بعزّة الخليفة و عظمته، كما أنّ الله- تعالى- وصف نفسه على لسان رسولنا بالحجب، فقال- صلّى الله عليه و سلّم-: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة»، فالاحتجاب بالحجب من مقتضيات السلطنة و الخلافة.

و لمّا كان العالم بين لطيف و كثيف، جسم و روح، قد تعيّن الوجود الحق عامرا لعوالمهما و كثراتهما غير المتناهية، و كلّ من العالمين حجاب على الآخر، فتحجّب اللطيف بالكثيف، و الكثيف باللطيف، و اللطيف باللطيف و الكثيف، فالعالم عين حجابه على نفسه، فلا يدرك الحق أبدا إلاّ من وراء هذه الحجب الكثيفة و اللطيفة و ذلك لأنّه لا حظّ له في الوجوب الذاتي و لأنّه مفتقر في الوجود إلى من يتوهّم أنّه غيره، فلا يزال في حجاب الغيرية ما بين كثيف نسمّيه جسما، و لطيف نسمّيه روحا أو عقلا أو نفسا أو معنى، و هي فيما بينها أغيار لوجود المغايرة بين التعيّنات الحقيقية و

الخصوصيات الذاتية، فلو شهد العالم العين- المحتجبة بحجب الغيرية عن أعين أعيان الأغيار- أنّها بالحقيقة عين هذه الأغيار، لزال عن عينها الغين و الحجاب، و لكنّ العزّة و الغيرة أوجبتا الغيرية، و لا بدّ، **وَ لَوْ رَحِمْنٰاهُمْ وَ كَشَفْنٰا ما بِهِمْ مِن ضُرٍّ لَلَجُّوا فِي طُغْيٰانِهِمْ يَعْمَهُونَ**.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فما جمع [الله] لآدم بين يديه إلاّ تشريفا، و لهذا قال لإبليس: ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمٰا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ و ما هو إلاّ عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم و صورة الخلق، و هما يدا الحقّ. و إبليس جزء من العالم، لم تحصل له هذه الجمعية. و لهذا كان آدم خليفة، فإن لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٠

فيما استخلفه فيه، فما هو خليفة، و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها- لأنّ استنادها إليه، فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه- و إلاّ فليس بخليفة عليهم».

و ذلك لأنّ الكمال في أحدية جمع الجمع، ثم الكمالات كلّها إنّما تفيض من أحدية جمع هاتين اليدين المباركتين الإلهيتين، فوجب أن تكون الكمالات المنبعثة من اليدين مجتمعة فيه مع أضعافها إذ الهيئة الجمعية الأحدية تعطي في الجامع أن يظهر فيه كلّ حقيقة من حقائق اليدين بهيئة الجمع، و لهذا توجّهت المطالبة و المؤاخذة على إبليس الذي هو جزء من العالم في امتناعه عن سجود آدم لكون الواجب على كلّ قوّة من القوى الروحية و القوى الطبيعية جمعا و فرادى، هو الإذعان و الانقياد و الطاعة و الدخول تحت حكم صاحب الجمعية بين اليدين اللتين في قبضتهما عالم الأرواح اللطيفة و عالم الطبيعة الكثيفة، و إبليس في إحداهما، و لكنّ حقيقة إبليس منافية لحقيقة آدم بالحقيقة و الطبع لأنّ حقيقة آدم عليه السّلام صورة ظاهرية أحدية جمع الجمعيات الإلهية و الجمعيات الكونية، و إنّما جمع الله له بين اليدين لأنّ الإنسانية التي هي حقيقته تقتضي الاعتدال و كمال الجمع بين التعين و الإطلاق، و الكثرة و الوحدة، و عدم الانحصار في تعيّن جزئي، بخلاف حقيقة إبليس، فإنّها صورة الانحراف التعيّني الحجابي إلى الأنانية الجزوية المتقيدة بالاستعلاء و الاستكبار، و الظهور و العلوّ على حقيقة العين إذ التعيّن يكفر العين و يحجبه و يعلو عليه. و هذه الحقيقة تقتضي التفرقة النارية المعتلية على باقي العناصر.

فلمّا تباينت الحقيقتان، وقعت المضادّة و المحادّة و المعاداة في عالم الصورة بسبب المضادّة الحقيقية في الحقيقة و بحسبها، و لأنّ نشأة كلّ واحد منهما تضادّ نشأة الآخر في الجزء الأعظم فإنّ الجزء الأعظم في نشأة الإنسان الماء، ثم الأرض، و هما يعطيان بحقائقهما و صورهما و قواهما و روحانياتهما اللين و الإذعان و الطاعة و القبول و الانقياد و الإيمان و الثبات و الوقار و التّؤدة و السكينة و الخشوع و الاستكانة و العبودية و التذلّل و العلم و الحلم و الإناءة و ما شاكل ذلك، و الجزء الأعظم في نشأة إبليس

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠١

و الشياطين النار، و هي بحقيقتها و صورتها و روحانيتها تعطي الاستعداد و الاستكبار و الخفّة و الطيش و السفوف و الكبر و الخيلاء و التسلّط و الجبروت و الكفر و الجحود و الحقد و الحسد لأنّه صورة الانحراف العنصري التعيّني، كما قلنا: إنّ التعيّن يعلو على المتعيّن فيه، و يطغو و يكفره أي يستره و ما له ثبات فإنّ نور العين المتعيّنة في حجابية كلّ تعيّن يخرقه و يحرقه، و من حق التعيّن أن يلعن و يطرد و ينفي عن وجه العين المتعيّنة في ذلك التعين لكونه حجابا على من تعيّن به و فيه من وجه و إن كان دالاّ عليه من وجه آخر، فمن كان مشهوده أنّ وراء التعيّن أمرا هو منه يشاهد الحقيقة في الحجاب، و من لم يشاهد إلاّ حجابية التعيّن، حجب به، و التعيّن حجاب على نفسه، فلا يرى العين المحتجبة به أبدا، كظهر المرآة لا يظهر فيه مثال صورة الرائي المنطبع في باطنه إلاّ أن يلعن حقيقة الحجاب عن وجه المحتجب. و لهذا كلّ تعيّن يدّعي أنانيّة هو بها محجوب عن غيره و عن عينه و عين الكلّ التي بها قيام الكلّ و هو قيّام الكلّ و قد أشرنا إلى هذا السرّ في الغرّاء الرائية و اللامية أيضا بقولنا: شعر:

لا يحجبنّك أشكال يشاكلها عمّن يشكّل فيها فهي أستار
و كن به فطنا في أيّ مظهره بدء ففي الأمر إظهار و أسرار
كالبحر بحر على ما كان في قدم ثمّ الحوادث أمواج و أنهار

و من حجب بالتعيّن، طلب الاستبداد و التفرّد بتعيّنه الجزئي إذ لا قدم له في الكلّية و الأحدية الجمعية الإلهية، و لعن الحضرة الإنسانية لإبليس إذ الجزئية التعيّنية حجاب على العين الكلّية الأصلية، و التعيّن طار و لا يكون إلاّ من جهة غلبة جزء من أجزاء ظاهرية المتعيّن أو المعيّن، فافهم.

فلمّا جمع الله لآدم بين الصورتين- صورة الحقّ و صورة الخلق- فكان له مرتبة جمع الجمع، فهي على صورة الله ضرورة كون الحقيقة الإلهية أحدية جمع الحقائق الوجوبية كلّها المقتضية بالذات لجمع جميع الحقائق الكونية، و بهذه الجمعية صحّت له

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٢

الخلافة، كما نطقت الحقيقة على لسان بعض تراجم الحقائق، شعر:

أتته الخلافة منقادة إليه تجرّر أذيالها
فلم تكن تصلح إلاّ له و لم يكن يصلح إلاّ لها
و لو رامها أحد غيره لزلزلت الأرض زلزالها

فالإنسان حامل الأمانة التي هي الصورة الإلهية التي حذي آدم عليها، فإن لم يظهر الخليفة بصورة المستخلف في الرعايا، لم يطيعوه، و كان قاصرا عن درجة الخلافة، فلم يصلح لها، و إذا لم يكن عنده جميع ما تطلبه الرعايا، لم يطيعوه و لم يوصل ذلك إلى الجميع جمعا و فرادى و لم يكن خليفة، و إذ قد جمع الله لآدم بين يديه المبسوطتين بجميع الآلاء و النعماء التي يطلبها الكلّ و استوت الحقيقة الأحدية الجمعية و الوجوبية الإلهية على عرش الحقيقة الأحدية الجمعية الإنسانية الكمالية، ظهر بصورة الله تعالى، فأوصل نعم الله و آلاءه المخزونة في خزائنه عنده و فيه- التي هي حضرات الأسماء و خزائن خزائنة التي هي حقائق القوابل و المظاهر- إلى العالم الأعلى الربّاني و العالم الأسفل الكياني، روحانيّتها و جسمانيّتها، سماويّها و أرضيّها، و ظهرت جميع الحقائق الوجوبية و النسب الإلهية و الربوبية في مظاهرها تماما، و ظهرت أيضا بها الحقائق الخلقية المظهرية في جميع مرائيها و مراتبها و مناظرها و مجاليها الروحانية و المثالية و الطبيعية تماما ظهورا فرقانيا تفصيليا، و كان ظهورها في الخليقة ظهورا جمعيا أحديا كماليا ليس كظهور كلّ منها في كلّ من المظاهر إذ ليس كلّ منها كلّ كلّ منها من كلّ وجه، فما في بحري الوجوب و الإمكان حرف و لا كلمة إلاّ و هي في الإنسان الكامل الفاضل أفضل و أكمل منه، خارجا عنه، مع حصول فضيلته الخصيصة به له، فافهم إن كنت تفهم، و الله الملهم و المعلم.

فما أكمل الإنسان لو عرف قدره، و ملك أمره، و كمّل سرّه، و لم يتعدّ طوره، و لزم مركزية حقيقة الاعتدال، و تحقّق بحقيقة الإطلاق في الجمع و الكمال! حقّقنا الله و إيّاكم- معاشر المستعدّين الطالبين لهذه الحقيقة، و المسترشدين إلى هذه الطريقة- بفضله و طوله و قوّته و حوله.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٣

و أمّا استناد العوالم- التي كنى عنها الشيخ- رضي الله عنه- بالرّعايا- إلى هذا الخليفة- و هي الخليقة-: فمن حيث إنّ كلّ حقيقة من حقائق ذات الخليفة و نشأته برزخ- من حيث أحدية جمعها- بين حقيقة ما من حقائق بحر الوجوب و بين حقيقة مظهرية لها من حقائق بحر الإمكان هي عرشها، و تلك الحقيقة الوجوبية مستوية عليها، فلمّا ورد التجلّي الكمالي الجمعي الإلهي على المظهر الكمالي الإنساني، تلقّاه بحقيقة الأحدية الجمعية الكمالية، و سرى سرّ هذا التجلّي في كل حقيقة من حقائق ذات الخليفة، ثم فاض نور التجلّي منها على ما يناسبها من العالم، فما وصلت

الآلاء و النعماء الواردة بالتجلّي الرحماني على حقائق العالم إلاّ بعد تعيّنه في الإنسان الكامل بمزيد صبغة لم تكن في التجلّي قبل تعيّنه في مظهرية الإنسان الكامل. فحقائق العوالم و أعيانها رعايا للملك الحقيقي المالك لهم، و على الخليفة رعاية رعاياه على الوجه الأنسب و الأليق و الأفضل، و فيه تتفاضل الخلائف بعضهم على بعض، فاجهد و اشهد و اكشف، تشهد، و الله الهادي.

قال- رضي الله عنه-: «فما صحّت الخلافة إلاّ للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صوره، و أنشا صورته الباطنة على صورته تعالى. و لذلك قال: «كنت سمعه و بصره» و لم يقل: كنت عينه و أذنه، ففرّق بين الصورتين».

[بيان إيجاد الحق صورة ظاهر الإنسان]

قال العبد: أمّا إنشاء صورته الظاهرة من حقائق العالم و صوره فمن حيث إنّ ظاهرية الإنسان أحدية جمع جميع الحقائق الكونية و صورها، فما من ذرّة من ذرّات الوجود من العقل الأوّل إلى آخر نوع من أنواع الموجودات الكونية إلاّ و في نسخة ظاهر الإنسان الكامل نظيرتها و مندوحتها، و نسبتها إليه كنسبة الأصل إلى الفرع، و نسبة حقائق ذات الإنسان و صورها إلى حقائق العالم و صورها نسبة الأصل إلى الفرع،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٤

و لقد ذكرنا نظائر حقائق العالم و صورها من الإنسان الكامل في الشرح الكبير، و ربما يحشو حشو حواشي هذا المختصر شيء من ذلك، حتى يكون الكتاب كافيا وافيا، و الله الموفّق و المؤيّد و المعين.

[بيان إظهار صورة باطن الإنسان الكامل]

و أمّا إنشاء الله- تعالى- صورة باطن الإنسان على صورته تعالى فهو أنّ الإنسان الكامل حاو، جامع لجميع الأسماء الإلهية الفعلية الوجوبية و جميع نسب الربوبية فإنّه- أعني الإنسان الكامل- واجب الوجود بربّه، عرش الله بقلبه، فهو حق، واجب الوجود، حيّ، عالم، قدير، مريد، متكلّم، سميع، بصير و هكذا جميع الأسماء، و لكن بالله على الوجه الأجمع الأكمل.

و صورة الله- التي خلق الله آدم عليها- هي أحدية جمع جميع هذه الحقائق الربانية الإلهية على الإطلاق، لا غير، فباطن الإنسان على صورة الله، و ظاهره على صورة العالم و حقائقه، و الظاهر مجلى و مرآة للباطن، و الباطن متعيّن في الظاهر و به بحسبه كما عيّن رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- فيما أسنده إلى الله- تعالى- أنّه قال:

«كنت سمعه و بصره» و لم يقل عينه و أذنه، ففرّق بين صورته الظاهرة و صورته الباطنة.

يريد- رضي الله عنه- في هذا الحديث، و إلاّ ففي غيره التعميم و الشمول على صورتية الظاهرة و الباطنة، و لا تظنّنّ قولنا: «صورته الظاهرة» جسمانية فقط فليس المراد ذلك، بل خليقته من جسم و روح، و قوى و عقل، و معان و صفات و غيرها ممّا يصدق إطلاق الخليقة و ما سوى الله عليه، فالهيئة الجمعية من جميع ما ذكرنا هي صورته الظاهرة، فبهذا كان الإنسان الكامل بظاهره صورة العالم الأحدية الجمعية، و قيل: فيه العالم الصغير، أي من حيث الصورة. و الذي يتضمّن هذا الحديث من الفرق بين الصورتين و التخصيص فهو أنّ السمع و البصر حقيقتان ملكوتيّتان و إلهيّتان للنفس أو للروح- كيف شئت- و أمّا العين و الأذن فهما آلتا إدراك المبصرات و المسموعات بالنسبة إلى من إدراكه مقيّد بالآلات ما دام كذلك، و أمّا سمع الحق و بصره

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٥

اللذان تسمّى بهما فغير متوقّف على الآلة و الجارحة، فذكر في هذا الحديث الأليق بجنابه تعالى لأهل العموم بلسانهم، و إلاّ فإنّ الإدراكات بالآلات و الجوارح كلّها، و قد يسري النور في باطن المحقّق المتحقّق بهذا المقام إلى ظاهره و أعضائه و جوارحه، كما جاء في اليد و الرجل و

اللسان و القدم و الطريق، و الله وليّ التوفيق.

قال- رضي الله عنه-: «و هكذا [هو] في كل موجود في العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود، و لكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة، فما فاز إلاّ بالمجموع».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الحق متعيّن في كل جزء جزء من العالم بحسب خصوصيته لا غير، فاشترك الكلّ في مطلق المظهرية، و افترقت في الخصوصيات، ففاز الإنسان بخصوص الجمع بين جميع الخصوصيات المظهرية، ففاز بظاهره بالاسم «الظاهر» من جميع الوجوه، و بباطنه بالاسم «الباطن» كذلك، و كان الجامع- لأحديّة جمعها- على الوجه الأجمع الأحسن.

قال- رضي الله عنه-: «و لو لا سريان الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجود، كما أنّه لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلّية المذكورة، ما ظهر حكمها في الموجودات العينية. و من هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده».

قال العبد- أيّده الله به-: قد أعلمناك فيما تقدّم أنّ الله خلق آدم على صورته و على صورة الإنسان العالم، و أنّ الصورة التي خلق آدم عليها صورة معقولية أحدية جمع جميع الأسماء، و أنّ العالم بجميع أجزائه- جمعا و فرادى- مظاهر الأسماء، التفصيلية، و أنّه الصورة الإنسانية الفرقانية، و أنّ صورة الإنسان الكلي على صورة العالم أو حقائقه تماما، و أنّ صورة باطنه صورة الله.

فتذكّر جميع هذه الأصول، و اعلم أنّه ما من موجود من الموجودات و لا شيء

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٦

من الأشياء إلاّ و هو مظهر و مرآة و محلّ ظهور للوجود الحق الظاهر فيها و الساري بأحدية جمع الصور الإلهية في الكلّ إذ النفس الرحماني يقتضي النور الوجودي الإلهي الفائض على المظاهر الكيانية بالصورة الربانية الأحدية الجمعية، و لكن ظهورها في كلّ مجلى و تعيّنها في كلّ مظهر إنّما يكون بحسب القابل لا بحسب الصورة كظهور النور الكبير في المرآة الصغيرة، فإنّه صغير و متشكّل بشكلها، و كان المراد الأوّل الأولى و المقصد الإلهي الأعلى الأجلى من الإيجاد هو التجلّي الإلهيّ بصورته في أحدية جمع النفس الساري في حقائق العالم، و لو لا هذا السريان النوري الوجودي بالصورة المقدّسة الأحدية الجمعية الإلهية في حقائق هذا المجلى المشهود الموجود، ما وجد موجود، و لا شهود مشهود، فافتقار العالم الى الموجد من أهل هذه الحقيقة، حتى يحصل له شرف المظهرية لصورته تعالى فإنّ المخلوق على الصورة التي هي مخلوقة على الصورة الإلهية يكون على الصورة الإلهية يكون على الصورة.

قال- رضي الله عنه-: شعر:

فالكلّ مفتقر ما الكلّ مستغن	هذا هو الحق قد قلناه لا نكني
فإن ذكرت غنيّا لا افتقار به	فقد علمت الذي من قولنا نعني
فالكلّ بالكلّ مربوط فليس له	عنه انفصال خذوا ما قلته عنّي

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ الله- سبحانه و تعالى- بجميع نسبه الذاتية موجب لوجود العوالم و المظاهر، و مستلزم لمتعلّقات حقائقة الوجوبية، و دقائق سائر أسماء الربوبية، و تلك المتعلّقات هي حقائق المخلوقية و المربوبية، فهي واجبة الوجود بإيجاب الواجب الوجود بالذات لها، و لو لا هذه الحقائق المظهرية من أكوان عالم الإمكان، لما ظهرت الصورة الإلهية المقدّسة الأحدية الجمعية الذاتية، فشمل الافتقار نسب الربوبية و حقائق المربوبية، بيد أنّ افتقار العوالم إلى الحق في التحقيق بالحقيقة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٧

و الوجود على التعيين، و ليس كذلك افتقار النسب الأسمائية، فإنّ الوجود هو المسمّى بجميع الأسماء، المتعيّن بجميع النسب، فما بها افتقار في الوجود و التحقيق إلى العالم، و لكن في ظهور الآثار و الأحكام لا غير، و مع ذلك فلا افتقار بها إلى عالم معيّن أو مظهر شخصيّ مبيّن، بل يوجب بالذات لها مظاهر لا على التعيين إلى أبدا الآبدين، كما هو مقتضى ذاته المقدّسة من الأزل دهر الداهرين. فافهم.

و اعلم: أنّ فلك الوجود الحقّ محيط بالموجودات العينية و الغيبية، و هويّته المحيطة و أوّل تعيّنه الذاتي بفلك الإلهية، و هي محيطة بأفلاك الأسماء الإلهية، ثم أفلاك الأسماء محيطات بحقائق مظاهرها الكيانية، و هي أجناس العوالم و أنواعها و أصنافها و أشخاصها، و دائرة فلك الهوية الكبرى- الذي للوجود الحق- فلك محيط بجميع الأفلاك. و جميعها منحصر في أربعة أفلاك:

فلك اللاتعيّن و الإطلاق الوجودي العيني الحقيقي، و فلك التعين الأوّل الأحدي الجمعي الأكبر، و هو من الوجود الحق كالقلب من الإنسان، و هذا الفلك محيط بفلكين عظيمين كلّيّين محيطين بسائر الأفلاك التفصيلية الآتي حديثها في مواضع، مواقعها فلك الإلهية المحيطة- بجميع نسبها و أسمائها- بالفلك الكوني المظهري من المعلول الأوّل إلى آخر صورة توجد من آخر نوع وجد.

ثم اعلم: أنّ فلك كل حقيقة من نقط محيط فلك الإلهية- و هي عبارة عن نسب الربوبية و الحقائق الوجوبية- إنّما يتمّ بفلك متعلّقها من العالم، فكل فلك من أفلاك حضرات الأسماء مقسوم بقوسين كلّيّين متساويين مساويين مجموعهما من محيط الفلك الدائر، فالقوس الأعلى لنسب حقيقة فلك الاسم «الله» و نسبها و لوازمها نقط محيط دائرة متعلّقة الحبائل، متّصلة الرقائق و الجداول بنقط محيط القوس الآخر الخصيص بمرتبة الكون المظهري، و المجموع فلك كامل، فأفلاك الإلهية و نقط محيطها مربوطة بأفلاك العوالم و نقط محيطها، فالكلّ مفتقر، ما الكلّ مستغن، و هذا معنى قول الكامل:

«فالكلّ بالكلّ مربوط، فليس له عنه انفصال خذوا ما قلته عنّي».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٨

و أنّى الانفصال و الافتراق و الحقيقة الكلية مقتضية للاتّصال و الاتّفاق و الائتلاف و الاعتناق؟ **وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ**، فإذا قامت قيامة التفصيل، و تمّت مقامات التوصيل و التحصيل، و بعثرت قبور النشور، و بسطت أرض الحشر و النشور، فيوم القيامة يلقاه كتابا منشورا، سنذكر ما يبقى من تتمّة هذا السرّ في الموضع الأليق به، إن شاء الله تعالى.

و أمّا قوله:

فإن ذكرت غنيّا لا افتقار به فقد عرفت الذي من قولنا نعني

فإنّه- رضي الله عنه- يشير إلى الغنى الذاتي الحقيقي الأحدي، القاهر أعيان الأغيار، و الموجد كثرة النظراء و النظّار «كان الله و لا شيء معه» **هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ** لم يوجب من حيث ذاته الغنيّة معنى الإنتاج و الإيجاد، و لا يقتضي الإظهار و الإشهاد لأنّه بالذات كامل أبدا الآباد **وَ لَمْ يُولَدْ** لم ينتج من أصل مقدمات منتجة **وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ** لا يكون للهوية الكبرى المحيطة بالكلّ مثل و لا كفؤ من أحد معيّن، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعني صورته الظاهرة».

التي هي أحدية جمع جميع الحقائق المظهرية الخلقية روحانيّتها العقلية و النفسيّة، و جسمانيّتها الطبيعية و العنصرية و المثالية و البرزخية و الحشرية «**و قد علمت نشأة روحانيّة آدم، أعنى صورته الباطنة، فهو الحق الخلق**» أي باطنه حق، و ظاهره خلق. «**و قد علمت نشأة رتبته و هي**

المجموع الذي به استحقّ الخلافة. فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني، و هو قوله: يٰا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٠٩

نَفْسٍ وٰاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهٰا زَوْجَهٰا وَ بَثَّ مِنْهُمٰا رِجٰالاً كَثِيراً وَ نِسٰاءً».

قال العبد: اعلم: أنّ أبانا عليه السّلام صورته ظاهرية أحدية جمع جميع الجمعيات، و هو أوّل الختوم في المرتبة الظاهرة، به ختم صور الأنواع الوجودية، و هو بمثابة البشرة من وجه الصورة الإلهية، و لهذا كان أبا البشر، و جميع الصور البشرية بهذه المثابة من صورة اللاهوت.

و لمّا كان- صلّى الله عليه و سلّم- صورة ظاهرية أحدية جمع جميع الجمعيات الإلهية و الكونية المنبعثة من جمعية التعين الأوّل الحقيقية و الطبيعية الكلّية و النفسية العمائية، فهو- صلّى الله عليه و سلّم- أوّل صورة أحدية جمع الجمع بين الحقائق الوجوبية بالفعل و التأثير و بين الحقائق الكونية بالانفعال و التأثّر، و ذلك في أوّل النشأة الأحدية الجمعية.

و إنّما كان نفسا واحدة لأنّ الواحد أصل العدد و منشؤه و لعدم صدور غير الواحد عن الواحد.

و لمّا كان المراد من خلق آدم وجود الخليفة على الوجه الأكمل الأجمع بين المجموع و المفصّل، أخرج الله من هذا الأصل بعدد ذرّيّته و عدد ما يحويه النفس الواحدة الكلية الإلهية، صورة أحدية جمع جميع الحقائق الانفعالية القابلة صور الجمعيات الكمالية- و سمّاها «حوّاء» من الحواية و هي الجمع- على صورة آدم من الطينة الطبيعيّة التي لها الجانب الأيسر، كنى عن هذه الحقيقة بأنّها خلقت من ضلع أعوج لأنّ الطبيعة من حقيقتها الاعوجاج إلى الظهور و التعيّن، فأظهر الله من هذين الأبوين صور كليات صور أحديات جمعيات جميع الحقائق الجمعية المظهرية الإنسانية، فكانت حوّاء تنتج للأب و لدين في كل بطن بمقتضى الأصل الذي كان في بطنه صور الحقائق الفعلية و الانفعالية معا و هو حقيقة الحقائق و التعيّن الأوّل، فافهم إن شاء الله تعالى.

ثم قال- رضي الله عنه-: «فقوله: اتَّقُوا رَبَّكُمُ اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربّكم، و اجعلوا ما بطن منكم- و هو ربّكم- وقاية لكم فإنّ الأمر ذمّ و حمد، فكونوا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٠

وقايته في الذمّ، و اجعلوه وقايتكم في الحمد [تكونوا أدباء عالمين]».

قال العبد: لمّا كان ظاهرية آدم من مجموع العالم الكياني، و العالم من حجابيته مجمع النقائص و المذامّ الخصيصة بالمقام الإمكاني، فالأفعال و الأخلاق و الأحكام الصادرة عن الإنسان، إن كانت قبيحة يستحقّ عليها المذمّة إمّا عرفا أو عقلا أو شرعا، فالأحرى و الأليق أن ينسبها إلى نفسه أدبار و تحقيقا، ناظرا في ذلك نظرا دقيقا فإنّ الصادر من الحق خير محض، و هو الواحد لا غير فإنّه بالنسبة إلى من وجد به خير محض، و النقائص و القبائح راجعة إلى الكيان من حضرة الإمكان، و العدم- الذي يلي أحد جانبي الإمكان- بالنسبة إليه أولى، و ما كان فيها- من الكمال و الفضائل و المحاسن و المحامد- أضاف إلى الحق لأنّها في الحقيقة راجعة إلى الوجود الحق، و حينئذ يكون العبد قد جعل نفسه وقاية للحق في إضافته المذامّ إلى نفسه كما قال: مٰا أَصٰابَكَ من حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَ مٰا أَصٰابَكَ من سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ.

و الحقّ أنّ الحقّ وقاية لنفسه في إضافة المحامد إليه و نفي المذامّ عنه من وجهين و باعتبارين جمعا و فرادى، و إليه يرجع عواقب الثناء، و هذا مقتضى التحقيق الأتمّ، و الكشف الأعمّ، و الأدب الكامل الأهمّ، و لمثل ذلك فليعمل العاملون.

قال- رضي الله عنه-: «ثم الله أطلعه على ما أودع فيه، و جعل ذلك في قبضته:

القبضة الواحدة [فيها] العالم، و القبضة الأخرى [فيها] آدم و بنوه، و بيّن مراتبهم فيه».

قال العبد- أيّده الله تعالى به-: اعلم: أنّ الكمّل من الصورة الأحدية الجمعية الإنسانية لا بدّ لهم أن يريهم الله و يشهدهم صور تفاصيل ما أودع فيهم تشريفا لهم و تكميلا و تفهيما لهم بحقائقه التي أودعها فيهم و توصيلا، و كذلك أشهد آدم عليه السّلام صور تفاصيل النشأة الإنسانية في مقامي الجمع و الفرق المشار إليهما بالآفاق و الأنفس، فأشهد جميع العالم في القبضة الواحدة- و هي اليسار عرفا اصطلاحيّا- و أشهد آدم و ذرّيّته في الأخرى، و هي اليمين كذلك، و كلتا يدي ربّي يمين مباركة، و الحديث مشهور.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۱۱

[إشارة إلى عناوين فصوص الكتاب]

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «لمّا أطلعني الله- تعالى- في سرّي على ما أودع في هذا الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب ما حدّ لي منه، لا ما وقفت عليه فإنّ ذلك لا يسعه كتاب، و لا العالم الموجود الآن».

قال العبد: فكما أطلع الله هذا الوالد الأكبر- من كونه أحدية جمع ظاهرية الصورة الجمعية الأحدية الإنسانية الكمالية الإلهية- على ما أودع فيه من أسرار مظهريّات الأولاد، كذلك أطلع و أشهد خاتم الولاية- الخاصّة المحمدية، الجامع لجميع الكمالات الأحدية الجمعية الإنسانية، و الجامع لجميع الجمعيات- جميع ما أودع في الوالد الأكبر عليه السّلام من صور أحديات جمع الجمعيات الكمالية [من] بين جميع الكمالات النبوية.

ما أمر- رضي الله عنه- بإظهار حقائق كل ذلك، و لكن بإظهار ما حدّه له رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- خاتم نبوّة التشريع، و صورة جمع جميع التفاصيل النبوية و الرسالتية و نسب الربوبية و حقائق الأسماء الوجوبية المتعلّقة بالوضيع و الرفيع، و الله يقول الحقّ و هو المجيب البصير السميع.

قوله- رضي الله عنه-: «لا يسعه كتاب، و لا العالم الموجود الآن» إشارة إلى أنّ العالم أحكم كتاب يعوّل إليه و عليه، كتبه الله بقلمه الأعلى، و فسّره في لوحه المحفوظ الأجلى، و حروفه الحقائق الذاتية و الوصفية و الفعلية و الحقّية و الخلقية الربانية و الكيانية، و هو- أي العالم الموجود الآن- كتاب مبيّن جميع الخفيّات و الجليات من الكمالات، و هو و إن حصل على كمالات لا تتناهى فليس إلاّ كتابا واحدا، و لكنّ الله له كتب كثيرة تمثّلها الحقيقة الروحية العلمية الإنسانية الكمالية أبد الآبدين، و لن يزال خلاّقا موجدا دهر الداهرين، و صلّى الله على محمد خاتم النبيّين،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۱۲

و على ورثته الكمّل المقرّبين.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فممّا شهدته- ممّا نودعه في هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله صلّى الله عليه و سلّم- [۱] حكمة إلهية في كلمة آدمية و هو هذا الباب».

قال العبد: هذه الحكمة مخصوصة بحضرة الألوهية و إن كانت الحكم كلّها إلهيّة، و لكن بين آدم عليه السّلام و بين الله- تعالى- نسب جامع، و نسب تعريفك بها لك نافع و ذلك أنّ الإلهية- كما مرّ- أحدية جمع جميع الحقائق الوجوبية، و آدم أحدية جمع جميع الصور البشرية الإنسانية.

و قد ذكر شيخنا- الإمام الأكمل أبو الأولاد الإلهيّين الكمّل، سند الورثة المحمدية، سيد الإخوان في الوراثة الإلهية الكمالية، صدر الحق و الدين، محيي الإسلام و المسلمين، أبو المعالي، محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف رضي الله عنه- في كتاب له، لطيف الحجم، محيط بكثير من جمل هذا العلم، قريب المأخذ لأولي الألباب و ذوي الفهم، و لم يحضرني عند تعليقي هذا الشرح، و كان فيه غناء عن شرح هذه التراجم و الفهرست، و لكن وارد الوقت يملي على الكاتب ما يجب البحث عنه ممّا أشار إليه الشيخ، و ممّا يفتح الله للناس من رحمة. **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ**

وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

من ذلك: أنّ «الألوهة» و «الألوهية» و «الإلهية» كلمات ثلاث دالّات على أحدية جمع جميع الكمالات الوجوبية الواجبة للنسب الذاتية و أسماء الربوبية و ذلك بحسب الاختلاف التركيبي الواقع بين حروفها لفظا مع الاشتراك الأصلي في الدلالة، كذلك أيضا دلالتها على هذه الحقيقة بحسب مراتبها في مشربنا و ذوقنا.

فالألوهة: اسم لمعقولية المرتبة المطلقة التي لذات الله الواجب الوجود في مقابلة العبودة الذاتية، التي هي اسم لمعقولية المرتبة المطلقة الخلقية التي للعالم المقيّد، فكما أنّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٣

العبودة مرتبة ذاتية للعبد معقولة، كذلك الألوهة مرتبة لله معقولة سرّا- اعتبرناها له متحقّقة به وجودا، أو لم نعتبرها كذلك- دالّة على المرتبة الواجبية الفعّالة الموجدة لا غير، و هي أحدية جمع جميع النسب الأسمائية من حيث معقوليّاتها و خصوصيّاتها، و من كونها في ذات الواجب عينها غير زائدة عليها.

و الألوهيّة: اعتبار هذه الحقيقة المرتبية قائمة بالذات مضافة إليها، و دلالتها دلالة أحدية جمعية بين معقولية المرتبة الأحدية الجمعية، و بين الذات الواجبة من حيث أحديتها الجمعية الذاتية الخاصّة بالله فقط.

و الإلهيّة: اعتبار هذه الحقيقة لله موجودة الأحكام و الآثار، ظاهرة النسب و اللوازم و العوارض بالفعل في جميع الحضرات عرفا تحقيقيا. فاعلم هذه الفروق بين هذه الكلمات فإنّها لطيفة.

و منها: أنّ آدم عليه السّلام كما هو صرة ظاهريّة الأحدية الجمعية الإنسانية البشرية و لهذا سمّي آدم اشتقاقا من أديم الأرض و أديم الوجه، و هو ظاهرهما، و يكنّى لذلك أبا البشر اشتقاقا من بشره الوجه، و هي ظاهريته التي تباشرها الأبصار و العيون، و وجه كل شيء حقيقته الأحدية الجمعية، و وجه الإنسان مستقبلة و أحدية جمع حواسّه الخمسة الظاهرة كما علمت فالإنسانية الكمالية، لها من صورة الله مثابة الوجه من صورة الإنسان، و هي متحقّقة في جميع الختوم الكمّل- كما ستعلم ذلك في شرح الحكمة الشيثية، إن شاء الله تعالى- و الذي يختصّ بآدم من الجمعية الإنسانية الإلهية الكمالية هو ظاهريّتها الظاهرة لا غير، فهو أبو البشر، مؤمنهم و كافرهم، موحّدهم و مشركهم، أنبيائهم و أوليائهم و كذلك الإلهية ظاهرية المرتبة الأحدية الجمعية الربانية، بخلاف الألوهية التي هي باطنها، و الألوهة التي هي معقولية المرتبة لا غير.

و الحكم المنزلة على آدم عليه السّلام الواقعة في صورة حاله- من دخوله الجنّة، و نعيم الحقّ له و لزوجه فيها أوّلا، ثم هبوطه إلى الأرض، و تشهير نسبته إلى العصيان الظاهر ظاهرا، و إلى الغواية المذكورة، و غير ذلك- كلّها أحدية جمعية ظاهرة على الوجه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٤

الكمالي الإجمالي، و فيه مترع للبسط فيه مجال، و فيه أسرار و حكم كثيرة لا نذكرها في هذا الاختصار، لكونها من الأسرار العالية التي لم يأمر رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- خاتم الولاية الخاصّة المحمدية بكتابتها في هذا الكتاب و لكون أكثر الأفهام تنبو عنها لعلوّ مرتبتها و مجدها، و لكن سنكشف هذه الأسرار في كتب توضع لذلك في وقته، و فيما ذكرنا تنبيه و تلويح و تشويق، و الله وليّ التأييد و التوفيق.

قال- رضي الله عنه-: [٢] «ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية».

قال العبد: اعلم: [أنّ] الترتيب الواقع في هذا الفهرست، إنّما هو ترتيب رتبي عيني، و تأخّر و تقدّم وجودي عيني بين هذه الحكم بموجب المناسبة الرتبية.

و فصّ كل حكمة إنّما هو قلب ذلك النبيّ الكامل الذي أسندت تلك الحكمة إلى كلمتها الخصيصة بها، و الحكم نقوش العلوم الخاصّة بالأحكام التي أمر النبي أمّته بها، و ظهرت فيهم على الوجه الذي تقتضي تلك الحضرة، و لكن ذكرها هاهنا من حيث الحضرة الأحدية الجمعية الكمالية الخصيصة بالمرتبة الختميّة المحمدية في كل حضرة، فافهم.

و «النفث» لغة نوع من النفخ، و هو إرسال النفس من مخرج حرف الثاء مضموما إرسالا رخوا، و النفث مخصوص بأهل علم الروحانية و النيرنج و العزائم و الرقى شرعيّها و حكمتيّها، و هو بثّ الروحانية و بسطها في النفس على ما ينطوي عليه الباطن من العزائم. قال النبي- صلّى الله عليه و سلّم-: «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفسا لن تموت، حتى تستكمل رزقها».

و لمّا كانت الحكمة الجمعية الأحدية المبدئية الخصيصة بحضرة الألوهية قد كملت بآدم، و تليه في المرتبة مرتبة الفيض الجودي و الوهب الجودي بالنفس الرحماني، و هذه المرتبة الوهبية مخصوصة بالكلمة الشيثية، فإنّه أوّل إنسان نزلت عليه العلوم الوهبية الدينية، فنزلت عليه علوم الروحانيات، و الملائكة الخصيصة بالتسخير و التصريف

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٥

و التصرّف في الأكوان بالأسماء و الحروف و الكلمات و الآيات و ما شاكل ذلك، فلهذه المناسبة الأصلية، ذكر- رضي الله عنه- حكمة النفث بعد الحكمة الإلهية، و أضافها إلى شيث عليه السّلام كما أضاف الحكمة الأولى إلى آدم.

و «شيث» في اللغة العبرانية هو الهبة، و كان أوّل من وهبه الله آدم بعد تفجّعه على فقد هابيل، فعوّض الله له عن هابيل شيثا، و سيرد في داخل الفصّ تتمّة البحث.

قال- رضي الله عنه-: [٣] «ثم حكمة سبّوحية في كلمة نوحيّة».

قال العبد- أيّده الله به-: أمّا [وجه] إضافة هذه الحكمة إلى الحضرة السبّوحية فهو أنّ الغالب على الدعوة النوحية التنزيه و التقديس على ما سيجيء في شرح المتن، و أولى تعيّن من المراتب الأسمائية بعد تعيّن المرتبة الإلهية هي مراتب أسماء التنزيه و الإطلاق و التقديس، ثم تتعين النسب الثبوتية، و بعد تعين مرتبة الفيض و النفث، إنّما وجد أوّلا عالم الأرواح و العقول و المجرّدات التي لها من معرفة الحق قسم التنزيه و التسبيح و التقديس، و لهذا كان الحكمة الثالثة فالأوّل حكم الجمع، و الثاني مرتبة الفيض و الوهب، و الثالث إيجاد عالم التنزيه و التقديس.

و لأنّ الغالب على أمّة نوح عليه السّلام الأمور الظاهرة و عبادة أنواع الأصنام، وجب أن تكون من الله دعوة نبيّهم إلى التنزيه و التطهير عن التحديد و التجسيم تعليما أنّ ما يعبدون لا يصلح للعبادة، و لهذا نزلت هذه الحكمة على نوح، و قلبه عليه السّلام محلّ نقش هذه الحكمة، فهذا ما أردنا من تفسير قوله: «فصّ حكمة سبّوحية في كلمة نوحية».

قال- رضي الله عنه-: [٤] «ثم حكمة قدّوسيّة في كلمة إدريسية».

اعلم: أنّ «التسبيح»- كما علمت- حمد الحق- تعالى- و الثناء عليه بالأمور السلبية و نفي النقائص عن الجناب الإلهي، و تنزيهه عن التشبيه و التحديد و التقييد. و كذلك «التقديس» هو التنزيه عن النقائص و عن صلاحية قبول جناب الله- تعالى- ذلك و إمكانه فيه فإنّ ذلك مستحيل إضافته إلى جنابه تعالى لكونه غنيّا عن العالمين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٦

و لكون جنابه- تعالى- أحدية جمع الكمالات الإحاطية وجودا و مرتبة.

و الفرق بين التنزيه النوحي و الإدريسي أنّ دعوة نوح عليه السّلام و ذوقه تنزيه عقلي، و تنزيه إدريس عليه السّلام عقلي و نفسي، فإنّ إدريس عليه

السّلام ارتاض حتى غلبت روحانيته على طبيعته و مزاجه و تروحن، و كان كثير الانسلاخ و المعراج، و خالط الملائكة و الأرواح، و عاشرهم و خرج عن صنف البشر ستّ عشرة سنة، لم ينم و لم يأكل حتى بقي عقلا مجرّدا، و عرج به إلى السماء الرابعة، بخلاف نوح عليه السّلام لأنّه كان قائما بحظّ النفس و الروح، و تزوّج و ولد له، و هو الأب الثاني، فتنزيه إدريس أبلغ و أتمّ، فإنّه نزّه الحق من حيث تعيّنه في عينه عن أوساخ الطبيعة و الجسمانية، و بقي في نفسه عقلا مجرّدا، و سقطت عنه شهوته، كما يرد عليك، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: [٥] «ثم حكمة مهيمنيّة في كلمة إبراهيمية».

قال العبد: هي شدّة العشق و غلبة الهيمان، و هو عدم الانحياز إلى غرض معيّن، بل إلى المحبوب في أيّ جهة كان لا على التعيين، و هذه المرتبة تحقّقت أوّلا في الأرواح العالية المهيّمة، تجلّى لهم الحق في جلال جماله، فهاموا فيه، و غابوا عن أنفسهم فلا يعرفونها و لا غير الحق، و غلب على خليقتهم حقيقة التجلّي، فاستغرقهم و استهلكهم و ملكهم، و تحقّق ذلك- فيمن تحقّق من كمّل الأنبياء- إبراهيم عليه السّلام لأنّه كان خليل الرحمن، و الخليل هو المحبّ الحبيب الذي يتخلّل في خلال روح المحبّ و المحبّ في الحبيب، كما قال: تخلّلت مسلك الروح منّي. و لهذا سمّي الخليل خليلا، و الخليل عليه السّلام غلبته محبّة الحق، حتى تبرّأ عن أبيه في الحق و عن قومه، و ذبح ابنه في سبيل الله، و خرج عن جميع ماله- مع الكثرة المشهورة- لله، كما قيل عنه: إنّ ملائكة الله- تعالى- قالوا: لا بدّ مع هذا الخير و البركة و النعمة و المال و الوجاهة و النبوّة و الملك و الكتاب-

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٧

الذي أعطى الله إبراهيم- أن يحبّه، و ليس ذلك بجنب هذه العطايا كثيرا، فقال الحق لهؤلاء الملائكة: جرّبوه، فتجسّدوا له في صور البشر، و ذكروا الله له بالتنزيه، فقالوا:

سبّوح قدّوس ربّ الملائكة و الروح، فلمّا سمع إبراهيم عليه السّلام هذه الكلمات، أخذه الوجد و الهيمان في الله تعالى، و استدعى منهم أن يعيدوا عليه الكلمات، فطلبوا من ماله أجراء على إعادة الكلمات، فأعطى ثلث ماله، فذكروا الذكر، فاستعاده منهم كرّة أخرى، و أعطاهم الثلث الثاني، فسبّحوا له الله بالمذكور من الذكر، فطاب وقت إبراهيم و ازداد هيمانه فاستعاد الكلمات منهم، و أعطاهم الثلث الباقي، فأعادوا له، فلمّا تمّ امتحانهم له، ذكروا أنّهم ملائكة الله، فلهذا نسبت هذه الحكمة إلى إبراهيم عليه السّلام.

قال- رضي الله عنه-: [٦] «ثم حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقية».

اعلم: أنّ عالم المثال المقيّد- و هو عالم الخيال- إذا شوهدت فيه صورة و تجسّد له المعنى أو الروح في صورة مثالية أو خيالية، ثم إذا رجع إلى الحسّ، و شاهد حقّية ذلك على الوجه المشهود، فقد جعله الله حقّا، أي أظهر حقّية ما رأى في الوجود العيني حسّا، فإنّ الخيال لا حقيقة له و لا ثبات، كما قال يوسف عليه السّلام: **هٰذا تَأْوِيلُ رُءْيٰايَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَهٰا رَبِّي حَقًّا.**

و كان هذا حال إبراهيم عليه السّلام في مبدئه، فكان لا يرى رؤيا إلاّ وجد مصداقها في الحسّ، و رأي حقيقتها عينا، فكان عليه السّلام لا يؤوّل رؤياه، و هو نوع من الكشف الصوري.

و سرّ ذلك أنّ الوارد إذا نزل من الخارج على القلب، ثم انعكس من القلب إلى الدماغ، فصوّرته القوّة المصوّرة في المتخيّلة و جسدّته، خرج على صورة الواقع لأنّ عكس العكس مطابق للصورة الأصلية، فيشاهد صاحب الكشف المذكور شاهد الوارد مطابقا للصورة الأصلية على ما رآه في عالم المثال.

و قد شاهدت هذا من أبي- رحمه الله- في صغري كثيرا فكان- رحمه الله- يرى رؤيا و يحكيها لي، ثم يقع في الحسّ على ما رأى، فيتعجّب و

يسرّ بذلك. و كان مشاهد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٨

إبراهيم عليه السّلام على هذا، و قد يعود ذلك، ثم لمّا نقله الله إلى ما هو أعلى، و تحقّق برتبة الكمال، فصار قلبه محلّ الاستواء الإلهي و ينبوع تنوّع التجلّيات و منبعث أنوار الواردات الخارجة إلى الكون، فانبعث الوارد- بمعنى القربان- من قلبه إلى القوّة المتخيّلة، فصوّرت له المصوّرة ذلك القربان- و هو الكبش- على صورة إسماعيل لكونه صورة السرّ الذي أوجب عليه القربان، فلمّا استيقظ لم يفسّر رؤياه بموجب مقتضى عالم الخيال، بل جرى على سيرته الأولى على ما اعتاده. و كان مشهد إسماعيل عليه السّلام أيضا من هذا المشرب. فلمّا قال له: **يا بُنَيَّ إِنِّي أَرىٰ فِي الْمَنامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ** أي لله قربانا، فلم يزل إسماعيل عن معهود المشهود، و استصحب الحال، فقال:

يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ. فصرّح أنّ الوحي إليه كان بهذا الطريق، و لهذا السرّ أضيفت هذه الحكمة الحقّية إلى الكلمة الإسحاقية، و سنذكر في داخل شرح المتن سرّ الحقيقة.

قال- رضي الله عنه-: [٧] «ثم حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية».

إنّما أسندت هذه الحكمة إلى الاسم «العلي» لما شرّف إسماعيل عليه السّلام بقوله:

وَ جَعَلْنا لَهُمْ لِسانَ صِدْقٍ عَلِيًّا و لأنّه كان صادقا في الوعد، و ذلك دليل على علوّ الهمّة في القول و الفعل، كما سنذكر.

قال- رضي الله عنه-: [٨] «ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية».

و حكمة إضافة هذه الحكمة إلى الروحية لأنّ الغالب على ذوق يعقوب عليه السّلام كان علم الأنفاس و الأرواح، حتى ظهر في وصاياه و إخباراته، مثل قوله: **إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ** و وصيّى بنيه فقال: **لا تَيْأَسُوا مِن رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِن رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ** و ذوق أهل الأنفاس عزيز المثال، قد جعل الله لهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢١٩

التجلّي و العلم في الشمّ، قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم: «إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» قيل: إنّه عليه السّلام، كنى بذلك عن الإبصار و هم صور القوى الروحانية التي نضرتهم على صور القوى الطبيعية، و اليمن أيضا من اليمين، و هو إشارة إلى الروحية و عالم القدس.

قال- رضي الله عنه-: [٩] «ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية».

أضاف- رضي الله عنه- حكمة النور إلى الكلمة اليوسفية لظهور السلطنة النورية العلمية المتعلّقة بكشف الصور الخيالية و المثالية- و هو علم التعبير على الوجه الأكمل- في يوسف عليه السّلام فكان يشهد الحقّ عند وقوع تعبيره، كما قال **قَدْ جَعَلَهٰا رَبِّي حَقًّا** فأشار إلى حقيقة ما رأى، و أضاف إلى ربّه الذي أعطاه هذا الكشف و الشهود.

قال- رضي الله عنه-: [١٠] «ثم حكمة أحدية في كلمة هوديّة».

[وجه] نسبة هذه الحكمة إلى هود عليه السّلام هو أنّ الغالب عليه شهود أحدية الكثرة، فأضاف لذلك إلى ربّه أحدية الطريق بقوله: **إِنَّ رَبِّي عَلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ** و قال:

ما مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنٰاصِيَتِهٰا فأشار إلى هوية، لها أحدية كثرة النواصي و الدواب.

قال- رضي الله عنه-: [١١] «ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ حكمته منسوبة إلى الفاتح و الفتّاح، فانفلق الجبل له في إعجازه، ففتح الله له عن الناقة، و فتح الله له على قومه

بذلك، فكان موجب إيمان بعض أمّته و إهلاك بعضه في وجود الناقة و مدّتها.

قال- رضي الله عنه-: [١٢] «ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية».

كان الغالب على دعوة شعيب الأمر بالعدل و إقامة الموازين و المكاييل و الأقدار، كما قال: **وَ ما أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ** كلّ هذه الإشارات تدلّ على رعاية العدل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢٠

و أحدية الجمع و الاعتدال، و كما أنّ العدل في حفظ صحّة جميع البدن و سقمه إلى القلب، و القلب له أحدية جمع القوى الروحانية و القوى الجسمانية و من القلب ينشعب الروح الطبيعي إلى كل عضو عضو من أعلى البدن و أسفله على ميزان العدل، فيبعث لكل عضو ما يلائمه من الروح الطبيعي، فافهم.

و استفاد منه موسى عليه السّلام علم الصحبة و السياسة، و أمره بالتخلّي عن العامّة إلاّ في وقت معلوم و قدر موزون، و كان الغالب على موسى عليه السّلام الظاهر، فحصل له بصحبته جميع مقام الجمع.

قال- رضي الله عنه-: [١٣] «ثم حكمة ملكية في كلمة لوطيّة».

أضيفت حكمته إلى الملك من طلبه القوّة و الركن الشديد، فإنّ الملك القوّة و الشدّة، كما سيأتيك.

قال- رضي الله عنه-: [١٤] «ثم حكمة قدرية في كلمة عزيزيّة».

أضيفت حكمة عزيرية عليه السّلام إلى القدر لطلبه العثور على سرّ القدر، و كان الغالب على حاله القدر و التقدير، **فَأَماتَهُ اللهُ مِائَةَ عامٍ** و لما سأله الله تعالى: **كَمْ لَبِثْتَ** عن قد ما لبث، قال بالتقدير: **لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عامٍ** و قوله:

أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِها استفهام استعظام و تعجّب عن كيفية تعلّق القدر بالمقدور بالنظر الظاهر على ما سيأتيك نبؤه عن قريب.

قال- رضي الله عنه-: [١٥] «ثم حكمة نبويّة في كلمة عيسوية».

أسند الشيخ حكمته إلى النبوّة لكون الغالب على عيسى عليه السّلام الإنباء عن الحق و إنباء الحق عنه له و عن نفسه و لعلوّه و ارتفاعه الروحي و الإلهي عن أبناء البشر، كما ستعرف.

قال- رضي الله عنه-: [١٦] «ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية».

أسندت حكمته إلى الرحمن لكمال ظهور أسرار الرحمة العامّة و الخاصّة فيه- صلّى الله عليه و سلّم- على الوجه الأعمّ الأشمل و بالسرّ الأتمّ الأكمل، و جعل الله

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢١

سعته في أمره و حكمه على أكثر المخلوقات، و سخّر له العالم جميعا كما وسعت رحمة الرحمن جميع الموجودات، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: [١٧] «ثم حكمة وجودية في كلمة داودية».

إنّما كانت حكمته وجودية لما تمّ في وجوده حكم الوجود العامّ في التسخير، و جمع الله له بين الملك و الحكمة و النبوّة، و وهبه سليمان الذي آتاه التصرّف في الوجود على العموم، و خاطبه بالاستخلاف ظاهرا صريحا، فبلغ الوجود بوجوده كمال الظهور.

قال- رضي الله عنه-: [١٨] «ثم حكمة نفسية في كلمة يونسيّة».

قال العبد: حاله عليه السّلام كان ضرب مثل لتعيّن النفس الناطقة بالمزاج العنصري و أهوال أحوال المزاج الطبيعي. و فيه رواية، أنّ حكمته مستندة

إلى النفس الرحماني- بفتح الفاء- لما نفّس الله عنه جميع كربه المجتمعة عليه من قبل أهله و نفسه و ولده و ماله.

قال- رضي الله عنه-: [۱۹] «ثم حكمة غيبية في كلمة أيّوبية».

جميع أحواله عليه السّلام من أوّل حالة الابتلاء إلى آخر مدّة كشف الضرّ عنه غيبيّ حتى أنّ الآلام كانت في غيوب جسمه، و ابتلي بغتة غيبا، ثم كشف عنه الضرّ، كذلك من الغيب من حيث لا يشعر، فآتاه الله أهله الذين غيّبهم عنه **وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً** من الله غيبته، كما سنومئ إلى ذلك عن قريب.

قال- رضي الله عنه-: [۲۲] «ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية».

نشأته عليه السّلام روحانية على وجه لا يقبل تأثير الموت، فانفلق له جبل لبنان من لبانته في صورة فرس من نار، فأنس بها و آنسها، فأمر بالركوب عليها، فركبها، فنسب حكمته إلى إيناس نور أحدية الجمع في صورة نارية الفرق على ما يأتي.

قال- رضي الله عنه-: [۲۳] «ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية».

كان الغالب على حاله في كشفه و شهوده الإحسان، و أوّل مرتبته الأمر بالعبادة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۲۲

على البصيرة و الشهود، كما أمر لقمان ابنه في وصيّته إيّاه **يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** نهاه عن الشرك للإخلاص في عبادته و عبوديته لله، و هو أعلى مرتبة الإحسان، ثم عرّفه بوصيّته- تعالى- الإنسان بالإحسان، و لقد أحسن في بيان إحسان الله- تعالى- إلى المرزوقين، كما ستقف على أسراره عن قريب.

قال- رضي الله عنه-: [۲۴] «ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية».

كان هارون عليه السّلام إمام الأئمّة من الأحبار في بني إسرائيل كلّهم، و أمره موسى عليه السّلام أن يؤمّ أمّته، و استخلفه عليهم، و لقد صرّح بإمامته في القرآن، و صرّح هو أيضا بذلك في طلبه الاتّباع و الطاعة من قومه في قوله: **فَاتَّبِعُونِي وَ أَطِيعُوا أَمْرِي**.

قال- رضي الله عنه-: [۲۵] «ثم حكمة علوية في كلمة موسوية».

أعلى الله مكانته، و أخبره أنّه هو الأعلى، فقال: **لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلى** و أعلى الله كلمته العليا على من ادّعى العلوّ بقوله: **أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى** و **كانَ عالِياً مِنَ الْمُسْرِفِينَ**.

ثم قال- رضي الله عنه-: [۲۶] «ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية».

دعا إلى الأحد الصمد، و كان قومه يصمدون إليه و يقصدونه في الملمّات و المهمّات، فيكشف الله إيّاها عنهم بدعائه عليه السّلام.

قال- رضي الله عنه-: [۲۷] «ثم حكمة فردية في كلمة محمدية».

قال العبد: جاء الوارد في هذه الحكمة بعبارتين دالّتين على حقيقة واحدة:

إحداهما: حكمة كلّية لكونها أحدية جمع جميع الحكم الجمعية الكلّية المتعيّنة في كلّ كلّ منها كلّية فهي كلّ كلّ منها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۲۳

و الثانية: حكمة فردية لأسرار و حقائق يكشف لك عن أصولها و فصولها في شرح حكمته صلّى الله عليه و سلّم.

قال- رضي الله عنه-: «و فصّ كلّ حكمة الكلمة التي نسبت إليها».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ محلّ نقش كلّ فصّ هو قلب ذلك الإنسان الكامل المذكور عند كلّ حكمة منها.

قال- رضي الله عنه-: «فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب على حدّ ما سبق في أمّ الكتاب، فامتثلت على ما رسم، و وقفت عند ما حدّ لي، و لو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فإنّ الحضرة تمنع عن ذلك، و الله الموفّق لا ربّ غيره».

قال العبد- أيّده الله به-: مراتب أمّ الكتاب كثيرة، و لكن أمّهاتها الكلّية خمس:

الأولى: أمّ الكتاب الأكبر، و هو التعيّن الأوّل و حقيقة الحقائق الكبرى.

و [الثانية]: أمّ الكتاب الإلهية و هو عماء الربّ- الذي كان فيه ربّنا قبل أن يخلق خلقه- فتذكّر، و هو لله- تعالى- خاصّة.

و الثالثة: أمّ الكتاب المبين للاسم «المدبّر» و هو العقل الأوّل و القلم الأعلى، أعني الكتاب المبين، و أمّه حقيقة الحقائق الكيانية، و هو عماء العالم.

ثم أمّ الكتاب المفصّل للاسم «المفصّل» بكسر الصاد، و هو اللوح المحفوظ شرعا و النفس الكلّية عرفا حكميا.

ثم أمّ الكتاب الذي في سماء الاسم «الخالق» و هو في روحانية روح سماء القمر، فافهم.

ثم اعلم: أنّ التعيّن الأوّل- الذي هو حقيقة الحقائق الكبرى- مرتبة الإنسان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢٤

الكامل، و هي أحدية جمع جميع الكتب إلهيّها و كونيّها، و أثبت ثبت هذه الحكم و الكتب- رضي الله عنه- ممّا ثبت في هذه الأمّ من مشرب أحدية جمع جميع الكمالات الختمية المحمدية، و هذه المرتبة هي البرزخية الفاصلة بين التعين و اللاتعين، و الغيب الذاتي و الشهادة الكبرى، و بين الحقيّة و الخلقية، و صاحبها صاحب الحدّ، محمد خاتم الأنبياء، الذي حدّ منها ما حدّ لخاتم الولاية الخاصّة أن يخرج به إلى الناس، فينتفعوا به، بل هو الحدّ. فافهم **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢٥

[٢. فصّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثية]

قال- رضي الله عنه-: [٢] «[و من ذلك]: فصّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثية».

قد ذكرنا حكمة استناد كلّ حكمة من هذه الحكم إلى الكلمة [التي] نسبت إليها، فلا نعيدها إلّا في مواضع مسيس الحاجة إليها.

و أمّا «الحكمة» فقد **قال فيها الشيخ- رضي الله عنه-:**

«اعلم: أنّ العطايا و المنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد و على غير أيديهم على قسمين: و منها عطايا ذاتية و عطايا أسمائية، و تتميّز عند أهل الأذواق».

قال العبد: الهبات و العطايا الإلهية- سواء كان وصولها إلى العباد على أيدي العباد بواسطتهم أو لا بواسطة- فهي إمّا ذاتية أعني ذوات الألوهية، و هي تجليات اختصاصية من الله، أحدية جمع جميع الأسماء الإلهية، خصيصة بالكمّل المقرّبين و ندّر الأفراد الكاملين إذ الذات- من حيث هي هي- لا تعطي عطاء و لا تتجلّى تجلّيا، لا ذاتية و لا أسمائية من حيث حضرة حضرة بحسب قبول المتجلّى له و خصوص قابليته و مقامه، و هذه العطايا و التجلّيات و الأذواق و العلوم و الأحوال و الأخلاق متميّزة عند أهلها الذين هم أهلها يعرفونها ذوقا و كشفا.

قال- رضي الله عنه-: «كما أنّ منها ما يكون عن سؤال معيّن و عن سؤال غير معيّن. و منها ما لا يكون عن سؤال، سواء كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢٦

يعني- رضي الله عنه-: أنّ هذه الأعطيات و المنح- سواء كانت ذاتية أو أسمائية- فإمّا أن تكون عن سؤال سائل، أو لا عن سؤاله، فإنّها قد تصل

إلى العبد بلا سؤال لفظي، و قد يكون بسؤال لفظي.

قال- رضي الله عنه-: «فالمعيّن كمن يقول: يا ربّ أعطني كذا، فيعيّن أمرا ما لا يخطر له سواه». يعني حال التلفّظ بالسؤال. «**و غير المعيّن**» بكسر الياء- اسم فاعل- «**كمن يقول: يا ربّ أعطني ما تعلم فيه مصلحتي- من غير تعيين- لكل جزء من ذاتي، لطيف و كثيف**».

يعني ما يناسبه و يلائمه.

قال- رضي الله عنه: «و السائلون صنفان: صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي، فإنّ الإنسان خلق عجولا. و الصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أنّ ثمّ أمورا عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تنال إلاّ بعد السؤال، فيقول: فلعلّ ما يسأله يكون من هذا القبيل فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان، و هو لا يعلم ما في علم الله، و لا ما يعطيه استعداده في القبول، لأنّه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان».

قال العبد: السائلون للعطايا الإلهية- سواء كانت ذاتية أو أسمائية، أو كانوا معيّنين لسؤالاتهم أو غير معيّنين كما ذكر الأمثلة- إمّا أن يكونوا غير عالمين بما في علم الله و تقديره من وقوع المسؤول و عدم وقوعه، و بما هم مستعدّون له في كل زمان فرد من الأزمنة و في كل آن من الآنات، أو عالمين بذلك و بما يعطيه استعدادهم.

فغير العالمين إمّا أن يكون الباعث لهم على الطلب و السؤال الاستعجال الطبيعيّ أو الاستعداد الحاليّ أو الاحتياط، مع مجمل العلم بأنّ من الأعطيات الإلهية ما سبق علم الله و قدره أن لا ينال إلاّ بالدعاء إمّا بالنسبة إلى هذا السائل أو بالنسبة إليها في كل سائل.

فإن كان الاستعجال الطبيعيّ، فهو إمّا أن يوافقه الاستعداد الحالي أو لم يوافق ذلك، فإن وافق، فلا بدّ من وقوع المسؤول، و إن لم يوافق، فقد لا يقع في الحال.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢٧

و إن كان الباعث الاستعداد الحاليّ و الحال الاستعدادي، فإنّ المسؤول يقع و ينال، سواء تلفّظ بالسؤال أو لا، فإنّ السنّة الاستعدادات في السؤال لا تتأخّر عنها الإجابة.

و إن كان الباعث على الطلب و التلفّظ بالسؤال هو العلم بأنّ من المسؤولات و المطالب ما لا يدرك و لا يعطى إلاّ بعد السؤال، فهو يسأل و يطلب احتياطا، فقد يقع عين المسؤول إن كان الاستعداد تامّا، و إن لم يوافق السؤال الاستعداد، فيلبّي الله له في حال السؤال، و تتأخّر الإجابة في عين المسؤول، فإنّ التقدير عدم علم السائل بما في التقدير و الاستعداد، لكنّ الإمكان باق، فيمكن بالنظر إلى السائل و مبلغ علمه أن يقع، و يمكن أن لا يقع، و باقتران الاستعداد للسؤال لا يبقى تأخّر و لا إمكان، بل يجب وقوع عين المسؤول.

و الوقوف في كل آن من الزمان على استعداد الشخص لا يكون إلاّ للكمّل و الندّر من الأفراد فليس لكلّ أحد إدراك استعداده في كل آن، حتى يسأل ما يستعدّ له في الحال، فيقع، و قد يكون على حال مستعدّ في زعمه لأمور فيسألها و لا يعلم حقيقة، بل على وجه الإمكان، فقد يقع و قد لا يقع، كما ذكرنا، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «و لو لا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ السؤال يدلّ على مطلق استعداد للسائل كامن فيه هو الباعث، فلو اقترن الحال بالاستعداد، لظهر، و عدم الاقتران يوجب التأخّر إلى وقت الاقتران.

قال- رضي الله عنه: «فعامّة أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا» أي لا يعلمون بعلم الله و باستعداد السائل للمسئول «**أن يعلموه في الزمان**

الذي يكونون فيه، فإنّهم بحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان و أنّهم ما قبلوه إلاّ بالاستعداد. و هم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم، و صنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه، هذا أتمّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢٨

قال العبد: من السائلين- الذين لا علم لهم بالاستعداد- إذ كانوا أهل حضور و مراقبة، فغايتهم- إذا بالغوا في المراقبة و استكملوا مراتب الحضور- أن يعلموا في كل آن من الزمان أحوالهم و ما يعطيهم الحق من الواردات و التجلّيات و العلوم و الأخلاق، فإذا تجدّد لهم حال، و تحقّقوا الحقيقة أخلق إلهي أو أمر كونيّ؟ أو ورد عليهم وارد، علموا ذلك، و علموا مجملا أنّهم ما قبلوها إلاّ بالاستعداد.

و أهل الحضور و المراقبة على صنفين أيضا: صنف لم يكشفوا عن عالم المعاني و الأعيان الثابتة، فهم لا يعلمون استعداداتهم على التفصيل، بل يعلمونها مجملا من أحوالهم و وارداتهم، و صنف اقترن بحضورهم و مراقبتهم الكشف عن عوالم الغيب و الحضرات العالية، فعلموا أعيانهم الثابتة في العلم الأزلي الإلهي القائم بذات الحق، فعلموا استعداداتهم من خصوصياتهم و قابلياتهم الأصلية الأزلية على وجه الإجمال، ثم بتعيّن الحال يعلمون اقتران ألسنة استعداداتهم بالحضور و السؤال في الحال، فيقع ما يسألون في الحال أو بعد تأخّر، و الصنف الثاني أكشف من الأوّل.

قال- رضي الله عنه: «و من هذا الصنف» أي الذين لا يعلمون حال السؤال استعدادهم و لا علم الحق فيهم **«من يسأل لا للاستعجال و لا للإمكان، و إنّما يسأل امتثالا لأمر الله في قوله: ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، فهو العبد المحض. و ليس لهذا الداعي همّة متعلّقة فيما يسأل فيه من معيّن أو غير معيّن، و إنّما همّته في امتثال أوامر سيّده، فإذا اقتضى الحال السؤال، سأل عبودية، و إذا اقتضى التفويض و السكوت، سكت. فقد ابتلي أيّوب عليه السّلام و غيره و ما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به، ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك، فرفعه الله عنهم».**

قال العبد: هؤلاء عبيد الله الصدّيقون لا يسألون- إذا سألوا معيّنا أو غيره- استعجالا طبيعيا، و لا احتياطا رغبة فيما رغبوا به- أعني أهل الاحتياط- أن يعطيهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٢٩

الله ذلك لعلمهم بأن لا ينال [ذلك] إلاّ بالسؤال، بل سؤالهم امتثال لأمر الله إيّاهم في قوله: **ادْعُونِي**، حتى أنّ همّتهم غير متعلّقة بالاستجابة إلاّ إذا كان مراد الله إجابتهم و السؤال، لكنّهم يدعون الله لمّا أمرهم أن يدعوه لا غير، فإن أجاب يلقوه بالشكر و بما يجب أن يتلقّوه به، و إن لم يجبهم علموا أنّ المراد هو الدعاء، فإن حصلت الإجابة، علموا بالحال استعدادهم، و إن لم يجابوا علموا تأخّر لسان الاستعداد إلى وقت آخر، فأخّروا السؤال إلى ذلك الوقت و قدّموه كذلك لوقته في الحال الحاضر، و إن كان القسم الثاني- من أهل الاستعداد و العلم به و العلم بالحال من استعداده- قد يسأل الله مع علمه باستعداده لما هو أهل له في كل حال امتثالا مع علمه بوقوع المسؤول و اقتران الاستعداد الحالي للسؤال، و لكن لا يقصد الإجابة، و لا يعلّق همّته بالوقوع، بل همّته امتثال أوامر الله و نواهيه، فهو العبد المحض و هذا الصنف أكمل ممّن تقدّمه، فافهم.

و إذا اقتضى الحال السؤال، و أحسّ أنّ المراد الإلهي هو الدعاء و السؤال، دعا و سأل عبودية و رقّا و امتثالا، و إن عرف من استعداده الحالي أنّ الابتلاء تمحيص و تكميل و رضوان من الله، صبر و فوّض إلى الله و سكت عالما بأنّ الله لا يبقى عليه حكم حضرة القهر و الجلال دائما، بل لا بدّ من اضمحلال آثار القهر العرضي في اللطف و الرحمة الذاتيين من قوله: «سبقت رحمتي غضبي» فيمن يغضب عليه، و لا سيّما في حق من سبقت رحمة الله به أزلا بكمال القيام في حقّه، مثل أيّوب عليه السّلام صبر و لم يسأل رفع الضير عنه ابتداء، لعلمه بالحال و الاستعداد الحالي، و كذلك كلّ محنة و ابتلاء يبتلي به الله عباده ليس من باب القهر المحض فإنّها رحمة خاصّة و نعمة في صورة محنة و نقمة، لا يرغب فيها إلاّ العلماء بمراد الله و علمه و المطّلعون على سرّ القدر، فإذا علموا وصول أوان انفصال الضرّاء و البأساء، و حصول زمان اتّصال الرخاء و السرّاء،

دعووا الله تعالى، فرفع عنهم الضرّ، و بدّل لهم باليسر العسر، تبرّيا عن توهّم المقاومة و المقاواة للقهر الإلهي في عدم السؤال و المداواة، فكانوا في حالتي السؤال و عدم السؤال عباد الله الأدباء الناظرين إلى أمر الله و حكمه بموجب إرادته و علمه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۳۰

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و التعجيل بالمسؤول فيه و الإبطاء للقدر المعيّن له عند الله، فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة، و إذا تأخّر الوقت إمّا في الدنيا و إمّا في الآخرة، تأخّرت الإجابة أي المسؤول فيه، لا الإجابة التي هي لبّيك من الله.

فافهم هذا».

قال العبد: اعلم: أنّ كل سؤال يسأله العبد من الله ف[لا بدّ و] أن يجيبه فيه لا محالة و قد أوجب على نفسه الإجابة بقوله: **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ** و أنّه لا أوفى من الله بعهده و وعده، فإذا دعاه العبد، أجابه في الحال بلبّيك، و ذلك في مقابلة ما يلبّى العبد إذا دعاه، و لكنّ الله- تعالى- إذا علم من العبد تأخّر ظهور الاستعداد الحالي عن حصول المسؤول، بادره الله في الحال بما يعينه على كمال القابلية و الاستعداد، و بعده لقبول تجلّي الإجابة في عين المسؤول و ذلك لعدم موافقة الاستعداد وقت السؤال، فإذا جاء الوقت المقدّر لحصول عين المسؤول، و وافقه السؤال، أجيب في الحال، فالإجابة إذن من أوّل وقت السؤال- أيّ سؤال كان، و من أيّ سائل كان- واجبة الوقوع من الله، و لكن ظهور حكمها عند السائل بقدر استعداده و قابليّته، و أوان ظهور حكم الإجابة إنّما هو في إعداده و إمداده تكميل استعداده لظهور المسؤول المأمول.

و إذا علم الله من العبد كمال الاستعداد في السؤال بلسانه الحالي و الذاتي و الاستعدادي قبل سؤاله بلسانه الشخصي، بعثه على السؤال، و أجابه في الحال، فمن لم يعثر على هذا السرّ ظنّ أنّ سؤال بعض العبيد لا تتأخّر عنه الإجابة و البعض غير مجاب و ليس الأمر كما ظنّ، بل كان دعاء كلّ داع يدعو الله في شيء فإنّه مجاب، و لكنّ الأمر كما أمر الله تعالى **وَ ما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ** و هو الكمال

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۳۱

الثاني و القابلية و الاستعداد، **فَإِذا جاءَ أَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَ خَسِرَ هُنالِكَ الْمُبْطِلُونَ**.

قال الشيخ- رضي الله عنه: «و أمّا القسم الثاني- و هو قولنا: «و منها ما لا يكون عن سؤال»- فالذي لا يكون عن سؤال فإنّما أريد بالسؤال التلفّظ به، فإنّه في نفس الأمر لا بدّ من سؤال إمّا باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد، كما أنّه لا يصحّ حمد مطلق قطّ إلاّ في اللفظ، و أمّا في المعنى فلا بدّ أن يقيّده الحال، فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيّد لك باسم فعل أو باسم تنزيه. و الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه، و يشعر بالحال لأنّه يعلم الباعث و هو الحال».

يريد: أنّ عطاء الله لمّا كان فيضا ذاتيا دائميا لا انقطاع له، و لكن حصوله لأحد و وصوله بالحال من يد أحد إذ و غير ذلك إنّما هو بسؤال لسان الاستعداد [أو بلسان الحال- و إن لم يسأل يعني لفظا- لأنّ السؤال بلسان الاستعداد] و الحال و المرتبة و الذات غير دائم الوقوع، و لهذا تتأخّر الإجابة، فإذا وافق لسان القول لسان الاستعداد، سرعت الإجابة، و لذلك تحصل الأعطيات و المسؤولات بلا سؤال لفظي، فيظنّ أنّه ليس عن سؤال أصلا، و ليس ذلك كذلك، فتذكّر.

فالسؤال الذاتي هو أنّ الذوات في ذاتياتها سائلة من الله، و قابلة منه قيامها بذاته و بقاؤها منه.

و أمّا سؤالات ألسنة الاستعدادات فكالذي تتكامل أهليّته و قابليّته لحصول أمر من الله و فيض، فإنّ ذلك لا يتأخّر أصلا.

و سؤال المرتبة- كالنبوّة- تسأل من الله بما به و فيه قيامها و قوامها من النبيّ الذي بوجوده دوامها.

و أمّا سؤال لسان الحال فكالجائع يطلب بجوعه الشبع و العطشان يطلب بعطشه الريّ.

و كما أنّ الحمد المطلق غير واقع لتقييد حال الحامد و وصفه و مقامه له حال الحمد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۳۲

و إن أطلق لفظا، فكذلك العطاء بلا سؤال غير واقع، فإن لم يكن سؤال لفظي، و وقعت الإجابة، و وصلت الصلات و الهبات، و شملت الرحمة و البركة، فاعلم أنّ الألسنة المذكورة هي التي استدعتها و اقتضتها، و لكنّ الاستعداد لا يشعر به صاحبه، لغموضه، و يشعر بالحال، لكون الحال باعثا له على الطلب و السؤال، فيعلم أنّ لسان حاله هو الباعث له على السؤال باللسان، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و الاستعداد أخفى سؤال».

يعني- رضي الله عنه-: لهذا لا يشعر به صاحبه، لخفائه و كونه موقوفا على علم القدر المعلوم لأهل الكشف من العلم الإلهي القائم بالحق، و هو أصعب العلوم و أعزّها منالا، و أعلاها مثالا، و أنفعها مآلا، و أرفعها مقاما و حالا.

قال- رضي الله عنه-: «و إنّما يمنع هؤلاء» يعني الذين لا يسألون **«عن السؤال علمهم بأنّ لله فيهم سابقة قضاء، فهم قد هيّأوا محلّهم لقبول ما يرد منه، و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم».**

يعني: أوجب عليهم علمهم و تحقّقهم بأنّه لا بدّ من وقوع ما قدّر الله لهم و عليهم بلا تخلّف بموجب علمه.

قال- رضي الله عنه-: «و من هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، و يعلم أنّ الحق لا يعطيه إلاّ ما أعطاه عينه من العلم به و هو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل، و ما ثمّ صنف من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سرّ القدر».

قال العبد- أيّده الله به-: و من العلماء بسابق علم الله و قضائه و قدره بجميع ما يجري عليهم صنف هم أكشفهم شهودا و أكملهم علما و وجودا بأنّ جميع أحواله و أفعاله و ما يصل إليه من العطايا و المواهب الإلهية إنّما يكون بحسب ما أعطته عينه الثابتة التي هي عبارة عن صور معلوميّته لله- تعالى- أزلا قبل وجوده العيني، و أنّ العلم الإلهي إنّما تعلّق بالمعلوم بحسب المعلوم، و لا تأثير للعلم في المعلوم بما ليس فيه إذ العلم عبارة عن تعيّن العلم في نفس العالم على ما هو عليه، و كشف العالم للمعلوم كشفا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۳۳

إحاطيا يميّزه عن معلوم آخر بخصوصياته، فليس للحقيقة العلمية إلاّ الكشف و التمييز على وجه الإحاطة بالمعلوم، و المعلوم هو يعطي- بكونه معلوما- صورة تعيّنية ارتساميّة في نفس العالم هي صورة معلوميّته لله- تعالى- أزلا، و هي أزليّة أبدية قائمة- بقيام العلم الذاتي- بالذات الديمومية القيّوميّة- و على هذا لا تحكم المشيّة الإلهية بقضاء و قدر على موجود إلاّ بموجب ما سبق به العلم الأزلي، و لم يتعلّق العلم الأزلي بكل معلوم إلاّ بحسب ما أعطى المعلوم من عينه الثابتة، فإنّ لكلّ معلوم قدرا تقدّر و تعيّن و تميّز به في خصوصيته عن معلوم آخر، و لم يتعيّن المعلوم في حضرة العلم الذاتي الإلهي إلاّ بقدره عند الله و قدره الذي يخصّص به. و من حصّل هذا الكشف، علم المأخذ و المعدن الذي لعلم الله بالمعلوم، فافهم، فهذا أعلى الكشوف و العلوم و الشهود، و أهله هم الواقفون على سرّ القدر، جعلنا الله و إيّاك منهم، إنّه عليم قدير.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و هم على قسمين: منهم من يعلم [ذلك مجملا، و منهم من يعلمه مفصّلا، و الذي يعلمه مفصّلا أعلى و أتمّ من الذي يعلمه مجملا، فإنّه يعلم ما في علم الله فيه] أنّ علم الله به و بأحواله الظاهرة و الباطنة بحسبه فيه، و لكنّ علمه جملي لا تفصيلي، و كلّي لا تعيّني، فلا يعلم تفاصيل أحواله الوجودية قبل وقوعها على التفصيل».

و التفصيل على هذا الصنف لمن يعلم تفاصيل أحواله الوجودية ظاهرها و باطنها، كما رويت عن سيدي و سندي و قدوتي إلى الله، الشيخ الكامل

المكمّل، أكمل ورثة المحمديين، صدر الحق و الدين، محيي الإسلام و المسلمين، أبي المعالي، محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف- رضي الله عنه- و كان يتكلّم معي في هذا المقام من سرّ القدر، أنّ شيخنا الأكمل، خاتم الولاية الخاصّة المحمدية، قال له: «لمّا وصلت إلى بحر الروم من بلاد أندلس، عزمت على نفسي أن لا أركب البحر إلاّ بعد أن أشهد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۳۴

تفاصيل أحوالي الظاهرة و الباطنة الوجودية ممّا قدّر الله عليّ ولي و منّي إلى آخر عمري». قال- رضي الله عنه-: «فتوجّهت إلى الله في ذلك بحضور تامّ و شهود عامّ و مراقبة كاملة، فأشهدني الله جميع أحوالي ممّا يجري ظاهرا و باطنا إلى آخر عمري، حتى صحبة أبيك «إسحاق بن محمد» و صحبتك و أحوالك و علومك و أذواقك و مقاماتك و تجلياتك و مكاشفاتك و جميع حظوظك من الله، ثم ركبت البحر على بصيرة و يقين، فكان ما كان و يكون من غير إخلال و لا اختلال».

و كيفيّة هذا الكشف أنّ المكاشف يتحقّق بعينه الثابتة الأزلية، و يشهدها كشفا، و يشهد أحوالها في المواطن و المراتب الوجودية و الأطوار الشهودية مع أعيان ماهيّاتها و لوازمها و لوازم لوازمها و عوارضها و لواحقها و لواحق اللواحق، دنيا و آخرة و عند الله، فيعلم من عينه الثابتة التي هي ماخذ العلم الإلهي من حيث إنّها فيه- سبحانه- عينه و ليست غيره، فيعلم ما في علم الله في الكوائن و الحوادث في حقّه و في حق غيره. و هذا النوع من علم سرّ القدر و كشفه أكمل و أتمّ و أكشف و أعمّ جعلنا الله و إيّاك من عبيده الاختصاصيّين، إنّه أرحم الراحمين.

قال- رضي الله عنه-: «إمّا بإعلام الله- تعالى- إيّاه بما أعطاه عينه من العلم به، و إمّا بأن يكشف له عن عينه الثابتة و انتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى، و هو أعلى، فإنّه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به، لأنّ الأخذ من معدن واحد».

قال العبد: لمّا قرّر- رضي الله عنه- مراتب حصول العلم بالأعيان الثابتة و سرّ القدر، و بأحوال عينه الثابتة، احتمل أن يكون حصول هذا العلم لهذا الصنف الأكشف الأعلم، بإعلام الله و إلهامه إيّاهم، و احتمل أيضا أن يكون طريق حصول ذلك من عين الطريق و المأخذ الذي تعلّق العلم الإلهي بذلك، و ذلك لأنّ الله يلقي إلى أسرار ربّة عبيده المصطفين ما شاء من العلوم و الحقائق، فيحصل الاطّلاع على سرّ القدر، و أحوال

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۳۵

العين الثابتة من جملة ذلك.

و أعلى من هذا أن يكشف الله- تعالى- بعنايته الكاملة الذاتية لهذا العبد عن حضرة العلم و عالم المعاني، فيشاهد الأعيان الثابتة ثابتة في عين الذات الغيبيّة و الحقيقة المطلقة الكلّية، و ثابتة في أرض المظهريات المحقّقة العلّية، ثبوتا أحديا علميّا و تعيّنا ذاتيّا غيبيا، و إذا شاهد عينه الثابتة و أحوالها حواليها في أطوار الوجود و أقطار الشهود إلى ما لا يتناهى، كان أخذ العلم بعينه الثابتة من المعدن الذي أحاط فيه به العلم الذاتي، و هذا أكمل شهود في هذا المقام، جعلنا الله و إيّاكم من أهله.

قال- رضي الله عنه: «إلاّ أنّه من جهة العبد عناية من الله سبقت له، هي من جملة أحوال عينه [يعرفها صاحب هذا الكشف، إذا أطلعه الله على ذلك، أي على أحوال عينه] الثابتة، فإنّه ليس في وسع المخلوق- إذا أطلعه الله على ذلك أي على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها- أن يطّلع في هذا الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لأنّها نسب ذاتية لا صورة لها، فبهذا القدر نقول: إنّ العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم».

قال العبد- أيّده الله به-: لمّا بيّن- رضي الله عنه- أنّ هذا العبد الأكشف الأكمل الذي حصل علمه بنفسه و بعينه الثابتة بمنزلة المساواة لعلم الله بعينه الثابتة و أحوالها كذلك، إنّما حصل عناية إلهية بهذا العبد و صدق قدم في علم قدم، و هذه العناية الإلهية به أيضا من جملة أحوال عينه الثابتة

التي اقتضتها- بخصوص استعدادها و قابليتها الخاصّة- أن يعلم ذلك كذلك، فإنّ تعلّق العناية إنّما يكون بحسب تعلّق الإرادة الإلهية و المشيّة الربّانيّة، و العناية إرادة حبّيّة بالمعتنى به لتكميله و توصيله، ثم تعلّق المشيّة و الإرادة أيضا بموجب تعلق العلم بعينه الثابتة له أزلا و أبدا، فالخصوصيّات العينية و القابليات الذاتية هي أصل العناية الأزلية و هي قدم الصدق.

و قوله- رضي الله عنه-: «فإنّه ليس في وسع المخلوق» تعقيب لكلامه الأوّل: «إمّا بإعلام الله ... و إمّا بأن يكشف» يعني: لا يجمع لأحد بين الاطّلاع على الأعيان الثابتة و أحوالها و بين الاطّلاع على اطلاع الله بعلمه على هذه الأعيان، لأنّه تعلّق الشهود

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٣٦

بأمرين في حالة واحدة و **ما جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ**، و لأنّ هذه الأعيان نسب ذاتية، فهي بالنسبة إليها معدومة الأعيان و إن كانت ثابتة للحق، فلا صورة لها في أعيانها فما هي فيه، بل هي فيه هو- كما قلنا- نحن فيه هو، فاعرفنا به و هو فينا نحن، فافهم ما نقول.

و هوية الوجود الواحد في أعيان القوابل و إن كانت بحسبها متعدّدة، فهي أيضا في الهوية الواحدة الوجودية الذاتية كذلك بحسبها أحدية، فلمّا كانت هذه النسب في العلم الإلهي ثابتة للذات بأنّها شئونه و أحواله الذاتية و من حسبها **كُلَّ [يَوْمٍ هُوَ] فِي شَأْنٍ** لم يكن للممكن أن يطّلع على اطلاع الحق على هذه النسب الكلية الذاتية التي هي مفاتيح الغيب حال عدميّتها في أعيانها تحت قهر الأحدية الذاتية، فإنّ هذا الاطلاع أحديّ لم يظهر بعد للمشاهد، و المشاهدة و المشاهد الثابتة عين وجوديّ، فإنّه إنّما يتأتّى للمكاشف أن يطّلع عليها من حيث إنّها ثابتة في العلم وجودا علميا، و حينئذ يتمكّن المشاهد من شهودها.

قال- رضي الله عنه-: «و من هاهنا يقول الله: حَتَّى نَعْلَمَ و هي كلمة محقّقة المعنى، ما هي كما يتوهّمه من ليس له هذا المشرب».

قال العبد: هو يشير- رضي الله عنه- إلى توقّف تحقّق النسبة العلميّة من كونها كذلك على حقائق المعلومات و تحقّقها بأعيانها في الوجود، لأنّ العلم المضاف إلى الحق من حيث الجمعية الإلهية إنّما يتحقّق بتحقّق العلم بجميع الحقائق العينية و الشؤون الغيبية، فإنّ للحق ظهورا في كلّ شأن شأن، فالعلم المضاف إلى الحق من حيث ذلك الظهور بذلك الشأن لا يكون إلاّ بعد تحقّق الشأن بعينه في الوجود، بخلاف العلم الذاتي الإلهي، فإنّ توقّف العلم على المعلومات ليس من حيث أحديّة الذات، فإنّ الأحدية الذاتية تقهر الكثرة النسبية العلمية و الوجودية العينية، فلا تظهر لها أعيان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٣٧

أصلا، و العلم و العالم و المعلوم في أحدية الذات أحدية، و كذلك في الوجود واحد وحدة حقيقة غير زائدة على ذاتية الذات، و لكن توقّف تحقّق العلم على المعلوم من حيث إنّ العلم نسبة متعلّقة بالنسب المعلومية المظهرية من حيث هذه الشؤون و الحقائق الأسمائيّة التي تحقّقها بحقائق هذه الشؤون فقوله: **حَتَّى نَعْلَمَ** إشارة إلى توقّف العلم المضاف إلى الحق من حيث أسمائه الحسنى و شئونه و نسبه الذاتية العليا بأحوالها و أحكامها و آثارها و تعلّقاتها و نسبها و إضافاتها و لوازمها و عوارضها و لواحقها و لواحق اللواحق، من حيث المرتبة و المحلّ و المقام و الموطن و الحال في الوجود العيني و الشهود العياني الكوني، فهو إذن كلمة محقّقة المعنى ليست كما يتأوّلها بالوهم أهل التنزيه الوهمي، فإنّ الحق لا يستحقّ من الحق و لا يتنزّه عن مقتضيات ذاته، و مقتضاها من حيث هذه النسب الذاتية أن لا يظهر كلّ منها إلاّ بكلّ منها في كل منها، فتوقّف تحقّق الحقيقة العلمية على حقيقة المعلوم كذلك كتوقّفه على حقيقة الوجود، فالتوقّف إذن بين النسب بعضها على البعض، و ذلك غير قادح في الغنى الذاتي، و وجوب الوجود للذات بالذات، و كون هذه النسب- أعني العالميّة و المعلومية و العلم- كلّها ذاتية، فافهم إن شاء الله تعالى، فإنّ العلم و المعلوم و العالم في أحدية الذات عينها لا غيرها، و المعلومية كالعالميّة و المظهرية كالظاهرية نسب ذاتية للذات كسائر النسب الذاتية

الوجوبية التي العلم من جملتها، فتوقّف العلم على المعلوم إنّما هو من حيث هذه النسبة العلمية من وجه يغاير ذاتية الذات بالخصوصية و في التعقّل، ثم التغاير و التمايز بين الحقائق بالخصوصيات و في تعقّل المتعقّل لها منّا لا يوجب الكثرة و التعدّد و التوقّف و التجدّد و التغيّر، في الذات الواحدة التي [هي] عينها، فافهم:

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و غاية المنزّه» أي بوهمه «أن يجعل ذلك الحدوث [في العلم] المتعلّق، و هو أعلى وجه للمتكلّم بعقله في هذه المسألة، لو لا أنّه أثبت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٣٨

العلم زائدا على الذات، فجعل التعلّق له لا للذات و بهذا انفصل عن المحقّق من أهل الله صاحب الكشف و الوجود».

قال العبد: اعلم: أنّه غاية أهل التنزيه الوهمي أن ينسبوا الحدوث في قوله تعالى:

وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجاهِدِينَ مِنْكُمْ إلى التعلّق العلمي، فتكون الكثرة و الحدوث و التوقّف و التغيّر و التجدّد في التعلّق، لا في حقيقة العلم التي هي عين الذات، و لا يرتفع الإشكال بذلك أيضا، لكون العلم هو المتعلّق بذلك التعلّق الحادث، و لكون التعلّق من وجه عين المتعلّق، و لا سيّما و قد أثبت العلم زائدا على الذات و لا مخلص له في هذا النظر إلاّ أن يعلم أنّ الحدوث و الكثرة في المعلوم المتكثّر المتجدّد المتغيّر الحادث، و التجدّد في التعيّن و المتعلّق به من حيث هو كذلك.

أمّا من حيث العلم الذي هو عين العالم الأزلي فتعلّق وحدانيّ، لكون ارتباط النسب المتوقّفة التحقّق على الطرفين في كل واحد منهما بحسبه، فالكثرة و التغيّر و التجدّد في التعلّق العلمي الوحداني من حيث ما يرتبط به و هو المعلوم المتكثّر المتغيّر المتجدّد، و الوحدة في التعلّق أيضا من حيث العلم الذاتي الوحداني كهو، فافهم.

و ثمّ نظر آخر و هو أنّ العلم، له اعتباران: أحدهما من جهة الحق، و بهذا الاعتبار هو عين الذات كما تقرّر آنفا. و الثاني من حيث إنّه نسبة متميّزة عن ذاتيّة الذات بخصوصيتها و عن غيرها من النسب، و هذه النسبة حقيقة كلّية أحدية التعلّق بالمعلومات من شأنه تميّز المعلومات بعضها عن البعض و كشف حقائقها و حقائق أحوالها على سبيل الإحاطة، فهي من حيث كونها نسبة كليّة لا تحقّق لها إلاّ بين عالم و معلوم، فتكون متوقّفة التعيّن على المعلومات، و تعيّن المعلومات في عرصة العلم من حيث هذا الوجه يكون بحسب المعلومات، و من حيث إنّ العلم عين الذات يكون تعيّن المعلومات فيه بحسب العلم كذلك أحدية، فافهم.

و لمّا كان المعلوم نسبة و العلم أيضا نسبة، لم يقدح توقّف النسبة على النسبة من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٣٩

كونها كذلك في العلم الأحدي الذاتي الذي هو عين الذات، فافهم.

ثم اعلم: أنّ الحضرة العلمية تشتمل على حضرات كلّية كثيرة و هي: حضرة العلم، و حضرة المعرفة، و حضرة الحكمة، و حضرة الخبرة، و حضرة التقدير.

فالعلم- كما مرّ- هو الكشف الإحاطي التمييزي للمعلومات على ما هي عليه من كل وجه للوازمها و لوازم لوازمها.

و المعرفة هي العلم بحقائق المعلومات من حيث حقائقها مجرّدة عن خلقيّاتها و عن اللوازم و لوازم اللوازم و ترتّبها في مراتبها لا غير.

و الحكمة عبارة عن العلم بالمراتب و الحقائق المترتّبة فيها و بالترتيب الواقع بين حقائقها، أي حقائق المعلومات و اللوازم و العوارض و اللواحق و بالمواطن و الأحوال.

و حضرة الخبرة هي حضرة العلم بظهور آثار الحقائق و أحكامها بموجب الترتيب الحقيقي المذكور بأسبابه و علله.

و حضرة التقدير هي حضرة العلم بتعيّن أقدار الحقائق و خصوصياتها في العلم بحسبها و على أقدارها، فالتقدير من المقدّر القديم بحسب قدر المقدور و قدره في العلم، و من كوشف [له] بهذه الحضرات كلّها و أحاط بحقائقها بما به الامتياز و بما به الاشتراك، كان أكشف المكاشفين، جعلنا الله و إيّاك منهم، إنّه قدير.

قال- رضي الله عنه-: «ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول: إنّ الأعطيات إمّا ذاتية أو أسمائية. و أمّا المنح و الهبات و العطايا الذاتيّة فلا تكون [أبدا] إلاّ عن تجلّ إلهي.

و التجلّي من الذات لا يكون أبدا إلاّ بصورة استعداد المتجلّي له، و غير ذلك لا يكون».

قال العبد- أيّده الله به-: إنّ العطايا و المنح و الهبات- سواء كانت معاني و حقائق و علوما و مشاهدات و تجلّيات إلهيّة كانت أو ربانية أو روحية أو عقلية أو نفسية أو طبيعية أو عنصرية أو مثالية على اختلاف طبقاتها و درجاتها- فإنّها إمّا ذاتية أو أسمائية، و نعني بالذاتية بحت الوجود و محض الوجود و الجود، و بالأسمائية ما تكون مخصوصة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٠

بصورة حضرة من الحضرات الإلهية.

ثم الأسمائية لا تكون إلاّ بحجاب و هو حجابيّة التعيّن الاسمي بما به يمتاز عن الآخر و يغايره لا غير.

و أمّا الذاتية فإنّها لا تكون إلاّ عن تجلّ إلهي، و لا تكون أبدا عن الذات الأحدية، لما عرفت أن لا حكم و لا رسم و لا تجلّي و لا غير ذلك في الأحدية الذاتية، فيكون تعيّن التجلّي الذاتي من حضرة الألوهية، فيضاف التجلّي لهذا السرّ إلى ذات الألوهة، لا إلى مطلق الذات، فافهم هذا الفرق، حتى لا يشتبه عليك الحقائق.

ثم إنّ هذه العطايا و المنح الحاصلة بالتجلّي لا تتعيّن أبدا إلاّ بصورة استعداد المتجلّي [له] لأنّ الاستعدادات و القابليّات في الأعيان هي المستدعية للتجلّيات الذاتية و الأسمائية، و المتجلّي، له صورة علمية أزلية على هيئة معنوية مخصوصة بتخصّص التجلّي الوجودي و بتخصّص الفيض الجودي بموجب ما تعيّن و تخصّص في النور العلمي الأزلي الشهودي بحسب خصوص المتجلّى له، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فإذن المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق، و ما رأى الحقّ، و لا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلاّ فيه كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنّك ما رأيت الصورة أو صورتك إلاّ فيها، فأبرز الله ذلك مثالا نصبه لتجلّيه الذاتيّ ليعلم المتجلّى له أنّه ما رآه، و ما ثمّ مثال أقرب و لا أشبه بالرؤية و التجلّي من هذا. و أجهد في نفسك- عند ما ترى الصورة في المرآة- أن ترى جرم المرآة، لا تراه أبدا البتّة».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ أهل التجلّيات من أصحاب النبوّات و أرباب الولايات إنّما ترد عليهم بحسب استعداداتهم و خصوصية قابلياتهم الوجودية، و كذلك استعداداتهم في عرصة الوجود العيني إنّما تكون بموجب استعداداتهم الغيبيّة غير

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤١

المجعولة في حضرة العلم الذاتي، و قد أسلفنا لك من قبل أنّ صورة معلوميّة كلّ أحد لله تعالى- أزلا- قبل وجوده العيني هي حقيقته و عينه الثابتة- و أنّها من حيث هي كذلك ليست أمورا وجودية مغايرة للعلم مغايرة حقيقية، و لا زائدة على ذات العالم زيادة توجب الكثرة في وحدته العلمية، بل هي صورة نسبه و متعلّقاته المظهرية و أحواله الغيبيّة و شئونه العينية، إذ لا معيّة لغيره معه أزلا و أبدا دائما و سرمدا «كان الله و لم يكن

معه شيء» و هو الآن على ما هو عليه كان، و العلم الذاتي أوجب تعيّن المعلومات في حضرة العلم على ما هي عليها، فهي إذن نسبة و نسب نسبة: كالعلم و العالمية و المعلومية، و الربوبية و المربوبية، و الظاهرية و المظهرية، و الظهور و البطون، و القيد و الإطلاق، و التعيّن و اللاتعين و غير ذلك، جميع هذه الحقائق نسبه و أحواله النفسيّة و لا توجب كثرة في عين الأحدية، كما لا توجب النصفيّة و الثلثية و الربعيّة و الخمسية و غيرها من النسب كثرة قادحة في وحدة الواحد، و إنّما الكثرة في عرصة العلم و التعقّل عندنا لا غير، فمهما حصل تجلّي المتجلّي له في حضرة الوجود العيني، فإنّما يحصل على صورة استعداد العين الثابتة الأزلية التي لهذا المتجلّى له أزلا لتعيّن التجلّي من الشأن الذاتي الذي هو عينه، و ذلك استعداد ذاتي لهذا القابل الأزلي، غير مجعول، لأنّ الفرض قبل الإيجاد و قبل الوجود في حضرة الغيب، فالتجلّي الغيبي يتعيّن في الذات في غيب قابلية المتجلّى له أزلا أوّلا بحسب صورة ذلك الاستعداد الغيبيّ غير المجعول، ثم يظهر في كل وقت و حال للمتجلّى له في عرصة الوجود العيني على تلك الصورة التي هي صورة الحق في عينه العينيّة أو صورة عينه الغيبية في الحق- كيف قلت- فإنّك في الكلّ مرآته من وجه و باعتبار، و هو مرآة الكلّ من وجه [و] باعتبار، فمهما تجلّى لك فما رأيت في تجلّي الحقّ لك إلاّ صورتك الغيبيّة الأزلية إن كان تجلّ ذاتي أو صورة نسبية ذاتية من النسب، فما رأيت الله- من كونه عين الكلّ- ظاهرا بصورة الجمع و الإطلاق الذاتي أبدا، و إذا لم تره كذلك، فما رأيته، و ما دمت أنت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٢

أنت، و لم تكن عين الكلّ، فلن ترى الحق- الذي هو عين الكلّ- المطلق عن قيد التعيّن في الكلّ و بالكلّ، و عن الجمع بين القيد و الإطلاق، فكيف أنت تعلم أنّك متعيّن- بصورتك الأزلية الأصلية العلمية- في عين صورتك العينية الفصليّة الوصلية الأبدية في مرآتية الوجود الحق و الحقّ المطلق، فكما أنّ الرائي صورته أو صورة غيره في المرآة لا يرى سوى صورة الناظر، و لا يمكن أن يرى جرم المرآة حال استغراق الشهود و الرؤية بالصورة المثالية المرئيّة، إذ الشهود التعيّني و الإبصار الشخصي التشخّصي لا يسع في كل وقت واحد معيّن إلاّ مشهودا واحدا معيّنا كذلك و صورة واحدة شخصية، مع علمه بأنّ تعيّن الصورة المشهودة و حصول الرؤية و تعلّق الشهود بما ليس إلاّ في المرآة، و لهذا تكسب الصورة صفتها، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «حتى أنّ بعض من أدرك مثل هذا في صور المرئيّ ذهب إلى أنّ الصور المرئيّة بين بصر الرائي و بين المرآة. هذا أعظم ما قدر عليه من العلم.

و الأمر كما قلناه و ذهبنا إليه. و قد بيّنّا هذا في الفتوحات المكّية. و إذا ذقت هذا، ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في وسع المخلوق. فلا تطمع و لا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج، فما هو ثمّ أصلا و ما بعده إلاّ العدم [المحض]».

[بيان الأقوال في الإبصار]

قال العبد: اختلفت الأقوال في كيفيّة تعلّق الرؤية بالصورة المرئيّة في المرآة:

فمن قائل: إنّ مثال الصورة منطبع في المرآة، و يتعلّق به الشهود و الرؤية في المرآة.

و من قائل: إنّ الجسم الصقيل الصلب يوجب انعكاس النظر إلى ما يحاذي المرآة، فيدركه البصر خارجا عن المرآة.

و قيل له: لو كان ذلك كذلك، لما أدرك اليمين شمالا، و لا الصورة على شكل المرآة، بل أدركها- كما هي- خارجة عن المرآة.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٣

و أجيب عن هذا: أنّ انعكاس النظر و القوّة الباصرة عن الجسم الصلب الصقيل يوجب ذلك في مرآة البصر، لأنّه انعكس بحسب المرآة فأدّى الصورة منصبغة بموجب محلّ انعكاس النظر أوّلا.

و قال بعضهم: الصورة غير منطبعة في المرآة، و لكنّها بين بصر الرائي و بين المرئيّ.

و ذلك مبلغه من العلم.

و قيل: إنّ الصورة مدركة بعد انعكاس النظر عن الجسم الصقيل في عالم المثال.

و الحق أنّ الصورة لو لم تكن منطبعة في المرآة، لما تكيّفت بكيفيّتها من الاستدارة و الاستطالة، و لم تنعكس أيضا على قول القائلين بالانعكاس كذلك أيضا، فإنّها إن انعكست إنّما تنعكس بعد الانطباع.

و في هذا الموضع مباحث شريفة: منها: أنّ مرآتية الباصرة إن لم تنطبع فيها الصورة المثالية، لما حصل الإدراك، فإن كان حصولها في المرآتيّة البصرية بعد انعكاسها في سطح المرآة في الخارج، لكان اليمين يمينا و اليسار يسارا، لأنّها صورة مثال المثال قد انعكس مساويا للأصل و مشاكلا له في الأصل في صورة مرئيّة في المرآة، و ليس ذلك كذلك، فالإدراك إذن تعلّق بالصورة في المرآة منعكسة، أو انعكست مرآة الباصرة إلى الصورة الخارجة من هذا الجسم الصلب الصقيل على هيئة السطح، فانعكست أمثلة الصور في مرآة الباصرة، فأدركته المدركة منعكسة كذلك مثل انعكاسها في المرآة الخارجة، فكان يمينها يسارا للصورة الأصلية، و الأعلى أسفل في بعض الأوضاع، لتخالف الجهات في مطامح النظر، فتدركها القوّة الباصرة- بنورها الذاتي و معاونة نور الضوء الخارج- فيها بحسبها، بل بحسب تعيّنها في المرآة، فافهم.

و إذا تحقّقت بهذه الأصول في الشاهد، فاعلم: أنّ تعيّن الحق لك في مرآة عينك الثابتة إنّما يكون كذلك بحسبها و بموجب خصوصيتها و صورة استعدادها، فما ترى الحق في تجلّيه الذاتي لك إلاّ بصورة عينك الثابتة، فعينك في رؤيتك للحق المتجلّي لك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٤

مثل باصرة عينك في رؤيتك لصورتك في المرآة، فلا ترى الحق فيك إلاّ بحسب خصوصيّة عينك الثابتة و لكن في مرآة الوجود الحق، و هو مثل للنور الخارجي من وجه. و هذا أعلى درجات الكشوف و الشهود بالنسبة إلى مثلك إلاّ أن يكون عينك عين الأعيان الثابتة كلّها لا خصوصية لها توجب حصر الصورة في كيفية خاصّة، بل خصوصية أحدية جمعية برزخية كمالية، فتعيّن الحق لك حينئذ مثل تعيّنه في عينه، بل عين تعيّنه لنفسه، بل أنت عينه، فافهم.

و دون هذين الشهودين، شهودك للحق في ملابس الصور الوجودية، نوريّها و مثاليّها و روحانيّها، عقليّها و نفسيّها و طبيعيّها و عنصريّها و خياليّها و ذهنيّها و برزخيّها و حشريّها و جنانيّها و غير ذلك فكلّ ذلك بحسب تجلّيه من عينك لا من عين غيرك.

فأعلى درجات شهودك الحق هو بعد تحقّقك بعينك الثابتة فإذا اتّحدت أنت بعينك الثابتة فكنت أنت عينك من غير امتياز تعيّنيّ، رأيت الحق كما يرى نفسه فيك، و رأيت عينك صورة للحق في الحق، فافهم، و ما أظنّك تفهم، إلاّ أن تلهم و تعلم بعلم ما لم تكن تعلم، و ما ثمّ أعلى من هذا في حقّك فلا تطمع و لا تتعب، و ما بعد الحقّ و مرآته و مظهره الذاتيّ- و هو عينك الثابتة التي هي صورة معلوميّتك للحق أزلا- إلاّ العدم، لأنّك من حيث عينك الثابتة و صورة معلوميّتك موجود أزلا و أبدا، و أنت من حيث إمكانك و وجودك العيني معدوم العين أزلا.

قال- رضي الله عنه-: «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، و أنت مرآته في رؤيته أسماءه و ظهور أحكامها، و ليست سوى عينه، فاختلط الأمر و انبهم، فمنّا من جهل في علمه و قال: العجز عن درك الإدراك إدراك».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ هويّة الوجود الواحد الحق مرآة لظهور الإنيّات الوجودية العينية فيها، و بها ظهرت الحقائق الكيانية، و لو لا تجلّي الوجود الحق، لما رأيت صورتك العلمية الأزلية الغيبيّة، فإنّك إنّما ظهرت في نور الوجود الحق بصورتك العينية الوجودية على مثال صورتك العلمية الأزلية الغيبيّة، فالوجود الحق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٥

مرآة لإنّيّتك العينية، و العلم الحق مرآة لصورة عينك الغيبية الذاتية المعنوية، و هويّتك الأزلية في شهودك نفسك و عينك.

و كذلك أنت مرآة للحق في تجلّيه الوجودي و رؤيته و شهوده بصور أسمائه و نسبه الذاتية و صفاته الربانية، و ليست هذه النسب إلاّ عينه لا غيره، لكونها غير زائدة عليها و لا موجبة للكثرة، و ليست قادحة في وحدة وجوده العيني كما ذكرنا.

فلمّا كان ظاهر الحق- و هو أنت- مجلى و مرآة لباطنه من وجه، و في شهوده و وجوده أيضا مرآة لظهور نسبه الغيبيّة التي هي فيها عينه من وجه آخر، و كذلك أيضا هذه النسب مراء و مجال لتعيّنات الوجود الواحد، فصدق على كل واحد من الحق و الخلق أنّه مظهر و ظاهر و شهادة، فاختلط الأمر و اشتبه على الناظر، و خفي الشهود، و دقّ الكشف، و جلّ الأمر عن الضبط و الإحاطة و الحصر، و عزّ التجلّي، فاقتضى في بعض المشاهد و المشارب الحيرة و العجز و الهيمان، فأقرّ صاحبه بالعجز، و اعترف بالجهل، بمعنى أنّ العلم بما لا يعلم أنّه لا يعلم علم، و العلم بعدم إحاطة العلم بما لا يحاط به علما علم حقيقي به كذلك، فالعلم بما لا يعلم- و هو الجهل- بما من شأنه أنّه لا يحيط به العلم غاية العلم به، و عدم الانحياز إلى جهة معيّنة فيما لا ينحصر فيها هو حقيقة حيرة الكمّل، و التقاعد و العجز عن إدراك ما يعجز عن إدراكه هو غاية الإدراك، كما قال أبو بكر- رضي الله عنه-: و العجز عن درك الإدراك إدراك، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و منّا من علم و لم يقل مثل هذا و هو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت، ما أعطاه العجز و هذا هو أعلى عالم بالله، و ليس هذا العلم إلاّ لخاتم الرسل و خاتم الأولياء، و ما يراه أحد من الأنبياء و الرسل إلاّ من مشكاة الرسول الخاتم و ما يراه أحد من الأولياء إلاّ من مشكاة الوليّ الخاتم».

قال العبد- أيّده الله به-: المتحقّق بهذا الشهود في هذا المقام من لا يكون عينه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٦

الثابتة و صورة معلوميّته لله أزلا مخصوصة بخصوصية جزوية، بل تكون محيطة كلّية في مظهريته إحاطة أحدية جمعيّة تجمع في مظهرية عينه الغيبيّة حقائق المظهريات كلّها، فإنّها عين الأعيان و حقيقة الحقائق، فالتجلّي الذاتي له و في قابليته يكون تجلّيا أحديا جمعيا كماليا بحسب عينه و قابليته الأحدية الجمعية المطلقة، فيشهد في هذا التجلّي بظاهره ظاهر الحق و باطنه، و بباطنه باطن الحق و ظاهره، و بأحدية جمعه القطبي و خصوصه الكمالي الحقّي، يجمع بين جمعيّتي الظاهر و الباطن، و يشهده الحق أيضا كذلك في عين شهوده إيّاه، كذلك عينه بعينه شهودا أحديا جمعيا مطلقا عن التعين و الحصر في عين واحدة، فيعطيه التجلّي في هذا المقام الإحاطة بغاية العلم، و السكوت و عدم الحيرة، بل أعطاه التحقّق بالكلّ حقيقة- على ما هو عليه الكلّ- و السكوت، و هذا الشهود لا يكون إلاّ للحقيقة الإنسانية الكمالية المحمدية الأزلية الأوّلية و الأبديّة الختمية و هي حقيقة الحقائق الأحديّة الجمعية الأزلية الأبدية بين جميع الجمعيات السرمدية، فافهم.

و إذا رزقك الله فهمه و الكشف به أو الإيمان بما قلنا، فاعلم: أنّ لهذه الحقيقة الجمعية الأحدية الكمالية تعيّنا أحديا جمعيا كماليا في مرتبة [ظاهريّتها و] باطنيّتها، و غيبها و ملكوتها، فظاهريّتها النبوّة، و باطنيّتها الولاية. و لكل واحد من التعيّن في المرتبتين صورة تفصيل جمعي بجميع التفاصيل، و صورة جمع الجمع بين التفصيل و أحدية الجمع. و هذه هي الحقيقة المحمدية الكلّية الكمالية الإحاطية الختمية، و الإنسان الذي يتعيّن به و فيه هو المظهر الأكمل، و المراة الأجلى، و المجلى الأشمل لذات الذات الإلهية و صفاتها و أخلاقها و نسبها و إضافاتها و أسمائها و أفعالها و حروفها و أحوالها.

فأمّا ظاهريّتها- و هي جهة نبوّتها- فمرآة ذات الألوهية و مظهرها و مجلاها و منظرها و عرش أحديّة الجمعية للحقائق الوجوبية و الأحكام الفعلية

التي للربوبية.

و باطنها- و هي ولايتها- مرآة للهوية الحقيقية الأحدية الجمعية المطلقة. و لكل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٧

واحد من مرتبتي النبوّة و الولاية جمع و تفصيل.

و الجمع جمعان: جمع قبل التفصيل، و جمع بعد التفصيل. و لكلّ واحد من الجمعين تعيّن في مرتبتي الفعل و التأثير و الوجود، و الانفعال و التأثّر [و الإمكان] و جمع بين الجمعين في أحدية جمع المرتبتين.

فالجمع الأوّل في المرتبة الأولى العليا لحقائق الوجوب و الألوهية و رقائق الأسماء و الربوبية هو لله الواحد القهّار الأحد، و المظهر الظاهر لهذا الجمع في مقام التفصيل مجموع العوالم أمريّها و خلقيّها على كثرة أجناسها و أنواعها و تفاصيلها غير المتناهية و اتّساعها، لكون ظهور الآثار الإلهية و أحكام أسماء الربوبية على التمام و التفصيل إنّما هو في العالم كلّه، فجميع العوالم مظاهر تفاصيل الأسماء الإلهية، و الألوهية التي لها هذه الجمعية المحيطة بحقائق الفعل و التأثير و الوجوب لذاتها تستلزم جمعية جمع الحقائق الكونية الانفعالية التفصيلية على الوجه الأتمّ، حتى تظهر آثارها و أحكامها، و هو مجموع العالم، و مظهره في مرتبة الجمع الأوّل الجامع قبل التفصيل في مرتبة المظهرية الجمعية هو آدم عليه السّلام و هو الإنسان الأوّل، و منه يكون التفصيل الأحدي الجمعي، فكما أنّ الجمع قبل التفصيل الأسمائي لله، فكذلك أحدية جمع الجمع الأوّل بعد التفصيل المظهري الكياني العالمي لأوّل الإنساني صورة.

و التفصيل الأحدي الجمعي المظهري منه يكون على وجهين: معنويّ و صوري، إذ كلّ واحد من الجمعين في كل واحدة من مرتبتي الظهور و البطون- أعني الولاية و النبوّة- إمّا أن يكون جمع الفرق، أو جمع الجمع، فالجمعية التي في آدم عليه السّلام جمعية أحدية جمعيات الصور المظهرية العنصرية الإنسانية قبل التفصيل، فهو صورة جمع تجمع ظاهرية المظاهر الأحدية الجمعية. و لهذا الجمع في مرتبة التفصيل الجمعي مظاهرهم الكمّل من النوع الإنساني من الأنبياء و الأولياء من لدن آدم عليه السّلام إلى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٤٨

الختم الظاهر و الختم الباطن، فتفصيل الجمعية الإلهية جميع الأسماء- التي لا يبلغها الإحصاء- الظاهرة بالتفصيل في تفاصيل صور العالم الفرقانية كما مرّ، فصور حجابيّات جمعيات هذا التفصيل الفرقاني الجمعي هم الكفّار المذكورون في القرآن من الفراعنة، و تفصيل الأحدية الجمعية الإنسانية النورية الحقّية في الأناسيّ الكاملين إلى الختم، و الختم أحدية الجمع الجمعي الإنساني، و لهذه المرتبة أحدية جمع جميع المحامد و الكمالات الذاتية و الإلهية:

فإن كانت في مرتبة ظاهرية الإنسانية الكمالية- و هي النبوّة- فالإنسان القائم بهذه الأحدية الجمعية الكمالية هو خاتم الأنبياء و الرسل، محمّد بن عبد الله، المصطفى، رسول الله و خاتم النبيّين- صلّى الله عليه و سلّم- اصطفاه الله، لكمال أحدية جمع جمع الحكم الإلهية الربّانيّة و الحقائق الوجوبية الفعلية المؤثّرة في المرتبة الكمالية الإنسانية، و هو حامل لواء احمد و حمد الحمد الذي [هو] مأوى جميع محامد الجمع و مجامع الحمد.

و هذه الحقيقة الختمية النبويّة تنبئ جميع الحقائق المظهرية الإنسانية بحقائق الجمع الإلهي، و لهذا «كان نبيّا و آدم بين الماء و الطين» فلا تعيّن لحقيقة آدم إلاّ في الماء الإلهي، و هو ماء الحياة و الطهارة الفطرية التي في نفس النبوّة، فافهم.

و إن كانت أحدية جمع جميع الكمالات و المحامد المذكورة في باطن المرتبة الكمالية الإنسانية الإلهية الذاتية- و هي الولاية- فالإنسان القائم

بباطن أحدية جمع جميع الكمالات، فإن كانت أحدية جمع الجمع الخصوصي، فهو خاتم الولاية المحمدية الخاصّة، و هو أكمل ورثة محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- في المرتبة الختمية، و إن كانت أحدية جمع جمع العالم في روح باطن الأحدية الجمعية الإنسانية الكمالية فالإنسان القائم بها هو عيسى روح الله و كلمته، خاتم الولاية العامّة على الإطلاق في آخر نشأته الخصيصة بالولاية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۴۹

و إذا عرفت هذه الأصول، عرفت أنّ اسم الحقيقة الإنسانية الكمالية الجمعية الأحدية على سبيل المطابقة هو «محمّد» فإن كانت الجمعيّة من حيث الظاهرية و النبوّة، فمظهره أحدية جمع جمع الحقائق الوجوبية و النسب الإلهية و الربوبية، و لهذا الجمع الاختصاصي الختمي روح و معنى و صورة، فالصورة تجمع بين الروح و المعنى، لأنّها أحدية جمع المعنوية و الروحية و لوازمها و خصائصها، فإذا اجتمعت الحقائق و المعاني اجتماعا أحديا، ظهرت عليها صورة التسوية الإلهية، و نفخ الله فيها بنفسه الرحماني روح الأحدية الجمعيّة الكمالية التي هي جامعة بين الجمعية الروحية و بين الجمعية المعنوية الحقيقية و بين الجمعية الجسدانية البشرية [و] هو «محمّد»- صلّى الله عليه و سلّم- و المخصوص بالجمعية الظاهرية أبو البشر. و المخصوص بجمعية الروح، الباطنية هو روح الله و كلمته. و المخصوص بجمعية الجمع بين الجمعيات الأحدية المذكورة في باطن المرتبة المعنوية الحقيقية، هو خاتم ولاية الخصوص محمد بن على بن محمد بن محمد بن محمد بن العربيّ منشئ الفصوص- رضي الله عنه- و جمعية هذا الختم جامعة بين روح الجمعية و معناها و صورتها، و مستلزمة لظاهريّتها بحقيقتها و فحواها، و نسبته إلى خاتم النبوّة نسبة الابن الصلبي حقيقة و نسبة الروح نسبة الابن غير الصلبي، و ختمية البطون و الولاية مشتركة بينهما، و لم يكاشف بمقام هذا الختم الخصوصي من أولياء الله المتقدّمين إلاّ الإمام العلاّمة محمد بن على الترمذي الحكيم، صاحب «نوادر الأصول» و هو من مشايخ الطبقة العالية، فتح له في الاطّلاع على مقام هذا الختم، فلمّا ذكره في كتبه، و اشتهر ذلك عنه بين علماء زمانه الأعلام من مشايخ الإسلام، و إشرأبّت نفوس أهل الدعوى إلى هذا المقام، و علم ذلك منهم، و أنّه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۵۰

ليس لهم ذلك، و خاف عليهم من دعوى بلا معنى و لا نحوى، أنشأ كتابا جامعا لمسائل غامضة خصيصة له بالمشرب الختمي، و ذكر أنّه لا يشرحها على ما ينبغي إلاّ خاتم الأولياء، و أنّه يطابق اسم هذا الخاتم المجيب اسم الحكيم السائل- رضي الله عنه- و كذلك اسم أبيه يطابق اسم أبيه، فلمّا عثر أهل الدعوى على هذا المعنى، نكصوا على أعقابهم، و رجعوا إلى الله عن تراميهم إلى مقام الختم و انتسابهم.

ثم لمّا بعث هذا الخاتم في أقصى البلاد- و هو المغرب- من العرب، شرح تلك المسائل، و أوضح الحجج على تلك الدلائل، و حصلت المطابقة بين الأسماء كما ذكر الحكيم، فكان ذلك أحد البراهين الدالّة على ختمية هذا الخاتم الصحيح نسبته من طيّئ إلى الحاتم، كما قلنا في بعض مدائحه- رضي الله عنه- في رسالة لنا سمّيناها بالنصوص الواردة بالأدلّة على ختمية ولاية الخصوص في الغرّاء الميمية من فتوح دار السلام، شعر:

و خاتم حاتميّ الأصل من عرب — عزّت به من كرام الغرب أعجام

له بحولان أخوال جحاجحة — و من صناديد آل الطيّ أعمام

القصيدة بطولها في الرسالة المذكورة، فاطلبها منها إن شاء الله تعالى.

و من الدلائل على ختميته ما روّينا من مشهده الغيبي القلبي الذي رآه بقرطبة من تنزّل أرواح السيّارات و أرواح منازل القمر و هي ثمانية و عشرون على عدد الحروف و أرواحها أيضا، فإنّها تنزّلت في صور الجواري الحسان النورانيّات، و باشرهنّ و اقتضّهنّ جميعا، و هذا المشهد لا يراه إلاّ

أكمل ورثة محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- في الختمية الخصوصية المذكورة، على ما استدللنا بذلك على ختميته في تلك الرسالة، فاعلم ذلك.

و من دلائل ختميته- رضي الله عنه- أيضا أنّه كان بين كتفيه في مثل الموضع الذي كان لنبيّنا خاتم النبيّين- صلّى الله عليه و سلّم- علامة مثل زرّ الحجلة، ثابتة لهذا الخاتم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥١

أيضا تقعير يسع مثل زرّ الحجلة، إشارة إلى أنّ ختمية النبوّة ظاهرة عليّة فعليّة، و ختميته- رضي الله عنه- باطنة انفعالية خفيّة.

قال- رضي الله عنه- في قريض نظمه في بعض مشاهده، حكاية عنه تعالى لملائكته فيه- رضي الله عنه- شعر:

و لمّا أتاني الحقّ ليلا مبشّرا ... بأنّي ختام الأمر في غرّة الشهر

و قال لمن قد كان في الوقت حاضرا ... من الملإ الأعلى من عالم الأمر

ألا فانظرا فيه فإنّ علامتي ... على ختمه في موضع الضرب بالظهر

و فيه: أنا وارث- لا شكّ- علم محمّد ... و حالته في السرّ منّي و في الجهر

و أنّي لختم الأولياء محمّد ... ختام اختصاص في البداوة و الحضر

القصيدة بطولها في الرسالة و في الديوان.

و من دلائل ختميته أيضا قال- رضي الله عنه- في قريض له في أوّل الفتوح المكّي، قال- و نظمه في عين المشهد، شعر-:

الله أكبر و الكبير ردائي ... و النور بدري و الضياء ذكائي

و الشرق غربي و المغارب مشرقي ... و حقائق الخلق الجديد أماني

و النار غربي و الجنان شهادتي ... و البعد قربي و الدنوّ تنائي

و إذا انصرفت أنا الإمام و ليس لي ... أحد أخلّفه يكون ورائي

فهو الخاتم، و قال فيه مستشهدا لرسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- في هذا المشهد الأقدس، و التجلّي الأنفس الآنس شعر:

يا سيدي حقّا أقول فقال لي ... صدقا نطقت فأنت ظلّ ردائي

فاحمد و زد في حمد ربّك دائما ... فلقد وهبت حقائق الأشياء

من كل حق قائم بحقيقة ... يأتيك مملوكا بغير شراء

يشير إلى ما ذكرنا من تنزّل الأرواح لسعته حين قطابته.

و قال أيضا:

و أنا ختم الولاية دون شكّ ... بورث الهاشميّ مع المسيح

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥٢

و من ذلك إيراده- رضي الله عنه- ما أورده في الفصوص، من ختميات مقامات الكمال في النبوّة من مشرب الخصوص، لأرباب صفاء الخلوص.

و هاهنا لا يستقصى ذكر الدلائل على ختميته في هذا الكتاب، فقد سبق لنا في كتاب النصوص في ختم ولايته الخصوص ما فيه شفاء العليل، و برد الغليل. **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.**

قال- رضي الله عنه-: «حتّى أنّ الرسل لا يرونه- متى رأوه- إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء- فإنّ الرسالة و النبوّة أعني نبوّة التشريع و رسالته- تنقطعان، و الولاية لا تنقطع أبدا، فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟!».

قال العبد- أيّده الله به-: مشكاة خاتم الأولياء عبارة عن الولاية الخاصّة المحمدية، و مشكاة خاتم الأنبياء عبارة عن النبوّة الخاصّة الختمية الشرعية، و هي اختصاص من الله لرسوله بخصوصية ذاتية له- صلّى الله عليه و سلّم- بهذا المقام أوجبت كونه خاتم النبيّين، و هي أحدية جمع النبوّات التي كانت متفرّقة في جميع الأنبياء، و هم صور تفصيلها، و النبيّ- صلّى الله عليه و سلّم- صورة أحدية جمعها، و لأنّ النبوّة ظاهر الولاية، و الولاية باطنها، إذ النبوّة عبارة عن نسبة اختصاصيّة للنبيّ- صلّى الله عليه و سلّم- بين أمّته و بين الله، من كونه واسطة بينه- تعالى- و بينهم، و سمّيت هذه النسبة وسيلة يتوسّل بها إلى الله أمّته، و ولايته عبارة عن النسبة التي بين الله و بين النبيّ من غير وساطة أحد، أشار إليها بقوله: «لست كأحدكم، لست كهيئتكم» و سمّاها فضيلة، و حرّض الأمّة عند الأذان بسؤال هاتين الدرجتين كما تقول له: و أعطه الوسيلة و الفضيلة، فإنّ الفضيلة للنبيّ على أمّته من جهة هذه النسبة التي لا واسطة فيها بين النبيّ و ربّه، و من حيث هذه النسبة العليّة يأخذ عن الله و ينزّل الله عليه الحكم و الأحكام الإلهية في نفسه و أمّته بما فيه مصالحهم الظاهرة المعيشية الدنياويّة و مصالحهم الدينية الأخراوية الروحانية، ثم يوصل- من تلك الحكم و الأحكام في صور الأوضاع الشرعية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۵۳

الفرعية، و الأوامر و النواهي المرضيّة المرعيّة من حيث النسبة الأولى أعني النبوّة- إلى الأمّة ما يليق بأحوالهم و يناسبهم و يدعوهم إلى الله و التعبّد له فيها و بها.

و على هذا يكون كلّ نبيّ- ينبئ عن الله أمّته بما أمر بإنبائه ممّا أنبأه الله عن نفسه و دينه- نبيّا وليّا، و لا يلزم أن يكون كل وليّ نبيّا، فالنبيّ إنّما يأخذ نبوّته و أحكام شريعته بولايته، فإنّ حقيقة الولاية القرب و السلطان و النصرة، و أنهى درجات القرب ارتفاع الوساطة، كما قال: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب و لا نبيّ مرسل» و النبوّة لا تكون إلاّ بواسطة الملك الذي يوحي إلى النبيّ.

فمشكاة الولاية و إن كانت لرسول الله، و لكنّها تخصّ بالقائم المتعيّن فيها، فيقال فيها: إنّها مشكاة خاتم الأولياء، فهذا معنى قوله:- رضي الله عنه-: «حتّى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلاّ من مشكاة خاتم الأولياء» يعني إذ أشهد الله الرسل و الأنبياء علوما و أسرارا خصيصة بالولاية و القرب، فإنّما يشهدهم من حيث الولاية الخاصّة بمحمّد- صلّى الله عليه و سلّم- أو من حيث الولاية العامّة، و لا سيّما و سرّ القدر الذي ينافي و يباين علمه علم مقام الدعوة من الأمر و النهي، كما أوما إليه أبو العبّاس الخضر عليه السّلام لموسى عليه السّلام بقوله عليه السّلام: «أنا على علم علّمنيه الله، لا تعلم أنت، و أنت على علم علّمك الله لا أعلمه أنا»، أي لا ينبغي لكل واحد منّا الظهور بما يباين مرتبته و مقامه.

و النبيّ يأخذ من الحكم الإلهية ما قدّر له أن يأخذ من جهة ولايته على ثلاثة أنحاء:

حكمة تختصّ به دون أمّته، و حكمة يشارك فيها أمّته، و حكمة يختصّ بها أمّته دونه، و لا يأخذ النبيّ هذه الحكم إلاّ من حيث مشكاة الولاية.

ثم لمّا كانت النبوّة نسبة بين الخلق و النبيّ، فهي منقطعة و لا بدّ، يعني أنّه لا ينزل الملك إلى أحد بعد رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بشريعة مخالفة لهذه الشريعة أبدا، فهي منقطعة لذلك.

و أمّا الولاية فغير منقطعة، لأنّ الأخذ عن الله و إلقاءه و تجلّيه و تعليمه و إعلامه و إلهامه غير منقطعة أبدا عن أولياء الله، لأنّ الله سمّى نفسه بالوليّ الحميد، و لم يسمّ بالنبيّ و لا الرسول، و إذا لم يكن هذا السرّ المذكور أيضا من شهوده- تعالى- بالعين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۵۴

الثابتة مشهودا للرسل و الأنبياء إلاّ من مشكاة الخاتم الوليّ، فبالحريّ و الأوجب أن لا يشهده الأولياء إلاّ من هذه المشكاة، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «و إن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من الشرائع، فذلك لا يقدح في مقامه و لا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنّه من وجه يكون أنزل، كما أنّه من وجه يكون أعلى».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الاتّباع و الاقتداء بشريعة الرسول الخاتم، لا يقدح في علوّ مقام خاتم الولاية التابع لخاتم الأنبياء، فإنّ الولاية من أحد وجوهها الاشتقاقية هي كمال التبعية للرسول الإلهي الحقّ، و نصرته و نصرة شريعته، و السلطان الذي يعطي و يورث التابع شرف الاطّلاع و الشهود، فإنه قد يكون من وجه أعلى منه من وجه آخر، يعني أنّ التابع من حيث النبوّة، المتبوع من حيث الولاية هو من ولايته أعلى منه من حيث تابعيّته، كما أنّه من وجه و باعتبار أنزل منه كذلك. و لا تظنّنّ أنّ الوليّ أعلى من الرسول، فليس كذلك، بل الأفضلية بين الوليّ التابع من كونه تابعا جامعا لمراتب الولاية و بين نفسه أيضا من كونه متبوعا، فهو من كونه متبوعا في مقامات الولاية أعلى منه من كونه تابعا في الشريعة الظاهرة، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و قد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيّد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم، و في تأبير النخل، فلا يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كلّ شيء و في كلّ مرتبة».

قال العبد: لمّا فضّل رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- رأي عمر في قضيّة الأسارى و قصّتهم على آراء الصحابة، مع كونه فيهم، و كذلك قال في تأبير النخل: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» فأثبت لهم الفضيلة في العلم بأمور الدنيا، علمنا أنّ الفضائل الجزوية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥٥

ممّا لا يكون [من] مقتضيات النبوّة إذا وجدت في غير النبيّ، و لم توجد فيه، فإنّ ذلك لا يقدح في أفضلية الخاصّة من حيث درجة النبوّة، و لا يوجب أفضلية ذلك الشخص على الرسول مطلقا، بل في عدم ما ينافي مقام النبوّة و كمالها و أفضليتها، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و إنّما نظر الرجال إلى التقدّم في مراتب العلم بالله، هناك مطلبهم. و أمّا حوادث الأكوان فلا تعلّق لخواطرهم بها، فتحقّق ما ذكرنا».

قال العبد: نظر أهل الله و خاصّته من وجهين:

أحدهما: يشترك فيه الأنبياء و الأولياء، كالاختصاص و القربة و الرضوان و الإخبار و الإنباء عن الله- تعالى- و العلم و المعرفة بالله و الشهود و التجلّي.

و الثاني: خصّت به الأنبياء من كونهم متبوعين و مشرّعين و مكلّفين بالأوامر و النواهي الإلهية يتعبّدون بها الله أممهم و يعبدونه، و ليس لأولياء الله تطلّع و لا رغبة و استشراف إلى هذه الفضائل من كونهم أولياء، و إنّما نظرهم و تنافسهم و تفاضلهم في العلم بالله، فالأعلم بالله هو الأكمل و إذ قد صحّت الأكملية لخاتم الولاية من حيث العلم بالله، فقد صحّت متبوعيّته في ذلك لغيره من الأولياء و غيرهم، و هذه الفضيلة الخصيصة به لا تنافي كونه تابعا، و لا توجب متبوعيّته من كل وجه، كما لا يقدح عدم العلم بتأبير النخل في كمال ختمية الخاتم الرسول، و هذا الوليّ الخاتم الوارث، تبعيته لرسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- بالمرتبة و الذات و الحال و الخلق و الأعمال، و لو شرعت في المناسبات و المطابقات الواقعة بين هذين الختمين في جميع ما ذكرنا من العلم و المقام و الخلق و الحال، لطال المقال، و مال إلى أهل الميل السأمة و الملال، فلقد كملت وراثة من رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- في العلم بالله و في جميع الأعمال

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥٦

المشروعة على الوجه الذي كان النبيّ- صلّى الله عليه و سلّم- يعملها بغير زيادة و لا نقصان، محتسبا في كل ذلك تحرّي كمال بياعه، حتّى أنّه جرى عليه- رضي الله عنه- مندوحة من جميع ما عليه من الأحوال، فكسرت سنّه و شجّت جبهته، و لم يلتفت في جميع عمره- رضي الله عنه- عن غرض يلوي عنقه أو جيده إلى جهة، بل كان- رضي الله عنه- لا يلتفت و إذا التفت التفت جمعا، مثل ما كان لرسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- يفعلها بالطبع لا بالتكلّف، مع انضمام تحرّي الاتّباع له، و لو طالعت كتاب «الأسرار» لهذا الخاتم، و اطّلعت على أسراره، لعلمت أنّه اتّبعه في جميع مقاماته و مشاهده و معاريجه و برازخه و تجلّياته بالمرتبة و الذات و العلم و الحال و الخلق حذو القذّة بالقذّة، كما عدّدنا بعض ذلك في رسالة النصوص، و الحمد لله.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا مثل النبيّ النبوّة بالحائط من اللبن و قد كمل سوى موضع لبنة، فكان رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- تلك اللبنة غير أنّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- لا يراها [إلاّ] كما قال: لبنة واحدة».

قال العبد: إنّما مثّل رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- النبوّة بالحائط، لأنّ النبوّة صورة الإحاطة الإلهيّة بالأوضاع و الأحكام الشرعية و الحكم و الأسرار الدينيّة الوضعية المرعيّة، قد وضعها الله على ألسنة رسله و في كتبه قبل ظهور الشريعة الجمعيّة الأحدية و الأوضاع الكمالية المحمدية، فكملت من حيث صورتها التفصيليّة و لكنّها كانت ناقصة من حيث عوز الوضع الأحدي الجمعي و المقام المحمدي الختمي الذي يستوعب الكلّ، و كلّ لبنة كانت في تلك الحائط كانت صورة نبيّ من الأنبياء، فالحائط كالقلادة المشتملة على جواهر الأنبياء، و كان يعوزهم واسطة القلادة التي تساوي الكلّ، و هو أحدية جمع الكمّل من الأنبياء، كلّهم الذين هم صور تفصيله، فلا بدّ للرسول الخاتم أن يرى نفسه تنطبع في تلك الثلمة، و يسدّ بذاته تلك الخلّة، فيكمل به الحائط، لأنّه- صلّى الله عليه و سلّم- خاتم النبوّة المبعوث لتتميم مكارم الأخلاق، و لا بدّ لوارث كل رسول أن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥٧

يجري عليه أنموذج من جميع أحواله التي جرت على ذلك الرسول الذي هذا الوليّ وارثه و تابعه في أعماله و أحواله و علومه و أخلاقه و مشاهده و مواجده، لكونه قد أقامه الله مقام ذلك النبيّ أو الرسول في ولايته كذلك. و لا بدّ لهذا الوارث المحمدي الأكمل كذلك أن يرى مثل هذه الرؤيا و إلاّ لم يستكمل في ورثة و هو كامل الورث، فيرى ذلك و لا بدّ.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و أمّا خاتم الولاية فلا بدّ له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثّل به رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- و يرى في الحائط موضع لبنتين، و اللبن من ذهب و فضّة. فيرى اللبنتين- اللتين ينقص عنهما الحائط و يكمل بهما- لبنة فضّة و لبنة ذهب، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين [فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين]، فيكمل الحائط».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ الذهب صورة الكمال الحقيقي الذي به تصحّ المتبوعيّة، و هو باطن النبوّة و معناها و أصلها- الذي بدأت منه- و منتهاها، فكذلك الذهب باطن الفضّة و هو حقيقتها، طرأ عليه قبل كماله و نضجه البرد، فابيضّ، و الفضّة أقبل الأجساد للذهبية، لكمال طهارتها و نوريّتها إلاّ أنّها ستبطل صورتها، و تحرقها محرقاتها، بخلاف الذهب، فإنّه جوهر حافظ صورته النوعية على مرور الزمان و ضروب الحدثان، فلا يتسلّط عليه النار و التراب و الكباريت كما نفذوا على الفضّة التي هي صورة مظهر النبوّة و الصفة، إذ الفساد الطارئ على الأجساد إنّما متعلّقه الصور لا الحقائق، فإنّ الحقائق لا تنعدم و لا تتبدّل، و إنّما متعلّق الانعدام و التبدّل الصورة لا غير، كذلك الولاية لا تنقطع، فإنّ الله هو الوليّ الحميد، و هو خير الوارثين.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥٨

و لمّا كان خاتم الأنبياء و الرسل في التخلّق بأخلاق الله و الظهور بأوصاف العبودية و إقامة الشرائع و الدين و الدعوة إلى الله و نصرته متبوعا للكلّ في الكلّ، و هو- صلّى الله عليه و سلّم- غير مأمور بكشف الحقائق و الأسرار الذاتية، بل كان مأمورا بسترها في الأوضاع الشرعية و الديانات الوضعيّة و السنن الكلّية الأصلية و الجزئية الفرعية، و النبوّة هي الدعوة إلى كلّ ذلك و الظهور بها و الاتّصاف بجميعها، فلهذا مثّل الله له النبوّة المحيطة بسائر النبوّات الجزوية الفرعية و الأحكام و النواميس الشرعية في صورة حائط تنقصه صورة لبنة واحدة فضيّة، إشارة إلى ما كان ينقص النبوّة من تبعية أمّة محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- و لا تنسدّ تلك الخلّة إلاّ بوجوده- صلّى الله عليه و سلّم-، لكونه أحدية جمع صورة المتبوعية المحيطة في جميع الأخلاق الإلهية، و هو المبعوث- صلّى الله عليه و سلّم- لتكميلها و تتميمها، فيرى نفسه تكون عين تلك اللبنة الفضيّة التي هي صورة أحدية جمع جميع الصفات الإلهية التي بعث لتكميلها إشارة إلى متبوعيّته في الأخلاق الإلهية و الأوصاف و النعوت و إن كان تابعا لله- تعالى- في التخلّق بكلّ ذلك، فافهم، و لهذا ما رآه إلاّ لبنة واحدة، لأنّه متبوع لا تابع.

و المقام الأحدى الجمعي الحاصل من الجمع بين التبعية و المتبوعية ينتج العلم بأحدية جمع المتبوعية الإلهية الأصلية و التابعية المربوبية العبدانيّة، و لأحدية جمع الجمع الذاتي الصورة الذهبية من الأجسام و الفضّة معنى الصفات الذاتية القابلة من وجه عين ذهبية الموصوف، و ذلك بسريان سرّ الإكسير الكماليّ الأحدي الجمعي في أجزائها.

فلمّا كان هذا الوليّ الكامل التبعية لرسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- كامل الوراثة أيضا في العلم و الحال و المقام، أعطي متبوعية من سواه في العلم بالله، و التابعية الكبرى من الوراثة المحمدية، و الولاية الخاصّة الجمعية الأحدية، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضعي لبنتي الذهب و الفضّة اللتين مثّل الله له فيهما النبوّة و الولاية و التبعية و المتبوعية، فيكون عينهما، و كان ينقص عنهما صورة حائط الكمال الخصيص بالولاية، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٥٩

قال- رضي الله عنه: «و السبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنّه [تابع و متبوع]، تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر و هو موضع اللبنة الفضيّة و هو ظاهره و ما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السرّ ما هو في الصورة الظاهرة متّبع فيه، لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا و هو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنّه أخذ عن المعدن الذي أخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ لخاتم الولاية الخاصّة ظاهرا أن يتّبع ظاهر الأمر النازل بالشريعة الطاهرة لإقامة ظاهر النشاة الإنسانية البشرية، و باطنا تأخذه حقيقة الأمر و معنى السرّ و روحه و كذلك باطن الجمعية الأحدية الكمالية، فله- من حيث تبعيّته الظاهرة لظاهر الشرع الطاهر المقتضي لإقامة ظاهر النشأة الدينية و الطينية- نسبة الفضّة، لتبعية الفضّة للذهب في صفائها و صفاتها و طهارتها و كمالها في ذاتها و في المعاملات و المبايعات العرفية الشرعية في جميع حالاتها، فإنّ الفضّة تنوب عن الذهب في أكثر مراتب كمالاتها، و لكنّ الذهب أصل به تعدّ الفضّة، و يثمّن بأضعاف أضعاف ثمن الفضّة، و لهذا السبب تتجسّد هذه النسبة الظاهرية الوضعية و الوصفية على صورة اللبنة الفضيّة.

ثم الخاتم المذكور- رضي الله عنه- من كونه آخذا للأمر- حقيقة و معنى بلا واسطة- عن المعدن الذي أخذ [عنه] الملك الموحى إلى الرسول له حقيقة اللبنة الذهبية، و هي العلم بما هو الأمر عليه في نفسه و عند الله، فهو عالم به في السرّ، عامل بموجبه في الجهر من كونه جامعا بين التابعية و المتبوعية، فافهم، فإنّك إن فهمت هذا حصل لك العلم النافع، و السرّ الجامع، و المعنى المحيط الواسع.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٦٠

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فإن فهمت ما أشرت إليه، حصل لك العلم النافع».

يعني- رضي الله عنه- لكونه مفيضا إلى كمال التبعية المنتج لكمال التحقّق بالحقيقة، فإنّ حصول هذا العلم النافع إنّما هو بكمال التبعية لرسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- المنتجة لمحبّة الله من قوله- تعالى-: **فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ** فمن كان أكمل في تبعيته و التخلّق بأخلاقه- صلّى الله عليه و سلّم- فهو الأفضل في التحقّق و الأكمل في التخلّق بحقائق الأخلاق الإلهيّة.

قال- رضي الله عنه: «و كلّ نبيّ من لدن آدم إلى آخر نبيّ ما منهم أحد إلاّ يأخذ من مشكاة خاتم النبيّين و إن تأخّر وجود طينته، فإنّه بحقيقته موجود، و هو قوله:

«كنت نبيّا و آدم بين الماء و الطين» و غيره من الأنبياء ما كان نبيّا إلاّ حين بعث».

قال العبد- أيّده الله به-: قد علمت فيما سلف أنّ الحقيقة المحمدية في صورتها الحقيقة التي حذي آدم عليها، لم تزل قائمة بمظهرية الله في جميع العوالم العلوية الروحانية، و فوقها قبلها في العوالم النورانية الأسمائية بالقبلية المرتبيّة و الذاتية لا الزمانية، و فوقها قبلها في العوالم النفسية الرحمانية العمائية، و بعد وجوده و ظهوره في الأرواح النورية، كان روحه روحا كلّيا جامعا لخصائص عوالم الأمر، مبعوثا إلى الأرواح البشريّين و الملكيّين نبيّا من عند الله بالاختصاص الأحدى الجمعي، كما أشار إلى ذلك بقوله: «أوّل ما خلق الله نوري» فجمع الله في هذا النور المحمدي جميع الأنوار النبوية و أرواح الأولياء جمعا أحديا قبل التفصيل في الوجود العيني، و ذلك في مرتبة العقل الأوّل و مظهرية الاسم «المدبّر» ثمّ تعيّنت الأرواح في مرتبة اللوح المحفوظ و تميّزت بمظاهر خصائصها و حقائقها النورية، فبعث الله الحقيقة المحمدية الروحية النورية إليهم نبيّا ينبئهم عن الحقيقة الأحدية الجمعية الكمالية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۶۱

فلمّا وجدت الصور الطبيعية العلوية الكلّية من العرش و الكرسي، و وجدت صور مظاهر تلك الأرواح النبوية و الأنوار الكمالية من الخلفاء و الأولياء، ظهر سرّ تلك البعثة المحمدية إليهم أيضا ثانيا، فآمن من الأرواح من كان مؤهّلا للروحانية الأحدية الجمعية الكمالية الإنسانية الإلهية.

و لمّا وجدت الصور العنصرية، ظهر حكم ذلك الإيمان في كل النفوس البشرية، فآمنوا بمحمّد- صلّى الله عليه و سلّم- و كان خير أمّة أخرجت للناس، كما أشار- صلّى الله عليه و سلّم- إلى هذا السرّ بقوله: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف» و بهذا المعنى «كان نبيّا و آدم بين الماء و الطين» أي كان عالما بنبوّته إذ ذاك و إن لم يصدق إطلاق اسم النبيّ عليه السّلام.

و لا يخطر لك أنّ كلّ أحد بهذه المثابة من حيث إنّه كان في علم الله السابق قبل وجوده العيني كذلك، فليس ذلك كذلك، لأنّه ليس كل أحد عالما بذلك قبل وجوده العيني، بل بعد وجوده و استكماله شرائط نبوّته بمتمّماتها، و العلم الأزلي أيضا لم يتعلّق به أنّه كذلك إلاّ بعد استكماله ما ذكرنا و في نشأة دون نشأة، بل هذا النوع من العلم و التذكير مخصوص بالكمّل و الأفراد المحمديين الذين يتذكّرون نشأتهم المقدّمة في عالم الأرواح و السماوات العلى و عوالم الأنوار و الأسماء و التجلّيات. و هذا سرّ خفيّ جدّا دقّ عن الأفهام إلاّ من شاء الله من الندّر، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «و كذلك خاتم الأولياء، كان وليّا و آدم بين الماء و الطين، و غيره ما كان وليّا إلاّ بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتّصاف بها من كون الله تسمّى بالوليّ الحميد».

قال العبد: اعلم: أنّ خاتم الأولياء من كونه صورة من الصور المحمدية ختمت بها الولاية الخاصّة بمحمّد- صلّى الله عليه و سلّم- فكان حكمه حكم خاتم الرسل في علمه بكونه وليّا قبل وجوده العنصري، فإنّ الحقيقة المحمدية الكلّية المذكورة توجب المظهر الأكمل لتجلّيها الذاتي بمرتبة الولاية، كما توجب المظهر الأكمل لتجلّيها في مرتبة النبوّة، و لا بدّ من هذين الختمين، و هما صورتا حقيقة واحدة في مرتبتين هما النبوّة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۶۲

و الولاية، و الحقيقة هي الحقيقة المحمدية الكلّية المذكورة الكمالية الإنسانية، و حكمها بعكس ما قيل قبل:

«نحن روحان حللنا بدنا» فإنّ هذا لا يصحّ فيما نحن بصدد بيانه، و لكن في الاتّحاد و الحلول عند من يقول بهما على الوجه الذي يقول بهما، لا على ما عرف عرفا عاميّا، و لكن يقال فيها: «نحن روح واحد في جسدين» و هذا الخاتم- رضي الله عنه- كان يذكر كيف كان حال كون خاتم الرسل نبيّا و آدم بين الماء و الطين، عالما بنبوّته الكاملة و الولاية المحيطة الشاملة، و كان يشهد لخاتم الرسل بالنبوّة و التقدّم على الأرواح الكاملة من الأنبياء و الأولياء كما قال في قريضه، شعر:

شهدت له بالملك قبل وجودنا على ما تراه العين في قبضة الذرّ

شهود اختصاص أعقل الآن كونه و لم أك من حال الشهادة في ذعر

لقد كنت مبسوطا طليقا مسرّحا و لم أك المحبوس في قبضة الأسر

يعني- رضي الله عنه- كنت عالما بنبوّته و ختميته- صلّى الله عليه و سلّم- إذ ذاك قبل وجودنا العنصري، و كونه مبسوطا طليقا مسرّحا لا محبوسا، إشارة إلى مراتب أهل البرزخ في برازخهم، فإنّهم على اختلاف درجاتهم و ائتلاف طبقاتهم و تباين مقاماتهم على قسمين:

أحدهما- و هو العامّ- أرواح الناس المتقيّدين بالمقامات الجزئية و العلوم و الأخلاق التقيّدية الفرعية، كانوا في نشأتهم الدنياوية متقيّدين بعقائد و عوائد مخصوصة، متعشّقين بعلوم و أعمال و أخلاق و أحوال جزئية، فهم بعد المفارقة محبوسون بصور ما هم متعشّقون، و في قبضة أسر الأمر الذي هم متقيّدون.

و القسم الثاني: صنف من كمّل الإنسان، قطعوا في نشأتهم الدنياوية برازخهم، و حشروا قبل الحشر و نشروا قبل النشر و بعثر قبور هياكلهم عن أرواحهم في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٦٣

صور الانسلاخات و المعاريج و الإسراءات على ما تحقّق في قواعد الكشف و الشهود، و هؤلاء الكمّل غير مقيّدين بصورهم البرزخية، بل لهم الإطلاق و السراح و الانطلاق و الظهور في أيّ عالم شاءوا، لكمال نشأتهم و قواهم، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الختم للولاية نسبة الأنبياء و الرسل معه، فإنّه الوليّ الرسول النبيّ، و خاتم الأولياء الوليّ الوارث، الآخذ عن الله، المشاهد للمراتب و هو حسنة من حسنات خاتم الرسل، محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- مقدّم الجماعة، و سيّد ولد آدم في فتح باب الشفاعة».

قال العبد- أيّده الله به: اعلم: أنّ الولاية المحمدية التي هي مشكاة خاتم الأولياء، منها مادّة الولايات كلّها، المتفرّعة في أنبياء الأمم و رسلهم و عامّة الأولياء و خاصّتهم و خلاصة خلاصتهم و صفا خلاصة الخاصّة من حيث إنّ النبوّة لا تخلو عن ولاية هي باطنها، و من حيث إنّها صور نسب الولاية الكلية الكمالية المحمدية الإلهية من مرتبة التفصيل من مشكاته المذكورة، فمنها وصول المادّة إلى الكلّ، فنسبته في الأخذ عن الله من الوراثة المحمدية للولاية الجمعية الأحدية الكمالية مع محمّد- صلّى الله عليه و سلّم كنسبة الأنبياء و الرسل في أخذ نبوّاتهم و رسالاتهم عن الله من الحقيقة المحمدية، على ما تقرّر آنفا، هذا لسان عموم أهل الذوق في هذا المقام.

سرّ للخواصّ

لمّا تعيّن في ختمية الولاية الخاصّة المحمدية خاتم الأولياء، و كانت مشكاته الخصيصة به هي الولاية الخاصّة المحمدية الإلهية الكمالية الختمية الأحدية الجمعية، كتعيّن رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- في ختم النبوّة التشريعية المحيطة الكمالية الإلهية، و هي المشكاة الخاصّة به- صلّى

الله عليه و سلّم- و كانت النبوّات كلّها مترتّبة على الولايات، فإنّما هي صور أحكام حكم الولايات، ظهر له نسبة خاتم الرسل إلى ختم الولاية من حيث

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۶۴

إنّ نبوّته- صلّى الله عليه و سلّم- ظاهرية مشكاة ختم الولاية، و الولاية خصيصة به كنسبة سائر الرسل في أخذ نبوّاتهم من مشكاة الرسول الخاتم، و ولايتهم من مشكاة خاتم الولاية الخاصّة المحمدية، فافهم إن شاء الله. فمن عنده- صلّى الله عليه و سلّم- قسمة أرزاق العلوم و الأذواق و المقامات و الأحوال و الأخلاق كلّها، فما تعلّق منها بالنبوّة و اختصّ بالرسالة يوصله الله من هذه المشكاة المحمدية إلى جميع الأنبياء و الرسل حال وجودهم في نشأتهم و بعد المفارقة في برازخهم. و ما تعلّق منها بالولاية و تحقّق بها خاتم الأولياء المحمديين يفيضه الله من مشكاة خاتم الأولياء على سائر الأولياء المحمديين- و هم أنبياء الأولياء- و على أولياء الأنبياء و الرسل، فافهم.

و لا يحجبنّك تأخّر صورته العنصرية الختمية فلا بدّ للختم من الآخرية من حيث صورته الشخصية، و أنّ له صورة أزلية فاتحية متقدّمة على الكلّ بالحقيقة و المرتبة، فافهم و تذكّر، و الله الملهم.

و اعلم: أنّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- جامع بين النبوّة و الرسالة و الولاية و الخلافة، فهو النبيّ الرسول الخاتم، و كذلك وارثه الأكمل- خاتم الأولياء المحمديين- حسنة من حسنات خاتم الرسل، لكونه جمع له وراثته في الختمية الكمالية و تخيّر من بين أرواح الأولياء لمظهريته الكاملة الأحدية الجمعية في باطن الصورة الإلهية المحمدية الختمية، و لكنّه- صلّى الله عليه و سلّم- مقدّم جماعة الكمّل في فلك النبوّة و فلك الولاية، و هو سيّد ولد آدم، لأنّ الحقيقة الكمالية الجمعية الأحدية في الصورة الإلهية المحمدية هي التي تشفع فرديات الحضرات الأسمائية إذا غلبت الأحدية الجلالية بقهرها على الحضرات و مظاهر الأسماء و التجلّيات و أمم الأنبياء و أرباب الرسالات، فإذا شفعتها بفرديّتها، انضاف الفردي المحمدي إلى الفرد العبداني المستهلك تحت قهر الأحدية الجلالية بقهرها على الحضرات و مظاهر الأسماء و التجليات و أمم الأنبياء و أرباب الرسالات فإذا شفعتها بفرديّتها، انضاف الفرد المحمدي إلى الفرد العبداني المستهلك تحت قهر الأحدية، حصلت الشفعية فشفعه الوتر، و هو أرحم الراحمين.

فكان الشفع بالوتر فردا موجبا لظهور الفتحية، ففتح الرحمن باب الشفاعة، فشفع كلّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۶۵

اسم في عالمه و كلّ نبيّ في أمّته.

قال- رضي الله عنه-: «فعيّن حالا خاصّا ما عمّم. و في هذا الحال الخاصّ تقدّم على الأسماء الإلهية، فإنّ الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلّا بعد شفاعة الشافعين، ففاز محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- بالسيادة في هذا المقام الخاصّ فمن فهم المراتب و المقامات، لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام».

قال العبد- أيّده الله به-: لمّا كانت الشفاعة في إنقاذ أهل البلاء و الجهد أوّلا للمرتبة الأحدية الجمعية الكمالية بفتح باب الرحمة في الإيجاد، فشفعت الحقيقة المحمدية الجمعية الأحدية حقائق القوابل الأفراد بالتجلّي الرحماني، فقرن بها الوجود، فشفعت بأحدية جمعها و فردانيّتها بين القابل و التجلّي، فأنقذت الحقائق من ظلمة العدم، فيظهر سرّ ذلك آخرا بشفاعته- صلّى الله عليه و سلّم- لأهل المحشر، فيشفع أوّلا للشفعاء من الأسماء الإلهية و الأنبياء، حتّى يشفّعوا، فيشفعوا في عوالمهم و أممهم و متعلّقات خواطرهم و هممهم، فله في هذا المقام الخاصّ سيادة على الكلّ، بإنقاذ مظاهرهم عن الذلّ، و ذلك سلطنة أسماء القهر و الجلال، ك «القاهر» و «المنتقم» و «المعذّب»، إذا ظهرت في الدنيا و الآخرة، بطنت

سلطنة أسماء اللطف و الجمال، فلم يظهر لها حكم إلى أن تنقضي سلطنة أسماء العذاب، و حينئذ أظهرت الحقيقة المحمدية الإنعامية الكلّية من خزائنها الأحدية الجمعية حقائق اللطف و الجنان، و العفو و الإحسان، فشفعت بأحدية جمعها فردية الرحيم الرحمن، فزهرت يفاع بقاع الجنان، أزهار رياض الفردوس بالحور و القصور و الولدان، و أظهرت سرّ قوله: «سبقت رحمتي غضبي» ففاضت الرحمة و غاضت النقمة **وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ قِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ**.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا المنح الأسمائية فاعلم: أنّ منح الله- تعالى- خلقه رحمة منه بهم، و هي كلّها من الأسماء. فإمّا رحمة خالصة كالطّيب من الرزق اللذيذ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٦٦

في الدنيا، الخالص يوم القيامة، و يعطي ذلك، الاسم الرحمن [فهو عطاء رحماني]، و إمّا رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكرية الذي بعقب شربه الراحة، و هو عطاء إلهي، فإنّ العطاء الإلهي لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على [يدي] سادن من سدنة الأسماء، فتارة يعطي الله العبد على يدي الرحمن، فيخلص العطاء من الشوب الذي لا يلائم الطبع في الوقت أو لا ينيل الغرض [و ما أشبه ذلك] و تارة يعطي الله على يدي «الواسع» فيعمّ، أو على يدي «الحكيم» فينظر في الأصلح في الوقت، أو على يدي «الواهب» فيعطي لينعم، لا ليكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر [أو عمل]، أو على يدي «الجبّار» فينظر في الموطن و ما يستحقّه أو على يدي «الغفّار» فينظر في المحلّ و ما هو عليه، فإن كان على حال يستحقّ العقوبة فيستره عنها، أو على حال لا يستحقّ العقوبة فيستره عن حال يستحقّ العقوبة فيسمّى معصوما و معتنى به و محفوظا و غير ذلك ممّا شاكل هذا النوع [و أشباه ذلك]».

قال العبد- أيّده الله به-: «له» تمليك الرقبة، و المنحة: تمليك الانتفاع دون الرقبة، كمن يعطى الناقة لتحلب أو لتركب، أو الأرض لتزرع، و الأغلب فيها المدّة المعيّنة ثم الاسترداد، و هي لا تكون إلاّ من حضرات الأسماء، و هي رحمات متخصّصة بحسب خصوص الحضرات، و متخصّصة بموجب الاستعدادات.

ثم العطايا و المنح إن كانت من حضرة أحدية الجمع الإلهية، فهي ذاتية أي من ذات اللاهوت، و لا يتمكّن إطلاق عطاياها من حيث هي هي من غير أن يكون التجلّي الإلهي الأحدى الجملي الذاتي من خصوص حضرة من حضرات الأسماء، فإن كان التجلّي من حضرة الرحمن، خلصت عطايا الله من الشوب و الكدر، و عمّت الدنيا و الآخرة و الظاهر و الباطن، و إن كان من حضرة الواسع، عمّ ظاهر المعطى له و باطنه و روحه و طبيعته و غير ذلك، و تمّت نعمته سابغة في عافية و رفاهية، و كذلك تكون

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٦٧

عطايا الله ممتزجة منصبغة بحكم الحضرة المتجلّي منها، فإنّ الحكيم ينظر في الأصلح و الأنسب، كما قد فصّل الشيخ- رضي الله عنه- خصوصيات الحضرات، فلا حاجة إلى سنديّة الاسم «الله» و «الرحمن». و «المعصوم» و «المحفوظ» هو العبد الذي يحول «العاصم» و «الغفّار» و «الحافظ» و «الواقي» بينه و بين ما لا يرضاه من الذنوب.

و «المعتنى به» أعمّ من المحفوظ و المعصوم، فقد يكون المعتنى به من لا تضرّه الذنوب، و يقلّب المحبّة الإلهية، و الاعتناء الربّاني غيّر سيّئاته حسنات، ثم المعصوم يختصّ في العرف الشرعي بالأنبياء، و المحفوظ بالأولياء.

قال- رضي الله عنه: «و المعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه» أي من حيث إنّ ذلك الاسم خازن لما عنده من خزائن الاسم الله **«فما يخرجه إلاّ بقدر معلوم»** أي بقدر ما تستدعي قابلية المعطى له و يستأهل من خزائنه، فما يخرج إليه إلاّ بقدر ذلك المعلوم.

«على يدي اسم خاصّ بذلك الأمر. **فأَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ على يدي الاسم «العدل»** [و أخواته]» لأنّ الحكم العدل يحكم على «الجواد» و «الوهّاب» و «المعطي» أن يعطي ما يعطي بقدر قابلية المعطى له.

قال- رضي الله عنه: «و أسماء الله لا تتناهى، لأنّها تعلم بما يكون عنها، و ما يكون عنها غير متناه و إن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمّهات الأسماء أو حضرات الأسماء. و على الحقيقة فما ثمّ إلاّ حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب و الإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهيّة».

قال العبد: تحقّق وجود العالم و الممكنات في أعيانها موقوف على الأسماء و حضراتها، و لكنّ العلم بالأسماء موقوف عندنا على القوابل و العوالم و المظاهر.

و عوالم الإمكان من حيث شخصيّاتها و جزويّاتها لا تتناهى، فالأسماء لا تتناهى لكنّها من حيث أمّهاتها و كلّياتها منتهية إلى أصول حاصرة لها، فتعدادها و عدم تناهيها و ازديادها إنّما هو من حيث الممكنات و القوابل و المظاهر المتعدّدة غير المتناهية و الكلّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۶۸

تعيّنات وجودية، و تنوّعات تجلّيات جودية بحسب خصوصيات القوابل، فهو من حيث الأصل حقيقة واحدة هي محض الوجود الحق الخالص لا غير. فالتوحيد في الحقيقة، و التعدّد في الظهور و الطريقة، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و الحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر إلى ما لا يتناهى حقيقة يتميّز بها عن اسم آخر، تلك الحقيقة التي بها يتميّز- هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك. كما أنّ الأعطيات تتميّز كلّ أعطية عن غيرها بشخصيّتها، و إن كانت من أصل واحد، فمعلوم أنّ هذا ما هي هذه الأخرى، و سبب ذلك تميّز الأسماء».

و سبب ذلك التميّز تميّز الحقائق، و الذي يقع فيه الاشتراك هو الوجود البحت، و الموجب للتعدّد هو خصوصية القابل، فتعيّن الوجود الواحد بحسب تلك الخصوصية على وجه مخصوص هو المميّز لذلك المتعيّن بتلك الخصوصية عن تعيّن آخر، و بعد تعيّن الحضرات الأسمائية و تمايزها لا بدّ أن تتمايز الأعطيات بعضها عن البعض، و ليس ذلك إلاّ من تمايز الحضرات، فالذي يمتاز به كلّ اسم عن الآخر هو عين الاسم لا ما تتشارك الأسماء فيه، فإنّه الوجود الحقّ المسمّى بهذه الأسماء، هو فيها عينها، و حقيقته هي عين الكلّ، لا يكون فيها من حيث هي تمثّل كلّ منها عين الآخر، فتمايزها بخصوصيات هي أعيانها.

قال- رضي الله عنه-: «فما في الحضرة الإلهيّة لاتّساعها شيء يتكرّر أصلا. هذا هو الحق الذي يعوّل عليه».

قال العبد: اعلم: أنّ الفيض ذاتي لواجب الوجود الحقّ من كونه مفيدا للحقائق وجودها الذي به تحقّق المتحقّقات، و مفيضا نور الحقيّة التي بها وجدت الموجودات و شهدت المشهودات.

ثمّ التعيّن للنور- الفائض من ينبوع التجلّيات و معدن الوجود و منبعث الجود و الفيضات أيضا- ذاتي، و الموجب لذلك هو القابل المعيّن للوجود الحقّ الفائض

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۶۹

بحسب خصوصيّته الذاتية غير المجعولة.

فالتمايز بين الحضرات و الأسماء إنّما هو بحسب خصوصيات الحقائق، إذ التعيّن هو الدالّ بالتخصيص على المتعيّن بذلك التعيّن، و المتعيّن أيضا دالّ على أصله و منبعه الذي فاض منه، فالتعيّن اسم للمتعيّن و هو الوجود الحق المسمّى به، و هو اسم للحقّ المطلق، و هو المسمّى بجميع هذه الأسماء.

و المسمّى- اسم فاعل- هو القابل المعيّن للوجود الحق المطلق و هو الفائض.

و التعيين- و هو التسمية- فعل المعيّن.

ثم الفيض دائم التعين لدوام ذات المفيض. و المعيّنات القوابل الممكنة و إن لم تكن متناهية من حيث الشخصيات و الجزويّات و لكن أمّهات الحقائق- المعيّنة لهذا النور الواحد الفائض المتعيّن بها و فيها و بحسبها- أصول حاصرة لما تحتها و منها.

و التعيّنات الكلّية أيضا و إن انحصرت في أمّهات الحضرات الأسمائية و لكنّها من حيث الشخصية و الجزوية غير متناهية كموجباتها.

و التجلّيات و إن كانت من حيث الأصل تجلّيا واحدا، و لكنّ التعيّنات الفيضية النفسية النورية و الانفهاقات النورية الشهودية و الاندفاقات الوجودية الجودية ما هي في كل عين عين الأخرى، فما في الحضرة شيء يتكرّر أصلا، فالتجدّد و التكثّر و الحدوث و الفناء و العدم إنّما هي للتعيّن لا للمتعيّن بذلك التعين من حيث هو هو، بل من حيث التعيّن لا غير. هكذا أعطت حضرة الواسع، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و هذا العلم كان علم شيث عليه السّلام» يعني علم الأعطيات و المنح و الهبات.

قال- رضي الله عنه-: «و روحه [هو] الممدّ لكلّ من يتكلّم في مثل هذا [من] الأرواح إلاّ روح الخاتم فإنّه لا تأتيه المادّة إلاّ من الله، لا من روح من الأرواح، بل من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۷۰

روحه تكون المادّة لجميع الأرواح، و إن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري، فهو من حيث حقيقته و رتبته عالم بذلك كلّه [بعينه] من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيب جسده العنصري، فهو العالم الجاهل، فيقبل الاتّصاف بالأضداد، كما قبل الأصل الاتّصاف بذلك، كالجليل [و الجميل]» يعني على معنييه المتنافيين «كالظاهر و الباطن، و الأوّل و الآخر، و هو عينه ليس غيره فيعلم لا يعلم، و يدري لا يدري، و يشهد لا يشهد».

قال العبد: اعلم: أنّ أرواح الكمّل من الأنبياء لهم الإمداد لأرواح الأولياء الذين هم ورثتهم في أعصارهم و أعصار بعدهم، و روح شيث عليه السّلام هو الممدّ لأرواح العلماء بالعلوم الوهبية، و كلّ روح لوليّ من الأولياء له العلم الوهبي، فيستمدّ من روحه عليه السّلام لكونه صورة الوهب الأوّل لأوّل الآباء إلاّ روح خاتم الأنبياء و روح خاتم الأولياء، فإنّ روح الختم- كما تقدّم- روح محيط بالولايات كلّها كإحاطة من هو وارثه الأكمل- و هو ختم الرسل- صلّى الله عليه و سلّم- بالنبوّات كلّها، و لأنّه أحدية جمع جميع الولايات المحمدية الأحدية الجمعية الختمية كلّها، فأعطيات الولايات من المكاشفات و التجلّيات و العلوم و الأسرار و الأحوال و المقامات، إنّما تكون من خزانة حيطته، و ذلك لأنّ حقيقته حقيقة الحقائق الأول التعيينية كلّها، و هو مفتاح المفاتيح الغيبية، فالمادّة النورية- التي بها قوام الأرواح و حياتها- من حقيقته تنبعث و تسري في سائر المراتب الروحية، و لا يستمدّ هو من أحد، و الكلّ مستمدّون من مشكاته.

فالأعطيات و إن كانت من حضرات الأسماء، و لكنّها من الله، **وَ ما بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ** و إن كان هذا الخاتم لا يتعقّل حال تركيب جسده العنصريّ كيفية إمداده للكلّ في كلّ آن من الزمان الحجابية في المزاج العنصري لا بدّ من ذلك، حتى يكون جامعا لجميع الكمالات و النقائص. كما أنّ الهوية الواحدية الأحدية الجمعية محمولة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۷۱

عليها الأضداد في قوله: **هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ** فالموصوف بالباطنية و الظاهرية و الأوّلية و الآخرية هوية واحدة لا اختلاف فيها و لا تضادّ، و هي قابلة لأوصاف متنافية و نعوت و أسماء متباينة و متشاكلة متشابهة، كذلك الختم يقبل الأوصاف المتنافية المتكثّرة المختلفة، و

النعوت المتناسبة المؤتلفة، لأنّه أحدية جمع جميع حقائق الوجوب و الإمكان، فيقبل بذاته الاتّصاف بالكمالات و النقائص، فهو- من حيث التركيب العنصري و الغواشي الطبيعي- جاهل بما هو عالم به من حيث روحه الممدّ و عينه الجامعة و رتبته الكمالية، و لكن لا يقدح ذلك في كونه بالرتبة و الحقيقة و الروح عالما بإمداده للأرواح كما لا يقدح تنافي الزوجية للفردية في العدد، و لا تضادّ السواد و البياض في اللون المطلق، لكونه بذاته قابلا لهما، و لا تنافي الملك للشيطان في الحيوانية، و لا الحقّية للخلقية في الوجود و الحقيقة، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «و بهذا العلم سمّي شيث، لأنّ معناه الهبة» أي هبة الله.

«فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أوصافها و نسبها، فإنّ الله وهبه لآدم أوّل ما وهبه و ما وهبه إلاّ منه، لأنّ الولد سرّ أبيه، فمنه خرج و إليه عاد، فما أتاه غريب لمن عقل عن الله».

قال العبد: إنّما ظهرت العلوم الوهبيّة الجودية و الحكم الوجودية الشهودية بالكلمة الشيثيّة، لأنّ آدم عليه السّلام حزن على فقد «هابيل» حزنا عظيما فسأل الله- تعالى- أن يهبه ولدا صالحا للإلقاء و الوهب الإلهيّ، فوهبه الله شيثا فسمّاه بهذا الاسم، يعني هبة الله، فهو أوّل موهوب لأوّل الصور الإنسانيّة بعد سؤاله الوهب عن الله الوهّاب بمن يكون مؤهّلا للعلم الوهبي، فظهرت علوم الوهب و الإلقاء بشيث عليه السّلام و وهب الحكمة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۷۲

التي في علوم التقابل و التماثل. و لهذا قال: «بيده مفتاح العطايا» و ما وهبه الله آدم إلاّ منه، لأنّ آدم الذي هو صورة أحديّة جمع الحقائق اللاهوتيّة، و منه منبعث حقائق الهبات المفاضة على الأولاد في الوجود، و الولد سرّ أبيه، و سرّ هذه الصورة الأحدية الجمعية هو الفيض و الوهب، فمنه خرج و إليه عاد، فإنّ الهبات و الأعطيات تعود على حقائق القوابل المظهريّة المرتبيّة، و الأمر محصور بين الوجود و المرتبة، و الإحاطة و الجمع بحقائقها يقتضيان الحصر فيهما و يقضيان بهما، و لهذا ذكر الشيخ- رضي الله عنه- سرّ الختميّة في هذا الفصّ.

ثمّ إنّ صورة الوهب و الهبة الإلهيّة إنّما تكون في الواحد متعدّدة و متكثّرة، فهو صورة سرّه القابل للوهب، فما وصل إليه إلاّ منه و لكن بالحق، فمنه خرج و إليه عاد، فما أتاه غريب من غيره و لا من الخارج، و لا سيّما خارج عن صورة أحديّة جمع الكلّ، فلا خروج و لا دخول إلاّ بالنسبة و الإضافة، فما خرج عن صورة أحديّة جمع الكلّ عاد على صور تفصيله في الكلّية التي هي فيه هو أوّلا و هو فيها هي آخرا.

قال- رضي الله عنه-: «و كلّ عطاء في الكون على هذا المجرى، فما في أحد من الله شيء و ما في أحد من سوى نفسه شيء و إن تنوّعت عليه الصور».

قال العبد: المواهب و العطايا التي تجري على أيدي العبيد و الوسائط و بدونها إنّما هي صور استدعتها خصوصيات القوابل من الوجود المتعيّن فيها بحسبها، و الوجود الفائض من الحق ذاتيّ له، و قبوله للقوابل إنّما هو بحسب الاستعدادات الذاتية غير المجعولة و الخصوصيات، فلولاها لما تعيّنت صور المواهب و العطايا من خزائن الجود الإلهيّة للقوابل بحسبها، فوصولها و حصولها و إن كان من خزائن الله و لكنّ المستدعي و المعيّن الموجب لتعيّنها إنّما هو من القوابل و تنوّع صور المواهب للمعطي له في عين الفيض الواحد. و الفيض الواحد إنّما هو بحسب صور الاستعدادات، فما في أحد من الله شيء، و إلاّ لزمته مفاسد لا تخفى من التبعيض و التجزّي و الحلول و غيرها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۷۳

و كذلك ليس في أحد من غيره شيء، إذ صور المواهب من خصوص استعداده، و حقيقتها الفيض الوجودي و هو عينه لا غيره في الحقيقة، فافهم، فما آتاه الله ما آتاه إلاّ منه.

قال- رضي الله عنه-: «و ما كلّ أحد يعرف هذا، و أنّ الأمر على ذلك، إلاّ آحاد من أهل الله، فإذا رأيت من يعرف ذلك، فاعتمد عليه، فذلك هو عين

صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله تعالى».

قال العبد: لا يعرف هذا السرّ الخفيّ إلاّ الأفراد الكمّل، و هم على طبقات و الكلّ يرون النعم و المواهب من الله، لسريان سرّ **وَ ما بِكُمْ مِن نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ**. و هذا المشهد الذي ذكرنا في ظاهر المفهوم يوهم خلاف هذا، و ليس ذلك كذلك، لأنّ هؤلاء الطبقات:

منهم: من يرى النعم كلّها من الله و لكن بالأسباب التي هي غير الله.

و منهم: من لا يرى الأثر للأسباب و الوسائط، و هي سوى الحقّ كذلك في زعمهم.

و منهم: من يراها شروطا لا أسبابا و لا عللا و لا وسائط.

و منهم: من يرى النعم من الله بلا واسطة.

و منهم: من يرى الوسائط و الأسباب أيضا من نعم الله.

و جميع هؤلاء الأصناف محجوبون في عين الكشف، و مشركون في عين التوحيد، لأنّهم و إن وجدوا الله- تعالى- في رؤية النعم كلّها من الله، و لكنّهم أثبتوا الوسائط و النعم و المنعم عليه و المنعم أغيارا بعضها للبعض، و الحقيقة تأبى إلاّ أن يكون هو الله الواحد الأحد الظاهر الباطن الواحد الكثير. فالمسمّى واحدا هو الوجود الواحد الحق الذي به تحقّق الحقائق من حيث حقيقته، و هو المسمّى كثيرا أيضا من حيث تعيّناته في القوابل، و المنعم هو المفيض لذلك الواحد الكثير، و المنعم عليه هو المعيّن القابل لتعيّنات أخر بعد الوجود. فالظاهرية و الباطنية و الأصالة و الفرعية نسب، فإذا وجد من يرى النعم الواصلة إليه في عرصة الوجود العيني من مدرجة عينه الثابتة، في الحق أزلا و أبدا من حيث إنّ تلك العين الثابتة عين الحق، فقد جمع بين رؤية النعم كلّها من الله

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٧۴

و رؤية المنعم عليه عين المنعم، و شهد أحدية الوجود على ما هي عليه الأمر في نفسه، فكان هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله، فإنّ العامّة من أهل الله يرون التوحيد و هو ستّة و ثلاثون مقاما كلّيا نطق بها القرآن في مواضع عدّة فيها ذكر **لا إِلٰهَ إِلاَّ اللهُ** في كل موضع منها نعت مقام من مقامات التوحيد.

و أمّا الخاصّة فيرون الوحدة فإنّ التوحيد فيه كثرة الموحّد و الموحّد و التوحيد و هي أغيار عقلا عاديّا، و الوحدة ليست كذلك.

و أمّا خاصّة الخاصّة فيرون الوحدة في الكثرة، و لا غيريّة بينهما.

و خلاصة خاصّة الخاصّة يرون الكثرة في الوحدة.

و صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة يجمعون بين الشهودين، و هم في هذا الشهود الجمعي على طبقات:

فكامل له الجمع، و أكمل منه شهودا أن يرى الكثرة في الوحدة عينها، و يرى الوحدة في الكثرة عينها كذلك شهودا جمعيا، و يشهدون العين الأحدية جامعة بين الشهودين في الشاهد و المشهود.

و أكمل و أعلى و أفضل [منه] أن يشهد العين الجامعة مطلقة عن الوحدة و الكثرة و الجمع بينهما و عن الإطلاق المفهوم في عين السواء بين ثبوت ذلك كلّها لها و انتفائه عنها، و هؤلاء هم صفوة صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة، جعلنا الله و إيّاك منهم بمنّه، إنّه قدير خبير.

قال- رضي الله عنه: «فأيّ صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف، و منحته ما لم يكن في يده قبل ذلك، فتلك الصورة عينه لا غيره،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٧۵

فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلاّ أنّ المحلّ أو الحضرة- التي رأى فيها صور نفسه- يلقي إليه بتقلّب من وجه، لحقيقة تلك الحضرة».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّه مهما يرى المكاشف صورة تلقي إليه من العلوم ما لم يكن يعلمه، فلا يتوهّم أنّها الله، و لا سيّما إذا كان التجلّي من حضرة ذاتية و إن قالت الصورة: إنّها هي الله، فليعلم حقيقة أنّ التجلّي و إن كان من الله- كما نطق به- و لكن تعيّن التجلّي له إنّما كان من عينه الثابتة، فالمتجلّي إذن عينه من كونها عين الحق، فما تجلّى له الحقّ إلاّ في صورة عينه الثابتة في عين شهود الحق، فمن شجرة نفسه- التي هي للأسماء المعيّنة لله في الوجود الحق و به من عينه الثابتة المعيّنة لتلك الأسماء من الحضرة و فيها- جنى ثمرة علمه التي هي عين العطيّة الإلهية الآتية من حضرة اسمية هي شجرته التي غرسها في أرض حقيقته و عينه الثابتة، كما أنّ الصورة الظاهرة منه في الجسم الصقيل ليست غيره، فإنّها لو كانت غيره لكانت فيه بلا هو كذلك، بل أعطاه محلّ ظهور صورته شهود ذاته، كذلك ظهوره في الوجود الحق إنّما يكون بحسب ظهور عينه الثابتة في مرآة الحق، فتعطيه شهود ذاته نفسه في الحق فلا تظنّن أنّها هي الله و إن لم تكن في الحقيقة إلاّ الله و لكنّ الكلّ لا ينحصر في الجزء، إلاّ أنّ الصورة تنصبغ من وجه بصبغة المحلّ و صبغه فتظهر بحسبه. فكذلك الحق يعطي العين الثابتة من حيث تعيّنها و ظهورها فيه حقّيّة هي فيها هي، و هي بها فيه هو، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا أو المستطيلة مستطيلا، و المتحرّكة متحرّكا، و قد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصّة، و قد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٧٦

تعطيه عين ما يظهر منها، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي، و قد يقابل اليمين منها اليسار من الرائي و هو الغالب في المرائي بمنزلة العادة في العموم، و بخرق العادة يقابل اليمين اليمين و يظهر الانتكاس. هذه كلّها من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلّي فيها التي أنزلناها منزلة المرائي».

قال العبد: ظهور الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا، ضرب مثل لظهور الحق في مظهرية كلّ عين عين بحسبها.

و المستطيل ضرب مثل لمظهرية عالم الأمر و الأرواح فإنّ لها طول العالم و العرض لعالم الصور الجسمانية و المثالية و الخيالية من حيث إنّها صور و أمثلة.

و الظهور في المتحرّكة متحرّكا ضرب مثل للتجلّيات و التعيّنات الدائمة الظهور و التنوّع على التوالي حقّا و خلقا، جمعا و فرقا.

و انعكاس الصورة في المرآة إذا كانت تحت الرائي في الوضع ضرب مثال للحق في الخلق خلقا لا حقّا.

و انعكاسها فيها بعكس ما ذكرنا إذا كانت المرآة فوق الرائي ضرب مثل لظهور الخلق في الحق حقّا لا خلقا.

و تقابل اليمين اليمين ضرب مثل لظهور الحق المطلق في مظهرية الإنسان الكامل كاملا، أو لظهور الحق المطلق في المقيّد المحاذي للمطلق مطلقا من حيث إنّ عكس العكس يستوي بالأصل، و من حيث إنّ الحق- مع أنّه في كلّ متعيّن عينه- فهو غير متعيّن على التعيين في المطلق نفسه في المقيّد المنطلق عن غيره قيّده الفاني عن نفسه مطلقا، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٧٧

قال- رضي الله عنه: «فمن عرف استعداده، عرف قبوله، و ما كلّ من عرف قبوله عرف استعداده إلاّ بعد القبول و إن كان يعرفه مجملا».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ أهل العلم بالاستعداد على ضربين:

منهم: من يعلم استعداده الذاتيّ غير المجعول الذي به قبل الوجود أوّلا، فيعرف في ضمن ذلك الاستعداد غير المجعول استعدادات أخر مجعولة

تتجدّد له في تطوّره بأطوار الوجود، عرف قبوله لما يقبله في كلّ آن من الزمان من التجلّيات و الأعطيات و الهبات في كلّ موطن و مقام و حال. و هذا العالم أعلى عالم بالله في هذا المشرب و المشهد، و يختصّ بالختمين لا غير، إلاّ من يشاء الله من الكمّل و الأفراد الندّر، جعلنا الله منهم بمنّه و يمنه.

و منهم: من علم قبوله من استعداده المجعول في كلّ وقت و حال، بمعنى أنّه لمّا استعدّ لقبول تجلّ أو عطاء أو هبة أو حال أو مقام، و تهيّأت أسباب ذلك في الوجود، عرف أنّ ذلك الاستعداد الوجوديّ إنّما حصل له من ذلك الاستعداد الذاتيّ الأزلي غير المجعول، فإنّ الثاني حكم من أحكام الأوّل، و أنّه قبل به الوجود أوّلا على وجه ينتج ظهور هذا الاستعداد الحالي الوجودي آخرا.

و منهم: من يعرف استعداده من قبوله بمعنى أنّه إذا حصل له فيض، و قبل تجلّيا، عرف من الحاصل استعداده المستدعي لذلك العطاء من حيث إنّه لو لم يكن له استعداد، لم يحصل له ذلك القبول و ذلك بعد الوقوع، و قد يعرف الاستعداد بدلالة الحال قبل القبول للتجلّي و حصوله، كالكاتب المجد إذا تهيّأت أسبابه و آلاته على الوجه المطلوب، و حمله باعث الحال على الكتابة، فإنّه يتحقّق وقوع الكتابة قبل وقوعها، و يتحقّق الاستعداد المستدعي لذلك.

و منهم: من يعرف الاستعداد الأصلي المذكور مجملا، فيعرف كذلك مجملا ما يقبله من الفيض و التجلّي، و العالم بالتفصيل له على الكلّ كلّ التفصيل، مثل ما ذكرنا عن خاتم الأولياء، و شهوده جميع أحواله و علومه و تجلّياته و هيئاته التي أقامه الله فيها إلى آخر عمره حال دخوله في بلاد الشرق ساحل بلاد الروم. قال- رضي الله عنه-: «شهدت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٧٨

جميع ذلك حتّى صحبتي مع أبيك». يعني أبا الشيخ صدر الدين، محمد بن إسحاق- رضي الله- عنه- «و شهدت ولادتك في زمانها، و مرتبتك عند الله، و جميع مكاشفاتك و أذواقك و أذواق أولادك الإلهيّين، و مشاهدهم و مقاماتهم و علومهم و تجلّياتهم و أسماءهم عند الله، و حلية كلّ واحد منهم، و أحواله و أخلاقه و كلّ ما يجري لك و عليك و عليهم إلى آخر أعماركم و بعد المفارقة في برازخكم و ما بعدها، و الحمد لله».

و هذا النوع من العلم يختصّ بمثله، و كان لأبي العبّاس الخضر عليه السّلام علم الاستعدادات شهودا و كشفا، منه علمه باستعداد الصبيّ الذي قتله أنّه لو عاش ظهرت استعدادات فرعيّة وجودية توجب أن يرهق أبويه طغيانا و كفرا، و أنّه يقتل عن ذلك الاستعداد على الطهارة و الفطرة عناية من الله سبقت له بموجب استعداده الأصلي أيضا، و هو مخصوص بظهور الولاية، مستور عن عامّة الأنبياء و خاصّتهم من كونهم أنبياء و إذا شهدوها، شهدوها من جهة الولاية، و هي المشكاة الخصيصة بخاتم الأولياء، فافهم و تذكّر ما ذكّرت به إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه: «إلاّ أنّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أنّ الله لمّا ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء، جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة» يعني الحكمة الإلهية لا الحكمة العرفية.

قال رضي الله عنه: «و ما هو الامر عليه في نفسه، و لهذا عدل بعض النظار إلى نفي الإمكان و إثبات الوجوب بالذات و بالغير».

قال العبد- أيّده الله به-: يشير- رضي الله عنه- إلى جمع كثير من النظّار و علماء الرسوم و المتكلّمين القائلين بأنّ الله قد يفعل ما يناقض الحكمة، كإيجاد الشريك و المثل و إعدام الوجود و إيجاد العدم و الممتنع و المحال، و استدلّوا على ذلك بكونه قادرا على كلّ شيء، و أنّه يفعل ما يشاء، و أنّه فعّال لما يريد، و هذا تنزيه وهميّ بالعقل، و لكنّهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٧٩

غفلوا عن الحقيقة، و ما عقلوا أنّ هذه فروض و تقادير ساقطة غير واقعة، و ليس لها لافظة، و أنّها غير واردة في العقول المنوّرة الصافية الوافية، و

الاشتغال بمثل هذه الشبه تضييع الأنفاس. و نحن نسلّم أنّ الله قادر على كلّ شيء، لكنّهم «حفظوا شيئا و غابت عنهم أشياء» و ذلك أنّ الله قادر على كل شيء، و لكن كلّ شيء بشيئية الله و مشيئته، فإنّه قادر على ما يشاء، و أنّه ما يشاء خلاف ما يعلم، و لا يريد خلاف الحكمة، فإنّه العليم الحكيم، و الحكيم العليم لا يشاء و لا يريد أن يفعل ما يناقض الحكمة، فقدرة الله- تعالى- إنّما تتعلّق بالمقدورات بموجب إرادته و مشيّته تعالى، و الإرادة إنّما تتعلّق بالمراد على التعيين و التخصيص بموجب ما اقتضته الحكمة و العلم، و العلم الأزليّ ما تعلّق بهذه الأمور المذكورة بما يخالف الحكمة على وجه لا يقبل الوجود، و أنّها لا تستعدّ لقبول الوجود، بل بموجب العلم و الحكمة و استعداد القابل. و الحكيم الأزليّ قد أحكم الأشياء بحكمته قبل إيجادها، ثم أوجدها بحسب ما رتّبتها الحكمة و وضعتها مواضعها، فلا جائز في حكمة الله تجويز ما يناقض الحكمة الإلهية.

و لما كثر شغب هؤلاء في تجويز هذه الأمور، عدل بعض المتحذلقين من النظّار إلى نفي الجواز و الإمكان و إثبات الوجود إمّا بالذات أو بالغير و قال: ما ثمّ إلاّ واجب الوجود، و الممتنع ممتنع وجوده، و لكنّ الواجب واجبان: واجب بالذات، و واجب بالغير، فما في الوجود إلاّ واجب الوجود، فانتفى الجواز و الإمكان عنده، فما كان واجبا بالذات فواجب له عدم الامتناع كذلك. ثمّ الواجب بالغير- على زعم من يقول به- هو الوجود المتعيّن بحسب القابل فما بقي للإمكان متعلّق في الحقيقة إلاّ التعيّن.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و المحقّق» بعد منا «يثبت الإمكان، و يعرف حضرته و الممكن ما هو الممكن؟ و من أين هو ممكن و هو بعينه واجب بالغير؟ من أين صحّ عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب؟ و لا يعلم هذا التفصيل إلاّ العلماء بالله خاصّة».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الممكن هو الوجود المتعيّن، فإمكانه من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۸۰

حيث تعيّنه، و وجوبه من حيث حقيقته، و ذلك أنّ التعيّن نسبة تعقّلية، فهي بالنسبة إلى المرجّح وجودية واجبة للمتعيّن. و التعيّن هو حدوث ظهور الوجود على وجه متعيّن يعيّنه القابل المعيّن للوجود بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن- بالنظر إلى كل متعيّن حادث للوجود- أن ينسلخ الوجود عنه، و يتعيّن تعيّنا آخر، و ينعدم التعيّن الأوّل، إذ نفس التعيّن هو الواجب للوجود الحقّ الساري في الحقائق لا التعيّن المعيّن، و لكن ليس كل تعيّن معيّن واجبا له على التعيين إلاّ بموجباته، فيمكن أن ينعدم و يتعيّن الوجود تعيّنا آخر، إذ الوجود المتعيّن لا ينقلب عدما، بل يتبدّل بتعيّنات أخر عن تعيّنات قبلها فتتحقّق من هذا حقيقة الإمكان للتعيّن المعيّن و هو نسبة عدميّة في الوجود، فهو بين عدم و وجود، مهما رجّح الحق إفاضة نور الوجود على ذلك الوجه المعيّن، بقي موجودا في رأي العين للجمهور، و الكشف يقضي بالتبدّل مع الآنات، و إن أعرض عنه التجلّي الوجوديّ، انعدم و عاد إلى أصله. هذا أصل الإمكان.

و أمّا اسم «الغير» و «السوي» للممكنات فذلك من حيث امتيازاتها النسبية و الذاتية بالخصوصيات الأصلية فهي من هذا الوجه أغيار بعضها مع البعض و أمّا غيريّتها للوجود المطلق الحقّ فمن حيث إنّ كلاّ منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخر بخصوصيّته، و الوجود الحق المطلق لا يغاير الكلّ و لا يغاير البعض، لكون كلّية الكلّ و جزويّة الجزء نسبا ذاتيّة، فهو لا ينحصر في الجزء و لا في الكلّ، مع كونه فيهما عينهما، فلا يغاير كلاّ منهما في خصوصهما، و لكن غيريّته في أحديّة جمعه الإطلاقي في التي تخصّه، و لا يوجد في الجزء و لا في الكلّ، فإنّ تلك الأحديّة الجمعيّة الإطلاقيّة مطلقة عن الكليّة و الجزئيّة و الإطلاق، فافهم.

و هذا التفصيل لا يعلمه إلاّ العلماء بالله خاصّة، لكونهم عرفوه في الأصل المطلق في شهودهم أوّلا، فلم يحجبوا في الفرع الذي هو الوجود المقيّد آخرا، فما في الحقيقة إلاّ وجود مطلق و وجود مقيّد، و حقيقة الوجود فيهما واحدة، و الإطلاق و التعيّن و التقيّد نسب ذاتيّة، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و على قدم شيث عليه السّلام يكون آخر مولود يولد من هذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٨١

النوع الإنساني، و هو حامل أسراره، و ليس بعده ولد في هذا النوع الإنساني فهو خاتم الأولاد يولد معه أخت له فتخرج قبله و يخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها، و يكون مولده بالصين و لغته لغة بلده، و يسري العقم في الرجال و النساء، فيكثر النكاح من غير ولادة و يدعوهم إلى الله، فلا يجاب، فإذا قبضه الله و قبض مؤمني زمانه، بقي من بقي مثل البهائم لا يحلّون حلالا و لا يحرّمون حراما، يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوة مجرّدة عن العقل و الشرع، فعليهم تقوم الساعة».

قال العبد: أعلم: أنّ آدم عليه السّلام لمّا كان صورة ظاهريّة أحدية جمع جميع الكمالات الأسمائيّة الإلهيّة الربّانيّة و الكيانية، كان ظهور الوهب الجودي الامتنائي به و فيه وحدانيًا جمعيًا، ثم ظهور التعيّنات من قبله بحسب الحقائق الأول و حروف الأزل و على ترتيبها في وجود الأبناء، فأوّل التعيّنات بعده- كما أومئ إليها- من مرتبة الفيض، و لكن تعيّن الفيض و تحقّقه لا يكون إلاّ بين مفيض للفيض و بين مفاض عليه، فالمفيض هو الله الفعّال، و فيضه الذي هو عطاؤه و وهبه على وجهين: ذاتيّ و أسمائيّ، و المفاض عليه هو العالم.

و العالم عالمان: عالم جمع و عالم تفصيل، فظهور الأسماء في عالم التفصيل و ظهور الجمع الذاتي في عالم الجمع و لا بدّ لحقيقة الوهب من هذين الوجهين و ظهور الوهب من قبل القابل انفعاليّ، و من قبل الواهب فعليّ.

و لحقيقة الوهب نسبتان ذاتيّتان إلى الفاعل و المنفعل، و تعيّن الفيض في مراتب التفصيل إنّما يكون بحسب هذين الوجهين، فهو من قبل الفاعل تعيّن الأسماء الإلهيّة الكمالية في قابليات كمّل الأنبياء، و من قبل الانفعال تعيّن الكمّل الآدميّين في مظهريّة تلك الكمالات الأسمائيّة، فآدم عليه السّلام مظهر أحدية جمع الأسماء و مظهر النفس الواحدة و من حيث اعتبار ذاتيّة الذات و إطلاقها لا يكون تجلّ و لا اسم و لا صفة و لا حكم و لا نعت.

و الاعتبار الثاني موجديّة الذات و مفيضيّتها و مبدئيّتها، و يظهر بحسب الإطلاق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٨٢

و التقييد، و الفعل و الانفعال، و الأسماء و الذات، فيكون في الأب الثاني- و هو شيث عليه السّلام- تعيّن سرّ مرتبة الفيّاضيّة و الوهب و الجود، ثمّ تعيّن المواهب و الحكم الإلهيّة و الرحمانية الذاتية في كمل الأنبياء على ما سيأتي بعد شيث عليه السّلام الذي هو مظهر أحدية جمع الفيض الرحماني و العلوم الوهبيّة الروحانيّة النورانية.

فأوّل تعيّن الأسماء في مرتبة الجمعية الإنسانيّة بعد مرتبة الفيض بشيث عليه السّلام.

و إنّما كان بالتجلّيات التنزيهيّة في نوح عليه السّلام بعد كمال ظهور أسرار التشبيه بقوم نوح، فنوح صورة أحدية جمع التنزيهات التوحيدية، و مظهر تجلّيات الأسماء السلبية المفيضة للنزاهة و الطهارة الإلهية، و أمّته- الذين لم يقبلوا دعوته- مظاهر التشبيه الذين شبّهوا الصور الجسمانيّة بالصور الأسمائيّة الإلهيّة النبوية.

ثمّ مرتبة التقديس و النزاهة و الطهارة بالفعل في إدريس عليه السّلام.

ثمّ تفصّلت الحقائق النبويّة بعد تعيّنها و ظهور أحدية جمع كمالاتها في إبراهيم عليه السّلام. و تحقّق إمامته في أولاده سليمان عليه السّلام في مرتبة ظاهرية أحدية جمع الكمالات الأسمائية. و كملت في داود و سليمان عليه السّلام.

ثمّ ابتدأت بظهور مرتبة الجمع في الباطن، فيمن بعد سليمان إلى عيسى عليه السّلام حتّى ظهر كمال دعوة البطون فيه.

ثمّ كمل الأمر في مرتبة أحدية جمع جمع الأسماء و الذات في مقام الفردية الكمالية البرزخيّة بمحمّد عليه الصلاة و السلام.

ثمّ ابتدأت بالصور الكمالية الأحدية الجمعية في مرتبة الباطن و الولاية بآدم الأولياء، و هو أوّل وليّ مفرد في الولاية المورّثة عن النبوّة الختمية المحمدية و هو عليّ بن أبي طالب عليه الصلاة و السلام فظهرت الحقائق الجمعية الكمالية- أحدية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۸۳

جمعيّة- في مظاهر الكمالات الإنسانية الأحدية الجمعية من الأولياء و الورثة المحمديّين الإلهيّين إلى أن ختمت الولاية العامّة بعيسى بن مريم عليه السّلام.

و إذا انتهت مراتب التفصيل الوهبي جمعا و تفصيلا في الصور الجمعية الكمالية الإنسانية، و في الصور التفصيلية الفرقانية نورانيّها في كمل الأنبياء و الأولياء و ظلمانيّها في الفراعنة و الجبابرة و المردة و العفاريت تماما، ظهرت ختميّة مرتبة الوهب الذي كان مفتتحه و مختتمه من شيث عليه السّلام في آخر مولود يولد من النوع الإنساني الذي هو صورة ختميّة مرتبة الوهب الأحدي الجمعي الكمالي الإنساني. فكونه توأما إشارة إلى أنّ الوهب ذاتي و أسمائي، فالذاتي فعلي على ما ذكر و الأسمائي انفعالى سفلي أنثيّ، و ذلك لما فيه من التقابل.

و خروج الأنثى قبل الذكر إشارة إلى أنّ المظاهر الأسمائية ظاهرية الوهب، و أنّها تظهر و تبدو قبل الوهب الذاتي الأحدي الجمعي، و لهذا كان أمّ رأسه- و هو محلّ أحديّة جمع قواه النفسانيّة، و منبت الأعصاب التي بها يكون الحسّ و الحركة- بين رجليها، لأن أحدية الجمع يكون بين الجمع الأوّل و هو اثنان في العدد الزوج.

و كما كان افتتاح صور جمع الأوّل الناتجة أوّلا من الأبوين الأوّلين- أعني آدم و حوّاء- زوجا زوجا، فكانت تلد لآدم في كل بطن توأما، إشارة إلى أنّ ظهور مرتبتي الفعل و الانفعال الناتجتين من صورة أحدية جمع المظهرية الكماليّة بين مرتبتي الحق و الخلق يكون أحديّا جمعيّا، فكذلك انختمت الصورة البشرية، الناتجة من هذا النوع أيضا زوجا في صورة أحدية جمعية، فتولّد خاتم الأولاد مع أخته توأما، ضرب مثل إلهي لهذا السرّ و إشارة إلى انختام هذه المرتبة الوهبية و الحكمة النفثيّة المفتتحة بها في الكلمة الشيثيّة لا مطلق الوهب، فإنّ الله وهّاب دائما، و لكن مرتبة الوهب الحكمي الأحدي الجمعي الكمالي الخصيص بخاتم الصور الوجودية الظاهر أوّلا في شيث، فخاتم الأولاد آخر صور مثليّة إلهية ضرب مثلا لختميّة هذه المرتبة لمن عقل عن الله، و **كٰانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۸۴

و لمّا كانت هذه المرتبة- الأحدية الجمعية الكماليّة النفسية الخصيصة بأوّل صورة في النوع الأخير- ظاهرة في خاتم الصور الوجودية في أقصى مرتبة الوجود و آخر الأنواع كذلك، انختمت المرتبة بخاتم الأولاد الذي ولد في أقصى البلاد، و هو الصين، ثمّ منعت عن الظهور فلا يولّد بعده إنسان، إشارة إلى أنّ إنزال الحكم المنتجة للكمال الأخير بلغ النهاية، فانختمت المرتبة فانقطع النوع في هذه النشأة و هذه الدورة.

ثمّ يبقى بعده شرار الخلق لا نزّل الله إليهم الحكم، فيهم حيوانات في صور إنسان لإظهار كمال الحقائق الحيوانيّة الطبيعية البهيمية و السبعية في الصورة الإنسانية تماما على ما تقتضيه الطبيعة من حيث هي من غير وازع عقلي و لا مانع حكمي أو شرعيّ، فعليهم تقوم الساعة.

و خاتم الأولاد أكمل زمانه، و له من العلوم الوهبيّة و الحكم النفثية الظاهرة في الكلمة الشيثية أتمّ حظّ و أوفر نصيب، و يدعو إلى الله بأحكام حكمته فلا يجاب إلى دعوته، فيقبضه الله إليه و يقبض معه و بعده مؤمني زمانه.

و ولادة أخته قبله إشارة أيضا إلى أن تحقّق المرتبة الفاعليّة بعد تعيّن مرتبة الانفعال، و ولادته بعد أخته تصحيح ختميّته، لأنّه لو ولد قبلها كانت هي الخاتمة، و لهذا لا يطّرد هذا الحكم في كل توأم.

و كون رأسه عند رجليها إشارة أخرى أيضا إلى أنّ الأحدية الجمعيّة الكمالية الختمية إنّما تظهر بعد ظهور رتبة التفصيل لتحقّق الآخرية، فافهم.

و اعلم: أنّ هذه الحكمة النفثية تشتمل على مكاشفات عليّة، و قواعد علميّة، و قوانين كشفية حكمية، فتدبّرها بفهمك الثاقب و نور إيمانك الصائب تعثر على كنوز الحكم النازلة على الطريق الأمم، من المقام الأقدم، على المظهر الأكمل الأجمع الأتمّ، و المنظر الأحسن الأعدل الأقوم، محمّد صلّى الله عليه و سلّم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٨٥

[٣] «فصّ حكمة سبوحية في كلمة نوحية»

قد سلف في سرّ إضافة هذه الحكمة السبّوحية إلى الكلمة النوحية ما فيه مقنع و مطّلع على حقائقه و نقول في مرتبة السبّوحيّة- و هي النزاهة و الطهارة اللازمة مرتبة الواحدية و الأحدية و البساطة و النوريّة-:

اعلم: أنّ كلّ تنزيه من كل منزّه لكلّ منزّه تحديد منه له بتمييزه إيّاه عمّا تميّزه تنزيهه عنه، و حصوله فيما عيّنه له من وجوه التنزيه. و كذلك الإطلاق- إن يجب- أيضا تقييد له بالإطلاق، فأتم اللامقيّد أعلاه بإطلاقه نظرا عقليّا فكريا.

ثمّ إنّ الله- تعالى- طلب من الخلق معرفته بقوله: «أحببت و أردت أن أعرف، فخلقت الخلق و تعرّفت إليهم» أي بألسنة الشرائع المنزلة «فعرفوني» أي على ما عرّفتهم فيما تعرّفت، و قيل إنزال الشرائع كان العلم به- تعالى- بوجوه التنزيه عن سمات الحدوث و التركيب و الافتقار، و إطلاق الاقتدار و هو التنزيه المشهور عقلا، فلا يتعدّاه عقل أصلا.

و أمّا العارف بالله حقيقة فهو جامع بين معرفتين: معرفة يقتضيها العقل و الدليل، و معرفة يقتضيها الشرع لا يبلغها التأويل. و طريق العقل المنوّر الكامل فيها أن يردّ علم ذلك- عن الدليل العقلي و تعليمه- إلى الله و يؤمن به و بكلّ ما جاءت به الشرائع المنزلة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٨٦

على ألسنة الرسل على الوجه الذي أراده الله من غير تأويل بفكره و لا تحكّم على ذلك برأيه و أمره، لأنّ الشرائع إنّما أنزلها الله- تعالى- لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله، و أنّى لها ذلك و قد تقيّدت بما عندها من إطلاق ما هنا لك؟ فإن وهبها الله- تعالى- علما بمراده من الأوضاع الشرعيّة، و منحها اطّلاعها على حكم من الأحكام الدينية الأصلية و الفرعية المرعيّة من حقائق الإخبارات الإلهيّة التي يتخيّلها العقل بقوّته الفكرية، فذلك من قبل الفيض الإلهي الرحماني و التعليم السبحاني الربّاني، فلا تضفها إلى فكره، فتنزيهه الفكري يجب أن يكون مطابقا لما أنزله على ألسنة الرسل عليهم السّلام في كتبه المنزلة عليهم، و إلاّ فهو منزّه عن تنزيه العقول البشريّة بأفكارها، فإنّها مقيّدة بأوطارها، و استعلت على جوّ أو كارها و أكوارها، و كوشفت و شوفهت بها تحدّث الحقائق عن أخبارها، فإنّها حينئذ يكشف الغطاء عن بصائرها و أبصارها، فهي حديدة و تطلع، فتطّلع على الحكم المودعة الإلهيّة في صور الأوضاع الشرعيّة و إخباراتها على وجوه سديدة، و ينزّه الحقّ إذ ذاك عن التنزيهات العرفية بالأفكار العاديّة، و لهذا **قال الشيخ- رضي الله عنه-:**

«اعلم: أنّ التنزيه [عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد و التقييد، فالمنزّه إمّا جاهل و إمّا صاحب سوء أدب] عن أمور بموجب استحسانه و استقباحه لفكره العاديّ و عقله العرفي، و خصّه بأمور سواها بحكمه و أمره، و التنزيه تحديد من المنزّه، لأنّه تمييز، و التمييز تحديد، و التخصيص تقييد له- تعالى- بما ميّزه عنه و تحديد بما سواه، و هذا مناف للإطلاق الحقيقي الإلهي الذاتي».

ثمّ هذا المنزّه إمّا أن يكون عارفا بأنّ الله مطلق الذات بالإطلاق الذي لا يقابله تقييد، بل بالإطلاق عن الإطلاق و التقييد و الجمع بينهما على وجه الحصر و التحديد، فهو لا ينزّهه إذا عمّا اقتضته ذاته، فتنزيهه إذن عن شيء مع ذلك سوء أدب و تحكّم على الحقّ بأن يكون على وجه و هو على

خلاف ما عرف من الإطلاق الذي يقتضيه لذاته،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۸۷

و إن لم يكن عالما بحقيقة الإطلاق الذاتي المذكور الذي لله تعالى، فهو جاهل بحقيقته تعالى و بالتنزيه الحقيقي الذي يقتضيه- تعالى- لذاته بتحكيم رأيه و فكره على ما وردت به الشريعة من أمره ف**ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ**، و قدروا الإدراك العقليّ الفكريّ فوق طوره، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و لكن إذا أطلقاه و قالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزّه و وقف عند التنزيه، و لم ير غير ذلك، فقد أساء الأدب، و أكذب الحق و الرسل- صلوات الله عليهم- و هو لا يشعر، و يتخيّل أنّه في الحاصل و هو في الفائت، و هو كمن آمن ببعض و كفر ببعض».

قال العبد: الجاهل الحقيقة الحقّ و صاحب سوء الأدب إذا أطلقاه في التنزيه، واقفين على مقتضى معتقدهما من التنزيه، و لم يشهدا سوى مشاهدهما المعيّنة، فقد فقد كلّ واحد منهما الحق المطلق بمعلومه، و حصره في مفهومه، و أساء الأدب، و أكذب الحقّ و الرسل بالعجب و العجب، لأنّه- تعالى- نزّه و شبّه و جمع بين التنزيه و التشبيه في أنّه واحدة فقال: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** فنزّه **وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** فشبّه و هو جمع بينهما، بل في نصف هذه الآية- و هو قوله: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**- جمع بين التنزيه و التشبيه على قول من يقول منّا: إنّ الكاف في «كمثله» غير زائدة، فإنّ فيه نفي مماثلة الأشياء لمثله، فمثله [هو] المنزّه و هو إثبات للمثل المنزّه، و هو عين التشبيه في عين التنزيه بمعنى أنّ المثل إذا نزّه فبالأولى أن يكون الحقّ منزّها عن كلّ ما ينزّه عنه مثله، لأنّ تنزيه المثل المثبت في هذه الآية موجب لتنزيهه بالأحرى و الأحقّ. و كذلك النصف الثاني مصرّحا بالتشبيه ظاهرا، و لكنّه- عند التحقيق و تدقيق النظر الدقيق- عين التنزيه الحقيقي في صورة التشبيه و صيغته، لأنّ قوله: **هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** إثبات لخصيص أو لخصيصيّة بإثبات السميعية و البصيرية، بمعنى أنّه لا سميع و لا بصير في الحقيقة إلاّ هو، فهو السميع بعين كلّ سمع سميع، و البصير بعين كلّ بصر بصير. فهو تنزيهه- تعالى- عن أن يشتركه غيره في السمع و البصر، و هو حقيقة تنزيهه لنفسه و تنزيه المحقّقين، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۸۸

فلمّا أقرّت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق على سبيل الإحاطة و الحصر- إلاّ طائفة جاهلة بحقيقة الأمر، عادلة عن طريقة السرّ، فإنّهم قالوا: إنّ العقول كافية في إدراك عقولنا- فلا معقول عليه، مع اعتراف أفاضلهم و أكابرهم بأنّ الفكر قوّة جزويّة، أنّ ما يصل إليه الإنسان بفكره ليسير بالنسبة إلى ما لم يصل إليه، و أنّ العقول المتعيّنة في القوى المزاجية، المقيّدة الجزوية مقيّدة جزوية كذلك بحسبها، و أنّى للأفكار المقيّدة الجزوية أن تدرك الحقائق المجرّدة المطلقة من حيث هي كذلك، إلاّ أن تنطلق عن قيودها أو تتقيّد المطلقات المجرّدة بحسب شهودها و وجودها، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «و لا سيّما و قد علم أنّ ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق بما نطقت به إنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأوّل، و على الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان، فإنّ للحق في كلّ خلق ظهورا، فهو الظاهر في كل مفهوم، و هو الباطن عن كل فهم إلاّ عن فهم من قال: إنّ العالم صورته و هويّته، و هو الاسم الظاهر».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب- باتّفاقهم و تقتضي باجتماعهم و إطباقهم- تنزيه الحقّ عن صفات المحدثات و الجسمانيات، و سلب النقائص عن جنابه، و نفي النعوت الكونية الحدوثية عنه، فالعقول مطبقة على ذلك. و لو كان المراد الإلهي من معرفته هذا القدر، لكان بالعقول استغناء و اكتفاء عن إنزال الشرائع و الكتب، و إظهار المعجزات و الآيات لأهل الحجب، و لكنّ الحقّ- سبحانه و تعالى- غنيّ عن تنزيه العقول بمقتضى أفكارها المقيّدة بالقوى المزاجية، و يتعالى عن إدراكها ما لم تتّصل بالعقول الكلّية، فاحتاجت من حيث هي كذلك في معرفتها الحقيقة إلى اعتناء ربّاني و إلقاء رحماني يهيّئ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۸۹

استعدادا لمعرفة ما لا تستقلّ العقول البشرية بإدراكه مع قطع النظر عن الفيض الإلهي.

فلمّا جاءت ألسنة الشرائع بالتنزيه و التشبيه و الجمع بينهما، كان الجنوح إلى أحدهما دون الآخر باستحسان عقلي فكري تقييدا أو تحديدا للحق بمقتضى الفكر و العقل من التنزيه عن شيء أو أشياء أو التشبيه بشيء أو أشياء، بل مقتضى العقل المنصف المتّصف بصفة نصفة أن يؤمن بكلّ ما وردت به الشرائع على الوجه المراد للحق من غير جزم بتأويل معيّن و لا جنوح إلى ظاهر المفهوم العامّ مقيّدا بذلك، و لا عدول إلى ما يخرجه عن ظاهر المفهوم من كل وجه محدّدا لذلك، و لكنّ الأحقّ و الأولى و الأجدر و الأحرى أن نأخذ القضيّة شرطيّة، فنقول: إن شاء الحقّ، ظهر في كل صورة، و إن لم يشأ لم تنضف إليه صورة، بل الحق أنّ الحق منزّه في عين التشبيه، و مطلق عن التقييد و الحصر في التشبيه و التنزيه، و ذلك لأنّ التنزيه عن سمات الجسمانيات و صفات المتحيّزات تشبيه استلزامي، و تقييد تضمّني بالمجرّدات العريّة عن صفات الجسمانيات من العقول و النفوس التي هي عريّة عن سمات المتحيّزات، بريّة عن أحكام الظلمانيات.

و إنّ نزّه الحقّ أيضا منزّه عن الجواهر العقليّة و الأرواح العليّة و النفوس الكلّية، فذلك أيضا تشبيه معنوي بالمعاني المجرّدة عن الصور العقلية و النسب الروحانية و النفسانية.

و إن نزّه عن كل ذلك، فذلك أيضا إلحاق للحق بالعدم، إذ الموجودات المتحقّقة الوجود، و الحقائق المشهودة على النحو المعهود منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة، و الخارج عنها تحكّم و همي، و توهّم تخيّلي لا علمي، و ذلك أيضا تحديد عدمي بعدمات لا تتناهى، و تقييد بعقائد تتباين و تتنافى، و على كل حال، فهو تحديد و تقييد، و ذلك تنزيه ليس في التحقيق وجه سديد، و حقيقة الحق المطلق تأباه و تنافيه و تباينه و لا توانيه. و لا سيّما و قد نزلت الشرائع بحسب فهم المخاطب على العموم و لا يسوغ أن يخاطب الحق عبده بما يخرج عن ظاهر المفهوم، فكما أمرنا أن نكلّم الناس بقدر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۹۰

عقولهم، فلا يخاطبهم كذلك إلاّ بمقتضى مفهومهم و معقولهم، و لو لم يكن المفهوم العامّ معتبرا من كل وجه، لكان ساقطا و كانت الإخبارات كلّها مرموزة، و ذلك تدليس، و الحق- تعالى- يجلّ عن ذلك، فيجب الإيمان بكل ما أخبر به من غير تحكّم عقلي و لا تأويل فكري، إذ **ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِه.**

و حيث أقرّت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق فعجزها عن إدراك حقيقة الحق أحقّ في أصحّ المذاهب و الطرائق، فلا طريق لعقل و لا وجه لفكر مفكّر أن يتحكّم على الذات الإلهي بإثبات أمر لها أو سلب حكم عنها إلاّ بإخباره عن نفسه، فإنّ الذات المطلقة غير منضبطة في علم عقلي و لا مدركة بفهم فكري، و لا سيّما لا وجه للحكم بأمر على أمر إلاّ بإدراك المحكوم به، و المحكوم عليه، و بالحكم حقيقة، و بحقيقة النسبة بينهما. و هذا مقرّر عقلا و كشفا دائما، فليس لأحد أن يتحكّم بفكره على إخبارات الحقّ عن نفسه و تأوّلها على ما يوافق غرضه و يلائم هواه و مدركه، فإنّ الإخبارات الإلهية مهما لم يرد فيها نصّ بتعيّن وجه و تخصيص حكم، فهي متضمّنة على جميع المفهومات المحتملة فيها من غير تعيين مفهوم دون مفهوم، و هي إنّما تنزل في العموم على المفهوم الأوّل و في الخصوص على كل مفهوم يفهمه الخاصّ من تلك العبارات، و الحق إنّما ذكر تلك العبارات عالما بجميع المفهومات، محيطا بها و جميعها مراد له بالنسبة إلى كل فاهم، و لكن بشرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوجوه المفهومة عنها في الوضع العربي أو غيره أيّ لغة كانت تلك الإخبارات بها، لأنّ للحق ظهورا في كل مفهوم و معلوم و ملفوظ و مرقوم، و في كل موجود موجود، سواء كان من عالم الأمر، أو من عالم الخلق، أو من عالم الجمع، فهو الظاهر في الكلّ بالكل، و عين

الكلّ و الجزء، و كل الكلّ، فهو الظاهر في كل فهم بحسبه غير منحصر فيه و لا في غيره من المفهومات، و هو الباطن من كل فهم و مفهوم إلاّ من رزقه الله فهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۹۱

الأمر على ما هو عليه، و هو أن يرى أنّ العالم صورة الحق و هويّة العالم هويّة الاسم «الظاهر»، و صورة العالم هو الاسم «الظاهر»، و هويّة العالم هو الاسم «الباطن» و هو من حيث هو المطلق عن التقيّد بالظاهر و الباطن و الحصر في الجمع بينهما و هو غير المتعيّن المطلق مطلقا في عين تعيّنه بعين كلّ عين من أعيان العالم، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «كما أنّه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ الحق- من حيث كونه عين العالم- كان العالم صورته و هويّته، و كان هو الاسم الظاهر عينه من هذا الوجه، و هو من كونه عين معنى العالم و حقيقته هو روح العالم و الاسم الباطن عينه.

قال- رضي الله عنه-: «فنسبته لما ظهر من صورة العالم نسبة الروح المدبّر لصورته».

قال العبد: لا يسبق إلى فهمك من هذه النسبة المذكورة، و قوله: «ما ظهر» عالم الأجسام فقطّ، بل جميع ما يسمّى عالما من عالم المعاني فما دونه من العوالم العقلية و الروحية و النفسية و الطبيعة الجسمانية و العنصرية و المثالية و الخيالية و البرزخية و الحشرية و الجنانية و الجهنّمية و صور كثيب الرؤية و صور التجلّيات الجلالية و الجمالية و الكمالية و الجنابية و الجهنّمية و صور كثيب الرؤية و صور التجلّيات الجلالية و الجمالية و الكمالية أبد الآبدين و دهر الداهرين، كل هذه ظاهريّة الحق، و نسبته إلى الكل كنسبة الروح المدبّر لهيكله، فالمسمّى عالما هو صورة الحقّ و الحق روحه المدبّر له، فمن عرف شيئا من العالم، و عرفه عريّا عن الحق، فما عرفه و لا عرّفه على ما هو عليه، و كذلك بالعكس من عرف الحق في زعمه و عرفه بريّا عن العالم و عريّا عنه، فما عرفه و لا عرّفه.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فيؤخذ في حدّ الإنسان- مثلا- باطنه و ظاهره، و كذلك كل محدود، فالحق محدود بكل حدّ» أي لكل محدود **«و صور العالم لا تنضبط، و لا يحاط بها و لا يعلم حدود كلّ صورة منها إلاّ على قدر ما يحصل**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۹۲

لكلّ عالم من صورة، فلذلك يجهل حدّ الحق، فإنّه لا يعلم حدّه إلاّ بعلم حدّ كلّ صورة، و هذا محال حصوله، فحدّ الحق محال».

قال العبد: لمّا كانت صورة العالم ظاهرية الحق، و هويّته باطنه، لزم أن يكون الحدّ الكامل لكل شيء هو بذكر حدّه آخذا ظاهره و باطنه، و الحق باطن الكلّ، فإن لم يكن مذكورا في حدّ كل محدود، لم يكن الحدّ كاملا، و هو- تعالى- إنّ حدّ، حدّ بجميع الحدّ على الحدّ الذي ذكرنا، لا على الحدّ الرسمي للحدود في عرف الحكمة الرسميّة المنطقيّة، و لكنّ الحقّ يتعيّن في كل محدود بحسبه و قدره، فلا ينحصر في حدّ و لا في جميع الحدود المحدودة، و لا ينحصر حدّه أيضا في الجمع من جميع الحدود إن انحصرت، و لكنّها لا تنحصر أصلا، فلا يحدّ الحقّ أبدا، فهو حدّ كل شيء و ليس له حدّ، فلو حصل لنا الإحاطة بحدود جميع صور العوالم و أرواحها و حقائقها و معانيها، و انضبطت لنا حدودها ظاهرة و باطنة، لتأتّى لنا من حدّه حدّه تعالى، و لكنّها لا تنضبط و لا يحاط بها أبدا فلا يحدّ الحق.

و أيضا: فإنّ الحق لا يتميّز بخصوصية تفصّله عن خصوصيّة، و إلاّ لكان محدودا مقيّدا بتلك الخصوصيّة، و لمّا لم تنحصر الصور و لم تنضبط التعيّنات غير المتناهية، لم يكن حدّ الكلّ إلاّ بكلّيّته مجملا، و ذلك أيضا اعتبار يعتبر مجملا، فلم يكن حدّ الحق.

و أيضا لأنّه- تعالى- أحديّة جمع جميع الحقائق الخصوصيّة و الاشتراكيّة كلّها ما تناسب و تشاكل و تباين و تنافي و تضادّ و تناقض، فلا يعلم

حدّه، لكون الحدود مصوّرة للمحدودات و متحقّقة فيها فهي غير معلومة، و لا يحاط بها في نفس الأمر، فلا يلزم من عدم الإحاطة بالحدود و المحدودات و لا من عدم علمنا بالحدود كلّها على سبيل الحصر كونه- تعالى- محدودا بحدود المحدودات كلّها من كونه- تعالى- عين الكلّ إلى ما لا يتناهى مطلقا عن الانحصار في الحدود و المحدوديّة و اللامحدوديّة. ذلك مبلغنا من العلم و لا يبلغ كلّ ما فيه، و هذا غاية البيان، و الله المستعان.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٩٣

قال- رضي الله عنه: «و كذلك من شبّهه و ما نزّهه، فقد قيّده و حدّده و ما عرفه، و من جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه، و وصفه بالوصفين على الإجمال، لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل [لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور، فقد عرفه مجملا لا على التفصيل]».

قال العبد: و كما تقدّم القول في المنزّه بالتنزيه العقلي أنّه ناقص المعرفة، لكونه مقيّدا للمطلق و محدّدا لما لا حدّ له بما يخرجه و يميّزه عن جميع ما ينزّهه عنه، فكذلك المشبّه من غير تنزيه غالط، لأنّ التشبيه تقييد و تحديد أيضا للمطلق الذي لا حدّ له بقيده و حصره، و هو المطلق بالذات و الوجود، لأنّه وصفه بوصف ذي حدّ، و حدّه بحدّ ذي وصف معيّن، و قيّده بذلك، ذاهلا عن ضدّ ما قال به أو نقيضه و هو التنزيه، و لقبوله- تعالى- الوصفين معا على الوجه الأكمل الأجمع، و ذلك لأنّ المشبّه يشبّهه- تعالى- بالجسمانيات، و يحصره في ذلك المنزّه بنزهه عنها كذلك، فكل واحد منهما يقيّده إذن بمفهومه، و يحدّده بمعلومه، و حقيقته- تعالى- تقتضي الإطلاق و الحصر.

ثم إنّ التشبيه يقتضي: مشبّها، و مشبّها به، و مشبّها، و فيه اشتراك للحق بما يشبّه فيه بما يشبّهه به فيما يشبّهه به شبهه، و حيث ورد التنزيه و التشبيه معا في إخباره- تعالى- عن نفسه في مفهوم العموم و في معلوم أهل الخصوص، أخبر عن نفسه في التشبيه في عين التنزيه و التنزيه في عين التشبيه، و ذلك في كتبه المنزلة، و على ألسنة رسله المرسلة، فالأخذ بأحدهما دون الآخر كفر به و بما أخبر عن نفسه من حيث أحد الوجهين، و جنوح عن حق الإيمان، و لكنّا آمنّا بما جاء عن الحق و شبّهنا كما أخبرنا به- تعالى- عن نفسه على الوجه الذي أراده من غير تحكّم عقلي و لا تأويل فكري و على مقتضى المفهوم الأوّل من اللفظ و العبارة، و نزّهنا أيضا من حيث ما ورد التنزيه في القرآن المجيد من غير تحكّم عقلي و لا تسلّط فكري و لا تأويل تقييدي بأمر دون أمر، فقد وفّينا الحقيقة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٩۴

مقتضاها و أعطينا من الله في حق كل مرتبة ما أتاها، و من جمع بين المعرفتين منّا، و لم يحصر الأمر و أطلق، فهو الإمام العلام، حسنة الليالي و الأيّام.

ثمّ إنّ الواصف للحق بالوصفين إمّا أن يصف بهما إجمالا و هو الممكن في حق العارفين، و لكن منهم من يصفه بهما امتثالا و اتّباعا لما جاء به الشرع المطهّر، و ذلك، المؤمن بكل ما ورد من الله على مراد الله و لم يحصر في أمر دون أمر، إنّما هو عبد الله لا شائبة فيه للفضول، و لا شائبة التحكّم بمقتضى العقول، و من وصفه منّا بهما معا- محقّقا بأنّ كل ذلك مقتضى الحقيقة و أنّ الهويّة تقبل الأضداد و الأمثال لكونها محيطة بالكلّ، و شاملة للجميع، حاصرة غير محصورة- كان كامل المعرفة تامّ الكشف، عامّ الشهود، أستاد الطريقة، كأبي سعيد الخرّاز، حين سئل: بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الأضداد: **أَ لَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ** وصف هويته الأحدية الجمعية بالأوليّة و الآخرية و الباطنية و الظاهرية مع ما بين هذه النسب من التضادّ و التنافي، بقوله تعالى:

هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّٰاهِرُ وَ الْبٰاطِنُ فجعل هويّته الأحدية موضوعة، و حمل عليها هذه النسب بلا تقييد، فهو الوصف بهما إجمالا.

و أمّا وصفه- تعالى- بالكلّ على التفصيل فليس إلاّ لله إلى ذلك سبيل، لامتناع تفصيل ما لا يتناهى دفعة واحدة بطريق التوصيل، و لكنّ الحق

يفصّل و يوصل أبد الدهر من غير تناه و لا انقطاع. و لو فرضنا الإحاطة بكلّ ما حصل في الوجود من الحدود، فوصفه بكل ذلك على الإجمال أو على التفصيل تعريف و تحديد أيضا بالمتناهي المحدود، لكون الحاصل في الوجود، إذ ذاك و عنده من الشهود- مجملا أو مفصّلا- محصورا بانتهائه إلى ما لم يدخل بعد في الوجود ممّا لم يوجد في مرتبة من المراتب، فالحصول على المعرفة و التعريف، و الوصول إلى التحديد و التوصيف على التفصيل ممتنع مستحيل، و إن عرف بكل ما دخل في الوجود- ما لم يدخل- كان مجملا أيضا، و إن عرف بالتفصيل في الأوّل مفصّلا و في الثاني الباقي مجملا، كان مركّبا من المجمل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۹۵

و المفصّل، و ما في التحصيل حينئذ تفصيل لتوصيل من كل وجه، و الجمع أكمل و أشمل، فتحقّقه.

قال- رضي الله عنه: «و لذلك ربط النبيّ- صلّى الله عليه و سلّم- معرفة الحق بمعرفة النفس، فقال: «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه» و قال تعالى: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ و هو ما خرج عنك وَ فِي أَنْفُسِهِمْ و هو عينك حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أي للناظرين أَنَّهُ الْحَقُّ أي من حيث إنّك صورته و هو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك، و هو لك كالروح المدبّر لصورة جسدك، و الحدّ يشمل الظاهر و الباطن منك، فإنّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبّر لها، لم يبق إنسانا، و لكن يقال فيها:

إنّها صورة تشبه صورة الإنسان، فلا فرق بينها و بين صورة من خشب أو حجارة، و لا ينطلق عليها اسم إنسان إلاّ بالمجاز لا بالحقيقة».

قال العبد: معرفة العبد ربّه من معرفة نفسه على وجهين: أحدهما: معرفة النظير.

و الثاني: معرفة النقيض فيعرف ربّه بالكمالات الحاصلة فيه بأنّه للحق على الوجه الأكمل الأحقّ، و يعرف أيضا بنقائض ما هو عليه من النقائص، و سلب جميع ما هو عليه من صفات النقص عن الجناب الإلهي، و هذا أيضا معرفة مجملة بالربّ، حاصلة من معرفة مجملة أيضا كذلك بالنفس، فكما لم يعرف النفس على التفصيل، كذلك لم يعرف الحق على التفصيل، و إنّما لم يعرف نفسه على التفصيل، لأنّه على صورة ربّه، و صورة العالم، و كلّ واحد منهما غير متناهي التفصيل، فالمعرفة التفصيلية تستحيل إلاّ ما شاء الله العليم القدير، و لهذا ربط رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- معرفة الربّ بمعرفة النفس، لأنّ الإنسان الذي هو أحدية جمع جمع الجميع، إذا علم حقائق نفسه، روحانيّها و طبيعيّها مع قواها و لوازمها و لوازم لوازمها و عوارضها و لواحقها على التفصيل أو على الإجمال، كانت معرفته بربّه كذلك. فقال: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ و هو ما خرج عنك ظاهرا، إذ لا خارج عنك معنى وَ فِي أَنْفُسِهِمْ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۲۹۶

و هو عينهم التي هي صور أحدية جمع الآيات كلّها.

و المعرفة الحقيقية بالربّ إنّما تكون بالجمع بين المعرفة بالآيات الإلهية في الصور الآفاقية التفصيلية في جميع عوالم الفرق و التفصيل، و بين المعرفة بأحدية جمع الآيات الأحدية الجمعية التي في الصور الإنسانية، فإنّ الله خلق آدم على صورة الله تعالى، و خلق العالم على صورة الإنسان، فالعالم هو الإنسان الكبير صورة لا معنى، و الإنسان هو العالم الصغير صورة لا معنى، و العالم هو الإنسان الصغير معنى الكبير صورة، و الإنسان هو العالم الكبير معنى الصغير صورة، فافهم. فالمعرفة الحقيقية في الجمع بين المعرفة التفصيلية الآفاقية و بين المعرفة الأحدية الجمعية، و الجامعة بين معرفة الجمع و التفصيل، و من رأى الآيات الربانية المفصّلة في العالم، علم أنّ له ربّا عليما بحقائقه، حكيما بأوضاعه و ترتيبه في درج مراتب أصله و دقائقه، ثم رأى من كل آية من تلك الآيات التفصيلية أنموذجا في نفسه، فرأى في نفسه أحدية جمع تلك الآيات كلّها، فيرى ربّه قد استوى على عرش مظهرية الأحدية الجمعية الكمالية استواء أحديّا جمعيا قرآنيا، و استوى على عرش مظهرية العالم، استواء تفصيليا

فرقانيا، فتبيّن له أنّه الحق القيّوم بصورتك و صورة العالم بصورتك و هو روح الكلّ و روح روح العالم، و هو أنت، فأنت للحق و منه بمجموع ظاهرك و باطنك و أحدية جمعك كالصورة الجسمانية لك من حيث ما يقوم بمصالحها و تربيتها، و هو لك كالروح المدبّر لصورتك، فإنّه مدبّرك بحقائق ذاته و صفاته و توالي فيضه و تجلّياته، كما أنّ روحك يدبّر بإذن الله جثمانك بقواها الباطنة و الظاهرة. و كما أنّ روح العالم- و هو الإنسان الكامل- مدبّر العالم، و هو صورته التفصيلية، و صورة ربوبيّة الربّ للعالمين عين صورة ربوبيّته لك، و بك يدبّر العالم و يدبّرك، كما يدبّر روحك جسمانيّتك، و حدّ الإنسان يشمل ظاهره و باطنه، لأنّ الحق في مشرب التحقيق الأتمّ و الكشف الأخصّ الأعمّ باطنك و هويّتك، و أنت صورته، لذلك يجب للمحقّق أن يأخذ الحق في كل حدّ لكل محدود، و هو المعتبر في مشرب الكمال و إلاّ فليس بحدّ كامل، بل هو الحدّ المتعارف بين حكماء الرسوم، حدّ لحجابيات الأعيان لا غير، فافهم إن كنت تفهم، و إلاّ فاسكت، فليس

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٩٧

تمسك فادرج إلى غيره، و الله المستعان.

و الدليل على أنّ الحدّ يجب أن يكون شاملا للظاهر و الباطن أنّ الصورة الإنسانية إذا زال عنها الروح لا يصحّ أن يقال فيها: إنسان، بل صورة إنسانية، فلا فرق بينها و بين صورة إنسانية من خشب أو غيره، و إن أطلق عليها اسم الإنسان فبالمجاز لا بالحقيقة، فكذلك إن لم يشمل الحدّ للحق الذي هو لك كالروح المدبّر لجسمك، لم يكن حدّا كاملا.

قال الشيخ: «و صور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا، فحدّ الألوهة له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيّا. و كما أنّ ظاهر صورة [الإنسان] تثني بلسانها على روحها و نفسها فالمدبّر لها، كذلك جعل الله صورة العالم يسبّح بحمده و لكن لا نفقة تسبيحهم، لأنّا لا نحيط بما في العالم من الصورة، فالكلّ ألسنة للحقّ ناطقة بالثناء على الحق، و لذلك قال: الحمد لله ربّ العالمين. أي إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المثني و المثنى عليه».

قال العبد: لمّا كان الحق باطن الخلق، و الخلق ظاهر الحق، فلا يمكن فرض زوال الحق عن العالم، و لا فرض زوال العالم عن الحق، و إلاّ لانعدم العالم بأسره، لأنّ الحق- تعالى- هويّة الكلّ، و هو المدبّر للكل، و القيّام به، و روحه الذي به حياته و بقاؤه و وجوده، و فيه و به شهوده، و العالم مع قطع النظر عن الوجود الحق عدم محض لا يمكن شهوده، و وجوده بالنظر إليه تعالى، و ترجيحه لجانب الوجود واجب الوجود، فكما أنّه يؤخذ في حدّ الإنسان الصورة الظاهرة و الهويّة الباطنة، و لا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حدّه، فكذلك الألوهة لا تزول عن العالم، لعدم زوال الربّ عن المربوب، و الإله عن المألوه، و العلّة عن المعلول.

و لمّا كان العالم عبارة عن مجموع الصورة و أرواحها، كذلك يثني على أحدية جمعها و جامع فرقها و صدعها بين معاني أصلها و صور فرعها، و كذا أحدية جمع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٩٨

العالم- و هو الإنسان الكامل جمعا و فرقا- يثني على الله الذي هو عين أحدية جمع الجميع، فالكلّ ألسنة الحق يثني بها على نفسه.

و قد استقصينا القول على ذلك في بيان مراتب الحمد في خطبة الكتاب. فقوله:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ ثناء من الحق على نفسه بألسنة العالمين، أو ثناء العالمين على الله بألسنة الحق، أو ثناء الحق على الحق بألسنة الحق من كونه عين العالمين و من كون العالمين عين الوجود الحق المتعيّن في أعيان العالمين، فثناء من العالمين على الحق أو على العالمين من بعضه لبعض، فتدبّره إن شاء الله تعالى، فإليه يرجع عواقب الثناء و مصير المحامد على كل وجه.

قال الشيخ- رضي الله عنه- شعر:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّدا و إن قلت بالتشبيه كنت محدّدا
و إن قلت بالأمرين كنت مسدّدا و كنت إماما في المعارف سيّدا

.

قال العبد- أيّده الله به-: قد أسلفنا أنّ تنزيه الحق عن أشياء و أمور تقييد، و تمييز عمّا هو له و تجريد، و أنّ تشبيه ما لا حدّ يحيط به تحديد، و تعميم الحكم بوصفه بالجمع بينهما على وجه الإطلاق تعريف كامل و توقيف شامل عند أرباب الوحدة و التوحيد، و أصحاب الجمع و الوجود و التفريد، لأنّه عدم الحصر في الأمرين و لا في الجمع بين الطرفين، و العارف المعرّف للحقّ بأحدية جمع الجمع هو الإمام الذي يصف كلّ واحد من الطرفين بما يخصّه، و يسدّد النظر إلى الحقيقة بكل ما للطرفين من غير تمييز و تعيين و تنقيص، فهو الفائز بالحسنيين و الحائز للمعنيين، فله السيادة في المعارف على الفريقين، لكونه جامعا بين المعرفتين.

و لا يقال: إنّ الجامع بين التشبيه و التنزيه يكون محدّدا أو مقيّدا بالجمع بينهما، لأنّ الجامع غير حاصر في أحدهما معيّنا، و لا مطلقا غير معيّن كذلك و لا فيهما، بل جمعه إطلاق الأمر عن الحصر في التنزيه و التشبيه و الجمع بينهما، فهو تنزيه بالإطلاق عن حصر تقييد التنزيه و تحديد التشبيه، فافهم.

قال- رضي الله عنه- [شعر]:

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٢٩٩

فمن قال بالإشفاع كان مشركا و من قال بالإفراد كان مفردا.

يعني- رضي الله عنه-: صاحب شهود الشفع، و هو الذي يرى حقا و خلقا، و ينزّه الحق عن الخلق، مثبتا وجودين اثنين، فهو ثنويّ مشرك قد أشرك الخلق بالحق في الوجود، و على هذا المشرّك- بتشديد الراء- مثبت الشريك. و قد يؤخذ اشتقاقه من الشرك، و هو الحبالة، و يكون حينئذ بمعنى المقيّد للوجود بالإشراك في الشفعية و الحقيّة بالخلقية، و هي الزوجية من العدد، فهو جاعل للحق ثاني اثنين، و ذلك كفره- أي ستره- للوحدة الحقيقية بالشفعية العددية الاعتبارية.

و من أفرد بالتنزيه، و قال: الشفعية و الزوجية للعدد، و الحق يتعالى عن المعدود و العدد، فقد ميّزه أيضا عن التعديد و العدد، و أخرجه عنه مع إثباته في الوجود، و وقع من حيث لا يشعر في عين ما وقع صاحبه المشبّه، لأنّ كلاّ منهما أثبت ثانيا للحق في الوجود كذلك، و حيث أخرج الحقّ عن الوجود في عدد الشفع، فهو كمن قال: إنّه ثالث ثلاثة من حيث لا يدري، أو رابع أربعة، لأنّ العدد إمّا زوج أو فرد، فباعتبار أوّل عدد زوج كان ثالث الثلاثة، و باعتبار أوّل عدد فرد كان رابع الأربعة. و إن قال: إنّه ثالث اثنين أو رابع ثلاثة- على أنّه هو الموجود وحده مع اعتبار اثنين عدميّين ما لهما وجود، أو ثلاثة كذلك- فلم يشرك و لم يكفر، بل وحّد على الحقيقة.

قال- رضي الله عنه- شعر:

فإيّاك و التشبيه إن كنت ثانيا و إيّاك و التنزيه إن كنت مفردا

يعني- رضي الله عنه-: إذا قلت بوجود الاثنينية في الوجود- بأن تقول: وجود مطلق، و وجود مقيّد- فلا تشبّه- المطلق بالمقيّد، و إلاّ كنت محدّدا للمقيّد بحدّ المطلق و بالعكس. و إن قلت بإفراد الوجود للحق فلا تنزّهه، لأنّ الحق الذي ليس معه شيء لا يتنزّه عن نفسه و مقتضى ذاته، و ما ثمّ غيره، ثمّ التقييد و الإطلاق نسبتان- كما علمت- ذاتيتان لوجود الحق، فهو لا يتنزّه عن مقتضى ذاته.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٠٠

قال- رضي الله عنه- شعر:

فما أنت هو، بل أنت هو و تراه في عين الأمور مسرّحا و مقيّدا

يعني- رضي الله عنه-: اعلم: أنّ وجود الحق و هويّته كناية عن غيبه و لا تعيّنه الذي لا يتعيّن في كلّ تعيّن، و لا يشهد. و «أنت» كناية هو عينه المتعيّن في عيان الشاهد، فنفيه- رضي الله عنه- «أنت» عن «هو» نفي تقييد التعيّن عن إطلاق الوجود الحقّ من حيث هما كذلك، و إثباته- رضي الله عنه- «أنت» عين «هو» من حيث حقيقة الوجود الذي هو في المطلق مطلق و في المقيّد مقيّد. فالوجود هو من حيث إطلاق هويّته- تعالى- ينتفي تقييد التعيين عنه، و هو من حيث الحقيقة و العين عين للكلّ، فتارة يوضع المطلق و يحمل عليه المقيّد، و بالعكس يوضع المقيّد و يحمل عليه المطلق، و تارة ينفى كلّ منهما عن كلّ منهما باعتبارين مختلفين، و هو- من حيث الهويّة التي هي عين المطلق و المقيّد في الشهود- مطلق في الإطلاق و التقييد، فالمقيّد هو الاسم «الظاهر» و هو العالم و الخلق، و المطلق هو الباطن الحقّ، و حقيقة الوجود الحقّ و هويّته فيهما عينهما، تعاليت و تباركت.

ف «تراه في»، يعني:- رضي الله عنه-: في الحقيقة المحمدية البرزخية الجامعة بين الاسم الظاهر و الاسم الباطن «عين الأمور» كلّها «مسرّحا» مطلقا حقّا و «مقيّدا» خلقا، لأنّ «أنت» و «أنت» و «هو» و «هي» و «نحن» و كاف المخاطب، و تاءه، و ياء المخاطب المتكلّم، كلّها كنايات عن عين واحدة ما ثمّ غيرها، ظهرت في مراتب هي مقامات بطونه و ظهوره، و مرائي تجلّيات نوره، و مجالي تعيّناته في صور شئونه و أموره و هويّة العين واحدة في الكلّ، هو الأوّل الباطن، و الآخر الظاهر، في الفرع و الأصل، فالحقيقة المتعيّنة في إنّيّة «أنت» عين المتعيّن في هويّة «هو» بحقيقتها و عينها، و لكنّ الخلق من كونه خلقا غير الحق من كونه حقّا، و كذلك الظاهر من كونه ظاهرا ما هو

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٠١

الباطن من كونه كذلك. فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «قال الله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فنزّه، وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فشبّه» يعني: على مفهوم العموم على أنّ الكاف زائدة، و أنّ السميعيّة و البصيرية مشتركتان بين الحق و الخلق.

ثم قال: «قال الله- تعالى- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فشبّه و ثنّى» يعني: أنّ الكاف غير زائدة، يكون إثبات المثل المنفيّ عنه مشابهة شيء ما من الأشياء، و ذلك عين التشبيه و التثنية.

قال: وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فنزّه و أفرد» يعني على السميع البصير هو الحق في كل سميع بصير له الأذن و الحدقة، و ليس السمع و البصر الآلة إلاّ للحق، و فيه التنزيه الحقيقيّ و إفراد الوجود الحق بالانفراد.

و قد ذكرنا في أوّل هذا الفصّ ما فيه غنية عن التكرار، و قد جمع الله- تعالى- في كل شقّ من الآية تنزيها في تشبيه و تشبيها في تنزيه، فكان كلّ

منهما ذاتيا للحقيقة و العين و هو الحق، فافهم و الله الملهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «لو أنّ نوحا دعا قومه بين الدعوتين لأجابوه فدعاهم جهارا، ثمّ دعاهم إسرارا، ثمّ قال لهم: اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً و قال: إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَ نَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلاَّ فِراراً.

قال العبد: نوح عليه السّلام أوّل المرسلين أرسله الله- تعالى- إلى قومه، و هم بالله مشركون، يعبدون ودّا و سواعا و يغوث و يعوق و نسرا، و عن حجّة محجّة المعبود الحق الواحد خارجون. فلمّا رأى الله الواحد الأحد ضلالهم عن الهدى، و اتّباعهم للهوى، و أنّ في دعوتهم إليه و إجابتهم لدعوته كمالهم و بها يصلح في الدنيا و الآخرة أحوالهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۰۲

أقام نوحا عليه السّلام ليدلّهم على أحدية العين، و يصرفهم عن الإطراق إلى الفرق و البين، بعبادة التعيّنات الجزوية التقييديّة، الظاهرة من صور النسب الأسمائية و حجابيّاتها التعديدية، لكنّ الواجب في العبادة هو الواحد الذي هو أصل الكثير، فإنّ عبدة الكثير ما لهم من نصير، إذ الواحد الحق هو موجد الكثرة في عينه الواحدة، فالحق الواجب على الكثرة عبادة الواحد الحق، لا عبادة الصنميّات [و] التعيّنات الاسمية، فلا جرم كانت دعوته و دعوة جميع الأنبياء و الرسل و الأولياء إلى الله الواحد الأحد، و كانت دعوة نوح عليه السّلام إلى الأحدية و التنزيه، عن حجابيّات الكثرة و آلهة التشبيه، لتصرف وجوههم عن صنميّات العدد، إلى عبادة الواحد الأحد، فوعدهم و أوعدهم بما وعد و أوعد و القوم عنه معرضون، و بتكذيبه مصرّحون و معرّضون، و بسخط قهر الأحدية متعرّضون، لكونهم في خصوص قابليّاتهم مظاهر حجابيّة صور الأسماء، و عبدة صنميّات الأهواء.

فلمّا دعاهم إلى ما يباين شهودهم كلّ المباينة و هم لا يشعرون، و ندبهم إلى ما ينافي معهودهم و معبودهم فيما يشهدون، فاستكبروا استكبارا و استكثروا من أذيّته استكثارا، فلو كانت دعوته عليه السّلام دعوة جامعة بين وحدة الذات و كثرة الأسماء و الصفات بالانتزاح من فرق الكثرة في عين الواحدة إلى جمع الوحدة في عين الكثرة المعدّة- كما هو الأمر في نفسه- لأجابوه، و ما نفروا عنه، و لا هابوه، و لا عيّروه، و لا عابوه، لأنّ الكثرة ظاهرة في الشهود، و الوحدة باطنة في عين الكثرة و الوجود، فالكثرة على ظاهر الوحدة، و الوحدة في باطن الكثرة، كبطون الواحد الأحد آخرا فيما يتناهى من العدد، و اشتمال الواحد على النصف و الثلث و الربع من النسب أوّلا قبل ظهور العدد فيما يتعدّد، فلو دعاهم على مقتضى الشهود المحمدي الجامع، لوقعت الإجابة بمقتضى الواقع، و انقادت ظاهريّاتهم ظاهرا- بمناسبة الكثرة الظاهرة التي هم في إظهارها- إلى كثرة الأسماء المذكورة في الدعوة الواحدة المشهودة، و انقادت بواطنهم الأحدية أيضا إلى الوحدة، لوجود المناسبة المشكورة، و لكنّه عليه السّلام دعاهم إلى باطن السرّ، و هم في شهود الظاهر و حجابيّة الأمر، فأثّرت فيهم دعوته الإجابة بالنقيض، و أثار بضدّ مراده

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۰۳

من الآثار، فوقعت الإجابة منهم في صورة النفار، و حصل الإقرار في صورة الإنكار و الاستكبار، لأنّ مضمون دعائه ينفّرهم عمّا هم عليه ملبّون، و لدواعيه مجيبون و ملبّون، و على عبادته مكبّون، فوجد النفار عمّا إليه دعاهم و هم في إجابة ما استولى عليهم، فأصمّهم عن غيره و أعماهم، فلم تكن الدعوة إذن أيضا باطلة، و من الإجابة بالكلّية عاطلة، و قد دعاهم جهارا، إلى ما يزيدهم نفارا، و هم في عين سماع ما جهر به الاسم الإلهي الظاهر، و أظهره من صنميّات المظاهر، فإنّ العالم صورة الكلام الإلهي الرباني الذي تكلّم به في عين النفس الرحماني، جهر به فسمعه القائمون بظاهريات حجابيات كلامه فأجابوه بالفعل و الذات مثل قوم نوح و عاد و ثمود و غيرهم من مظاهر حجابيّات الكلمات و الآيات، الذين كانوا في عمارته و عبادته و تكميل أوضاعه و صورته و إسادته، فأجابوا ظاهر دعوة الاسم الظاهر، و كتابه المفصّل الفرقاني بظواهرهم، و هم أهل

الحجاب و الكفر، حجبوا عن الحق الواحد فيهم بالستر، فستروا بكفر كثرتهم وجه أحدية الوجود، و غلب عليهم الحال حال هذا الشهود، فهم في عين الكشف محجوبون، و في الجهر مسرّون، و في عين الإقرار على صورة الإنكار مسرّون، فما وفّوا المراتب حقّها على ما أراد الله من أمره، و **ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ** فتوجّهت عليهم المؤاخذة و المطالبة الإلهية، بإظهار الوحدة السارية في الكثرة الحجابية التي هم صورة تفصيلها الجمعية الظلالية، فلو لا أنّ فيهم الجمعية، لما طولبوا بما ليس فيهم، و **لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها**، و توانيهم، فلو كانت الدعوة جمعية أحدية بين الكشف و الستر، و الإسرار و الجهر من الأمر، لأجابوه إلى ذلك بمناسبة الجمعية التي فيهم، و لما وقع الدعاء بالواسطة و هم في عين إجابة داعي الأمر المقترن بالإرادة الذاتية من غير واسطة، لا جرم شغلوا بظاهر الداعي عن باطن الواقعة، و استغرقهم الأمر الذاتي الإلهي الذي أجابوا له بالذات، و سمعوه، و بادروا إليه بالفعل و الحال، و أطاعوه و تبعوه، لأنّ الأمر كان بلا واسطة كونيّة و لا حجابيّة مثليّة، بل بتجلّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٠٤

عينيّ و أمر إرادي، فأطاعوه بالفعل و الحال و الذات، لأنّ الله- تعالى- لا رادّ لأمره و لا معقّب لحكمه في الكائنات.

فلمّا لم تؤثّر دعوة نوح جهرا إلى سرّ، و كشفا إلى ستر، و هو أيضا عنهم بحجابية المثلية مستور، و بكشف ذلك الستر عنهم مأمور، فأخذ يدعوهم إلى التوحيد إسرارا خاليا عن الجهر، فكانت الدعوة إلى السرّ بالسرّ، فلم تؤثّر فيهم، لاستغراقهم عن البطن بالظهر، فكفروا بما جاء به الأمر فجهروا بإيذائه، و ظهروا بردّ دعائه، و كان من دعوته- في المقام الثاني من الإسرار صيانة للأسرار عن الأشرار- أن قال: **اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ** الذي كشف لكم حجابيّات الآيات المتلوّة عليكم من هذا الكتاب المسطور الفرقاني في حجابية تعيّنات سور النفس الرحماني في صور الكفر و الستر على عين الكشف و الجهر **إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً** فاكفروا بهذا الكفر و آمنوا بما فيه من الستر، يغفر لكم ذنوبكم، و يكشف عليكم عيونكم، و يظهر غيوبكم، فإنّه كإستار الحقائق ذواتكم في غيب عينه «كان الله و لا شيء معه» من كونه، فلمّا أحبّ أن يعرف و يعرّف إليكم منكم و فيكم بما عرف، غلب عليكم نور التجلّي، و بهركم ما وقر و قرّ فيكم من أسرار التدلّي و التولّي، فانقلبت حقيقة التلقّي، بصورة الإعراض و التوقّي، فحجبتم بالنور عن النور، و كذلك دأب غلبة الوضوح، و شدّة الظهور تورث في نور الأبصار الضعيفة ظلمة الحجاب، و تؤثّر صورة الحيرة و الارتباك و الارتياب، فاستولت عليكم هذه الحالة في أوّل شرّتكم، فحجبتم عن الوحدة الأصليّة الأصلية المستورة في كثرتكم فكفرتموه بحجابيّاتكم و سترتموه بإنانيّاتكم، فوجبت المجازاة بالستر و الغفران، في مقابلة ما وقع من الكفر و الطغيان، و الانحراف عن حقيقة الاعتدال الوسطي إلى حجابيّة الظاهرية و الإطراف بالعصيان، حتى يستركم عن نادية كثرة الفرقان، و يجمعكم بجنان الوحدة و الجمع من القرآن، فإنّ في ذلك من الكمال، ما ليس في ظاهرية الجلال و الجمال، و ذلك هو مجتمع الأنوار و الضلال، و الأمان من الحيرة و الضلال، فلم يعرفوا ما بيّن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٠٥

و قال، و بهتوا في النور عن الضلال و الاستظلال، فقال كما قال عنه- سلام الله عليه-:

إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَ نَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلاَّ فِراراً.

«و ذكر عن قومه أنّهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته».

قال العبد: فلمّا لم يفهموا عنه لسانه، و لكنّهم علموا من حيث لا يشعرون شأنه، عدل نوح عنهم إلى ربّه، فقال بلسان سرّه و قلبه: **إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي** ليالي الغيب و هم في غيبة عن عينهم العينيّ، و حضور من شهود نورك العيني الغيبيّ، فلم يجيبوا إلى عبادة وحدانيتك، و هاموا في كثرة تنوّعات تجلّيات نورانيتك، في ملابس حجب ظلمانيّتك، و اشتغلوا بنادية ما استعلوا بعباداتهم من الصور الأسمائية التعيينيّة، و حجابيّات الكثرة الصنميّة من عزّاهم ولاتهم.

ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهاراً في عالم الشهادة إلى شهود الوحدانية نهارا، و الأحدية الجمعية عنهم مستورة سترا لا يقبل الشهود و الظهور بالنسبة [إلى] أن استغرقوا في شهود الكثرة و العدد، و استهلاك أحدية نور التجلّي في ظلمة ما يتعدّد، فلم يصدّقوا حجّتي، و صرفوا عن قصد محجّتي، و لم يجيبوا إلى دعوتي **فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلاَّ فِراراً** و أخذ بأسماعهم صمم الصلابة و الغشاوة عن استماع ندائي و دعوتي، و عقل ألسنة عقولهم عن الإقرار و الإجابة لدعوتي، ما سمعوا من الكلام الجهر الذاتي الإلهي بلا واسطة ثبوتي. **وَ إِنِّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ** ذنوبهم في عصيانهم و طغيانهم، **جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ**- و هي صور نعمك الجزوية الوجودية، و أيادي أسمائك الفرعية الشهودية، و مواهبك التفصيلية الجودية، في محالّ استمتاع ما أدعوهم إليه من نعم المعاني الأحدية الجمعية- و تظاهروا بملابس نعم الجود، الظاهر الموجود **وَ اسْتَغْشَوْا** خلع الكشف الحجابي و الشهود، و احتجّوا- فيما احتجبوا من الحجاب، و استغشوا ظاهرا بصور الثياب- بأنّهم مغمورون بنور التجلّي، و معمورون بما يتمكّن لهم من التمتّع و التملّي، **وَ أَصَرُّوا** على إلهتهم، و صبروا على آلهتهم **وَ اسْتَكْبَرُوا**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۰۶

في أنفسهم بما عندهم منك **اسْتِكْباراً** و استكثروا من الإفك استكثارا **وَ قالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لا تَذَرُنَّ وَدًّا** و لا تدعنّ على ما تدعون، و تدعون لود ودّا، و لا يسوغ لكم أن تسعوا في ترك سواع، و إلاّ فأنتم في خسار و ضياع، و لا يغوثكم يغوث، و [لا] يعوقكم عن مطالبكم يعوق، و لا يسركم من نسر يمن و يسر، و إنّكم إن أجبتموه إلى ما يدعوكم [إليه] من التنزيه و التوحيد، لوجب عليكم القيام بموجب التقليد، و القعود على قواعد التقييد، و قبول الإقبال على التوحيد، و الإعراض عن القول بالكثرة و التعديد.

قال الشيخ- سلام الله عليه-: «فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذمّ و علم أنّهم إنّما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، و الأمر قرآن لا فرقان، و من أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان [و إن كان فيه، فإن القرآن يتضمّن الفرقان] و الفرقان لا يتضمّن القرآن».

قال العبد: علم المحقّقون من هذه الإشارات أنّ قوم نوح إنّما أجابوا لما دعاهم إليه في صورة الإعراض، و أقرّوا بعين ما ادّعاه في ملابس الإنكار بنوع من الإشارة و الإيماض، و ذلك لأنّه دعاهم إلى الاستغفار- و هو طلب الغفر- فتظاهروا بالاستتار عن تجلّي الواحد القهّار، في العكوف على عبادة حجابيّات الأغيار، ممّا يحبّق من الخشب و الأحجار، فأجابوه بالفعل إلى ما دعاهم من الاستغفار، فأثنى عليهم نوح عليه السّلام كذلك في صورة الذمّ، كما ظهروا بصورة الجهل فيما عندهم من العلم لأنّ دعوته لهم كانت إلى التوحيد و تنزيه التجريد، و ذلك تمييز و تقييد، و فرقان بيّن بين السادات و العبيد، و الضالّ و الرشيد، و الغاوي و السديد، و المقرّ المريد، و المنكر المريد، و أنّ سوس الأمر و أساسه على الجمع و القرآن، ليس على الصدع و الفرقان، لأنّ الوحدة- كما عرفت- تضادّ الكثرة و التوحيد ينافي التعديد و يحادّ أمره، و الحق- سبحانه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۰۷

و تعالى- كما لا ضدّ له في ذاته، فكذلك لا ضدّ له في صفاته، فهذه الوحدة التي تقابل الكثرة و تضادّها- لا تليق أن تكون صفة ذاتية لله- تعالى- فيحادّها، و أنّها زائدة على ذات الواحد الموصوف بها، و وحدة الله عن ذاته ليست عليها زائدة، و إلاّ كانت عارضة و زائدة، أو تكون كثرة منها فيها عليه عائدة، بل هو- تعالى- منبع الوحدة و الكثرة المتقابلتين، و عين الحقائق المتباينة و المتماثلة، و في الحقيقة لا وجود للاثنينيّة إلاّ في التعيّن و التعقّل، و الحقيقة الأحدية تنقلب في صور الكثرة بالتحوّل و التبدّل، في عوالم التمثّل و التخيّل، و التصوّر و التشكّل، و ليس الوجود إلاّ للأحد الصمد، و أحديّته عين حقيقته فيما تجرّد و توحّد، و تنزّه و تفرّد، و فيما تكثّر و تعدّد، و تحدّد و تجدّد، فله- تعالى- الإطلاق الحقيقي عن التقيّد بإحدى الجهتين، لكونه أحدي الذات و العين بلامين، في عين تعيّنه في الصورتين، فالتنزيه و التشبيه طرفان، و الوحدة الذاتية و الكثرة الأسمائية ذاتيّتان للذات الإلهية و العين الجمعية الأحدية، فلها منها بها أقران، فيرتقي الفرقان- الظاهر في الكفر و الإيمان، و الطاعة و العصيان-

بحقيقة الجمع و القرآن.

و لمّا كشف الله لنوح عليه السّلام عن سرّ ما هم عليه من الجمعية السارية فيهم و الأحدية النورية المستهلكة الحكم في مظاهرهم و مرائيهم، أثنى عليهم بلسان الحقيقة، و لغة منطق طير الطريقة، ثناء ظاهرا بصورة الذمّ، و سرورا مستسرّا في هيئة الهمّ و الغمّ، كما يقتضي مقامه و حالهم فيما خصّ و عمّ.

و لمّا كانوا في ظاهرية الفرق، و وقع منه الدعاء إلى الباطن الحق، و لا يخلو الظاهر من باطن فيه قاطن، فلم يكونوا إلاّ على جمع مستهلك فيهم كامن، فلا بدّ لأهل الجمع المستهلكين في عبدانيّة حقائق الجمع، الساري في صور الفرق و الصدع أن لا يصغوا إلى ما يباين مشهودهم و معهودهم من الأنباء، فلم يستطيعوا إجابة نداء الجلاء، و دعاء الفرق و التميز و التنزيه و الاعتلاء، فردّوا دعوته إلى التميز و التنزيه، و الفرق بين العين و العين و الحق و الخلق، لكونهم في عين الفرق مجموعين، و على جمع فرق الفرق مجمعين، و عن إجابة دعاء تمييز التنزيه و عن سمع نداء التجريد و التوحيد معزولين، فافهم.

قال الشيخ- سلام الله عليه-: «و لهذا ما اختصّ بالقرآن إلاّ محمّد- صلّى الله عليه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٠٨

و سلّم- و هذه الأمة التي هي خير أمّة أخرجت للناس ذ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ يجمع الأمر في أمر واحد، فلو أنّ نوحا أتى بمثل هذه الآية لفظا، أجابوه، فإنّه شبّه و نزّه في آية واحدة، بل في نصف آية».

قال العبد: قد علمت أنّ سائر عبيد الله الكمّل- في المقامات التفصيلية النبوية- و حكمهم و حكمهم في شرائعهم منزلة من سماوات الأسماء التفصيلية الفرعية، فمقتضى الحكم الإلهي الكلّي في أمم قبلنا إنّما هو الطاعة و الدعوة إلى التنزيه و تجريد التوحيد، لكون القوم ملبّين على عبادة صنميّات الكثرة و التعديد، و ملبّين لدعوة حجابيّات الصور الأسمائية، ذاهلين بالكلّية عن الحقيقة الأحدية، التي هي أصل الكثرة الفرعية و الجمعية، الموجدة الموحّدة للتفرقة العددية، و حقيقة التحقيق في الجمع بين المرتبتين جمعا إطلاقيا و إطلاقا أحديّا.

و إنّما وقعت واقعة الأصنام، و عبادة الصور من عالم الأجسام، لكون التجلّيات التعيينية، و ظهور النسب المستهلكة للأعيان في عين الأحدية مرادة لله- تعالى- في أوّل الإرادة، فظهرت حقائق الأسماء و النسب أوّلا في عالم الشهادة، لأنّه أراد أن يعرف كمال العرفان، و أن ينعت و يوصف و يظهر كلّ نسبة من نسب ذاته بلوازمها و إضافاتها و عارضاتها و لاحقاتها في صورة الجمع من عالم الملك و الشهادة صورا ظاهرة متمايزة بشخصيّاتها، متناظرة متشاكلة و متنافرة بخصوصيّات ليست في صورة مظهرية عالم الأمر و الملكوت، القابلة لتجلّيات الصور الأسمائية الفرقانية، و كان في بدو الأمر توجّه المشيّة و الإرادة إلى الظاهرية.

فلمّا ظهرت صنميّات حجابيّات الأسماء، و أخرجت الحضرات ما عندها من التجلّيات، و توجّهت نفوس أهل تلك القرون الأول بمقتضى انبعاث التجلّي الأوّل إلى عبادة صنميّات صور الأسماء، و توفّرت الرغبات إلى تلقّي الأنباء، من حجابيّات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٠٩

مراتب الإلقاء لظهور سلطنة تلك الأسماء عليهم و استواء تجلّياته على عروش قابليّاتهم كلّ الاستواء، و استولى شهود أحديّة الكثرة أو كثرة الأحدية على جموعهم كلّ الاستيلاء، فوجب لهذا أن تكون الدعوة إلى الكمال الجمعي بالنسبة إليهم مبنيّة على حكم التنزيه و التوحيد، و منبئة على التميز و التجريد، حتى تكاملت أقسام هذه الدعوة التنزيهية العقلية الروحانية إلى زمان عيسى عليه السّلام و لم يبق بعده إلاّ الدعوات الخاصّة بالجمع، فكانت حكمة محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- جامعة للأمر على ما هو عليه أحكامه الشرعية أيضا، جامعة للمصالح الجمعية الكمالية بين

ما تعلّق منها بأرواحهم، و بين ما اختصّ منها بأجسامهم و أشباحهم، فجمع شرعه عليه السّلام بين الشرائع كلّها، و أتى بزيادات على الجمع عليهما، فجعلها كلّها لله لا لهم، فما أبقى لهم حظوظا نفسانيّة في عين تقريرها و إثباتها لهم، فقال: **يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ** و هو العدل من غير عدول و ميل إلى جهة و لا جنوح وحيد إلى طرف من الروحانية و الجسمانية، **شُهَدٰاءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوٰالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ**، فأمرهم بإقامة الشهادة لله بأنّ الذوات و الصفات و الأفعال و الأخلاق و الأعمال كلّها لله، حتى أنّ أنفسهم ما هي لهم، بل لله، فهم قائمون بشهادة الله- عزّ و جلّ- على أنفسهم و على الوالدين- و هما:

الروح و الطبيعية- و الأقربين: الحقائق الجسمانية و الروحانية، فجمعت حكمة المحمديين عليهم السّلام بين تنزيه في عين تشبيه، و تشبيه في عين تنزيه في قوله: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**، فأثبت المثل و نفى المثليّة عن المثل، و هو السميع البصير، فأتى بما يشتركه في العبيد عرفا، و نزّه أن يكون معه غيره في ذلك، فوضع هويّته موضوعة، و حمل عليها السميع و البصير محمولا، فلو كانت دعوة نوح عليه السّلام جامعة كذلك، لأجابوه ظاهرا و باطنا، قولا و فعلا، و لكن لمّا كانت غير جامعة، كانت الإجابة في صورة الصدّ و الردّ و الإنكار، و على وجه النفار و الفرار.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۱۰

قال- رضي الله عنه: «و نوح عليه السّلام دعا قومه ليلا و نهارا من حيث عقولهم و روحانيتهم، فإنّها غيب، و دعاهم أيضا ظاهرا صورهم و جثّتهم، و ما جمع في الدعوة مثل «ليس كمثله شيء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادتهم فرارا».

قال العبد: الغيب غيبان: حقيقي و إضافي، و الغيب الإضافي عالم الأمر و الإبداع و من الأرواح و العقول و النفوس، و دعوة نوح من هذه الحيثيّة إلى ما تقتضيه النزاهة و القدس و التوحيد و التجريد و موجبات الانسلاخ عن الكدورات البشرية العنصرية و الأوساخ، فهي ليل من وجه باعتبار أنّ الحجب فيها متراكمة، و أحكام الإمكان كظلمات مدلهمّة، و عالم الإبداع و الأمر أيضا ليل من وجه آخر من كونه غيبا بالنسبة و الإضافة إلينا، و نهار باعتبار أنّه أوّل مراتب الظهور و الشهادة بالنسبة إلى الغيب الحقيقي و عالم المعاني.

ثمّ النهار بالاعتبار الحقيقي هو عالم الظهور التامّ و الملك و الشهادة، و دعوتهم نهارا إنّما تكون بلسان عالم الشهادة بحكمه إحكام أحكام المصالح الجسمانية، و الاهتمام بإقامة إلهام الصورية المعيشية. و كانت دعوة نوح أوّلا على الوجه الأوّل، و ثانيا على الوجه الثاني، و لم تكن بلسان الجمع بين الدعوتين في الحالين، كما مرّ، فوقعت منهم الإجابة- كالدعوة بالفرق فعلا و قولا- في صورة الردّ، فتذكّر و تدبّر.

قال- سلام الله عليه-: «ثمّ قال عن نفسه: إنّه دعاهم ليغفر لهم، لا ليكشف لهم، و فهموا ذلك منه عليه السّلام. لذلك جَعَلُوا أَصٰابِعَهُمْ فِي آذٰانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوْا ثِيٰابَهُمْ.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۱۱

قال العبد: أمّة نوح عليه السّلام و من شاكلهم- من عمرة حجابية عالم الملك و الشهادة، و عبدة صنميّات الصور التعيينية و الطواغيت الظاهرة- كانوا في ستر و حجاب عن ليالي غيبهم و ملكوتهم، و عن كل دعوة تقتضي تغليب طرف الروحانية و القدس و النزاهة و البساطة العقلية و الأسرار الروحانية تعين أنوار نهار الكشف، و شهود جهار التجلّي من عالم الشهادة و الملك، مقبلين بوجوههم و قلوبهم على مقتضى الحال و مقام التجلّي الكلّي العامّ، المقتضي لبقاء هذا النظام، من عمارة موطن الدنيا و القيام بصورة المقام.

و لمّا دعاهم نوح عليه السّلام و غيره من الأنبياء عليهم السّلام ليلا- يعني بلسان الغيب- إلى الغفران و الستر، فهموا عنه ما يجب عليهم من الإجابة، و لم يفهموا جلية الأمر على وجه الإصابة، علموا ما يلزمهم من الإقلاع من الهوى، و الاتّباع للهدى، و لم يعلموا أنّ الدعوة إلى الكشف المعنوي و النهار الحقيقي العقلي و الاطّلاع على حقائق الوحدة و البساطة، و ذلك هو النهار النوري الذي لا يشوبه كدر الظلمة، لا كنهارهم

الحجابي الذي يشينه السدن و الظلمات المدلهمّة، فإنّ النور فيها ممزوج بالظلم، و جليّات تجلّيات الوجود و الشهود بها في جلباب صورة تمثّلية من نسب لنسب إلى العدم، و إنّما كانت دعوتهم كذلك إلى التنزيه و الوحدة و البساطة لكل الأمم يخطون بسير الكمال الجمعي و الإحاطة و **كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِه** و المثل يميل إلى شاكلته، فلمّا كان مقتضى حقائق الأنبياء الظهور بموجب التجلّي الخاصّ بأهل الكمال من صور أحديّة الجمع الإنساني النبوي في مرتبة الفرقان الروحاني العقلي النوري، و الدعوة إلى النور و الوحدة و النزاهة و الجمع، كذلك مقتضى حقائق الكفرة و المردة و الفراعنة الظهور في المقابلة بموجب التجلّي العامّ في عالم الحجاب و الكثرة و الفرقان و الصدع، فظهروا بصورة الحجاب و الستر، فوقعت الإجابة بالفعل إلى عين ما دعاهم من السّتر و الغفران، و لكن بصورة الردّ و الصدّ و النكران، و الكفر و الكفران، فاستغشوا ثيابهم و جعلوا أصابعهم في آذانهم ليستروا عن استماع ندائه، فلو وقعت الإجابة لدعوته ببواطنهم و عقولهم قولا، لانقادت ظاهريّاتهم إلى ما استجابت بواطنهم فعلا، ففازوا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣١٢

بسرّ من أسرار الجمع، و لكن غلب عليهم حكم الفرق و الصدع، فلم يفهموا أنّ الدعوة إلى حضرة الكمال و الجمع.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و هذه كلّها صورة الستر الذي دعاهم إليه فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبّيك. و في لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ إثبات المثل [و نفيه] و بهذا قال- صلّى الله عليه و سلّم- عن نفسه: إنّه أوتي جوامع الكلم. فما دعا محمّد عليه السّلام قومه ليلا و نهارا، بل دعاهم ليلا في نهار و نهارا في ليل».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ دعوة من أوتي جوامع الكلم تجمع صيغ كلّ دعوة، و تشرّع صور أوضاع كلّ شرعة، يدعوهم جهرا إلى الستر، و سرّا إلى الجهر في عين سرّ في صورة الجهر، و جهر في صورة الستر، و غيبا في الشهادة إلى غيب الأمر إلى التنزيه الحقيقي في عين التشبيه، و إلى التشبيه في عين التنزيه، و الإثبات في النفي، و العرف في صورة النكر، بخلاف دعوة غيره من المرسلين.

قال- رضي الله عنه: «فقال نوح عليه السّلام في كلمته لقومه: يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً و هي المعارف العقليّة في المعاني و النظر الاعتباري» يعني- رضي الله عنه-: إن أجبتموني إلى مقتضى التنزيه العقلي، و حجبتم عن شهود التشبيه الشخصي، أنزل الله عليكم من سماء العقل و الروح صوب المعارف العقلية، و أمطار المعاني الفكرية و التنزيهية.

قال- رضي الله عنه-: وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ أي بما يميل بكم إليه».

يعني- رضي الله عنه-: إذا بلغتم مبلغ العلم العقلي، فسوف يمدّكم بأيدي أيده الوهبيّ، فأمالكم إليه عن تصوّر التفرقة الحجابية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣١٣

قال: «فإذا مال بكم إليه رأيتم صوركم فيه» يعني صور أعيانكم الثابتة فيه.

«فمن تخيّل أنّه رآه، فما عرف، و من عرف منكم أنّه رأى نفسه فهو العارف» يعني- رضي الله عنه-: لأنّ المتجلّي في صور أعيانكم الثابتة إنّما يتجلّى بحسب خصوصياتها لا بحسبه بلا صورة خصوصية، فالمعرفة الصحيحة بالربّ الحقّ إذن للعبد هي بعين المعرفة بعينه الثابتة و هي نفسه.

قال- رضي الله عنه: «و لهذا انقسم الناس إلى غير عالم و عالم».

يعني- رضي الله عنه-: فمن رأى الحقّ عينه، رأى الحق، و من رأى أنّه رأى الحق، فما رأى الحق و لا علمه.

قال- رضي الله عنه-: «و ولده» و هو ما أنتجه له نظره الفكري، و الأمر موقوف علمه على المشاهدة، بعيد عن نتائج الفكر [إلاّ خسارا]».

يعني- رضي الله عنه-: لم يزد ماله- الذي مال به و إليه عن الحق- [و ولده- الذي هو] من نتائج فكره العرفي العادي- إلاّ خسارا، لما أدّاه إلى

التفرقة و الصدع، و أضلّه عن الأحدية و الجمع، لأنّ الكمال في الشهود، لا في الكفر و الجحود.

قال- رضي الله عنه-: «فما ربحت تجارتهم فزال عنهم ما كان في أيديهم ممّا كانوا يتخيّلون أنّه ملك لهم».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا كانت غاية مطامح أبصارهم، و نهاية مبلغ علومهم بأفكارهم هي الانحراف إلى الإطراف، و الميل بالمال عن الحق و الاتّصاف، بموجب الظلم و الاعتساف، و الحقّ في أحدية جمع الائتلاف و الاختلاف، فكان مثلهم كسراب بقيعة الخيال لاح و راح، و ما كان في أيديهم من غير الحق طاح و زاح، **وَ قَدِمْنا إِلىٰ ما عَمِلُوا من عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً.**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۱۴

قال- رضي الله عنه-: «و هو في المحمّديين وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ أي من المال الذي ملت بكم إليّ فيه من حيث أعلم، و ملتم أنتم إليه في بفكركم، فميلوا إلي فيه بها بالاتفاق على الأنفاق.

قال- رضي الله عنه: «و في نوح أَلاَّ تَتَّخِذُوا من دُونِي وَكِيلاً، فأثبت الملك لهم و الوكالة لله فيه، فهم مستخلفون فيهم، فالملك لله، و هو وكيلهم، فالملك لهم و ذلك ملك الاستخلاف».

قال العبد: شهود أهل الجحود يقتضي إثبات الملك لهم حقيقة، و شاهد الحال يقضي بذلك لهم بمقتضى مشهودهم و معهودهم، و في الحقيقة هم لله، فهم مستخلفون من الله في أنفسهم بحسب ظنونهم، إذ هو الظاهر بهم و فيهم، فغلب عليهم الحال، و تاهوا في تيه الضلال، من حجابيّات ظنونهم و نيّاتهم و ظلمات إنيّاتهم، فحجبوا عن الحقّ المالك لهم و ما في ملكتهم بتمليكه، و هو مليكهم و مليك الممالك و مالك الملك و الملكوت، و له المالكيّة و الملكيّة بالحقيقة على الإطلاق و الاستحقاق، و لم يعلموا أنّهم في مالكيّتهم لأملاكهم و في أنفسهم مستخلفون، و كذلك في أموالهم و ولدهم، و أنّ ذلك بتمليك الحقّ لهم من كونه عينهم لا من حيث أنفسهم عندهم من حجابيّاتهم، و لو فهموا ذلك من دعاة الجمع، في عالم الفرق و الصدع، و أنّ الملك و الملك للمليك المقتدر الذي له الملك و الملكوت بالأصالة، و لهم- من حيث إنّه فيهم أعيانهم- بالتمليك و الإيالة و الإنالة، على ما تقتضيه حقيقة أحدية جمع اللاهوت من الاستخلاف و الأدلة، و أن لا بقاء لهم و لما في أيديهم إلاّ منه و به، و لما كان الكلّ بالأصالة، و أنّ البقاء لله وحده، و لا شيء بعده، لكان الحق لهم في هذا الشهود ملك الملك، فلم يزل ملكهم إلى الأبد، و متّعهم الله به في أعيانهم و بنيهم و أموالهم و أوطانهم إلى حين و أمد. و الله على ما يشاء قدير.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۱۵

قال- رضي الله عنه-: «و بهذا كان الحقّ ملك الملك».

قال العبد: لمّا تحقّقنا أنّ ما بنا من نعمة فمن الله، تحقّق أنّ الوجود- الذي هو أفضل النعم و أشرف النسب و القسم- من الله، و الوجود الحقّ هو المتعيّن في جميع صور النعماء و الآلاء و الأيادي، و في صور الملاذّ و الملاهي، في الصورة الثبوتية الأمرية و السلبية في المناهي، و أنّ التعيّنات لا تبقى زمانين إلى أقصى ما أقصى به لا يتناهى، و أنّ الوجود الحقّ يتبدّل و يتبذّل مع الآنات ملابس تعيّن و ظهور و تنوّع بحلي، و تحلّ و سفور في ستور من سرّ الخلق الجديد الذي هم منه في لبس ملابس من جميع الأمور فكما أنّ حقائق الأشياء- مع قطع النظر عن الوجود المتعيّن بها و فيها- نسب راجعة إلى العدم، كذلك الوجود الحقّ يقتضي لحقيقته التجلّي و الظهور و التعيّن بصورة النور في المظاهر و المجالي، على التواتر و التوالي، من غير فتور إلى الأبد من أزل و قدم، فلو كان مشهود العباد هو الحقّ الذي هو قوامهم و قيامهم، و هو الحيّ القيّوم فيهم و قيّامهم، فرأوا الملك و المال و الولد و النعم لله حقيقة لا لهم دونه، فإنّهم بلا «هو» عدم صرف و العدم لا يملك، فالملك لله فيهم بالأصالة بلا شريك، و لهم فيه لا بالحقيقة بل بالتمليك، و أنّ المرجوع في كل ذلك إلى الله، **أَلاٰ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ** و **هُوَ قٰائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ** و هو المليك

المالك للملك و الملكوت، لكان الحقّ في تجلّيه لهم بحسب ظنونهم فكان لهم مالا و ملكا أبديّا و ملكا سرمديّا و هم ملكه، فهو ملك ملكهم، إذا زال عنهم ما بأيديهم من مالهم و ملكهم ممّا تخيّلوا أنّه لهم بالأصالة من كفرهم و شركهم فحجبوا في عين الكشف، و سكروا بالوصف، قبل الشرب و الرشف.

قال أبو يزيد البسطاميّ- سلام الله عليه- في مناجاته إيّاه و محاضرته لمولاه- و قد تجلّي له المليك المقتدر-: «ملكي أعظم من ملك، لكونك لي و أنا لك، فأنا ملكك و أنت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣١٦

ملكي، و أنت العظيم الأعظم و ملكي أنت، فأنت أعظم من ملكك و هو أنا»، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «كما قال الترمذيّ».

يعني- رضي الله عنه- الشيخ الكامل، الإمام الفاضل، قدوة الطائفة العالية، أستاد الطريقة، و برهان الحقيقة، محمّد بن عليّ الترمذيّ الحكيم المؤذّن، و ذلك أنّه ذكر من جملة ما أجمل في مسائله عن الخاتم المحمدي، خاتم الولاية الخاصّة المحمدية قبل ولادة هذا الخاتم بمائتي سنة، ثم لمّا ولد و بلغ، أجابه فيها- رضي الله عنه- فقال: «مالك الملك» و قد ورد علينا وارد في هذا المقام حالا شهوديّا. شعر:

يا منتهى السؤل أنت القصد و الغرض	لي فيك عن كلّ شيء فاتني عوض
مالي سواك و مالي في هواك سوى	سوء الظنون سواء في السوي عرض

الأبيات بطولها.

قال- رضي الله عنه-: وَ مَكَرُوا مَكْراً كُبَّاراً، لأنّ الدعوة إلى الله مكر بالمدعوّ، لأنّه ما عدم من البداية فيدعى إلى النهاية أَدْعُوا إِلَى اللهِ فهذا عين المكر عَلىٰ بَصِيرَةٍ فنبّه أنّ الأمر كلّه له، فأجابوه مكرا كما دعاهم مكرا».

قال العبد: حقيقة الدعوة تقتضي الفرقان و التمييز و البينونة و التحيز، و لا تتحقّق إلاّ في البين بين اثنين. فيدخل «من» و «إلى» لبداية دعائه في الأين. و حقيقة المدعوّ عين الأمرين و عين الغاية و البداية في كل عين عين، فالدعوة من عين أو أعيان- مع كون الحقّ عين المدعوّ و المدعوّ عنه- إلى الحق من كونه أيضا عينه كذلك مكر، لكون المدعوّ إليه عين ما منه يدعو إلى عينه في نظر المكاشف و إلى غيره في عين غير المكاشف الواصف العارف، فجاءوا بأكبر نوع من المكر، و هو إجابتهم للداعي لهم مكرا في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣١٧

صورة الردّ، و إقرارهم بما يدعى الدعوة إليه، في صور الإنكار و النكر و الكفر، فقابلوا مكر الداعي بهم من حيث لا يشعرون، فأجابوه بالفعل مكرا في كل ما دعاهم إلى الله كذلك من حيث يعلمون و لا يعلمون، و الذي قال- رضي الله عنه-: «فنبّه أنّ الأمر كلّه لله»، يعني «سلام الله عليه-: أنّ كلاّ من الداعي و المدعوّ، مأمور بما هو به ظاهر، و يحكم سلطنته له تحت أمر قاهر و باهر، فالداعي مأمور بالدعوة و الأمر، و المدعوّ مأمور بما خلق له، و كلّ ميسّر لما خلق الله، و لكنّ الله علم أنّ صلاح المستعدّين المستحيين في الدعوة بالإقلاع عن الانهماك في صور التفرقة و الحجاب، و ذلك أنّهم تناهوا في الخروج إلى أقاصي عوالم الإمكان و الظهور، فلو تابوا إلى الله العالم بأحدية جمع الوحدة الباطنة في أعيان الكثرة، لحصل لهم الكمال الجمعي في ذلك التناهي بالعروج، و الانتهاء في الرجوع إلى الأصل الباطن الذي منه البروز و الخروج و الدروج، و لكنّهما الأهواء عمت فأعمت فأصمّهم الله و أعمى أبصارهم، و حبّك الشيء يعمي و يصمّ عن غيره و لو بالنسبة و الإضافة.

قال- رضي الله عنه-: «فجاء المحمدي فعلم أنّ الدعوة إلى الله ما تكون من حيث هويّته، و إنّما هي من حيث أسمائه فقال: يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ

إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً فجاء بحرف الغاية و قرنها بالاسم، فعلمنا أنّ العالم كان تحت حيطة اسم إلهيّ أوجب عليهم أن يكونوا متّقين».

قال العبد: المشرب المحمدي الجامع لجميع الدعوات النبوية و الأحكام التشريعية التكليفية هو أنّ الدعوة من حضرة إلى حضرة، و من مقام إلهيّ اسمي إلى آخر، و المدعوّ إليه الله في الجميع إلاّ أنّ التعيّنات العينية في ملابس الصور العينية المقتضية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣١٨

للتمييز ب «من» و «إلى» يتفاضل بعضها على بعض، فالتجلّي من حضرة أحديّة الجمع ليس كالتجلّي في أحدية الفرق و الصدع.

و الداعون صنفان: أحدهما يدعو إلى الله بأمر الله، و همّه في القيام بما أمر من الدعوة، و لا يلزمه كشف الحقائق على ما يقتضيها عند الله في نفس الأمر.

و الثاني صنفان: منهم: من كشف له الله حقائق ما أمر بتبليغه و الدعوة، و منهم:

من ليس له ذلك و إنّما هو إنباء و إخبار من الله بذلك و أمر و نهي لا غير. و هم أيضا على قسمين: قسم منهم من يكون إنباء الحق و إخباره له في الرؤيا و الهاتف و الوحي بواسطة الملائكة، و هو غير مأمور بالتبليغ و الرسالة. و صنف مأمور بالتبليغ و الرسالة.

و هم صنفان: أولو العزم الذين أمروا أن يبلغوا إلى الأمم رسالة الله، فإن لم يجيبوا بالمعجز قاتلوهم. و صنف ما عليهم إلاّ البلاغ، فإن آمنوا أمنوا من عذاب الله في الدنيا و في الآخرة أو فيهما معا، و إن لم يؤمنوا لم يأمنوا كذلك.

و الصنف الأوّل الأعلى هم الذين يدعون على بصيرة كمحمّد- صلّى الله عليه و سلّم- و المحمديين من الأنبياء و الأولياء عالمين بأنّ الحق موجود في البداية و الغاية، و هو عين المدعوّ و الداعي و المدعوّ إليه، و هو على كشف و بصيرة أنّه مأمور بالدعوة و الإبلاغ بأمر الله و مشيّته، و أنّه تقع الإجابة ممّن شاء الله له، و عنى منه الإجابة ظاهرا و باطنا، و ممّن لا يكون كذلك، و لا تقع الإجابة إلى الداعي إلاّ في صورة الردّ و الصدّ أو تكون الإجابة ظاهرا لا باطنا أو باطنا لا ظاهرا بالبعض أو بالكلّ، و لا بدّ من ذلك، و هو يدعو على بصيرة إلى اسم كلّي محيط بكلّ مركّب و بسيط، و هو الاسم «الله» أو الاسم «الرحمن»، **قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمٰاءُ الْحُسْنىٰ**، و أنّ مصير صور التفرقة و الجمع إليه إنّما يكون على وجهين:

أحدهما: يوم نحشر المتّقين الذين اتّخذوا الله وقاية لهم عن آثار الأفعال و الأحكام و الأوصاف و الأخلاق الحميدة في الإضافة فأضافوها إلى الله، ففازوا بشهود الحق قائما على كل نفس بما كسبت، و أنّ نواصيهم بيده تعالى و الله هو الفاعل بهم و فيهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣١٩

جميع أفاعيلهم فكلّها من أعمال الله بهم و فيهم، كما ثمّ أيضا كذلك، **وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ** فأضافوا ما أتوا به من المحامد و المحاسن و الفضائل و صالحات الأعمال كلّها إلى الله، فخلصوا من ورطات الرياء و السمعة و الشرك الخفيّ و الجليّ و غير ذلك من العقبات الموجبة للعقوبات، و جعلوا أنفسهم أيضا وقاية لله في إضافة النقائص و القبائح و المذام من الأعمال و الأفعال و الأخلاق و النعوت و الأوصاف، فحازوا بذلك أسرار شهود **وَ ما أَصٰابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** بكسر الميم، و قوله: «و الشرّ ليس [إلاّ] إليك، و من وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلاّ نفسه» فنسبوا كلّ ذلك إلى أنفسهم و لم ينسبوا إلى الله، و وقفوا- وقاية- عن إضافة النقائص من نقائص الكمالات التي اتّخذوا الله فيها وقاية، فصار كل منهما وقاية لصاحبه مع أحدية العين في عين الفرق فبدّل الله سيّئاتهم حسنات، لأنّه لا فاعل في الحقيقة إلاّ الله جمعا و فرقا، حقّا و خلقا، ففازوا بحمد الله بدرجة التحقيق و انتهجوا سواء الطريق، و الرحمن الذي وسعهم بحيطة بسط عليهم مضافا إلى ما بهم من النعم من بسطته.

و الثاني: من أضاف الأفعال كلّها إلى نفسه، و هم على صنفين: منهم من سعد بالأعمال الصالحة و العبادات و الطاعات، فنجا. و منهم من شقي

بأضداد أفعال أهل السعادة، فهلك و لم يجد ملتجأ. و الصنفان على أصناف لا يتدارك و لا يحصيها إلاّ الله، و كلّهم محجوبون، و لأهل الكشف و الحجب تماثيل و أمثله منصوبون، و عند كشف الغطاء مطالبون، فافهم و الله الملهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فقالوا في مكرهم: لا تذرنّ آلهتكم و لا تذرنّ ودّا و لا سواعا و لا يغوث و يعوق و نسرا، فإنّهم إذا تركوهم جهلوا من الحق قدر ما تركوا من هؤلاء، فإنّ للحق في كلّ معبود وجها يعرفه من عرفه، و يجهله من جهله».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٢٠

قال العبد: لمّا كان الوجود الحقّ- المتعيّن في خصوصيات قابليات كل معبود من حجر و مدر و شمس و قمر- ظهورا و وجها خاصّا هو الوجه الحق الباقي إذا عادت حجابيّات الأشياء هالكة، فمن أنكر و جهل وجه الحق في كل شيء، فقد أنكر الحق المتعيّن في مظهريته، و المتجلّي من حقيقته لصور خلقيته، فهو الظاهر في كل ظاهر و لا ظاهر إلاّ أفعاله، فلا ظاهر إلاّ الله **وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللهَ رَمىٰ**، فظهرت الألوهية و المألوهية، و العابدية و المعبودية، و الساجدية و المسجودية في كل عين عين، فمن عبد حجابيّته و صنميّته، أو عبد تخيّله و هواه في ذلك المعبود أنّه إله، فقد عبد هواه، و عبد الطاغوت، و عبد صنميّات حجاب اللاهوت. و من عبد الله الواحد الأحد في كل ما عبد، و عبد من غير حصر لله- تعالى- في صورة دون صورة و تعيينه في شيء دون شيء، فذلك العارف الكاشف، و العالم الواصف، لا يحجبه شيء، و لا يسعه نور و لا في‌ء، و لا يحجزه ميّت و لا حيّ، و لا يضرّه هداية و لا غيّ. ذلك هو العبد الحقّ **عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ ... فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ** فافهم.

و إذا علمت هذا فاعلم: أنّ لك نسبا في ربّك ليس لغيرك، هو أحدية جمعك و بصورتك ظهر لك في كل معبود موجود، و تجلّى لك في كل مشهود معهود و غير معهود، و لكن ظهوره بك في كلّ بحسب المظهر لا بحسبه و لا بحسبك، فأنت حسبه إن كنت بحسبه، و هو حسبك حسبا، و نعم النسب التي بها جعل لك منه نسبا فأعطه ماله و هو أنت، و خذه مالك و هو ربّك، و قابل لتجلّياتك لك به، و لتجلّياته بك لك من أحديّة جمع مظهريّتك عبدانيّة تناسب التجلّي، و قابل بكلّك كلّ المتجلّي، تكن أديبا أريبا محبّا له في الكلّ حبيبا، و قلبا كلّيا متقلّبا معه في شئونه لبيبا، تشاهد من تجلّياته مشهدا غريبا، و تكشف منك له حالا عجيبا، و الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٢١

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «في المحمّديّين: وَ قَضىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ أي [حكم] فالعالم يعلم من عبد؟ و في أيّ صورة ظهر حتى عبد؟ و أنّ التفريق و الكثرة في الأعضاء كالصورة المحسوسة و القوى المعنويّة في الصورة الروحانيّة، فما عبد غير الله في كل معبود».

قال العبد: جلّ جناب المعبود الحقّ أن يعبد سواه في كلّ معبود، أو يوجد إلاّ إيّاه في كل موجود، لأنّ الحقيقة تقتضي لذاتها أن تتفرّد بالوجود على الإطلاق، و تقتضي بحقيقتها المعبودية بالاستحقاق، فحيث وجدت الإلهة و العبادة، فهي له و الحقّ لها، و لكنّ الكثرة المعهودة و التفرقة المشهودة تحجب العقول- المنصبغة بأحكام العرف و العادة- عن شهود الوجود الحقّ الواحد الأحد في الغيب و الشهادة، و تكون أحديّته الخصيصة بذاته المطلقة أحدية جمع لا تنافيها الكثرة، و السلطان هو الواحد الحقّ المستوي، و الوحدة و الإطلاق و التقيّد و الكثرة هي المظاهر و العروش و الأسرّة.

و كما أنّ صورتك المحسوسة واحدة، لا شكّ في وحدتها جملة واحدة، و لا تقدح في أحدية جملتك كثرة الأعضاء من حيث الاعتبار النسبي و التعقّل الإضافي المعهود، لا في الوجود، و لا في الأمر، و ليست في نفس الأمر كثرة إلاّ بالاعتبار، عند ذوي العقول الرجيحة و الإستبصار، و كذلك صورتك الروحانية و لطيفتك الإنسانية جوهرة واحدة وحدة حقيقية ما فيها ما ينافيها، و مع ذلك فوحدتها أحدية جمع أرواح و قوى كثيرة، و لا تقدح كثرة قواها في أحدية هذه الجوهرة اللطيفة النورانية، فكذلك لا تقدح كثرة مظاهر الأسماء- و هم الأرباب- في أحدية جمع الإله الربّ

المعبود في الكلّ عند ذوي الألباب، فهو المعبود في كل ما عبد، و العابد في كل من عبد، فأقرّ و ما عند، و هو الجاحد العاند فيمن جحد و عند، فالكلّ منه و فيه و له، و به و منه له، و له فتنبّه أيّها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۲۲

الأنبل الأنبه، فأنت المؤمّل المكمّل، و المعروف المعرّف و المجهول المجهّل.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فالأدنى من تخيّل فيه الألوهيّة، فلو لا هذا التخيّل ما عبد الحجر و لا غيره. و لهذا قال: قُلْ سَمُّوهُمْ، فلو سمّوهم لسمّوهم حجرا و شجرا و كوكبا. و لو قيل لهم: من عبدتم؟ لقالوا: إلها ما كانوا يقولون: «الله» و لا «الإله». و الأعلى ما تخيّل، بل قال: هذا مجلى إلهيّ ينبغي تعظيمه، فلا يقتصر.

و الأدنى صاحب التخيّل يقولون: ما نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفى، و الأعلى يقول: فَإِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا حيث ظهر وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ الذين خبت نار طبيعتهم، فقالوا: إلها، و لم يقولوا: طبيعة».

قال العبد: العباد و العبّاد انقسموا إلى عارف بالله حيث تجلّى و ظهر، عالم به كيف تعرّف و تنكّر، مشاهد لوجهه الكريم في كل وجهة وجهة تولّى و نظر، فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ الأكرم الأزهر، محقّق في شهوده، متحقّق بمشهوده، فهو الأعلى، لأنّه العابد ربّه الأعلى.

و الأدنى هو أن لا يشهد الحقّ الظاهر في المعبود المشهود، و لكن يعبده تخيّلا أنّ فيه الألوهيّة، فهو غالط جاهل بالإله، فإنّه ما من إله إلاّ إله واحد، أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ فلمّا لم ير ذلك، و ليس له الكشف بالحق من حيث الشهود العقلي، فتحيّر و تخيّل تقليدا أنّ فيه الألوهيّة، فكفر، أي ستر الألوهية الظاهرة في مألوه و معبود، فتخيّل أنّ عبادة هؤلاء في الوجود ليست إلاّ لإلهيّة فيهم، و الحق أنّه ليس من الله في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۲۳

شيء، و ليس هو بكلّيته فيهم، فما له تحقيق و لا تحقّق بالحق حيث كان، فهو الذي عبد تخيّله و تحيّله و عكف على صنمية حجابيّة الطاغوت بالخذلان، و هو عن الحق المشهود الموجود في الحرمان، أعاذنا الله و إيّاك بإحسانه إنّه بحسبان.

و الأعلى شهوده أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ، فالألوهية رتبة في حقيقتها واحدة لا تقتضيها إلاّ ذات واحدة هي عينها لا زائدة عليها، فحيث وجدت عبدت، و أينما شهدت و شوهدت، شهدت لها بالألوهية، و سجدت بالهوية اللاهوتية و حكمها من العباد و العبّاد الانقياد الكلّي و الإسلام الجبلّي و الاستسلام الفطري الأصلي، و كمال الانقياد لله أن نعبده و نطيعه في الكلّ بكل عبادة و طاعة، و نعرفه و نعرّفه بكل جهد و جدّ و استطاعة، لكونه لا ينحصر في جهة، و لا يتقيّد في وجهة، فمن كان مشهده على هذا الوجه، فهو الكامل الذي وجهة وجهه وجه الله، لا يغيب عنه طرفة عين و نظرة، و لا يحصره و لا يقيّده حضرة دون حضرة تقييد الأدنى صاحب التخيّل، أو المقلّد المعتقد الممثّل، و حصره، فافهم.

قال- سلام الله عليه-: وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً أي حيّروهم في تعداد الواحد بالوجوه و النسب، وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ لأنفسهم «المصطفين» الذين أورثوا الكتاب، [أوّل الثلاثة]، فقدّمه على السابق و المقتصد إِلاَّ ضَلالاً أي حيرة» قال العبد: لمّا عدّدوا الواحد و فرّقوا الجمع، ظلموا الألوهيّة بتفريقها و تكثيرها، و هي حقيقة واحدة لربّ واحد تقتضي أن لا يكون إلاّ هو، و هي له فيه هو، لا إله إلاّ هو.

فلم تك تصلح إلاّ له و لم يك يصلح إلاّ لها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۲۴

و لـو رامـهـا أحـد غـيـره لزلزلت الأرض زلزالـهـا

فلمّا شاهدوا- من حيث شعروا و لم يشعروا- أحدية الكثرة و أنّ الواحد هو بحقيقته أوجب العدد، فقد ظلموا، أي أدخلوا النور في ظلمات لا تتناهى، فأنارت بنور الوجود الواحد أعيان الظلمات العدميات، و عدّل الربّ- عند عدولهم بالواحد الأحد إلى الكثرة- بعدله صور انحرافات الظلامات، و ظلموا أنفسهم أيضا لتضليلها في صور الفرق الحجابي، عن أحدية الجمع الكتابي، و الفصل الخطابي، و لكن إنّما ظلموا أنفسهم لأنفسهم، لكونهم. ما حصروا الألوهيّة في الوحدة المقابلة للكثرة المضادّة للعدّة، و ما انحازوا بما حازوا، عمّا ميّزوا و مازوا و لا امتازوا، و لكن حازوا في الجمع بين كثرة النسب العدمية و الوجود، و بين وحدة العين و الذات في الإله و المألوه.

فالظالم على هذا هو العبد المصطفى، و المجلى الأخلص الأصفى، أعطى الحقّ في كلّ حقيقة حقّه، و وفى بالأوفى.

و لما كان المصطفى فردا، ظهر الاصطفاء في هؤلاء الثلاثة الذين أورثوا الكتاب، أعني كتاب الجمع و الوجود، لكون الثلاثة أوّل الأفراد.

فالظالم عدّد الأحد، و السابق و حدّ العدد، و المقتصد الجامع بين شهود الكثرة في الواحد الأحد و شهود وجود الواحد في أعيان العدد.

فالظالم- الذي شهوده يكثّر الواحد- له الضلال و الحيرة أبد الأبد، و حقّ الظالمين أن لا يزيدهم الله إلاّ ضلالا لهم في عين عين، و ارتفع من البين البين، فقد ضلّوا فيه لا إلى أمد، بل أبد الأبد، و هدوا إلى أحدية عين من عبد و عبد، فذلك العبد الأوحد في زمانه، المؤيّد من الله ببرهانه، القائم في عبدانيّة الواحد الأحد في جميع شئونه، مقبلا على شأنه، مقتبلا للأمر في إبّانه.

قال رضي الله عنه-: «المحمّديّ: زدني فيك تحيّرا».

قال العبد: لأنّ اللذّة في النظر إلى الوجه الكريم في كل مجلّ و تجلّ، و تدان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٢٥

و تدلّ، و إقبال و تولّ، فكلّما ازداده المشهود زاد الشهود، و ازدادت لذّات المشاهدة بذات المشاهد المشهود.

قال رضي الله عنه: كُلَّمٰا أَضٰاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذٰا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قٰامُوا فالمحيّرون لهم الدور و الحركة الدورية حول القطب فلا يبرح [منه]».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ دأب العبد الحقّ المطلق أن لا يبرح عن المركز نظره إلى وجه الحق، فهو يدور معه حيث دار و تحقّق، كالحرباء مع الشمس، و النيلوفر إذا طلعت تفتّح و جنح و صعق، و إذا غابت أطبق على طبقاته و انطبق، و كالفرقدين مع القطب يدور حوله أبدا، فهو كذلك ناظر بعينه إلى عين الحق يضلّ به الناظر، لكثرة المناظر، فهو المنظور الناظر، و المظهر الظاهر، و الأوّل و الآخر، و الباطن الظاهر.

قال رضي الله عنه: « [و] صاحب الطريق المستطيل مائل، خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ طالب الحق في وجهة أو أمر معيّن و جهة مائل- بلا شكّ- عن المركز إلى المحيط، فحركته منقطعة لا تحيط، فيكون له مبدأ حركة، و نهاية سير و سلوك منه إليها سلكه.

قال رضي الله عنه: «فله «من» و «إلى» [و ما بينهما]».

يعني- رضي الله عنه-: بداية حركة من الحقّ- الحاصل المشهود في الوجود- إلى غاية تخيّلها، و الحركة الكلّيّة لها البركة الأصلية، فلا غاية و لا نهاية لها، فالمتخيّل للغاية غايته الخيال المتخيّل، و الحجاب عن المشهود المحصّل.

قال رضي الله عنه: «و صاحب الحركة الدوريّة لا بدء [له]- يعني: في شهوده- فيلزمه «من» و لا غاية فتحكم عليه «إلى» فله الوجود الأتمّ و هو الموتى جوامع الكلم و الحكم».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٢٦

يعني- رضي الله عنه- نبيّنا- صلّى الله عليه و سلّم- و المحمّديين من ورثته، فإنّ مشهدهم **فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰه**، و **يٰا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقٰامَ لَكُمْ قُلِ اللّٰه ثُمَّ ذَرْهُمْ**.

قال رضي الله عنه: مِمَّا خَطِيئٰاتِهِمْ [فهي] التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله و هو الحيرة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ العباد هطت بهم الخطيئات عن خطط تعيّناتهم فأضلّتهم عن حظوظهم و إنّياتهم، ففنوا في شهود الواحد الأحد حيث تجلّى و تعرّف، و حاروا في أحدية التصرّف و المصرّف و المتصرّف، كيف صرف و انصرف، فغرقوا في بحار شهود العين، عن التعيّن في حرف الغين، الكائن في البين بين اثنين.

قال رضي الله عنه: فَأُدْخِلُوا نٰاراً في عين الماء».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا أشهدوا الوحدة في عين الكثرة و بالعكس، فقد حصلوا في نار تجلّي نور سبحات وجهه، المحرقة من عين طوفان بحر حيرة شهود النفس.

قال رضي الله عنه: «في المحمّديّين وَ إِذَا الْبِحٰارُ سُجِّرَتْ، من سجرت التنّور إذا أوقدتها».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ عين الحق الواحد المحيط- و هو عين حياة الكثير- و هويّته هي المتجلّية في إنّيّات الصغير و الكبير، فهي تجيش بنار نور تجلّيه، فبحارها به مسجّرة، و خائضوها غرقى محيّرة- لا مخيّرة- و مسخّرة مسجّرة **وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشٰاءُ وَ يَخْتٰارُ ما كٰانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۲۷

قال رضي الله عنه: فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ من دُونِ اللّٰه أَنْصٰاراً و كان الله عين أنصارهم، فهلكوا فيه إلى الأبد، فلو أخرجهم إلى السيف، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، و إن كان الكل لله و بالله بل هو الله».

يعني- رضي الله عنه-: إذا قطعت النظر إلى الحق، فلا يبقى للعابد فيما عبد من ناصر ينصره، و إذا تحوّل الحقّ في صور اعتقاد المعتقدين العابدين فيما عبدوا و اعتقدوا، فحينئذ يكون الله قد نصرهم، بما تجلّى لهم و نظرهم، و إلاّ فهم في تبار و خسار، و إن كان عرفان في نفس إنكار، و إقبال في عين إدبار، لكون مصير الكلّ إلى الله الواحد القهّار، و يؤول كالآل مآله إليه عند إمكان الاعتبار، و مشرب التحقيق يقتضي أن تصير الأمور عين المصير و يؤوّل تأويله عند التحقّق أنّه هو **حَتّٰى إِذٰا جٰاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللّٰه عِنْدَهُ**، و هذا شهود فغرق في بحار الحيرة، الأخيرة للخيرة، فلو أخرجهم الله عن هذا البحر الزخّار و التيّار الدوّار، و رماهم إلى ساحل طبيعة التقيّد و التعيّن، لنزل بهم إلى الفرق الحجابي عن الجمع الكتابي و إن كان كلّ تعيّن عين المتعيّن به و قائما و ظاهرا، بل هو هو، و لكن تعيّن المطلق في المقيّد ظهور مقيّد و حدّ محدّد، فافهم.

قال رضي الله عنه: «قال: «ربّ» ما قال: إلهي، فإنّ الربّ، له الثبوت، و الإله يتنوّع بالأسماء، فهو كلّ يوم في شأن فأراد بالربّ ثبوت التلوين، إذ لا يصلح إلاّ هو. لا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها».

يعني- رضي الله عنه-: أنّهم مسهّرون بالظهور في الفرق، و هو ظاهر الأرض و ذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الأحدي الجمعي.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۲۸

قال رضي الله عنه: «المحمّديّ «لو دلّيتم بحبل لهبط على الله».

يريد- رضي الله عنه- أنّ الحق- من كونه عين مركز الكلّ، و المحيط- نسبة الفوق إليه كنسبة التحت، فكما أنّه عين فوقيّة كلّ فوق فكذلك هو عين تحتية كل تحت، قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم-: «لو دلّيتم بحبل، لهبط على الله».

و قال: لَهُ ما في السَّمٰاوٰاتِ وَ ما في الْأَرْضِ فإذا دفنت فيها فأنت فيها، و هي ظرفك **وَ فِيهٰا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهٰا نُخْرِجُكُمْ تٰارَةً أُخْرىٰ** لاختلاف

الوجوه».

يعني- رضي الله عنه-: ظهورهم في ظاهرية أرض المظهر بالفرق من جهة كثراتهم بتعيّناتهم في صور الخلق و الفرق في أحدية عين الحق.

قال رضي الله عنه: من الكافرين الساترين الذين اسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ و جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ، طلبا للستر، لأنّه «دعاهم ليغفر لهم» و الغفر: الستر، دَيَّاراً أحدا حتى تعمّ المنفعة، كما عمّت الدعوة، إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ أي تدعهم و تتركهم يُضِلُّوا عِبادَكَ أي يحيّروهم فيخرجوهم من العبوديّة إلى ما فيه [من] أسرار الربوبيّة، فينظرون أنفسهم أربابا بعد ما كانوا عند أنفسهم عبيدا، [فهم العبيد الأرباب]».

قال العبد: عبّاد صور الأسماء في حجابيّات الأشياء من عمرة مواطن الشقاء لو تركوا مع الأهواء فلا يتحرّكون إلاّ إلى الأطراف الحائرة، و لا يسكنون إلاّ إلى تعمير بقاع يفاع بقاع الحجابية الغامرة، و لا يعبدون إلاّ الكثرة و التفرقة في صنميات الطواغيت البائرة، و يدعون أهل الاستعداد من العباد إلى ما هم فيه من المهالك، و يكونون عليهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۲۹

أعوان الشيطان في ذلك، فإذا رأوا داعي الله يدعو إلى التوحيد و تنزيه التحديد، فلا يدعونهم بل يدعونهم إلى الكثرة التعديد و التفرقة فيضلّونهم ضلالا بعيدا و يحيّرونهم تحييرا شديدا، فيهلكون و يهلكون طلبة الحق، في فيافي حجابية الخلق، غرقى في بحار الفرق كلّ الغرق، و يلبسون عليهم وجوه الرجحان و التميز و الفرق، فصلاحهم و صلاح من بعدهم أن يسترهم في بطون الأرض، كما استتروا عن استماع نداء العرض، و يغرقهم في طوفان بحار الكشف و الجمع، فيرأب ما بهم من الفرق و الصدع، و المستعدّون الموهّلون لإجابة دعائك، يتفرّغون لإجابة ندائك، فلا يحارون في الأمر، و يعبدونك أبد الدهر، فلا يرون أنفسهم أربابا، و لا يفتحون في عبادتهم و عبوديّتهم إلى ربوبيّتك أبوابا.

قال رضي الله عنه: وَ لا يَلِدُوا [أي و ما ينتجون و لا يظهرون] إِلاَّ فاجِراً [أي مظهرا ما ستر] كَفَّاراً اي ساترا ما ظهر بعد ظهوره، فيظهرون ما ستر، ثمّ يسترونه بعد ظهوره، فيحار الناظر، فلا يعرف قصد الفاجر في فجوره، و لا الكافر في كفره [و الشخص واحد]».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ أولاد الكفّار- الساترين بتعيّناتهم الإلهية الواحدة- و نتائجهم- أي صور أسرارهم التي هي إخراج جمع التوحيد إلى التكثير و التحديد- لو عمّرتهم للتعمير أبد الدهور، و غمرتهم بنور الوجود و الظهور، و غمرت إنّيّاتهم بهويّتك في مواطن النور، ما زادوا غير الفجور، و هو شدّة الظهور، بما يجب ستره من الأمور، في مواضع إرخاء الستور، بتظاهر هم بدعوى الربوبيّة المعرضة الكامنة فيهم بالظلم و الزور، و سترهم عن ربوبيّتك الذاتية الحقيقية بعد كمال الظهور، بأحدية جمع جميع الأمور بالكفور.

و المراد من الخلق هو أن تعرف و لا تنكر و لا تكفر، بل لتظهر، فما خلقتهم إلاّ لتعبد لا لتجحد، و هؤلاء و إن عبدوك فلم يعبدوك إلاّ في أنفسهم و أهوائهم فرقا، و جحدوك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۳۰

في أحدية جمع لاهوتك في أفكارهم و آرائهم، و قد تناهوا في طغيانهم بالفجور، حتى أظهروا النسب العدمية أعيانا وجودية، و عبدوها أربابا بكلّ عبودية، و ستروا حقيقة أحدية جمعك في أعيان طواغيت صنميّات الظهور، خلف الحجب الظلمانية و النورانية و الكيانية من الستور، فانههم عن هذا التناهي في الطغيان، و نهنههم عن الفجور و الكفر و العصيان، و تداركهم بنور الكشف و طوفان العيان، و أدركهم بالغرق، و خلّصهم عن درك الفرق، و أطلع ما غاض في أرض تعيّناتهم من النور، فهي تفور بالتنّور، و أنزل عليهم ما فاض من العذاب فاض كالبحر المسجور، ففتحنا عليهم أبواب السماء بماء منهمر و فجّرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قدر.

قال رضي الله عنه: «رَبِّ اغْفِرْ لِي أي استر لي و استر من أجلي فيجهل مقامي و قدري، كما جهل قدرك في قولك: وَ ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ

لِوالِدَيَّ: من كنت نتيجة عنهما و هما العقل و الطبيعة. وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ أي قلبي. مُؤْمِناً أي مصدّقا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهيّة و هو ما حدّثت به أنفسهم [وَ لِلْمُؤْمِنِينَ من العقول وَ الْمُؤْمِناتِ من النفوس]».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ النفوس الجزوية البشرية نتائج العقول و النفوس العلوية، و الأمّهات الطبيعية السفلية، فاستر حقائق القوى الطبيعية و حقائق القوى الروحانية في أحدية جمع قلبي الداخلة تحت حيطته مؤمنا مصدّقا بما ورد عليّ من أسرار الجمع، و أنوار الخير و النفع، ممّا يحدث في من الوحي و الإلهام، و تحدّثني بذلك في مناجاة التعليم و الإعلام، و للمؤمنين من القوى العقلية و الروحية، و المؤمنات من القوى النفسانيّة.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۳۱

قال- رضي الله عنه-: وَ لا تَزِدِ الظّالِمِينَ- من الظلمات- أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانيّة إِلاَّ تَباراً أي هلاكا، فلا تعرفون نفوسهم بشهودهم وجه الحق دونهم».

يعني- رضي الله عنه-: إذا غرقوا في طوفان نورك الموّاج، مستغرقا بهياجه لنار الفرق الهيّاج، فاضمحلّت معرفتهم بغيريّاتهم، و دعاويهم في طواغيت صنميّاتهم، و حجابيّات عرفهم و عاداتهم و معتقداتهم، فعادوا غيّبا خلف حجب عزّ عينك كما كانوا في مظهريّاتهم.

قال- رضي الله عنه-: «في المحمّديّين كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ [و التبار: الهلاك]».

يعني- رضي الله عنه-: في المشرب المحمدي شهود كلّي لاضمحلال كل شيء في عين الحق، و وجه كل شيء حقيقته و حقيقته عينه الثابتة، فهي وجه الحق الذي ظهر به و فيه و له، و هو الباقي منه في قوله: وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ، و تبور الحجب و الستور، و يبقى وجه نور النور، و إلى الله عاقبة الأمور.

قال- رضي الله عنه-: «و من أراد أن يقف على أسرار نوح عليه السّلام فعلية بالرّقيّ في فلك يوح و هو في «التنزّلات الموصليّة» لنا».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ أكثر أسرار ما يتعلّق بكلمة نوح عليه السّلام من الحكمة و المشاهد الغريبة لمن يعرج بروحه إلى فلك الشمس، فإنّ طوفان انفهاق النور، من تنّور عينها يفور. و قد ذكر- رضي الله عنه- أكثر أسرار مقام نوح في كتاب «التنزّلات الموصليّة» و هو كتاب جليل القدر، فلتطلب الأسرار النوحيّة منه إنشاء الله تعالى.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۳۲

[۴] «فصّ حكمة قدّوسية في كلمة إدريسيّة»

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «للعلوّ نسبتان: علوّ مكان و علوّ مكانة، فعلوّ المكان وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا و أعلى الأمكنة المكان الذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك و هو فلك الشمس، [و فيه مقام روحانية إدريس]».

يعني- سلام الله عليه-: أنّ العلوّ المكانيّ لفلك الشمس، لكونه وسطا، فهو أعلى الأمكنة، إذ المركز، له علوّ المكانة و المكان. أمّا علوّ المكانة فلأنّه سبب وجود المحيط و أمّا علوّ المكان فلأنّه فوق سبع أكر تحته. و أمّا كونه أعلى الأمكنة فلكونه جامعا بين العلويّين بخلاف غيره من السماوات. و في فلك الشمس صورة روحانية إدريس عليه السّلام و اجتمع به هذا الخاتم- رضي الله عنه- هناك، و جرت بينهما مفاوضات عليّة، و أسرار كلّية إلّيّة، فاطلبها من كتاب «الأسرار» و كتاب «التنزّلات».

قال- رضي الله عنه-: «و تحته سبعة أفلاك، و فوقه سبعة أفلاك و هو الخامس عشر.

فالذي فوقه: فلك و الأحمر، و فلك المشتري، و فلك كيوان، و فلك المنازل، و الفلك الأطلس، و فلك البروج، و فلك الكرسيّ، و فلك العرش. و الذي

دونه: فلك الزهرة،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٣٣

و فلك الكاتب، و فلك القمر، و أكرة الأثير، و أكرة الهواء، و أكرة الماء، و أكرة التراب».

قال العبد: قد أسلفنا لك- فيما مضى- أنّ الطبيعة هي القوّة الفعّالة للصور كلّها في المادة العمائية، و هي منها و فيها، و أنّ الطبيعة ظاهرية الإلهية، و الإلهية باطنها و هويّتها. و الله هو الفعّال للأفعال كلّها، و هي أحدية جمع الحقائق الفعلية الوجوبية.

فأوّل صورة وجدت في المادّة العمائية الكونية كانت طبيعة واحدة جامعة للقوى الفعّالة و الموادّ المنفعلة في أحدية جمعها الذاتية الطبيعية، كما أشار رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- إلى ذلك بقوله: «أوّل ما خلق الله الدرّة» و هي حقيقة الجسم الكلّي على أحد معنييها، و ذلك أنّ هويّة المادّة الهيولانيّة لمّا قبلت الكميّة و الكيفية، تجسّمت جوهرا واحدا أحديّا جمليا، و اندمجت فيه جميع الصور الجسمية، فأحاطت به التجلّيات الأسمائية، و طرحت عليه أشعّتها الأنوار الربانية، و جلّلتها الأضواء السبحاتية السبحانية فحلّلتها، فذابت حياء، و انحلّت أجزاؤها ماء، فاستوى عرش الحياة على ذلك الماء، قبل وجود الأرض و السماء، فألحّت عليه حرارة التجلّيات المتوالية و الأنوار و الأضواء، فتبخّر جوهر الماء على صورة الهواء، فصعد بخار عمائي إحاطي أحدي جمعي، فاتّصل بنور التجلّي البسيط، و المتجلّي المحيط، فصار فلكا محيطا وحدانيا بسيطا، و ذلك في أقصى ما في قوّة الجوهر من الصعود، و جذب نور الرحمن المستولي عليه بالرحمة و الجود، فيكون منه الفلك الأعظم، و فيه فلك العرش في أعاليه، و يسمّى هذا الفلك فلك الأفلاك و هو أطلس وحدانيّ إحاطي نوراني و جوهر أبدي فيه مستوى رحمانيّ على طبيعة واحدة أحدية جمعية بين حقائق أربع هي خامسها، و ذلك قبل وجود التضادّ و التنافي و التنافر، و إحاطة هذا العرش من إحاطة المستوي عليه، فإنّه أحاط بكلّ شيء رحمة، و هي نفس الرحمن المستوي عليه، فالكلمة في العرش من نفس الرحمن، و هو الأمر الإلهي لإيجاد الكائنات.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٣٤

قال خاتم الولاية المحمّدية الخاصّة- سلام الله عليه-: «و اعلم أنّ هذا العرش، له قوائم نورانية أشهدتها، نورها يشبه نور البرق، مع هذا رأيت له ظلاّ فيه من الراحة ما لا يقدّر قدرها، و ذلك الظلّ ظلّ مقعّر فلك العرش، يحجب نور الرحمن، و في جوف فلك العرش فلك الكرسيّ كحلقة ملقاة في أرض فلاة، و من هذا الكرسي تنقسم الكلمة إلى حكم و خبر، و هو القدمان الواردان في الخبر كالعرش لاستواء الرحمن، و له ملائكة قائمون به، لا يعرفون إلاّ الربّ، و بعد الربّ توجّه الاسم «الغني» بتجليه، فوجد فلك الأفلاك و هو الأطلس، و محدّبه تحت مقعّر فلك الكرسي و اقتضى هذا الاسم أن يكون هذا الفلك أطلس متماثل الأجزاء، مستدير الشكل، لا تعرف لحركته بداية و لا نهاية، بوجوده حدثت الأزمان بعد خلق الله ما في جوفه من العلامات.

ثمّ توجّه الاسم «المقدّر» لإيجاد فلك البروج، و ذلك أنّه لمّا دار فلك العرش جوهرا وحدانيا بما في جوفه من الكرسي، و فلك الأفلاك نورانيا فألحّت التجلّيات على باقي الجوهر المنحلّ المائي، فصعّدته خالصا نوريا كالأوّل، فصعد فلك كلي محيط وحداني، و فيه كلّ شيء و حقيقة من الحقائق الكونية الطبيعية المندمجة في الجوهر الأصلي الأوّل الذي هو الجسم الكلّي من المناسبات و غيرها.

فلمّا أخذ الجوهر الصاعد الرابع مكانه تحت مقعّر فلك الأفلاك، فيكون فلكا محاطا بما فوقه، محيطا لما في جوفه حول المركز المنحلّ، و كانت التجلّيات- المفصّلة لهذا الجوهر المجمل الذي هو مفتاح الباب المقفل- مقتضية لتفصيل ما فيها من الحقائق، و كانت في صعوده غاية التحليل، و كان محيطا واحدا مشتملا على كثرة التفصيل، فتقدّرت- بتقدير القدير المقدّر منازل النازل من الأنوار التي هي الأسرار- الأسماء الإلهية و أنوارها محالّ و مجالي حوامل، فتعيّنت البروج بحقائقها، و تبيّنت منازل الأنوار بدقائقها، و امتدّت حبائل الأسماء و جداول النسب الربانية برقائقها، و

خرجت أصول جواهر الأنوار العلوية الكلّية الجسميّة بطبيعتها العلية الفعلية خروجا طبيعيا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۳۵

وحدانيا نوريّا، فأخذت الأرواح و الأنفاس- المشرقة الإلّيّة الحاملة لأنوار تجلّيات السبحات الوجهية الوجهيّة- من هذا الفلك الكلّي مظاهرها، و أظهرت أسرّتها و عروشها و مناظرها، و تعيّنت الوجوه التي للعقل الأوّل- و هي ثلاثمائة و ستّون وجها- من مقعّر المحيط الكلي الأطلس في هذا الفلك. و الأطلس واحد وحدة كلية، و بسيط بساطة نسبية مشاكلة لجوهر روحه و هو العقل الأوّل، و تجلّت أنوار الرحمة من سبحات وجه الرحمن من عين وجوه العقل الأوّل من حضرة الاسم «المدبّر».

و لمّا كانت الكلمة الرحمانية في العرش واحدة، و انقسمت في الكرسيّ بتدلّي القدمين إلى كلمتين و هما الخبر و الحكم، و الحكم خمسة أقسام: لأنّه ينقسم إلى أمر و نهي. و هما إلى خمسة أقسام: وجوب، و حظر، و إباحة، و ندب، و كراهة. و الخبر قسم واحد و هو «ما لم يدخل تحت حكم من هذه الأحكام» فإذا ضربت الاثنين- اللذين للقدمين- في الستّة، كان المجموع «اثني عشر». ستّة إلهية. و ستّة كونية، لأنّا على الصورة، فانقسم هذا الفلك على اثني عشر برجا، كما أنّ الكلمة الإلهية العرشية في قلب العرش- و هو الشرع- على ما ذكرنا.

و لمّا كان الكرسي موضع القدمين، لم يعط في الآخرة إلاّ دارين: هما الجنّة و النار، فإنّه أعطى للعباد بالقدمين مطلقا دارين و هما الدنيا و الآخرة، و أعطى فلكين:

فلك البروج، و فلك المنازل الذي [هو] أرض الجنّة.

و المنازل مقادير التقاسيم التي في فلك البروج، و هي ثمانية و عشرون من أجل حروف النفس الرحماني، و هي مقسومة على اثني عشر برجا ليكون لكلّ برج في العدد الصحيح و في الكسور حظّ، حتى يعمّ حكمة في العالم، و كان لكل برج منزلتان و ثلث، و هذه الأفلاك الأربعة و إن وجدت من طبيعة أحدية جمعية، و لكن ظهر حكم الطبيعة فيها ظهورا تركيبيا وحدانيّا، فتركّب الناريّ من حرارة و يبوسة، و المائيّ من برودة و رطوبة، و الهوائيّ من حرارة و رطوبة، و الأرضيّ من برودة و يبوسة،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۳۶

و جعلت مثلّثة كلّ ثلاث أربعا إذا ضربت ثلاثة في أربع كان المجموع أيضا «اثني عشر» و هاهنا تفاصيل ذكرها يؤدّي إلى التطويل يطلبها طالبها من الإخوان و الأولاد من كتاب «عقلة المستوفز» للشيخ سلام الله عليه.

و ظهرت في هذا الفلك الأنفاس الرحمانية أرواحا للكواكب الثابتة، لمّا حصلت في هذا الفلك- و هو الرابع من فلك العرش، و الرابع من فلك الشمس- من الطبيعة أمزجة شريفة جوهرية قابلة للاشتعال بنور التجلّي النفسي الرحماني، فتعيّنت فيها أرواح الكواكب أجراما نورانية جامعة لغرائب الطبائع و عجائب البدائع، و تكوّنت الكوائن في هذا التكوين البديع و الصنيع الرفيع على وجه لا يقبل الفساد، و استوت عليه الأنوار الأسمائية و أفلاكها العقلية النورانية في صورة طبيعة نورية مشاكلة لما فوقها من الأنوار و الصور العرشية.

ثم دارت الأفلاك الأربعة بما فيها من الأنوار و الأرواح و الأجرام النورانية، و ألحّت بتجلّياتها و مطارح أشعّتها، و بما فوقها من العقل و النفس الكلّيّين و الأسماء الإلهية على الباقي من العنصر، فحلّلته كلّ التحليل، و أظهرت منه ما كانت باطنة و كامنة فيه بالتفصيل للتحصيل تحليلا كلّيا و تفصيلا جمليا، فتميّزت العناصر الأربعة و في كلّ منها كلّ منها، إذ التحليل كان أحديّا كلّيا، فظهر كلّ منها جميعا بصورة الكلّ و قوّته و نعته، ففي الركن الناري جميع العناصر، و لهذا إذا غلظ صار هواء، و إذا غلظ الهواء صار ماء، و إذا غلظ الماء صار أرضا، و إذا لطفت الأرض صارت ماء، و الماء هواء، و الهواء نارا، فافهم. هذا على ذوق أهل الكشف و الشهود، من أرباب مشرب أحدية الجمع و الوجود.

ثم دارت الأفلاك فطارت الأرواح و الأملاك، و توالت التجلّيات و تجلّت التجلّيات و ألحّت على هذه الأركان و العناصر، فصعّدتها مرّة بعد أخرى حتى أطلقت ما فيها من الجواهر و الزواهر، فارتفع أوّلا دخانيّ كلّي أحدي جمعي من حاقّ المركز تكنفه ستّة أخرى ثلاثة فوقه و ثلاثة تحته و هو الرابع **فَسَوّاهُنَّ** الله **سَبْعَ سَمٰاوٰاتٍ** فخلق على طبيعة الركن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٣٧

البارد اليابس، سماء كيوان، و اشتعلت من خلاصة هذا الصاعد البارد اليابس زبدته بنور النفس الرحماني الرباني من حضرة الاسم «الربّ» فكانت نفس كيوان، و ظهرت في هذه السماء حقائق الربوبية من التربية و الإصلاح و الحفظ و البقاء و الثبات، و اعتلت هذه السماء في ارتفاعها أعلى ما كان في قوّته تحت مقعّر فلك الثوابت، فكانت لها الغايات و النهايات و العلوّ، و ذلك لحفظ ما تحته كالقشر الصائن لما في جوفه.

ثمّ تجلّى الاسم العليم العلاّم الكشّاف و القاضي للحاجات بحقائق العلم و الكشف و الحياة العلمية الطيّبة و الصلاح و السعادة و الحكم و الإنباءة و الطاعات و الخيرات و المبرّات في روح المشتري، و اشتعلت صفاوة الجوهر السمائيّ بنور النفس الرحماني جرما نوريا أو نورا جسميا، و هو مظهر الاسم «العلاّم» «الكشّاف» و سماؤه خلاصة العنصر الحارّ الرطب.

ثمّ تجلّى القاهر القويّ الشديد من أعوان القادر لإيجاد سماء الأحمر الحارّ اليابس الناري، و اشتعلت زبدتها و خلاصتها بنور النفس الرحماني من حضرة القادر القاهر القوي الشديد.

و قد يكون في الوسط سماء الشمس و هي أعدل السماوات و أخلص الصفاوات، و اشتعل أخلص الزبد و أصفى الجواهر منها بنور النفس الرحماني من حضرة اللاهوت، و الحياة و النور بحقائق الملك و السلطان من سدنة الاسم «الله».

ثم تكوّنت سماء الزهرة من خلاصة العنصر البارد الرطب، و اشتعلت زبدة السماء بنور النفس الرحماني من حضرة الاسم «الجميل» و «المصوّر» و «اللطيف» و «الودود» و «المنعم» و «العطوف» و أخواتهم.

ثم تكوّنت سماء الكاتب من تجلّي نور الاسم «الباري» و «المحصي» و «الحكيم» و «السريع الحساب» و أخواتهم.

ثمّ تكوّنت سماء القمر، و اشتعلت زبدة خلاصتها و صفاوة جوهرها بنور تجلّي «الخالق» و «المدرك» و «السريع» و «الموحى» و «القابل» و «المحسن» و «الظاهر» و أخواتهم بأنوار البشرى و الكرامات. و تكوّنت هذه السماوات السبع بأنوارها الكوكبية من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٣٨

أخلص العناصر و أصفاها على وجه أعدل و أقوى و أصفى و أبقى. و تكوّن كلّ منها من الكلّ كلّيا وحدانيا جمعيا.

و لا تظنّنّ أنّ كلاّ منها من عنصر واحد، فذلك لا يمكن، و لكنّ الغالب واحد، و الثلاثة الأخر فيه بحسبه، فتكوّنت من خلاصة جواهر العناصر، و لهذا لا تتسلّط عليها حقائق المباينة و المنافرة و التضادّ بالإفساد، فلا تقبل ذواتها الانخرام، و لكنّ الفساد سيطرأ عليها من حيث أعراضها الصورية، و كيفياتها النورية العرضية إذا قامت القيامة، و طاف طوفان العنصر الأعلى الناريّ، و استوى على العنصريات فكانت السّماء **وَرْدَةً كَالدِّهٰانِ** فتغيّرت صور طبقاتها و أنوارها دون جواهر حقائقها و ذواتها، فتطوى صور نضد الطبقات كطيّ السجلّ للكتاب دون ذوات السماوات، فإنّ طبيعتها وحدانيّة، و قوّتها أقوى و أبقى من سائر الجواهر العنصرية، و لكن لا يقوى قوّة الأطلس و فلك المنازل و الثوابت و الجنان و العرش و الكرسيّ، فافهم.

و لهذا بقيت هذه السماوات إلى يوم القيامة ثابتة بصورها، و دامت بذواتها و جواهرها و حقائقها مع ما هي متشبّثة بها من أنوار الأفلاك و الأجرام التي فيها فوقها ببقاء أنوار الحقائق الأسمائية و أفلاكها العقلية النورية المحيطة بملكوت الأجرام و الأفلاك و السماوات العلوية الجسمية الطبيعية.

ثم بقيت العناصر السافلة الثابتة كما يقال «الصاعدات»، فانحازت إلى أحيازها الطبيعية، و امتازت مميّزاتها و خصوصياتها الذاتية و أحاط بعضها على البعض، فثبت الأرض في المركز، و يبست و غلظت و أحاطت بها أكرة الماء، و أحاط بالماء الهواء، و أحاط بالهواء النار الأثيرية، فصارت الأكر مع السماوات إلى فلك الشمس سبع طبقات، و كذلك فوقها سبعة أفلاك، منها سماوات ثلاث للقهّار و العليم و الربّ، و أربعة أفلاك للرحمن و الرحيم الكريم الشكور و الغنّي و المقدّر، فصار فلك الشمس له المكان الأوسط كالمركز، فهو عليّ بهذا الاعتبار كما أشار إليه الشيخ- رضي الله عنه-

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۳۹

بقوله: «و هو الخامس عشر» فخذ هذه الأصول الكشفية على قانون التحقيق، المؤيّد بالشرع و النظر الدقيق، و الله ولىّ التوفيق يقول الحقّ و هو يهدي إلى سواء الطريق.

[نقل ما ذكره الشيخ أبو ريحان البيروني]

و في هذا المقام علم الهيئة الفلكية و المباحث على مشرب أهل الكشف و الشهود سنستقصي القول فيها إن شاء الله، و رزقنا المهل في الآجل في كتاب مفرز لعلم الهيئة الفلكية و المباحث الطبيعية على قانون علم الحقيقة، فإنّ الأصول المذكورة في علم الهيئة- من الأوضاع الفلكية و أكرة الأرض في كريّة السماوات و كونها أفلاكا محيطات متحرّكات حركات «دولابية» على رأي المتأخّرين من حكماء الرسوم- لا توافق مقتضى الحقائق و الكشف و الشرع، و البراهين التي استوى عليها علمهم في زعمهم إنّما هي فروض و تقادير، ليس شيء منها في هذه المطالب موجودا واقعا، و مع هذا فهي واهية، و جميع براهينهم على كريّة السماوات و فلكيّتها محيطات بمركز الأرض بصفة عروجها- كما ذكرها «الشيخ أبو ريحان» في «قانون المسعودي»- أكثرها يتعلّق بإحاطية فلك الثوابت و القطبين. و نحن قائلون بأنّ فلك الثوابت و الأطلس فلكان محيطان، فلا يرد علينا وارد واحد و ثلاثة وجوه باقية تتعلّق بغروب الشمس و الكواكب السيّارة، و هي أيضا مدفوعة، لفرض حركة منطقة البروج و الكواكب السيّارة فيها «حمائليّة» لا «دولابية» على ما نبيّنها فيما يليق بذلك، إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه: «فمن حيث هو فلك الأفلاك [هو] رفيع المكان. و أمّا علوّ المكانة فهو لنا أعني المحمّديّين، قال تعالى: وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللهُ مَعَكُمْ في هذا العلوّ، و هو يتعالى عن المكان لا عن المكانة، و لمّا خافت نفوس العمّال منّا، أتبع المعيّة بقوله: وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمٰالَكُمْ فالعمل يطلب المكان، و العلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعتين: علوّ المكان بالعمل، و علوّ المكانة بالعلم».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۴۰

قال العبد: العلوّ حقيقة نسبية للعالي و العليّ كالرفعة للرفيع، و هي على قسمين:

حقيقيّة لمن هي منسوبة إليه أو إضافية، و إن كانت هي في عينها و حقيقتها نسبة و لكنّها قد تكون ذاتية حقيقية كالعلوّ الإلهي الذاتي على ما سنذكر في موضعه، إن شاء الله تعالى. و قد تكون إضافية، و الإضافية على وجهين:

علوّ بالنسبة إلى المكان العالي كالمتمكّنات الكائنة أعالى الأمكنة، أو الكائنات المتمكّنة في الأماكن العالية كالصور الطبيعية العالية العرشية، ثم الصور الفلكية التي حول الكرسي و فيه، و هذا النوع من العلوّ المكاني معلوم عرفا و عقلا و شرعا، و الذي ذكره الشيخ- رضي الله عنه- من علوّ المكان على مقتضى التحقيق الكشفي هو لفلك الأفلاك الحقيقي الكشفي لا المشهور العرفي المتداول في عرف المتفلسفة، فإنّ فلك الأفلاك عند حكماء الرسوم هو الأطلس الذي فوق الأمكنة كلّها محيط بها، و هو ظاهر.

و لكنّ ثمّ سرّا عليّا و تحقيقا إلّيا، و ذلك كما ذكرنا أنّ العلوّ الحقيقيّ هو الذاتي، فإن كان مكان من الأماكن، له مكانة ذاتية كفلك الشمس- الذي

مكانه الوسطية التي إليها نسبة جميع الأماكن، على السواء كالمركز نسبة كلّ جزء من أجزاء المحيط إليه على السواء- فكان إذن لهذا المكان علوّ ذاتي على سائر الأماكن و مزية مرتبة، فهو إذن أعلى الأمكنة و الأماكن، و كذلك للفلك الأطلس- من حيث إحاطته بالكلّ- و العرش و الكرسيّ من حيث المستوي و المتدلّي، و لكنّها نسبية إضافية، و كالفلك الوسطيّ القطبي الشمسي الرابع عرفا و الثامن تحقيقا من فوقه و من تحته، فإنّ فوقه سبعة و تحته سبعة و هو الثامن من كلّ جهة، فلهذا المكان المكانة الزلفى و الإحاطة المعنوية العليا، و فيه عرش الإلهية من نور اللاهوت، و الحياة و الجود، و منها تنفهق الأنوار و تنبعث الأضواء، علوا و سفلا فاستحقّ هذا الفلك في مشرب التحقيق أن يكون فلك الأفلاك و العلوّ المذكور في إدريس عليه السّلام هو علوّ المكان في قوله- تعالى-: **وَ رَفَعْنٰاهُ مَكٰاناً عَلِيًّا** و في هذا المكان روح إدريس بما تروحن من جسده الشريف عليه السّلام.

و أمّا علوّ المكانة مطلقا فهو للمحمّديّين من قوله- تعالى-: **وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٤١

فهو لنا، لكمال نسبتنا من حضرة الجمع المحمدي، لكون الأفضلية للعلوّ المرتبي من حيث المكانة على العلوّ المكاني، و هو- تعالى- معنا في هذا العلوّ، لكون مرتبته في الوجود المطلق أعلى من مرتبة الوجود المقيّد، و لمرتبته أيضا أحدية جمع المراتب كلّها.

ثمّ إنّه لمّا أثبت الله لنا علوّ المكانة في كتابه الكريم دون العلوّ المكاني، كما أثبت لإدريس عليه السّلام خافت نفوس من لم يثبت له علوّ المكانة العلمية- من العمّال و العبّاد من العباد من هذه الأمّة، لكون الأعمال جسمانية- أن لا يبقى لهم من علوّ المكان حظّ إلهي، فأعقب سبحانه و تعالى بقوله: **وَ لَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمٰالَكُمْ**، أي لن يبخسكم و ينقصكم من أعمالكم الجسمانية شيئا فإنّ أعمالكم، لها أعلى الأمكنة، لأنّ سدرة المنتهى- التي إليها تنتهي أعمال بني آدم- مترتّبة إلى العرش الذي له أعلى الأمكنة، فجمع الله لنا- من الوارث المحمدي- بين العلوّين، فنحن الأعلون، و الله معنا في هذه الأعلويّة.

قال- رضي الله عنه-: «ثمّ قال تنزيها للاشتراك بالمعيّة: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى عن هذا الاشتراك المعنوي».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الله- تعالى- لمّا وصفنا بأنّا الأعلون، ثم أثبت لهويته- تعالى- المعيّة معنا بقوله: **وَ هُوَ مَعَكُمْ**، فأوهم بالاشتراك في الأعلويّة، فأتبع تعالى بقوله: **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**، أي عن هذه الأعلويّة الثابتة لنا، و عن الاشتراك، فإنّ درجات الأكملية و الأعلوية لا نهاية لها، فإنّا و إن كنّا الأعلين، لجمعنا بين علوّ المكان و علوّ المكانة فإنّه جمع مقيّد بين علوّين مقيّدين، و الحقّ جمع الجمع بين علوّي جميع المكانات و الأمكنة من كونه عين الكلّ، و من وجه آخر أعلى و هو العلوّ الذاتي، فإنّ العليّ لذاته مع ماله من أنواع العلوّ كما ذكرنا، فعلوّه غير منحصر في العلوّ المكاني أو المرتبي أو الجمعي و الذاتي، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٤٢

قال- رضي الله عنه: «و من أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات أعني الإنسان الكامل، و ما نسب إليه العلوّ إلاّ بالتبعيّة، إمّا إلى المكان و إمّا إلى المكانة و هي المنزلة، فما كان علوّه لذاته، فهو العليّ بعلوّ المكان و بعلوّ المكانة، فالعلوّ لهما. فعلوّ المكان كـ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ و هو أعلى الأماكن، و علوّ المكانة كُلُّ شَيْءٍ هٰالِكٌ إِلاّٰ وَجْهَهُ و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، أَ إِلٰهٌ مَعَ اللّٰه.

يعني- رضي الله عنه-: أنّ علوّ المكانة الخصيص بالله- تعالى- من حيث رجوع الأمر كلية، ففني من لم يكن فيمن كان، و لم يكن معه شيء، و بقي من لم يزل، و هو وجه كلّ شيء، أي حقيقته، فتحقّقت الحقائق بالحق، فلا حقيقة و لا تحقّق إلاّ له **أَ إِلٰهٌ مَعَ اللّٰه لا إِلٰهَ إِلاّٰ هُوَ**، فلو كان اثنان أو أكثر في الوجود، لم يتحقّق هذا العلوّ لله- تعالى- و هو له- تعالى- ثابت متحقّق، فلا حقيقة، إلاّ حقيقته، تعالى أن يكون معه غيره في الوجود.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا قال [الله]- تعالى-: وَ رَفَعْناٰهُ مَكٰاناً عَلِيًّا فجعل «عليّا» نعتا للمكان وَ إِذْ قٰالَ رَبُّكَ لِلْمَلاٰئِكَةِ إِنِّي جٰاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، فهذا علوّ المكانة».

يعني- رضي الله عنه- العلوّ الخصيص بالإنسان الكامل و هو علوّ المرتبة الجمعية الكمالية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٤٣

قال- رضي الله عنه-: «و قال في الملائكة: أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰالِينَ فجعل العلوّ للملائكة، فلو كان لكونهم ملائكة، لدخلت الملائكة كلّهم في هذا العلوّ، فلمّا لم يعمّ- مع اشتراكهم في حدّ الملائكة- عرفنا أنّ هذا علوّ المكانة عند الله. و كذلك الخلفاء من الناس لو كان علوّهم بالخلافة علوّا ذاتيا، لكان لكل إنسان، فلمّا لم يعمّ، عرفنا أنّ ذلك العلوّ للمكانة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ علوّ الكمّل و الملائكة العالين من حيث المكانة، إذ لو كان العلوّ لهم بالذات، لاشترك كلّ إنسان في ذلك، بل ذلك الإنسان موصوف بالخلافة الحقيقية الكمالية لا غير و ذلك علوّ مرتبيّ، و كذلك الملائكة العالون مع اشتراكهم في العلوّ المكاني الذي لملائكة الرحمن معهم من حيث كونهم في المكان العرشي، فلهم علوّ المكانة من حيث لم يؤمروا بالسجود، فهم أعلون من أن يؤمروا بالسجود، لهيمانهم في الحق، و غيبوبتهم عن غيره، و فنائهم فيه عنه و عمّا يسمّى سوى الحق، فهم لا يعرفون أنفسهم و لا يعرفون أنّ الله خلق آدم.

قال- رضي الله عنه-: «و من أسمائه الحسنى «العليّ». عمّن و ما ثمّ إلاّ هو؟ فهو العليّ لذاته. أو عمّا ذا و ما هو إلاّ هو؟ فعلوّه لنفسه، و هو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمّى محدثات هي العليّة لذاتها، و ليست إلاّ هو، فهو العليّ لا علوّ إضافة، لأنّ الأعيان التي لها العدم [الثابتة فيه] ما شمّت رائحة الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. و العين واحدة من المجموع في المجموع [فوجود الكثرة في الأسماء، و هي النسب، و هي أمور عدمية، و ليس إلاّ العين الذي هو الذات، فهو العليّ لذاته لا بالإضافة]».

قال العبد: لمّا فرغ- رضي الله عنه- من ذكر العلوّ النسبي و الإضافي، أخذ في بيان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٤٤

العلوّ الحقيقي الذاتي، فقوله: «عمّن» إشارة إلى أنّ هذا الاسم ليس علوّه علوّ إضافة فيدخل فيه «عن» و «على» بل هو عليّ بالذات، ليس علوّه بالمكان و لا بالمكانة النسبيّين، إذ ليس في الوجود إلاّ الله وحده لا شريك له في الوجود، فهو عليّ بهذا العلوّ الذاتي لا بالعلوّ الإضافي النسبي، فهو عليّ بالذات لنفسه.

ثم اعلم: أنّ الوجود الحقّ القيّوم للموجودات عينها، فمن كونه عينها و كونها عينه، هي أيضا عليّة بذاتها و هو الوجود الحقّ، فإنّها مع قطع النظر عن الوجود الحقّ لا غيره، فالموجودات بهذا الاعتبار عليّة بالذات لا علوّ إضافة و نسبية كما أنّها من حيث هي سوى الحقّ عليّة بالمكان أو بالمكانة علوّا نسبيا إضافيا ليس لها بهذا الاعتبار علوّ ذاتي.

و قوله- رضي الله عنه- عن الأعيان الثابتة: «إنّها ما شمّت رائحة الوجود» إشارة إلى ما ذكرنا من العلوّ الذاتي، من حيث إنّ أعيان الموجودات- التي لم تكن و كان الله و لم يكن معه شيء- هي على حالتها العدمية الأصلية، فكما أنّ الحق كان و لم يكن معه شيء كذلك الأشياء على ما كانت، كما هو الآن على ما عليه كان، فما ثمّ إلاّ الله الواحد الأحد.

قال- رضي الله عنه-: «فما في العالم من هذه الحيثية علوّ إضافة، لكنّ الوجوه الوجودية متفاضلة، فعلوّ الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة، لذلك يقول فيه: هو لا هو، أنت لا أنت».

يشير- رضي الله عنه-: [إلى] أنّ مستند العلوّ الإضافي هو العلوّ الذاتي، فالعلوّ للحق ذاتي من حيث أحدية العين، ثم بحسب تغاير التعيّنات و

الوجوه المتفاضلة في هذه العين الواحدة يظهر العلوّ النسبي، لتفاضل الوجوه، و لهذا يقول الأشاعرة في الصفات: إنّها هؤلاء هو، و يقول أهل الحجاب في العالم: إنّه لا هو، و يقول العارفون:

إنّه هو هو، و يقول المحقّقون: إنّه هو، لا هو، أي يصدق عليه أنّه هو من حيث الوجود الحقّ الذي هو عين الكلّ، و يصدق عليه أنّه لا هو من حيث الكثرة و العدد التعيّني، فإنّه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣۴۵

كلّ جزء من الكبير صورة غير الآخر، و إذا كان غيرا فما هو عين، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «قال الخرّاز- و هو وجه من وجوه الحق، و لسان من ألسنته، ينطق عن نفسه-: بأنّ الله لا يعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأوّل و الآخر، و الظاهر و الباطن، فهو عين ما ظهر، و هو عين ما بطن في حال ظهوره، و ما ثمّ من يراه غيره، و ما ثمّ من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه، باطن عنه، و هو المسمّى أبا سعيد الخرّاز و غيره من أسماء المحدثات».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى أحدية العين و كثرة الوجوه، فهو الواحد الأحد بالذات و العين، و الكثير المتعدّد بالتعيّن و الصورة، و على هذا فأبو سعيد الخرّاز وجه من هذه الوجوه و تعيّن من تعيّنات الواحد العين، فهو من حيث هو يخبر عن نفسه أنّه عرف نفسه بجمعه بين الأضداد. قيل له- سلام الله عليه-: بم عرفت الله؟

قال: بجمعه بين الأضداد، و ذلك لأنّ الهوية الإلهية موضوع لجميع الأضداد و الأنداد في قوله: **هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبٰاطِنُ** و هو الهادي و المضلّ، و اللطيف و الشديد، و الغفور و المنتقم، و غير ذلك، و هي أحدية جمع جميع الأسماء و المسمّيات- التي تقضي بكمال الاقتدار، [الذي] لا يعرف إلاّ بكمال ظهور أثر القدرة، و كمال القدرة في الجمع بين المتنافيات و المتنافرات و المتشاكلات و المتماثلات تحت حيطتها مع أحدية العين- و ذات هي جمع جميع المتنافيات و المتباينات و المتشاكلة من وجه أو وجوه، لا يكون شيء خارجا عن حكمه و لا شيء يشبهه و لا شيء يناقضه و يضادّه و يباينه و يحادّه و إذا كانت العين الواحدة ظاهرة بوجوه كثيرة مختلفة مفترقة و مؤتلفة متّفقة، و حيثيات متعدّدة متباينة و متناسبة، فلا اختلاف إذن في الحقيقة و العين، بل في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣۴۶

الحيثيات التعيّنية و الاعتبارات التعقّلية، فإذا اعتبرنا الحقيقة و العين. قلنا بالأحدية الصرفة، و إذا اعتبرنا الكثرة بالفرق و الجمع، قلنا بالكثرة.

قال- رضي الله عنه: «فيقول الباطن: «لا» إذا قال الظاهر: «أنا»، و يقول الظاهر:

«لا» إذا قال الباطن: «أنا» و هذا في كلّ ضدّ، و المتكلّم واحد و هو عين السامع. يقول النبيّ- صلّى الله عليه و سلّم-: «و ما حدّثت به أنفسها».

يعني- رضي الله عنه-: في مغفرة الله لأمّة محمد- صلّى الله عليه و سلّم- ذنوبهم الظاهرة من الجوارح الجسمانية، و الباطنة الكائنة من القوى الباطنة، و ما حدّثت به- أي تفعله- من الذنوب و إن لم تفعل.

«فهي المحدّثة السامعة حديثها، العاملة بما حدّثت [إن] به نفسها، و العين واحدة، و [إن] اختلفت الأحكام، و لا سبيل إلى جهل مثل هذا، فإنّه يعلمه كل إنسان من نفسه».

يعني- رضي الله عنه-: أنّها المحدّثة نفسها.

قال: «و هو صورة الحق» يعني كلّ إنسان إنسان بهذه المثابة، فكذلك في الجانب الإلهي، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فاختلطت الأمور، و ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة. فأوجد الواحد العدد. و فصّل العدد الواحد، و ما ظهر حكم

العدد إلاّ بالمعدود، و المعدود، منه عدم، و منه وجود، فقد يعدم الشيء من حيث الحسّ و هو موجود من حيث العقل، فلا بدّ من عدد و من معدود، و من واحد ينشئ ذلك، فينشأ بسببه».

قال العبد: لمّا كانت العين الواحدة التي لا عين إلاّ هي كثيرة التعيّنات، فتنوّعت ظهوراتها، و تعدّدت إنّيّاتها، فكانت واحدة كثيرة، وحدة في عين كثرة و كثرة في عين وحدة، فكانت عين الأضداد في الأعداد، فاختلطت الأمور، و أشكل على الفكر الوقوف على سرّ ذلك و العثور، و حار الجمهور، و خار العقول، و عسر الوصول،

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۳۴۷

و تعذّر عليها الاطمينان إلى ذلك و القبول، و ذلك لسريان العين الواحدة الموجودة، في مراتبها و مرائيها المشهودة، إذ لا عين على الحقيقة إلاّ حقيقة واحدة هي ذات الحق، و المراتب نسب تجليّاتها، و هي التي غمرتها بنورها، و عمرتها بتجلّيه و ظهورها.

و تسمّى بالواحد في أوّل مراتب تعيّنه، و بالعشرة في المرتبة الثانية، و بالمائة في الثالثة، و بالألف في الرابعة، و كلّ حقيقة من هذه الحقائق المرتبية العددية كلّية تحتوي على بسائط الواحد و هي تسعة، فمن الواحد- من كونه متعيّنا في أوّل مراتب تعيّنه- إلى العشرة بسائط الواحد، من كونه خارجا عن العدد، و منشئا لحقائق عقودها، بمعنى أنّ الواحد عين الاثنين و غيرها.

و تسمّى في ثاني مرتبة الواحد اثنين و هو واحد و واحد جمعا، و «الاثنان» اسم الهيئة الاجتماعية، و هي في مرتبتها حقيقة واحدة، و «الثلاثة» أيضا كذلك واحد و واحد و واحد و هي تعيّن الواحد الذي هو هو في الكلّ.

[و] تسمّى ثلاثة في ثالث مرتبة ظهوره و تعيّنه، و هي حقيقة واحدة و إن كانت هيئة اجتماعية من آحاد.

فالواحد- من كونه داخلا في مراتب العدد- مسمّى بجميع أسماء الأعداد- بالغا ما بلغت-: اثنان و ثاني اثنين، و ثلاثة و ثالث الثلاثة، و أربعة و رابع الأربعة، و أيّ جزو فرضت من أيّ عدد كان، و من كونه خارج الأعداد و ليس منها بل هو مبدؤها و مبدئها و موجدها و منشئها- **ما [يَكُونُ] من [نَجْوىٰ] ثَلاٰثَةٍ إِلاّٰ هُوَ رٰابِعُهُمْ وَ لاٰ خَمْسَةٍ إِلاّٰ هُوَ سٰادِسُهُمْ وَ لاٰ أَدْنىٰ من ذٰلِكَ وَ لاٰ أَكْثَرَ إِلاّٰ هُوَ مَعَهُمْ**، و ما ثمّ إلاّ عين واحدة- تجلّى في ثاني مراتبها، فسمّي من حيث التعيّن و التجلّي اثنين، و هكذا إلى ما لا يتناهى، فما ثمّ إلاّ واحد يفصّل في المراتب تجلّيه و تعيّنه و تدلّيه.

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۳۴۸

و لا تحقّق للعدد إلاّ بالمعدود، لأنّه نسبة تعيّنية، فلا وجود لها إلاّ بالمتعيّن المعدود و هو الواحد الذي لا حقيقة إلاّ له، و لا تحقّق للتعيّن و التعدّد و التجلّي و اللاتعيّن و اللاتعدّد و اللاتجلّي إلاّ به، فافهم إن كنت تفهم، و الله ما أظنّك تفهم إلاّ أن يشاء الله ربّنا، وسع ربّنا كلّ شيء علما و رحمة وجودا و حكما.

فإن تجلّى في أحديته الغيبية العينية الذاتية، بطنت فيه الأعداد غير المتناهية كبطون النصفية و الثلثية و الربعية و غيرها من النسب العددية إلى ما لا يتناهى، كان الله و لا شيء معه، فإنّ هذه النسب غير المتناهية في الواحد غير متمايزة و لا وجود لها إلاّ بالمتعدّد و المعدود الذي كانت فيه أحدية مستهلكة الأعيان.

و إن تجلّى في مراتب تعيّنه و تعدّده، أظهر الأعداد و أوجد الآحاد و أنشأ الأزواج و الأفراد، و ذلك بالتنزّل و التجلّي و التعيّن و التدلّي، و ما ثمّ إلاّ هو، فهذا سرّ إنشاء الواحد العدد، و تفصيل العدد الواحد الأحد.

قال- رضي الله عنه-: «فإن كان كلّ مرتبة حقيقة واحدة- كالتسعة مثلا و العشرة إلى أدنى و إلى أكثر إلى غير النهاية- ما هي مجموع».

يعني- رضي الله عنه-: التسعة و العشر و المائة و الألف و غيرها من العقود، كلّ عقد عقد منها حقيقة واحدة متميّزة عن غيرها، مسمّاة بغير اسم

الآخر، و تتضمّن غير ما يتضمّنه الآخر، لا شكّ في أحدية حقيقتها، و هي أحدية الجمع المعيّن، و مجموعيّتها اعتبار زائد على حقيقتها العددية الخصيصة بهذا المجموع، فالاسم اسم الهيئة الجمعية، و الأحدية أحديّة الحقيقة و العين.

قال- رضي الله عنه: «و لا ينفكّ عنها اسم «جميع الآحاد»، فإنّ الاثنين حقيقة واحدة، و الثلاثة حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب، و إن كانت واحدة، فما عين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣۴٩

واحدة، فما عين واحدة منهنّ عين ما بقي، و الجمع يأخذها».

يعني- رضي الله عنه- لا ينفكّ عن هذه الحقيقة الواحدة جمع آحادها المعيّنة.

قال: «فنقول بها منها» يعني: نقول بأحدية تلك الحقيقة منها أي من الحقيقة هي هيئة اجتماعية من آحاد معيّنة.

«و نحكم بها عليها» أي بالأحدية على الحقيقة.

قال- رضي الله عنه-: «و قد ظهر في هذا القول: عشرون مرتبة».

فضرب لما ذكر مثلا: إن كان في القول عشرون مرتبة، فقد ظهرت حقيقة أحدية جمعية من عشرين من الآحاد، و هذه الحقيقة و إن كانت أحدية جمع هذه الآحاد المعيّنة، و لكنّها حقيقة واحدة من حيث المسمّى الظاهر و هو الواحد في هذه الهيئة الجمعية المعيّنة، ف «عشرون» اسم لحقيقة هيئة جمعية أحدية- كالاسم العلم لهذا الجمع المعيّن- ظهرت في مرتبة العشرات، و أمّهات المراتب العددية أربع، و بسائطها التركيبية النسبية لا نهاية لها، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «فقد دخلها التركيب».

يعني: إذا قلنا: «عشرون مرتبة» فقد قلنا في حقيقة مرتبة واحدة: إنّها مركّبة من عشرين مرتبة، فاشتملت هذه المرتبة- الواحدة المسمّاة بعشرين- على حقائق بسائطها، فإذا أشرنا إلى الحقيقة العشرينية، قلنا: حقيقة واحدة، لكونها ليست عين ما بقي فإنّك تسمّي ما بقي بأسماء غير العشرين، و كذلك ما قبل هذا العقد بأسماء غيرها، كلّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣۵٠

حقيقة منها واحدة في حقيقتها، فتقول في بسائط تحت عقد العشرين- مثلا-: تسعة عشر، و ثمانية عشر، و سبعة عشر، إلى الواحد، فتعيّن قولك، «عشرون».

فتحقّق أنّ الحقيقة الأحدية الجمعية المسمّاة، بعشرين و إن كانت مرتبة واحدة فإنّها أحدية جمع، و الواحد من كونه واحدا لا يكون جمعا، إذ الجمع آحاد مجموعة، فكل عقد عقد من هذه العقود و حقيقة حقيقة من الحقائق العددية، يأخذها الجمع، و يدخلها التركيب.

قال- رضي الله عنه: «فما تنفكّ تثبت عين ما هو منفيّ عندك بعينه».

إذا قلت: «عشرين» فقد أثبتّ العدد و نفيت الأحدية، و إذا قلت: «مرتبة» أو «حقيقة» فقد أثبتّ أحدية حقيقة العقد المعيّن و نفيت العدد، لعدم توقّف أحدية الحقيقة أو المرتبة أو العقد على تعقّل العدد إذ ذاك، فأنت إذن ما تنفكّ عن نفي ما تثبت من وجهين و اعتبارين مختلفين، فإنّ العدد- الذي تشتمل عليه حقيقة عقد من العقود العددية- منفيّ عن أحدية الحقيقة من حيث كونها أحدية جمع معيّن، و كذلك تثبت في كل عقد عدد معيّن أحدية هي منفيّة عن العدد من كونه عددا، فإذا عيّنت فقد عيّنت عقدا واحدا على جملة أعداد مجموعة، فهو عقد واحد مشتمل على آحاد عدّة معيّنة متناهية، و التناهي لم يدخل إلاّ من كونه عقدا معيّنا، و الأحدية- من كونها منشئة بذاتها لهذه العقود المعيّنة فوقها و تحتها- محيطة بها

وَ اللّه من وَرائِهِمْ مُحِيطٌ، ما [يَكُونُ] من نَجْوىٰ ثَلاٰثَةٍ إِلاّٰ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلاّٰ هُوَ سادِسُهُمْ و ما ثمّ إلاّ هو، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و من عرف ما قرّرناه في الأعداد [و أنّ نفيها عين إثباتها،] عرف أنّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الواحد- من كونه منشأ للأعداد بذاته المتعيّنة في مراتب عدّة- سمّي كثيرا ملاحظة للتعدّد، فالتعدّد نعت لتعين الواحد في مراتب متكثّرة،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۵۱

لا نعت للواحد من حيث هو واحد.

فانقسم نظر الناظرين في العالم على قسمين:

منهم: من اقتصر على ملاحظة الكثرة و التعدّد و التعيّنات، فسمّى كلّ هيئة اجتماعية من ظهور الواحد و تعيّنه في مراتب عدّة [باسم]، فقال: اثنان، و ثلاثة، و أربعة، و خمسة، و ستّة و غير ذلك، كما نقول: عقل، و نفس، و طبيعة، و هيولى، و صورة، و جسم، و فلك، و كوكب، و سماء، و أرض، مع أنّ الاثنين واحد و واحد، و الثلاثة واحد و واحد و واحد، و كذلك الأربعة و الخمسة و الستّة و السبعة و غير ذلك إلى ما لا يتناهى، فما ثمّ إلاّ واحد غير متناهي التعيّن و الظهور، و تنوّعهما في مراتب معقولة لا تحقّق لها من حيث هي هي مع قطع النظر عن الواحد المتعيّن فيها و بها.

و القسم الآخر كشفوا الأمر على ما هو عليه في نفسه عند الحق و في علمه، فقالوا:

ليس إلاّ واحد تنوّع ظهوره و تعيّنه في مراتبهما المعقولة، و المراتب و الظهور و التعيّن كلّها نسب للواحد و لا تحقّق لها إلاّ بالواحد و فيه، فافهم، فما ثمّ إلاّ حقيقة واحدة محقّقة في ذاتها و حقيقتها، و تحقّقت و تعيّنت في العقل متكثّرة متعدّدة، ليس شيء منها في الحقيقة محقّقا، و المحقّق هو الحق الواحد تحقّق لك بوجوده متعيّنا في العدد و الكثرة، فأظهر تعيّنات و تجلّيات و تنوّعات و جمعيّات و أحديات بالعرض، فهي لا تقدح في أحدية الواحد إن أمعنت النظر و أنعمت، فافهم، فإنّه عال غال، و المتحقّق به أعلى و أغلى، و الله الملهم و المفهم.

قال- رضي الله عنه-: «و إن كان قد تميّز الخلق من الخالق».

يعني: أنّ الحق من كونه خلقا ليس هو الخالق، من كونه خالقا، فإنّ تميّز الخالقية عن المخلوقية ظاهر كتميّز الكثرة عن الأحدية، و الزوجية عن الفردية، و لكنّ العين في الزوج و الفرد و الواحد الأحد و الكثير المتعدّد عين واحدة، و العين في مرتبة الأحدية واحدة أحد، و في الظهور في مراتب تعيّنه متعدّدة عدد، فالتعدّد و التعيّن في مراتب العدد، للوجود الحق الواحد و خارج العدد و الكثرة في الواحدية و الأحدية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۵۲

«فالأمر الخالق المخلوق» سمّيته واحدا أحدا، و حقّا خالقا في أوّل مراتب تعيّنه بالأحدية و الواحدية، و في ثانيها اثنين، و في ثالثها ثلاثة، و غيرها، من شأن ذلك الواحد الحق المتعيّن الظهور أحديا حقّا و كثيرا خلقا، و هو المسمّى بسائر الأسماء حقّا و خلقا، فافهم ما أشار إليه الشيخ العارف المحقّق، أبو الحسين النوري- رضي الله عنه- لطّف نفسه فسمّاه حقّا، و كثّف نفسه فسمّاه خلقا، فأثبت- مع إثبات كونه حقّا في لطافته- خلقا في كثافته معا، إنّ الحقيقة الذاتية الإلهية، لها أن تظهر حقّا خلقا، إلها مألوها، ربّا مربوبا، فإنّ الحقيقة المطلقة في عينها تتساوى نسبة التعيّن إليها من حيث هي هي، لتساوي اقتضائها الذاتي لهما معا، فالأمر الخالق هو المخلوق **«و الأمر المخلوق الخالق»** طردا و عكسا.

قال- رضي الله عنه-: «كلّ ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحدة و هو العيون الكثيرة. فَانْظُرْ ما ذا تَرىٰ قالَ يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ و الوالد عين ابنه، فما رأى يذبح سوى نفسه، و فداه بذبح عظيم، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. و ظهر بصورة ولد، لا، بل بحكم ولد من هو عين الوالد وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها، فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة و الولد، و الأمر واحد في العدد».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الوجود الواحد الحقّ الواحد المتعيّن في الإنسانية المطلقة، المسمّى إبراهيم في إبراهيم، و الوالد هو المسمّى- من حيث تعيّنه في إسحاق أو إسماعيل- بإسحاق أو إسماعيل كذلك، و كذلك المتعيّن في صورة آدم المسمّى بآدم هو المتعيّن في صاحبته المسمّاة بحوّاء ظهر ذلك الوجود الحق الواحد في مراتب عدّة بصور مختلفة، و صيغ مفترقة و مؤتلفة، فسمّى في كل مرتبة مرتبة و تعيّن تعيّن باسم غير

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٥٣

الآخر، فمنه الصاحبة، و الوالد، و الولد، و الزوج، و الفرد، و الواحد و العين واحدة، و هو الوجود الحق الذي لا تحقّق إلاّ له في كل متحقّق معيّن، مع أنّه من كونه متعيّنا بكذا، مسمّى بكذا غير المتعيّن بتعيّن غيره و غير مسمّى باسم غيره، فالمسمّى بعلا من حيث تعيّنه ينكح نفسه من كونها متعيّنة في صورة صاحبته، و كذلك المتعيّن في صورة إبراهيم متعيّن بصورة ولده الذي أراد ذبحه، و هو الظاهر بصورة الذبح العظيم.

قال- رضي الله عنه-: «فمن الطبيعة؟ و من الظاهر فيها و ما رأيناها نقصت بما ظهر منها، و لا زادت بعدم ما ظهر؟ و ما الذي ظهر غيرها؟ في ما هي عين ما ظهر، لاختلاف الصور بالحكم عليها، فهذا حارّ يابس، و هذا بارد يابس، فجمع باليبس، و أبان بغير ذلك، و الجامع الطبيعة».

يعني- رضي الله عنه-: كما أنّ الطبيعة حقيقة واحدة فإنّها تختلف بعينها و صورها بحسب المادّة، فتقبل الحكم عليها بالأضداد، فيقول: إنّ طبيعة كذا باردة يابسة، و طبيعة كذا حارّة يابسة، و طبيعة كذا حارّة رطبة، و طبيعة كذا باردة رطبة، فتكون الطبيعة في الأضداد عينها، فتجمعها بحقيقتها و هي حقيقة واحدة من شأنها الظهور في الأضداد أعيانا متضادّة من حيث التعيّن و الظهور، و هي من حيث كلّيّتها حقيقة واحدة جمعية معقولة مقولة على كثيرين متضادّة في مراتب كثيرة، و الأضداد المختلفة من كونها أضدادا لا تجتمع في مادّة تقبل هذه الصور المتضادّة و ليس تعيّنها بأحدها أولى من تعيّنها بغيرها، و كذلك الطبيعة الجامعة بحقيقتها لكلّ منها، فإنّها عين الكلّ، و كذلك الهيولى، أعني المادّة.

قال- رضي الله عنه: «لا، بل العين الطبيعة».

يعني- رضي الله عنه-: العين- المظهرة لصور الأضداد في المادّة القابلة لها- عين صورها، عين المادّة، فإنّ الكلّ في الكلّ و من الكلّ.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٥٤

قال- رضي الله عنه: «فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، [لا]، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الطبيعة حقيقة واحدة، قابلة لظهور الصور المختلفة فيها مختلفة بموجب حقائقها، فإنّها بحسب الجميع، فما لها حسب معيّن يوجب تعيّن الكلّ واحدا معيّنا، فيظهر كلّ من الأضداد فيها بصورتها كظهور حقائق العالم في مرآة الوجود الواحد الحق بموجب خصوصيّاتها المتكثّرة المختلفة المتباينة و المتماثلة و بمقتضى حقائقها، و هذا مشهد الكمّل، و مشرب المحقّق الراسخ المكمّل، أو الطبيعة صورة واحدة في مرائي مختلفة كعكس ما ذكرنا من المشهد، كظهور الوجود الواحد الحق في أعيان الأشياء بحسب خصوصيّاتها، و هو مشهد الجمهور من أهل الكشف و الشهود من المتقدّمين رحمهم الله.

و الحقّ أنّ الأمرين صادقان في حالة واحدة، و موجبان الحيرة العظيمة في مرتبة الفكر عند العقلاء الوارثين للحقائق بموازين الفكر و النظر العقلي.

قال- رضي الله عنه-: «فما ثمّ إلاّ حيرة، لتفرّق النظر».

يعني- في نظر أهل الحجاب.

«و من عرف ما قلناه لم يحر» يعني- رضي الله عنه-: إذا عرف أنّ حقيقة الوجود الواحد الحق لذاتها تقبل كلّ ذلك و من عينها تقتضي الظهور بجميع ذلك، فإنّه لن يحار أصلا إلاّ الحيرة الأخيرة التي هي عين الشهود الحق. و الأمثلة قد تقدّمت، فانظر و تدبّر، و الله الموفّق، و العارف ممّا قلنا في مزيد علم، و الله أعلم.

قال- رضي الله عنه-: «و إذا كان في مزيد علم فليس إلاّ من حكم المحلّ، و المحلّ عين العين الثابتة، فيها يتنوّع الحق في المجلى، فتتنوّع الأحكام عليه، فيقبل كلّ حكم، و ما يحكم عليه إلاّ عين ما تجلّى فيه، ما ثمّ إلاّ هذا».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ زيادة علم العارف المحقّق في المشهدين جميعا عائدة إلى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۵۵

العين الثابتة التي ظهر فيها الوجود الواحد الحق بحسبها، أو ظهرت الأعيان الثابتة فيه بحسبها أيضا كذلك، إذ لا حيثية و لا خصوصية للوجود الحق، كما قرّرنا مرارا، فهو حقّ كلّ حقيقة، و به تحقّقت الأعيان في حقائقها بأحكامها و خصائصها و آثارها.

قال- رضي الله عنه:

فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقا بذاك الوجه فادّكروا

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الوجود الواحد الحق- من كونه متعيّنا في مرتبة الألوهيّة- هو عين الله، فهو- بحسب الله و بحسب الصورة الأحدية الجمعيّة الإلهية- ليس خلقا مخلوقا، بل خالق المخلوقات، موجد الموجودات، فليس هو هي، و لا هي هو «ما للتراب و ربّ الأرباب؟» فادّكر، و لا تخلّط بين المراتب، و لا تخبط خبط عشواء في الحقائق و المذاهب.

ثم الوجود الواحد الحق- من كونه متعيّنا في المرتبة الخلقية المنفعلة و الأعيان المتأثّرة الكونية، قابلا لصور الأكوان- خلق ليس حقّا كذلك، و لكنّ الوجود الحق الواحد المطلق- من كونه قابلا لصور الحقيقة الإلهية، و قابلا أيضا لصور الخلقيّة- عين الحق و الخلق، فهو فيهما معا حق و خلق، فيصدق من حيث هذا الوجه وضع كلّ منهما- أعني الحقّ و الخلق- و حمل الآخر عليه. فاعتبر هذه الاعتبارات كلّها، و لا تطلق القضايا إلاّ بوجوهها المعتبرة، و لا تغفل عن الحقيقة الوجودية المطلقة الظاهرة في المراتب كلّها، إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-:

من يدر ما قلت، لم تخذل بصيرته و ليس يدريه إلاّ من له بصر

جمّع و فرّق، فإنّ العين واحدة و هي الكثيرة لا تبقي و لا تذر

و عين الوجود الحق واحد، و لا تحقّق إلاّ له في عينه كما عرفت، فما ثمّ إلاّ هو، تعيّن في مرتبة الجمع واحدا إلها، و في مرتبة التفرقة كثيرا خلقا، و الوحدة و الكثرة، و الجمع و الفرق، و الحق و الخلق، و الإطلاق و التقييد، و التعيّن و اللاتعيّن، و الظهور

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۵۶

و البطون نسب نفسيّة له، و لا تحقّق لها بدونه، فما ثمّ موجود إلاّ هو، **قال- رضي الله عنه: «فالعليّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجوديّة و النسب العدميّة بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، و سواء كانت محمودة عرفا و عقلا و شرعا، أو مذمومة عرفا و عقلا [و شرعا] و ليس ذلك إلاّ لمسمّى «الله» خاصّة».**

يعني- رضي الله عنه-: أنّ العلوّ الذاتي الحقيقي- الذي ليس بالنسبة و الإضافة- ليس إلاّ للذات المسمّاة بالاسم «الله» فإنّه هو المتحقّق في جميع المراتب و النسب و الظهورات و التعيّنات بوجوده، فإنّ الذات المتعيّنة بالتعيّن الأوّل حقيقة الحقائق، الظاهرة بالإنسان الكامل الحقيقي الواحد الأزلي الأبدي هو المسمّى بالاسم «الله» خاصّة، و هو الاسم الأعظم لذات الله،- تعالى- الدالّ على أحدية جمع الجمع الكمالي الذاتي، فمسمّى

«الله» تعالى- من حيث إنّه متعيّن بالحقيقة الإنسانية الكمالية الذاتية- مستغرق جميع الذوات الموجودة و النسب العدمية المفقودة و الأفعال و الأخلاق و النعوت و الصفات المذمومة و المحمودة بحيث لا يخرج شيء أصلا عن حيطته، و لا يسبق لمتوهّم و هم أنّ مسمّى الله هو المتكثّر في هذه الكثرة، فإنّه يتعالى عن الظهور بما يناقض الكمالات الإلهية، فإنّ الله أحدية جمع جميع الكمالات الأسمائية المؤثرة و الحقائق الفعّالة الوجوبية الوجودية لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا غير مسمّى الله خاصّة- ممّا هو مجلى له أو صورة فيه- فإن كان مجلى له، فيقع التفاضل- لا بدّ من ذلك- بين مجلى و مجلى».

يعني: كلّ عين عين من أعيان العالم، فإنّه مرآته و مجلاه، يتجلّى فيه وجوده، فيتأتّى للمشاهد شهوده.

قال- رضي الله عنه: «و إن كان صورة فيه، فتلك الصورة عين الكمال الذاتي،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٥٧

لأنّها عين ما ظهرت فيه. فالذي يسمّى الله هو الذي لتلك الصورة».

قال العبد: يعني: أنّ الصورة الإنسانية الكمالية الذاتية الإلهية هي صورة الذات المسمّاة باسم الله، و تلك الصورة هي التي تستغرق جميع الصور المعنوية الغيبية الأسمائية الفعلية المؤثّرة و العينية الكونية المتأثّرة المظهرية، و جميع الصور الروحانية العقلية و النفسية، و جميع الصور المثالية الجبروتية البرزخية، و الطبيعية الفلكية و العنصرية، السماوية و الأرضية، و النسب الإضافية العدمية، فإنّ العالم بكماله و تمامه صورة تفصيل هذه الصور الإنسانية الكمالية الجمعية الذاتية، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لا يقال: هي هو، و لا: هي غيره».

يعني: أنّ هذه الصورة صورة للذات المسمّاة ب «الله» تعالى، و صورة الشيء ليست هي المتصوّرة بتلك الصورة، فالصورة لا تعطي إلاّ مدلول لفظ «الصورة» و إن كانت صورة أحدية جمعية، فإنّ العقل يفرّق بين الصورة و بين ذي الصورة. و لا يقال أيضا:

إنّها غيره من جميع الوجوه، فإنّها صورة ذاتية، لا تنفكّ عن مسمّى الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «و قد أشار أبو القاسم بن قسيّ في خلعه [إلى هذا بقوله:] إنّ كل اسم إلهي يسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة و ينعت بها. و ذلك هناك أنّ كلّ اسم يدلّ على الذات و على المعنى الذي سيق له و يطلبه، فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الاسم- من حيث ما يدلّ على الذات- عينها فله مالها، فيسمّى و ينعت بجميعها، كهي له، هو هي من هذا الوجه.

قال- رضي الله عنه-: «و من حيث دلالته على المعنى الذي يتفرّد به، يتميّز عن غيره، كالربّ و الخالق و المصوّر إلى غير ذلك. فالاسم المسمّى من حيث الذات، و الاسم غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الذي سيق له».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٥٨

قال العبد: مذهب ابن القسيّ- بفتح القاف و تخفيف السين و تشديد الياء من أكابر شيوخ المغرب مشهور معتبر، كان قبل الشيخ- رضي الله عنه-: أنّ أيّ اسم إلهي أخذت من الأسماء الإلهية- كالربّ و الخالق و الهادي و المصوّر و غيرها- فوضعته مبتدأ، و أنّ الاسم «الله» و سائر الأسماء الإلهية تحمل عليه خبرا جمعا و فرادى، كما ذكرنا، فتذكّر. و خلعه كتاب من تصانيفه، اسمه: «خلع النعلين» شرحه الشيخ- رضي الله عنه.

و قال: «إذا فهمت أنّ العلي ما ذكرناه، علمت أنّه ليس علوّ المكان و لا علوّ المكانة، فإنّ علوّ المكانة يختصّ بولاة الأمر كالسلطان و الحكّام و الوزراء و القضاة و كلّ ذي منصب، سواء كانت فيه أهليّة ذلك المنصب أو لم تكن، و العلوّ بالصفات ليس كذلك، فإنّه قد يكون أعلم الناس يتحكّم فيه من له

منصب التحكّم و إن كان أجهل الناس. فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبع، ما هو عليّ في نفسه، فإذا عزل زالت رفعته، و العالم ليس كذلك».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ أعلى مراتب العلوّ هو العلوّ الذاتي- كما مرّ- و دونه علوّ الصفات، كالعلم و القدرة و غيرهما، فمن كان أعلم، فهو أعلى بصفة العلم، و في هذا العلوّ لا يكون الموصوف و الظاهر به عليّا بالتبع، بل بالصفة النفسية، و قد يكون عليّا بالذات و الصفة و المكانة و المكان، و يختصّ به الربّ تعالى، فإنّ له أعلى المكانات و المراتب و أعلى الأماكن- كالعماء و العرش- و أعلى الصفات و هو الأحدية الجمعية الإلهية، و الإنسان الكامل منه أوفر حظّ و نصيب، كإدريس عليه السّلام مثلا، فإنّه من أعلم العلماء، و هو على الصورة الذاتية، و له مكانة النبوّة و قد رفعه الله **مَكٰاناً عَلِيًّا**، جعلنا الله و إيّاك ممّن جمعت له هذه الحقائق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٥٩

[٥] «**فصّ حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيمية**»

قد ذكرنا سبب إسناد حكمة التهيّم إلى كلمة إبراهيم عليه السّلام.

قال- رضي الله عنه: «إنّما سمّي خليلا، لتخلّله و حصره جميع ما اتّصف به الذات الإلهية. قال الشاعر:

قد تخلّلت مسلك الروح منّي و به سمّي الخليل خليلا

يعني- رضي الله عنه-: لمّا قامت الصفات و الأسماء الإلهية بإبراهيم، و قام بحقّ مظهرياتها حقّ القيام، فاتّصف بجميعها، فتخلّل حضراتها، و سرت الصورة الإلهية بحقائقها في ذات إبراهيم و حقائقه فتخلّلته، و كذلك سرت المحبّة الإلهية الذاتية في جميع حقائقه، و سرت محبّته أيضا في حقائق الحضرات، فسمّي خليلا، فعيلا بمعنى فاعل و بمعنى مفعول.

قال- رضي الله عنه: «كما يتخلّل اللون المتلوّن، فيكون العرض بحيث جوهره، ما هو كالمكان و المتمكّن».

قال العبد: إذا تداخل جسمان أو اجتمعا، فإن كانا كثيفين كالمكان و المتمكّن،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٦٠

فلا سراية لأجزاء أحدهما في الآخر، فلا تخلّل، و إن كان أحدهما لطيفا و الآخر كثيفا، سرى اللطيف في الكثيف، و تخلّله بحسب لطف اللطيف و تخلّل أجزاء الكثيف و تناسبهما، و إن اجتمع لطيفان و تناسبا في اللطف و الرقّة، كانت السراية أقوى و التخلّل أشدّ و أوفى، و إن اتّفق أن تكون معهما حرارة غريزية تناسبيّة في كل منهما لكل منهما، ملزمة لانحلال أحدهما في الآخر و تخلّله، اشتدّ السريان و قوي التخلّل، فأدّى إلى اتّحاد هما بحيث يكونان شيئا واحدا لا يتميّز أحدهما عن الآخر، و في السراية و التخلّل و الاتّحاد يقع التفاوت بحسب قوّة اللطف و الرقّة و المناسبة بين المتخلّلين، و هذا في الأجسام و في الجواهر.

و أمّا الأعراض فإن كانت من اللوازم الجوهرية الذاتية، فإنّها تكون بحيث جواهرها كالرطوبة و الرقّة للماء، و الحرارة و اليبوسة للنار، و إن كان العرض غريبا ليس ذاتيّا للجوهر فبالوساطة الجوهرية الجامعة بينهما، كتخلّل اللون الغريب في جوهر غير ذي لون إنّما يكون بواسطة جوهر لطيف متلوّن بذلك اللون الغريب، فيسري به اللطيف المتلوّن فيما لا لون له، فإذا سرى اللطيف في جميع أجزائه و تشرّب الكثيف به و فارقه اللطيف، بقي العرض الغريب في جوهر ما لا لون له، فعاد متلوّنا بذلك اللون، و كلّ هذا ضرب مثل لما من الحق في الخلق و لما للحق من الخلق، و إذا كان الأمر في الأجسام على هذا الوجه، ففي الروحانيات يكون أتمّ و أعمّ، و كذلك الجواهر و الأعراض، و ذلك بحسب القبول و التناسب و النفوذ، و كذلك سريان أحكام الحقائق و المعاني و النسب بعضها في البعض بواسطة الوجود الجامع بينهما بحسب شدّة المناسبة و قوّة المحبّة

بين المتخلّل و المتخلّل.

فلمّا ناسبت مظهرية الخليل عليه السّلام لتعيّن الحق فيه و به من جميع الوجوه أو أكثرها بحسب مرتبته و مقام مظهريته للحق الذي هو ربّه، سرى كلّ منهما في الآخر سراية كلّية في إبراهيم في محبّة ربّه، أو في ربّه، فظهر في هوية إبراهيم إنّيّة الحق، و كذلك يتخلّل إبراهيم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٦١

في الحضرات الإلهية، فقام بجميع المظهريات الإلهية الأسمائية على الوجه الأتمّ، و ظهرت فيه و به و منه أيضا حقائق الحضرات بالظهور الأكمل الأعمّ، فاتّخذه الله خليلا، و هذه الخلّة كسراية العرض بالجوهر اللطيف في الكثيف، حتى يكون بحيث جوهره.

و نذكر قول الخليل عليه السّلام يوم القيامة، حين يفزع الخلائق إليه في الشفاعة، فيقولون له: أنت خليل الله اشفع لنا. أو كما يقولون له، فيقول: إنّما كنت خليلا من وراء وراء، و الخلّة المحمّدية أفضل و أكمل، و نظيره سراية اللطيف المناسب في مثله لطافة و مناسبة بالحرارة المعتدلة، الحبّية، الملزمة لكمال تخلّل أحدهما في الآخر، و انحلاله، حتى يرتفع التمايز و يتّحد الخليلان كما ينحلّ و يتخلّل الأبوان في الصنعة و هما العيان و العروس المطهّران المثبتان المحلولان إذا مزجناهما على ميزان العدل، و ألزمناهما الطبخ الطبيعيّ، فإنّهما ينحلّ كل منهما في الآخر انحلالا لا مفارقة بعده أبدا، و ينعقدان جوهرا واحدا، فإذا التقيناه ذاب ذوبانا واحدا و عاص عوصا واحدا، و لا يطير أحدهما دون الآخر، فيكون أحدهما عين الآخر، كما قال تعالى: **اللهَ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ** فأفرد الضمير في الخبر المحمول بعد تثنية المبتدأ الموضوع، و قال **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ** و قال: «هذه يد الله» و أشار إلى يده **وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللهَ رَمى** فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «أو لتخلّل الحق وجود صورة إبراهيم عليه السّلام و كلّ حكم يصحّ من ذلك، فإنّ لكلّ حكم موطنا يظهر فيه لا يتعدّاه، ألا ترى الحقّ يظهر بصفات المحدثات، و أخبر بذلك عن نفسه، و بصفات النقص و بصفات الذمّ؟» يعني- رضي الله عنه-: أنّ الحق- من حيث تعيّنه بوجوده في صورة إبراهيم-

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٦٢

يضاف إليه جميع ما يضاف إلى إبراهيم من صفات المخلوق، و لا يتعدّى إليه في الصورة الإلهية الأزلية، فإنّه- تعالى- أخبرنا إنّه ينادي، و يمكر، و يستهزئ، و يسخر، و يمرض، و يجوع، و يظمأ، على لسان الصادق الذي **ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى. إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى** و ذلك بظهوره و تعيّنه في إنّيّة العبد، بوجوده الحقّ، كما علمت، فاذكر.

و قوله: «و كلّ حكم يصحّ من ذلك، فإنّ لكلّ حكم موطنا يظهر فيه لا يتعدّاه» يريد- رضي الله عنه- أنّ انضياف أصناف الأحكام و الأحوال و الأخلاق و الأفعال و الأسماء و النعوت الخلقية- التي توهم النقص، و توجب الذمّ في مرتبة العقل و الشرع أو العرف- إلى الجناب الإلهي بالأصالة- كما ذكرنا- ليس إلاّ من حيث تعيّنه بالوجود في عين هذا العبد الذي به و فيه ظهرت تلك النقائص، لا من حيث هو هو، و لا من حيث موطن آخر، فإنّ موطن الدنيا و ظهور الوجود الحقّ بالعبيد في الدنيا يوجب ذلك و عامتها منتفية عن العبد أيضا في الدار الآخرة و المواطن الجنانية فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «ألا ترى المخلوق يظهر بصفة الخالق من أوّلها إلى آخرها و كلّها حق له، كما هي صفات المحدثات حق للحق».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ صفات المحدثات- من حيث تعيّن الوجود الحقّ بالمحدثات و فيها بحسبها- ينضاف إليه جميع صفات المحدثات و أفعالها و آثارها، و هي حق له استحقّها من حيث تعيّنه و ظهوره فيها و ظهورها و وجودها به، و لأنّ الوجود، له صلاحية الظهور بها و إظهارها، و ذلك مقتضى حقيقته، و كذلك من حيث هذا الوجه، و باعتبار أنّ حقائق المحدثات و أعيانها الثابتة في العلم الذاتي الأزلي هي شئون الحق و نسبة

الذاتية- التي هي فيه هو لا غير- يثبت أيضا كذلك للمحدثات جميع الأسماء و الصفات و النعوت و النسب التي للحق من أوّلها إلى آخرها، و هي حق له من هذين الوجهين، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٦٣

قال- رضي الله عنه-: الْحَمْدُ لِلَّهِ فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد و محمود. وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، فعمّ ما ذمّ و ما حمد، و ما ثمّ إلاّ محمود أو مذموم».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ كل حمد من كل حامد لكل محمود فإنّه لله، لأنّه المحمود بالحقيقة في كل مظهر و موجود بما ظهر فيه من الكمالات و المحامد، و الظاهر بها في ذلك الحامد، فإذن هو الحامد و المحمود و الحمد، فاذكر أقسام حمد الحمد، كما ذكرنا في شرح الخطبة.

قال- رضي الله عنه: «اعلم أنّه ما تخلّل شيء شيئا إلاّ كان محمولا فيه، فالمتخلّل- باسم فاعل- محجوب بالمتخلَّل- اسم مفعول- فاسم المفعول هو الظاهر، و اسم الفاعل هو الباطن المستور، و هو غذاء له، كالماء يتخلّل الصوفة فتربو [به] و تتّسع».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ إبراهيم عليه السّلام بتخلّله جميع الحضرات الإلهية يكون محمولا في الحق، محجوبا، فهو للحق جميع أسمائه و صفاته الظاهرة عليه، فهو غذاؤه بالأحكام و النعوت و الأسماء و الصفات، و كذلك بتخلّل الوجود الحق صورة إبراهيم يكون محمولا في إبراهيم، فيكون الحق سمعه و بصره و لسانه و سائر قواه.

قال- رضي الله عنه-: «فإن كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه و بصره و جميع نسبه و إدراكاته. و إن كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور، باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه، كما ورد في الخبر الصحيح».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه-: إلى مقامي قرب الفرائض و النوافل، و ذلك أنّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٦٤

وجود الحق هو الأصل الواجب- و هو الفرض- و وجود العالم- و هو العبد- نقل و فرع عليه، لأنّ الوجود الحق لكمال سعته وسع الحق المطلق، و الخلق المقيّد، فإذا ظهر الحق، خفي العبد فيه، كان الله و لا شيء معه أولا لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ آخرا، فكان العبد سمع الحق و بصره و سائر قواه، كما قال- صلّى الله عليه و سلّم- «إنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده. هذه يد الله، و اليد يد محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- و كذلك هو الرامي حقيقة في إِذْ رَمَيْتَ، فيده يد الحق و الحق هو الرامي، لنفيه الرمي عن محمّد في قوله: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، و إثباته الرمي للحق بقوله:

وَ لٰكِنَّ اللهَ رَمىٰ.

و الثاني قرب النوافل، فهو كون الحق بوجوده محمولا في إنّيّة العبد و هويّته له فهو سمع العبد و بصره و لسانه و سائر قواه، و الحديث الثابت في الصحيح المثبت سرّ المقامين قد ذكر فيما ذكر، فتذكّر.

قال- رضي الله عنه-: «ثم إنّ الذات لو تعرّت عن هذه النسب، لم تكن إلها. و هذه النسب احدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بألوهيّتنا إلها، فلا يعرف حتى نعرف».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ تحقّق أحد المتضايفين يتوقّف على الآخر بالضرورة فالإلهية و الربوبية و الخالقية لا تتحقّق إلاّ بالمألوه و المربوب و المخلوق وجودا و تقديرا، فلا يعرف الله من كونه إلها، حتى يعرف المألوه.

قال- رضي الله عنه-: «قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و هو أعلم الخلق بالله. فإنّ بعض الحكماء و أبا حامد

ادّعوا أنّه يعرف الله من غير نظر إلى العالم، و هذا غلط. نعم، تعرف ذات قديمة أزليّة لا يعرف إنّها إله، حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٦٥

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الألوهية و الربوبية و غيرهما من النسب لا تحقّق لها- كما مرّ- إلاّ بالمألوهية و المربوبية، فإنّها حقائق إضافية، فلا وجود لها إلاّ بالنسبة و الإضافة، و لا تثبت للذات المطلقة إلاّ بشرط موصوفيتها بالإيجاد و الربوبيّة، و لا ربوبية إلاّ بالمربوب، فالربوبية و الإلهية و الخالقية و معرفتها يتوقّف ثبوتها للذات المطلقة على المربوب و المألوه و المخلوق و إن لم يتوقّف وجودها الذاتي على شيء أصلا، فإنّ الله من حيث ذاته غنيّ عن العالمين و عن الأسماء الإلهية.

قال- رضي الله عنه-: « [ثمّ بعد هذا] في ثاني حال يعطيك الكشف أنّ الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه و على ألوهيته، و أنّ العالم ليس إلاّ تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها [بدونه] و أن يتنوّع و يتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان و أحوالها، و هذا بعد العلم به منّا أنّه إله لنا».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ الواجب على كلّ أن يعرف ربّه و إلهه الذي يعبده، و ذلك لا يكون إلاّ بعد معرفة عبدانيّته و مربوبيته، فإذا عرف نفسه عبدا مربوبا، تأتّى له أن يعرف أنّ له إلها هو ربّه خلقه.

ثم بعد هذه المعرفة الصحيحة إن عرف أنّه موجود بالحق، أو عرف أنّ الموجود هو الحق في عينه و صورته يتنوّع ظهوره بحسب خصوصية المظهر، عرف أنّ العالم تجلّ منه، فهو الظاهر بالعالم و فيه بحسب خصوصية حقيقة العالم من القبول، فهو من حيث ظهوره في العالم المحدث كان دليلا على نفسه أنّه أحدثه و أوجده، و كان الحق حينئذ من حيث ظهوره فيك دليلا عليه أنّه ربّ، إله، خالق لك، فافهم، فما أنت إذن أنت على ما كنت في زعمك، بل تعيّن و تجلّ من تجلّياته في مرتبة كليّة أو جزوية، في حقيقة عين ثابتة علميّة أزلية ذاتية من جملة شئونه الذاتية التي لم توجد و لا شمّت رائحة من الوجود العيني، بل هي على وجودها العلمي الأزلي الأبدي، و الموجود المشهود منك في الأعيان تجلّى لظاهر في مظهر، و كذلك الموجود المشهود من العالم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٦٦

تجلّ كلّي و تعيّن عيني ظهر في مظاهر و مجال و تراءى في مناظر و مراء كثيرة مختلفة، فما يشهد و لا يوجد في المرآة إلاّ الحق لا المرئيّ، فإنّ متعلّق الشهود و الوجود ليس إلاّ المثال الظاهر من ناظر واحد محاذ بصورته لهذه المرائي الكثيرة، و هي أعيان العالم و حقائقه فانظر ما ذا ترى، فأنت يا أخي على عدميّتك الأزلية، و المشهود هو الوجود الحق الظاهر في مظهريّتك و مرآتك، و هو الدليل على نفسه من جهتين و مرتبتين: مطلقة و مقيّدة، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «ثمّ يأتي الكشف الآخر، فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضا، و يتميّز بعضنا عن بعض، فمنّا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، و منّا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ.

قال العبد: أمّا في الكشف الأوّل فشهدت الحق في مجالي: حقائق العالم و مرائي مظهرياته بحسبها، فكان الشاهد و المشهود هو الحق، و في هذا الشهود مرتبتان لأربابهما:

إحداهما: أنّ الحق هو الموجود المشهود في حقائق العالم و أعيان المحدثات و هي مظاهر للحق موجودة في أعيانها، ظهر الحق بها و فيها و بحسبها، نحوا من الظهور، و ضربا من التجلّي.

و في الثانية: يكون الحق أيضا كذلك هو الموجود المشهود في مراء غير موجودة في أعيانها، بل هي على عدميّتها العينيّة و وجودها العلمي، ظهر

الوجود الواحد الحق المنسحب عليها بحسب خصوصياتها و قابلياتها، فظهر الوجود الواحد الحق بهذه المظاهر المختلفة مختلف الصور، فالمشهود الموجود في الشهودين هو الحق.

و أمّا الكشف الثالث فيعطي أنّ المشهود نقوش أعيان العالم و صورها و أمثلتها في مرآة الوجود الواحد الحق الموجود هو الحق المشهود في صور نسبه و نقوش شئونه و أحواله الذاتية العينيّة- و هي- أعني النسب و الشؤون التي هي أعيان العالم- لم تنتقل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣۶٧

من العلم الذاتي إلى العين، و لكن أثّرت في مرآة الوجود الحق من حيث قبوله و صلاحيته لتلك الآثار هيئات و صورا منها بحسبها.

قال- رضي الله عنه-: «و بالكشفين معا ما يحكم علينا إلاّ بنا، بل نحن نحكم علينا بنا، و لكن فيه، فلذلك قال: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ يعني على المحجوبين إذ قالوا للحقّ: لم فعلت بنا كذا و كذا ممّا لا يوافق أغراضهم، فيكشف لهم الحق عن ساق، و هو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أنّ الحق ما فعل لهم ما ادّعوه أنّه فعله، و أنّ ذلك منهم، فإنّه ما علمهم إلاّ ما هم عليه، فتدحض حجّتهم، و تبقى الحجة لله البالغة».

قال العبد: إنّ الحاكم علينا نحن على الكشفين معا، لأنّا على الكشفين معا إمّا تجلّ و حق متعيّن بمقتضيات أعياننا الثابتة، أو صور أعيان ظهرنا في مرآة الوجود الحق بمقتضيات أعياننا و خصوصياتنا كذلك، فإذن لم يحكم الحق علينا في كلّ ما حكم علينا، دنيا و آخرة، روحا و جسما، ظاهرا و باطنا، شقاوة و سعادة، إلاّ بموجب ما اقتضت خصوصياتنا و استعداداتنا غير المجعولة، الذاتية، و قابليّات مظهرياتنا التي استدعت من الحق أن يحكم علينا بما نستأهله و نستحقّه، و الله العليم، الحكيم، العدل، الحكم لا يحكم على كل محكوم عليه بكل حكم حكم عليه إلاّ بموجب علمه بالمحكوم عليه، و بالحكم الذي يطلبه و يقتضيه بحقيقته و علمه به على ما هو عليه و بحسبه و بموجب استعداده، و لا ينسب إلى الحق ما يتوهّمه أهل الجهل- أنّ الله قدّر و حكم على الخلائق، أو كتب عليهم بما ليس فيهم- و هو ظلم محض إن يقدّر على أحد ويحكم عليه قبل وجوده في الأزل بأفعال و أحوال و آثار ليست فيهم و منهم، ثم إذا صدرت منهم في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣۶٨

الدنيا بموجب ما قدّر و كتب عليهم، طالبهم بذلك في الآخرة، و عاقبهم، و أخذهم بها، و عذّبهم، تعالى الله عمّا يقول الظالمون الجاهلون علوّا كبيرا، بل الله يحكم علينا بمقتضيات استعداداتنا و بموجب خصوص قابليّات صور معلوميّاتنا له أزلا، فلم يحكم علينا إلاّ لما منه أو حكمنا أن يحكم علينا بذلك، فما حكم علينا إلاّ بحكمنا و نحن صور نسب علمه و شئونه و أحواله الذاتية النفسية، بل نحن حكمنا علينا بالحق و فيه، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فإن قلت: فما فائدة قوله: فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ؟

قلنا: «لو» حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلاّ ما هو الأمر عليه. و لكن عين الممكن قابل للشيء و نقيضه في حكم العقل، و أيّ الحكمين المعقولين وقع فذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته. و معنى «لهديكم» أي لبيّن لكم. و ما كلّ ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته، فأدرك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم و الجاهل. فما شاء، فما هداهم أجمعين، و لا يشاء. و كذلك إِنْ يَشَأْ فهل يشاء؟

هذا ما لا يكون».

قال العبد: «لو» في «لو شاء لهدى» تعليل عدم الهداية لعدم المشيّة، فإنّه حرف امتناع لامتناع ما يسند إليه، فحيث أسند إلى المشيّة بيّن امتناع المشيّة، و إنّما جاء لعدم الهداية و امتناعها لامتناع المشيّة، يعني ما هداهم أجمعين، لأنّه لم يشأ هدايتهم أجمعين، لعلمه أنّهم لا يستعدّون لقبول الهداية جميعا، بل البعض، فشاء بموجب علمه هداية البعض المستعدّين لها، فهداهم، و لو شاء هداية الكلّ لهدى الكلّ، و لكنّه لم يشأ، لعدم تعلّق العلم

بهداية الكلّ، لما لم يكن في قابليتهم الاهتداء، إذ المشيّة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۶۹

– و هي تخصيص بعض المعلومات للهداية– تابعة للعلم في تعلّقه بهداية البعض الذين لهم قابلية الهداية، فما شاء إلاّ ذلك البعض، لأنّ مشيّة الحكيم العليم لا تتعلّق إلاّ بما فيه صلاحية ما يشاء، و إلاّ لكان عبثا، و يتعالى عن ذلك علوّا كبيرا. و كذلك **إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ** حرف امتناع و شرط ممتنع دخل على المشيّة، لامتناع الإذهاب، فامتنع إذهابهم، لامتناع تعلّق المشيّة به، فهل يشاء الممتنع؟ هذا لا يكون، لعدم تعلّق مشيّة الحكيم بالممتنع.

قال– رضي الله عنه: «فمشيّته أحدية التعلّق، و هي نسبة تابعة للعلم، و العلم نسبة تابعة للمعلوم، و المعلوم أنت و أحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم».

يعني– رضي الله عنه–: لأنّه ما جعله على ما هو عليه، بل تعلّق به بحسبه، و هذا ظاهر.

قال– رضي الله عنه–: «بل للمعلوم أثر في العلم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه».

يعني– رضي الله عنه–: أنّ العلم إنّما يتعلّق بالمعلوم بحسب ما هو المعلوم عليه فهو تابع للمعلوم في تعلّقه به، فليس للعلم أثر في المعلوم.

قال– رضي الله عنه–: «و إنّما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون و ما أعطاه النظر العقلي، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف. و لذلك كثر المؤمنون و قلّ العارفون أصحاب الكشوف وَ ما مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ و هو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أنّ لك وجودا، فإن ثبت أنّ الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق، و إن ثبت أنّك الموجود، فالحكم لك بلا شكّ. و إن كان الحاكم الحقّ، فليس له إلاّ إفاضة الوجود عليك، و الحكم لك عليك،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۷۰

فلا تحمّد إلاّ نفسك و لا تذمّ إلاّ نفسك، [و ما يبقى للحق إلاّ حمد إفاضة الوجود، لأنّ ذلك له لا لك]».

يعني– رضي الله عنه–: أنّ الله– تعالى– إنّما يخاطب عباده على قدر فهمهم و بحسب ما تواطئوا عليه، إنّ الله لو تعلّقت مشيّته بهداية الجميع، أو بإذهاب الجميع، لهداهم جميعا، أو أذهبهم جميعا، هذا مبلغ علوم أهل العموم من المخاطبين، لاقتصارهم في نظرهم على ظاهر المفهوم من كمال القدرة و الإرادة، و هو نصف البحث، فلو رزقوا العثور على الشطر الآخر، لفازوا بإدراك الأمر على ما هو عليه، و هو مقتضى الكشف بأنّ المشيّة لا تتعلّق إلاّ بمقتضى الحكمة، و العلم و الحكمة يعطيان أن ليس في قوّة استعداد الجمع و قابليتهم صلاحية الهداية، بل في البعض، فتعلّقت المشيّة بهداية المهتدين بنوره، لما في استعدادهم لقبول نور الهداية، و الذي لم يستعدّ للهداية في حقيقته و خصوصية عينه الثابتة، لم تتعلّق بهدايته المشيّة، فلم يهتد، و هذا مقتضى الكشف الصحيح و الحقّ الصريح الرجيح، فرزق الله أهل الكشف و التحقيق الاطّلاع على هذا السرّ– و هو سرّ القدر– فنزع بذلك عن قلوبنا غلّ الاعتراض على الله بالجهل، كما اعترض أهل الحجاب من الجمهور في أفعاله و أوامره و أحكامه، و نسبوا إلى الله الظلم، و أجاز بعضهم الظلم من الله– تعالى– على خلقه، لأنّهم تحت تصرّفه و هو موجدهم و ربّهم، فله الحكم، و عدّل منه الظلم، و كلّ ما قالوا جهل بالحقائق، لأنّ حقيقة الظلم لا تنقلب عدلا، ثمّ الحكيم لا يريد و لا يفعل إلاّ ما اقتضته حكمته، فهو لا يكلّف نفسا إلاّ وسعها، و لا يطلبها إلاّ ما آتاها، و إلاّ فما هو بحكيم، و حكم بخلاف حكمته و علمه، و الله– تعالى– حكيم، فهو لا يسومنا ما ليس فينا، فافهم، و هذا بيّن فللّه الحجّة البالغة، فما منّا أحد إلاّ له مقام معلوم، فنحن– معاشر أهل الكشف و الشهود– بحمد الله لم نقف مع علوم هؤلاء المجتهدين، فكشف لنا بحمد الله ما وراء هذا السرّ، و ذلك بمقتضى أعياننا الثابتة في العلم الأزلي، فالحكم للعين فينا إن كان لنا وجود حقيقي على ما تقرّر، و إن لم يكن لنا وجود،

فالحكم لنا علينا أيضا كما مرّ مرارا، فادّكر، فما يصل إليك نور الوجود إلاّ بموجب استعدادك، فإن كان على الوجه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧١

الأكمل، فلا تحمد إلاّ نفسك، فإنّها صورة شأن إلهي من الشؤون، و إن وجدت غير ذلك فلا تلومنّ إلاّ نفسك، و ليس لله- تعالى- إلاّ حمد إفاضة الوجود، و ليس للوجود إلاّ إظهار ما كنت عليه و كان فيك منك أزلا، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فأنت غذاؤه بالأحكام».

يعني: أنّ الوجود الحقّ إنّما يظهر بصورة أحكام عينك، فقد تغذّى بصورة العين الثابتة وجود ظهر فيك بحسبك.

قال- رضي الله عنه-: «و هو غذاؤك بالوجود».

يعني: لأنّك ظهرت بالوجود، فإنّ أحكام عينك الثابتة لا تظهر إلاّ بالوجود، كما أنّ الوجود لا يتعيّن و لا يظهر إلاّ بحسب تلك الأحكام.

قال- رضي الله عنه-: «فتعيّن عليه ما تعيّن عليك- و هو حكمك بالأمر منه إليك و منك إليه- غير أنّك تسمّى مكلّفا، و ما كلّفك إلاّ بما قلت له: كلّفني بحالك و بما أنت عليه، و لا يسمّى مكلّفا- اسم مفعول-، إذ لا كلفة عليه».

يعني: أنّ الحكم منك و إن توجّه على الحق أن يكلّفك بما حكمت، فإنّه لا يسمّى مكلّفا- اسم مفعول- كما أنّك لا تسمّى مكلّفا- اسم فاعل-، لكون الفعل و التأثير و الحكم لله بالأصالة- فإنّه أحدية جمع حقائق الوجوب و الإيجاب و الفعل و التأثير- و الانفعال و التأثّر و القبول لك بالافتقار الأصلي الذاتي، كما علمت، فاذكر، فهكذا أعطت الحقائق، فإن حكمت و أثّرت و فعلت، فلأنّك حقيقة من حقائق الجمع الإلهيّ، فافهم.

قال- رضي الله عنه-:

فيحمدني و أحمده و يعبدني و أعبده

يعني- رضي الله عنه-: يحمدني الحقّ على كمال قابليّتي و حسن قبولي لنور وجوده، و إظهار صورته على ما هي عليها من غير تغيير.

و أحمده: أعرّفه بالكمالات التي ظهر بها في، أو ظهرت بها فيه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٢

و يعبدني، أي يطيعني- لمّا سألته- بالإجابة، كما قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- حين قال له أبو طالب: ما أطوع لك ربّك يا محمّد!: «و أنت يا عمّ إن أطعته أطاعك» و العبادة: الطاعة على أحد معانيها، و العبادة: الجحود أيضا، يقال: عبد حقّه أي جحد، و العبد يطيع الله في ظهوره بالإلهية و الربوبية، فإذا ظهر في تعيّنه بصورة مخلوق و صفته، جحده و أنكره.

و قال- رضي الله عنه-:

ففي حال أقرّ به و في الأعيان أجحده

أي هو من حيث هو يعرفني على كلّ حال. وفي الأعيان أجحده، أي هو من حيث هو يعرفني على كل حال و أنا أنكره حال ظهوره في صور الأعيان المحدثة.

قال- رضي الله عنه-: «و أعرفه فأشهده».

يعني- رضي الله عنه-: أنا في نفس الأمر أعرفه و أشهده، لكون المعرفة و الشهود من مقتضى حقيقتي منه، فهو يعطي المعرفة و الشهود.

قال- رضي الله عنه-:

و أنّى بالغنى و أنا أساعده و أسعده؟

يشير- رضي الله عنه-: إلى توقّف النسب الأسمائية على الأعيان الكونية، فإنّ الإلهية متوقّفة على العبودية، فهو- من حيث إنّيّتي العبدانية- يساعده بى و يسعده، كما قال الله- تعالى-: **إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ** و النصر: المساعدة و الإسعاد في تحقيق الربوبية و الألوهيّة، و حسن تأتّي القابل في كمال مظهريته لربّه إسعاده له، فإنّ سعادة الحقائق و النسب الأسمائية أن تظهر آثارها في مظاهرها، كما قلنا في كتاب «المنازل» لنا:

و إذ الحقائق لم تبن آثارها عدّت من الأموات لا الأحياء

.

قال- رضي الله عنه-:

لذلك الحقّ أوجدني فأعلمه و أوجده

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٣

يعني: أنّما أوجدني الحق مظهرا له و مظهرا، فأوجده في العلم صورة مطابقة لما هو عليه في العين.

قال- رضي الله عنه-:

بذا جاء الحديث لنا و حقّق في مقصده

جاء في الحديث الثابت عنه عليه السّلام حكاية عن الله- تعالى-: «قد مثّلوني بين أعينهم» أي أوجدوا مثالي في رأي أعينهم علما و شهودا، فكلّ من كان في علمه بالله أصحّ تصوّرا للحق، فقد أوجده في علمه و شهوده.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا كان للخليل هذه المرتبة- التي بها سمّي خليلا- لذلك سنّ القرى. و جعله ابن مسرّة الجبليّ مع ميكائيل ملك الأرزاق، و بالأرزاق يكون تغذّي المرزوقين، فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق- بحيث لا يبقى فيه شيء إلاّ تخلّله- فإنّ الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلّها، و ما هناك أجزاء، فلا بدّ أن يتخلّل جميع المقامات الإلهية المعبّر عنها بالأسماء، فتظهر بها ذاته جلّ و علا».

قال العبد: لمّا تخلّل إبراهيم- بكمال مظهريته و سعتها و حيطة فلك قابليته- جميع المقامات الإلهية- التي ظهر بها المسمّى و تخلّله- و سرى فيها سراية الرزق في أجزاء بدن المرزوق، فصار غذاء له، و كذلك الوجود الحق سرى- بأحدية جمع النفس الساري من حضرة جمع الجمع- في حقائق إبراهيم عليه السّلام و صار غذاء له، و لو لا سرايته فيه بالصورة، لما وجد، فغذّى إبراهيم عليه السّلام- من حسن مظهريته و كمال قابليته- بأحكام عينه الوجود الواحد الأحد، و غذّي أيضا بالوجود الحق حقائق عينه التي هي شئون الحق و صور أنانيّته العينية، ظهر لذلك في حاله سرّ هذه الحقيقة، فسنّ القرى للبادي و الحاضر، و غذّى الخلائق من كلّ وارد و صادر، و واخى الله بينه و بين ميكائيل، ملك الأرزاق على مذهب ابن مسرّة الجبليّ، فإنّ حملة العرش ثمانية يوم الفصل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٤

و القضاء، أربعة منهم الملائكة الأربعة: جبرئيل، و ميكائيل، و إسرافيل، و عزرائيل، و قد اختلف فيهم و في الأنبياء الذين هم معه في حوله، فجعل ابن مسرّة إبراهيم مع ميكائيل.

قال- رضي الله عنه-:

فنحن له كما ثبتت أدلّتنا و نحن لنا

يعني: [نحن]- معاشر الكمّل- قائمون بالحق على ما ثبتت الأدلّة الكشفية، فنحن بحقائقنا الذاتية شئون الحق و أحوال، و فيه صور و نسب ذاتية له، و كذلك من حيث وجوداتنا المشهودة و إنائيّاتنا الظاهرة المعهودة الموجودة نحن لنا من حيث أعياننا، فإنّا من حيث صورنا العينية تماثيل و أشخاص وجوده لحقائقنا و أعياننا العينية.

قال- رضي الله عنه-:

و ليس [له] سوى كوني فنحن له كنحن بنا

يعني: ليس للحق مظهر أتمّ و أكمل من الإنسان الجامع- و هو الإنسان الكامل- أو الإنسان المفصّل- و هو العالم- فنحن بمظهرياتنا و عبدانيّاتنا و ظهوره بنا كنحن من حيث أعياننا و حقائقنا قائمون بصور وجوده، فنحن لوجوده الحق في الوجود العيني كنحن له من حيث أعياننا في الوجود العلمي العيني، فهو باطننا و نحن ظاهره قائمون به و بوجوده، و هو ظاهر بنا و فينا أو بالعكس، فلا ننفكّ عنه و لا ينفكّ عنّا.

قال- رضي الله عنه-:

فلي وجهان: هو و أنا و ليس له أنا بأنا

يعني- رضي الله عنه-: أنّ «أنا» لفظ لا يصلح لإنائيّته إلاّ لفظا لا حقيقة، و ظهور إنائيته حقيقة في الوجود العيني إنّما هو بالإنسان الكامل، لأنّ الإنسان الكامل له وجه إلى الحق المطلق و هو باطنه و هويته الغيبية، و وجه أيضا كذلك إلى العالم و هو إنائيته و ظاهريته، و حيث لا تصلح لفظة «أنا» لظهور إنائيته- تعالى- فظهورها في إنيّات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٥

الموجودات كلّها تفصيلا أسمائيا، و في إنائية الإنسان الكامل جمعا ذاتيّا.

قال- رضي الله عنه-:

و لكن في مظهره فنحن له كمثل إنا

يعني- رضي الله عنه-: ظهور إنائيّة الحق حقيقة في، لأنّي إناء تعيّنه الجامع الأفضل، و شخص إنيّته الشامل الأكمل، فالإنسان الكامل للحق كالإناء، فإنّه ظاهر فيه، و متعيّن به كتعيّن ما في الإناء بالإناء، فإنيّته لهوية الحق إناء، فافهم.

و قد قلنا في هذا المقام، شعر:

يقولون لون الماء لون إنائه أنا الآن من ماء إناء بلا لون

.

« [وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ]»

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٦

[۶] «فصّ حكمة حقّية في كلمة إسحاقية»

قد ذكر سرّ استناد الحكمة إلى الكلمة في الفهرس، فليطلب [من] ثمّ.

ثم قال- رضي الله عنه-:

فداء نبيّ ذبح ذبح لقربان و أين ثؤاج الكبش من نوس إنسان؟

يعني- رضي الله عنه-: نفسي فداء لنبيّ جعل ذبحا عن ذبح قربان أمر إبراهيم عليه السّلام أن يقرّبه قربانا لله تعالى، و أنّه عليه السّلام إنّما أمر أن يذبح قربانا يناسب سرّ قربانه بنفسه من حيث حقيقة الإسلام الذي هو الانقياد الحقيقي الكلّي لله من كلّ وجه و هو ذبح النفس، تفدية و قربانا لخليله الذي أسلم له، و يحقّ أن يكون النفس الكاملة قربانا للحق و هذا سرّ كماليّ إلهيّ يقتضيه مقام الخلّة، فظهر هذا السرّ على يدي إبراهيم بالقربان الذي وقع به الذبح، أعني الكبش الظاهر بصورة ابنه، و كان في الحقيقة كبشا هو صورة سرّ إسلام إبراهيم و ابنه.

قال: «و أين ثؤاج الكبش من نوس إنسان؟» يستبعد- رضي الله عنه-: قيام الكبش في وقوع الذبح به قربانا لله، و الذبح- بكسر الذال- هو المذبوح قربانا لله، و لمّا تصوّر الكبش بصورة ابنه في منامه، قصد عليه السّلام ذبحه قربانا لله.

و سرّ ذلك أنّ الخليل عليه السّلام لمّا أسلم لله حقّ الإسلام، أراد أن يقرّب بنفسه، إذ لم يكن عنده أعزّ من نفسه و هو حقيقة الإسلام، قال: إِنَّ اللهَ اشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٧

وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ.

و كما قال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- حين تحقّق بالفناء الكلّي في الله بسرّ الإسلام: «وددت أن أقاتل في سبيل الله، فأقتل، ثمّ أحيا، ثمّ أقاتل فأقتل، ثم أحيا فأقاتل، فأقتل» فهذه ثلاث مراتب للحقيقة الإسلامية المحمدية، فإنّ له مبدأ و وسطا و نهاية، فمبدأ التقرّب بالمال و ما له في سبيل الله، و الوسط الخروج و التقرّب بجسمانيته لله تعالى، و الغاية التقرّب بروحه و نفسه إن كان له نفس.

فلمّا قام إبراهيم عليه السّلام بحقيقة الإسلام، همّ أن يتقرّب بنفسه إلى الله، بعد خروجه من ماله، فكشف الله له عن سرّ إسلامه أنّه صورة استسلامه و انقياده لله، و أنّه مؤهّل لأسرار أخر أكمل منه أوّلها الإسلام- و هو الانقياد الجسماني- ثم الإيمان، ثم الإحسان، ثم الولاية، ثم النبوّة، ثم الرسالة، ثم الخلافة- و أوّلها الإمامة و الخلّة- ثمّ الاستخلاف، و لا نهاية للدرجات الأكملية، ففداه الله بذبح عظيم و هو الكبش، لمناسبته- في سلامة النفس و استسلامه للذبح- بالفاني عن نفسه، المقرّب بروحه لله و تشخّص لإبراهيم في المنام بصورة ابنه عليه السّلام لأنّه صورة سرّ إسلام إبراهيم و الولد سرّ أبيه، و لهذا أسلم نفسه للقتل فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ أوحي إليه أنّ المؤهّل للذبح ظاهرا هو الكبش لا الإنسان، فإنّ الإنسان قائم بحقيقة الأمر و باطن السرّ، حيث فني عن نفسه، و أسلم حقيقة لربّ العالمين. و أمّا صورة هذا السرّ في الشاهد فإنّما هو الكبش، أوجده الله للذبح على يد الإنسان و فيه كماله، و بذلك يبلغ درجة الإنسان، فافهم.

قال- رضي الله عنه-:

و عظّمه الله العظيم عناية بنا أو به لا أدر من أيّ ميزان؟

قال العبد: أسقط الياء- و فيه لطف تسويغ لذلك مع سوغان «لم أدر» أو «لم يدر» مبنيّا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٨

للمفعول-، احترازا عن محذور و هو نفي ما هو ثابت عنه و تحقّق، لعلمه- رضي الله عنه-:

أنّ نيابة الكبش عن خليفة الله في القربات لمناسبة صحيحة بينه و بين الإنسان، فعظّمه الله- أي الفداء- بما أقامه مقام أشرف عبيده في أشرف القربات إليه، تشريفا له بذلك و تشريفا و تعظيما للصورة الإنسانية- التي إبراهيم و ابنه عليها- أن يقتل أو يقع عليه الذبح، فإنّها صورة الله، فهي أعظم أن يقرّب به لعظمة صورة الله التي هو عليها، فقوله: «لا أدر» مع درايته إشارة منه [إلى] أنّ الوجهين معا صادقان في ذلك.

قال- رضي الله عنه-:

و لا شكّ أنّ البدن أعظم قيمة و قد نزلت عن ذبح كبش لقربان

يريد- رضي الله عنه-: أنّ قيمة البدن أعظم من الكبش بالضعف و أكثر، رعاية لجانب الفقير، و لهذا تجزي في الضحايا عن سبعة، و لكن ليست البدن مخلوقة للاستسلام- كما مرّ- دون أمر، فإنّ البدن تركب و تحلب و قد تذبح للقربان، و الغنم ليس إلاّ للذبح، و الحلب و النتاج تبع لذلك بخلاف البدن.

قال- رضي الله عنه-:

فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان؟!

يحرّض- رضي الله عنه- على دراية هذا السرّ الذي استقصينا القول في بيانه هاهنا، و قبله في شرح فصّ إبراهيم في الفهرست، فانظر.

قال- رضي الله عنه-:

ألم تر أنّ الأمر فيه مرتّب و فاء لإرباح و نقص لخسران؟

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الأقدار في قيم الأشياء مرتّبة، فمن فدي نفسه في سبيل الله بذات غالية القيمة، عالية المنزلة، فهو أعلى و أغلى، فمن يفدى بما دون ذلك فكان ينبغي أن يفدى بالبدن كما فدي والد رسول الله، عبد الله بن عبد المطّلب على ما عرف و اشتهر، و لكنّ السرّ ما ذكرنا.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٧٩

قال- رضي الله عنه-:

فلا خلق أعلى من جماد و بعده نبات على قدر يكون و أوزان

و ذو الحسّ بعد النبت و الكلّ عارف بخلاّقه كشفا و إيضاح برهان

و أمّا المسمّى آدما فمقيّد بعقل و فكر أو قلادة إيمان

بذا قال سهل و المحقّق مثلنا لأنّا و إيّاهم بمنزل إحسان

يريد- رضي الله عنه-: أنّ الكبش و إن نزل من كونه حيوانا على درجة الإنسان الكامل، و ينقص في الدلالة و المعرفة و المظهرية عن الكامل، و لكنّه أعلى من الإنسان الحيوان، لكون الكبش عارفا بخلاّقه كشفا و بالذات و الحقيقة، لا بالفكر و العقل كالإنسان الحيوان، فإنّ معرفة العارف من الإنسان الحيوان معرفة نظرية استدلاليّة و قد لا تطابق الواقع في نفس الأمر، لإمكان وقوع خلاف نظره و استدلاله في نظر ذي نظر و استدلال آخر من وجه آخر، بخلافه دلالة الحيوان و معرفته الذاتية الفطرية التي فطره الله عليها، إذ لا خلاف في ذلك أصلا، لكونه فطر عليه.

فإن قلت: و كذلك الإنسان، فطره الله على معرفته.

قلنا: نعم، و لكنّ الإنسان الحيوان غيّر معرفته الفطرية، و ما زج بها و خلطها بتصرّفات فكرية، و حركات إراديّة نفسية، و معنى قوله- تعالى-: **فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**. أنّ المعنيّ ب «الناس» الكمّل، لا الإنسان الحيوان إلاّ من حيث ما أشار إليه رسول الله- صلى الله عليه و سلم-: «كلّ مولود يولد على الفطرة- و برواية- على فطرته، فأبواه يهوّدانه و يمجّسانه و ينصّرانه» الحديث.

و أعلى المخلوقات في هذا الكشف و المعرفة المعدن و الجماد، لكونه أبقى و أدوم على هذه المعرفة الذاتية الفطرية، و ليس فيه أصلا تغيّر عن جبلّته الفطرية ما دام ذاته،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨٠

و الجماد كامل التأتّي و القبول الانقيادي الذاتي لكلّ ما تصرّف فيه متصرّف عليهم بمصارف تصريفه بلا تأبّ و لا تصرّف مخرج له عن كمال الانقياد و الطاعة الذاتيّين لله فاطر السماوات و الأرض و ما بينهما، فالجماد أتمّ في هذا النوع من المعرفة، فإنّه تحقّق بالذات و المرتبة و الوجود أن لا متصرّف إلاّ الله، و لا تصرّف إلاّ لله، فهو بالحقيقة و الوجود و المرتبة مستسلم، منقاد، قابل، مطوع لما أراد الله منه.

و دونه في المرتبة النبات النموّ و لكن تلك الحركة الطبيعية الفطرية بالنموّ تضاف إليه عرفا، فيقال فيه: إنّه جسم نام، فذلك نوع تصرّف طبيعي زاد على أصل الفطرة التي للجماد، و بهذا تنقص معرفته عن معرفة الجماد.

و كذلك الحيوان ذو الحسّ و الحركة الإرادية، ينقص في المعرفة المذكورة عن النبات، لزيادة تصرّف و حركة في الحيوان بحيوانيته، فينقص بقدر ما زاد على الجماد الثابت على أصل المعرفة الفطرية، و على النبات بل بالضعف.

ثم الإنسان الحيوان ينقص عن سائر الحيوان و النبات و الجماد في هذه المعرفة النزيهة الفطرية الإلهية غير المتغيّرة بالآثار النفسية و التصرّفات العرضية غير الذاتية، و في الحيوان تحقّق بها الغنم، فانظر كمال انقياده و استسلامه لأمر الله بالذبح فيه، فإن لم تشهد ما يشهدك الله فآمن بما قال الصحابيّ عن بدن النبيّ- صلّى الله عليه و سلّم- حين أمر النبيّ عليه السّلام بتقريبها لله قرابين: إنّها جعلت يزدلفن إليه بأيّهنّ يبدأ في قربانه.

فكن يا أخي! إمّا من أرباب القلوب الذين يشهدون الله بقلوبهم، و يشهدون الأمر على ما هو عليه الأمر في نفسه عند الله، أو ألق السمع و أنت شهيد، تحظ بدرجة الإيمان، إن لم ترق إلى ذروة فلك الإحسان، و هو العلم و الشهود و الكشف و العيان، التي أوتيها الإنسان- أعني الكامل- فقام بمظهريته- الجامعة الكاملة- لله، و عرفه حقّ المعرفة حين قصر عن ذلك الإنسان الحيوان و سائر المخلوقات في الأرضين و السماوات، و من المبدعات جميع الروحانيات السفليات و العلويات، و لكنّ الإنسان الحيوان تصرّف في فطرته الظاهرة، و أحدث أحكاما بعقله و وهمه، أو بموجب حدسه و ظنّه و فهمه في زعمه و مبلغ علمه و إيمانه، و كشفه مقيّدا لمطلق، و حصره في مقتضى مدركه و موجب

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨١

فكره و عقله، و جرمه بجرمه في حكمه فكان من بِالأَخْسَرِينَ أَعْمٰالاً. الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً. فلهم الفرض و التقدير و الحسبان، و لنا- بحمد الله- التحقيق و الإيمان، و الكشف و العيان، و الشهود و الإيقان، و العلم و البيان، و الحمد لله وليّ الإحسان.

قال- رضي الله عنه-:

فمن شهد الأمر الذي قد شهدته	يقول بقولي في خفاء و إعلان
و لا تلتفت قولا يخالف قولنا	و لا تبذر السمراء في أرض عميان
هم الصمّ و البكم الذين أتى بهم	لأسماعنا المعصوم في نصّ قرآن

يعني- رضي الله عنه-: من شهد الحقّ متعيّنا في الأعيان الوجودية، عرف أنّ دلالاتها على الحق ذاتية فطرية، و علومها بموجدها بموجب وجودها و فطرها لا بموجب فكرها و نظرها، و هذا العلم هو المعتبر عند معتبرها، و من لم يشهدها كذلك، فقد شهد حجابيّات الأشياء، و لم ير الحق الموجود المشهود، فعمي عن الحق، فإذا أخبر بخلاف مدركه، لم يسمع فهو الأصمّ، و ليس له أن ينطق بالحق عن الحق، فهو أبكم، و لذلك نفى الله عن المحجوبين السمع و البصر و العقل و البيان و النطق منفيّا عندهم و هو شهود وجه الحق في كل مشهود، و السماع عن الحق في كل نطق و ناطق، و النطق بالحق كذلك، فـ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهٰا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهٰا وَ لَهُمْ آذٰانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهٰا، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم- أيّدنا الله و إيّاك- أنّ إبراهيم الخليل عليه السّلام قال لابنه:

إِنِّي أَرىٰ فِي الْمَنٰامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ و المنام حضرة الخيال فلم يعبّرها، و كان كبشا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨٢

ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام، فصدّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربّه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله و هو لا يشعر، فالتجلّي الصوري في حضرة الخيال يحتاج إلى علم آخر به يدرك ما أراد الله بتلك الصورة، ألا ترى كيف قال رسول الله- صلى الله عليه و سلم- لأبي بكر في تعبير [ه] الرؤيا: «أصبت بعضا و أخطأت بعضا» فسأله أبو بكر أن يعرّفه ما أصاب فيه و ما أخطأ، فلم يفعل صلى الله عليه و سلم.

قال العبد: حضرة المثال و حضرة الخيال حضرة تجسّد المعاني و الحقائق و الأرواح و الأنفس و حقائق الصور و الأشكال و الهيئات الاجتماعية، فمن رأى صورة أو شكلا أو هيئة و لم يعبّرها و لم يؤولها إلى ما يؤول إليه أمر ذلك الشكل أو الصورة و الهيئة التي رأى في الرؤيا، فقد صدّق الرؤيا، و من عبّرها صدق في الرؤيا حيث أعطى الحضرة حقّها فعبّرها، فلو عبّر إبراهيم رؤياه صدق أنّ الذبح هو الكبش و لم يكذب الذبح الواقع بابنه، و لكن كان كبشا ظهر في صورة ابنه، فصدّقها، فأراد إيقاع الذبح بابنه فما صدق، أي لم يقع، و سنذكر سبب ذلك.

قال- رضي الله عنه-: «و قال الله لإبراهيم حين ناداه: أَنْ يٰا إِبْرٰاهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيٰا [و ما قال له: قد صدقت في الرؤيا أنّه ابنك، لأنّه ما عبّرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، و الرؤيا تطلب التعبير]».

يعني- رضي الله عنه-: صدّقت تجسّد الذبح بصورة ابنك، و ليس كذلك، فإنّ الرؤيا تطلب التعبير و التفسير.

قال- رضي الله عنه-: «و لذلك قال العزيز: إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيٰا تَعْبُرُونَ و معنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر، فكان البقر سنين في المحل و الخصب».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨٣

يعني: كانت البقرة العجاف سبع سنين في المحل، و السمان في الخصب.

«فلو صدق في الرؤيا، لذبح ابنه، و إنّما صدّق الرؤيا في أنّ ذلك عين ولده، و ما كان عند الله إلاّ الذبح العظيم في صورة ولده، ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السّلام ما هو فداء في نفس الأمر عند الله، فصوّر الحسّ الذبح، و صوّر الخيال ابن إبراهيم عليه السّلام».

يعني: أنّ إبراهيم لمّا صدق في حقيقة إيمانه بالله و إسلامه له، عوّده الله بتجسيد الوحي و الأمور له على صورة ما كان يرى في منامه، فكان عليه السّلام يرى رؤيا غير هذا المشهد، فيقع في الحسّ رؤياه على صورة ما كان يرى عليه السّلام من غير تعبير يحوج إلى تفسير و تأويل و تعبير، فصدّق- بحكم ما اعتاد- هذه الرؤيا أيضا على صورة ما رأى من غير تعبير، و كان الله قد ابتلاه في ذلك بلاء حسنا، أي اختبره، بمعنى أعطاه الخبرة، فإنّ الله كان خبيرا خبرة مبيّنة، جلية الأمر و مبيّنة عن كشفه مقتضى الوهم و الخيال بالفكر، فلمّا ظهر صدق إيمانه و صدقه في إسلامه و إسلام ابنه في تصديق رؤيا أظهرها الله له، و أبان صدق ما رأى، ففداه بذبح عظيم، فعلم إبراهيم عليه السّلام أنّ الذي رآه في نومه على صورة ابنه كان الذبح العظيم لا ابنه، لأنّه ذبح ما رأى في المنام، فلمّا كذب صورة الذبح الذي رآه، فلم يقدر على ذبح ابنه، حقّق الله له صورة الذبح، و صدّق إبراهيم ففداه بالذبح العظيم، و وقع به صورة الذبح، فعلم عليه السّلام عند ذلك أنّ ما رأى كان كبشا في صورة ابنه، لمناسبة ذكرنا، فتذكّر.

قال- رضي الله عنه-: «فلو رأى الكبش في الخيال، لعبّره بابنه أو بأمر آخر».

يعني- رضي الله عنه-: كما عبّر الحق له رؤياه بما فداه بالذبح، فكذلك لو رأى أمرا في صورة الذبح، لعبّره بذلك الأمر- و هو إسلامه- أو بابنه أنّه صورة إسلامه، لكون الولد سرّ أبيه.

قال: «ثم قال: إِنَّ هٰذا لَهُوَ الْبَلاٰءُ الْمُبِينُ أي الاختبار الظاهر، يعني الاختبار في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنّه يعلم أنّ موطن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨۴

الرؤيا يطلب التعبير، ففعل، فما وفّى الموطن حقّه، و صدّق الرؤيا لهذا السبب، كما فعل تقيّ بن مخلّد، الإمام صاحب المسند، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنّه عليه السّلام قال: «من رآني في المنام، فقد رآني في اليقظة، فإنّ الشيطان لا يتمثّل على صورتي» فرآه تقيّ بن مخلّد و سقاه النبيّ- صلّى الله عليه و سلم- في هذه الرؤيا لبنا فصدّق تقيّ بن مخلّد رؤياه، فاستقى، فقاء لبنا، و لو عبّر رؤياه، لكان ذلك اللبن علما، فحرمه الله العلم الكثير على قدر ما شرب، ألا ترى رسول الله- صلى الله عليه و سلم- أتي في المنام بقدح لبن قال: «فشربته حتى خرج الرّيّ من أظافيري ثم أعطيت فضلي عمر» قيل: ما أوّلته يا رسول الله؟ قال: «العلم» و ما تركه لبنا على صورة ما رآه، لعلمه بموطن الرؤيا و ما تقتضي من التعبير».

قال العبد: اعلم أنّ الأمور المغيبة عن العبد إذا أراد الله أن يطلع العبد عليها و يشهده ما شاء منها قبل الوقوع، فإنّه- تعالى- يمثّل له ذلك في منامه في صورة مناسبة لذلك الأمر في المعنى، كظهور العلم الفطري في صورة اللبن، لكون اللبن غذاء لصورته الجسدية من أوّل الفطرة، كالعلم الذي هو غذاء روح المؤمن من أوّل فطرة الروح، و كذلك الماء و العسل و الخمر صور علم الوحي و الإلقاء و الحال، إذا جسد الله لعبده هذه الحقائق على هذه الصور، فينبغي أن يكون صاحب كشف الصور- الذي يجسّد الله و يمثّل له المعاني و الأمور الغيبية صورا مثالية و أمثلة جسدية محسوسة من الله- على علم آخر من الكشف المعنوي يكشف عن وجه ذلك المعنى المعنيّ له قناع الصور و الأمثلة الإلهية، و هو كشف عال، و علم شريف، يؤتيه الله من شاء من عباده

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨۵

المصطفين المعتنين، ليس علم التعبير الذي يأخذونه من كتب التعبير، و ذلك أيضا بالنسبة إلى أوّل معبّر علّمه الله تأويله كرسول الله- صلّى الله

علیه و سلّم- و یوسف الصدّیق علیه السّلام و ابن سیرین و معبّر قرطبة في هذه الأمّة و غیره ممّن وجد العلم من عند الله، و أخذه منه من مشایخ الصوفیة و المحقّقین منّا.

قال: «و قد علم أنّ صورة النبيّ التي شاهدها الحسّ أنّها في المدينة مدفونة، و أنّ صورة روحه و لطيفته ما شاهدها أحد من أحد و لا من نفسه. كلّ روح بهذه المثابة».

یعني- رضي الله عنه-: أنّ الصورة العنصرية المشهودة في الحسّ مدفونة في المدينة لا تتعلّق رؤية أحد بها، و الصورة الروحانية النورية التي لروحه- صلّى الله علیه و سلم- في مظهريته لله- تعالى- لا يراها أحد من غير رسول الله صلّى الله علیه و سلّم و لا من نفسه أنّه يظهر بتلك الصورة المقدّسة، لكونها خاصّة بالنبيّ- صلى الله علیه و سلم- و كذلك صورة روح كلّ أحد، لا يتمثّل بها و فيها إلاّ روحه لا روح أحد غيره.

قال- رضي الله عنه-: «فيتجسّد للرائي روح النبيّ في المنام بصورة جسده» يعني بصورة مثالية شبيهة بصورة جسده «كما مات عليه لا يخرم منه شيئا فهو محمّد صلى الله علیه و سلم المرئيّ من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة لا يمكن لشيطان أن يتجسّد بصورة جسده، عصمة من الله في حق الرائي، و لهذا من رآه بهذه الصورة، يأخذ عنه جميع ما أمر به، و نهاه عنه أو يخبره، كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدالّ علیه من نصّ أو ظاهر أو مجمل أو ما كان».

یعني- رضي الله عنه-: لا تأويل لما قاله، بل يقتصر على مدلول لفظه- صلّى الله علیه و سلّم- لكون المراد ذلك المدلول لا غير، و لو كان المراد غيره، لقال لفظا دالاّ على ذلك، فما في الأمر جهل.

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۳۸۶

قال- رضي الله عنه-: «فإن أعطاه شيئا، فذلك الشيء هو الذي يدخله التأويل، فإن خرج في الحسّ كما كان [في الخيال] فتلك رؤيا لا تعبير لها».

قال العبد: إذا نزل على روح الرائي من الغيب أمر، ظهر في الروح عكس ذلك الأمر انعكاسا نفسيّا، ثم ينعكس عكس ذلك إلى مخيّلته، فيتشكّل و يتصوّر في الحسّ المشترك على صورة عكس العكس، فيشبه الأصل، فيخرج المنام في الحسّ على صورة ما رآه في المنام، و هو كشف صوريّ، فلا تعبير له.

قال- رضي الله عنه-: «و بهذا القدر و علیه اعتمد إبراهيم الخليل علیه السّلام و تقيّ بن مخلّد. و لمّا كان للرؤيا هذان الوجهان، و علّمنا الله- فيما فعل بإبراهيم و [ما] قال له- الأدب لما يعطيه مقام النبوّة، علمنا في رؤيتنا الحق- تعالى- في صورة يردّها الدليل العقلي أن نعبّر تلك الصورة بالحق المشروع، إمّا في حق الرائي، أو المكان الذي رآه فيه، أو هما معا، فإن لم يردّها الدليل العقلي، أبقيناها على ما رأيناها، كما نرى الحقّ في الآخرة سواء».

یعني- رضي الله عنه-: أنّ الحق إذا تجلّى لشخص في صورة يردّها الدليل العقلي، أوّلناه بالحق المشروع، كما رأى بعض المسلمين الصالحين في بلاد الغرب الحق في دهليز بيت له، فلم يلتفت إليه و لطمه في وجهه، فلمّا استيقظ قلق قلقا شديدا، فجاء الشيخ- رضي الله عنه- و أخبره بما رأى و فعل، فلمّا رأى الشيخ على ذلك الرائي من القلق أمرا عظيما، فقال له الشيخ: أين رأيته؟ قال: في بيت لي اشتريته، قال الشيخ:

ذلك الموضع مغصوب و هو حق للحق المشروع، اشتريته و لم تجعل مالك منه و لم تف حقّ الشرع، فاستدركه، ففحص الرجل عن ذلك، فإذا هو من وقف المسجد و قد بيع بغصب و الرجل لم يعلمه و لم يلتفت إلى أمره، فلمّا تحقّق، ردّه إلى وقف المسجد، و استغفر الله، فمثل هذا إذا رئي، دخله التأويل و التفصيل، و إذا تجلّى الحق في صورة لا يردّها الدليل العقلي، فقد تجلّى لنا و رأيناه بحمد الله، كما نراه في الآخرة كالبدر،

شرح فصوص الحكم (جندی)، ص ۳۸۷

و كما يتجلّى لأهل المحشر في صورة تنكر و يتعوّذ منه و يعرف و يسجد له سواء بلا فرق في الحكم.

قال- رضي الله عنه-:

فللواحد الرحمن في كلّ موطن من الصور ما يخفى و ما هو ظاهر
فإن قلت هذا الحقّ قد تك صادقا و إن قلت أمرا آخرا أنت عابر
و ما حكمه في موطن دون موطن و لكنّه بالحق للخلق سافر

أي عابر من صورة ما رأيت إلى ما يؤول إليه تأويل الصورة، يعني- رضي الله عنه-: أنّ الحق إذا تجلّى في موطن، فليس ذلك الموطن أولى بتجلّيه من موطن آخر، إذ المواطن بالنسبة إلى الحق على السواء، و لكنّه- تعالى- بحقيقته يسفر عن وجه الحق للخلق، هذا ظاهر مدلول العبارة.

و ثمّ معنى لطيف كأنّه- رضي الله عنه-: إليه يومئ، و هو أنّ الحق إذا تجلّى لك أو للخلق، فإنّما يتجلّى من العين الثابتة التي للخلق، فقد سفر في تجلّيه بحقيقته و وجوده عن وجه الحق، أي كشف صورة العين الخلقية الكونية، و هي شأن من شئونه، كما مرّ، فقوله: «سافر للخلق» يعني كاشف لصورة عين المتجلّى له من الخلق.

قال- رضي الله عنه-:

إذا ما تجلّى للعيون تردّه عقول ببرهان عليه تثابر

يعني- رضي الله عنه- إذا كان التجلّي في صورة محسوسة، و إذا كان حقّا في هذا الطور، و عند الله في نفس الأمر، و لكنّ العقل يتعاظم ذلك بالوهم، و يستكبر و يبرهن بالتنزيه الوهمي، على أنّه ليس بحق، فإنّه يتعالى [عن] أن يظهر محسوسا في زعمه للحسّ في مبلغ علمه و إذن جاز في حقّه الجهة، و حازه الحيّز و الوجهة، و أنّه يتعالى عن ذلك علوّا كبيرا، هذا غايتهم في برهانهم، و هو عند التحقيق تنزيه و همي، و تحكّم على الحقيقة بموجب عقله الفكري، و الحقّ نزّه نفسه عن هذا التنزيه، فإنّه- تبارك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٨٨

و تعالى- مع أنّه تجلّى عن التقيّد بالجهة لذاته فإنّه- سبحانه- متجلّ عن كلّ جهة، غير متخلّ عن وجهة، و إلاّ انحصر في اللاجهة، و حدّ بخارج الجهة، و هو ظاهر بكل او جهة، باطن عن كل وجهة، لعدم انحصار حقيقته في الظهور بالجهة و البطون في اللاجهة، **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه** و لكنّه غير مدرك للمقيّدين بمقتضى أفكارهم و المتعشقين بأوطانهم العرفية و العادية، و أغطائهم الضنكة الاعتقادية و أوكارهم، و هم المقيّدون للمطلق الذات في زعمهم، و المتحكّمون عليه بالانحصار و التحديد في مبلغ علمهم بوهمهم، و تتعالى الذات المطلقة و المطلق الذات عن كل قيد و حصر، تتعلّق بكل حدّ و طور في حكم معيّن، أو أمر موزّن بميزان نظري، مقنّن بقانون فكري عقلا و حسّا تخمينا أو حدسا **ما قَدَرُوا اللّه حَقَّ قَدْرِهِ**، و لا وفوا النظر حقّه في حقّه.

قال- رضي الله عنه-:

و يقبل في مجلى العقول و في الذي يسمّى خيالا و الصحيح النواظر

يعني- رضي الله عنه-: الرؤية إذا كانت في صورة عقلية غير محسوسة و لا متكيّفة بكيفية تشبه شيئا فيها، فالفكر و المبرهن بفكره يقبلانها و

يقبلان عليها، و لا ينكرانها، و كذلك إذا رأى في المنام خيالا، أي صورة خيالية، فإنّ العقل يجيزه و يقبله و يأخذه مقصورا على موطن الرؤيا و يعبّره، و الصحيح كشفا شهود العيون النواظر إليه في صورة تجلّياته ظاهرا، كما قال: **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نٰاضِرَةٌ. إِلىٰ رَبِّهٰا نٰاظِرَةٌ** فالنواظر غير المحجوبة نواظر للحق، نواظر إلى الحق، غير حاصرة له فيما ترى و تجلّى لها.

قال- رضي الله عنه-: «يقول أبو يزيد البسطاميّ في هذا المقام: لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به هذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام، بل أقول: [لو] أنّ ما لا يتناهى وجوده [يقدّر انتهاء وجوده]

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۸۹

مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به في علمه».

قال العبد: كلّ ما دخل في الوجود أو ما وجد إلى الإنسان- مثلا- فهو متناه محدود محصور، و كذلك لو قدّر ما لا يتناهى متناهيا، لكان الظاهر المتعيّن من الحق المطلق بإيجاد هذا المقدّر انتهاؤه من الممكنات بالنسبة إلى ما لم يتعيّن بالإيجاد من غيب الحق اللامتعيّن تعيّنا معيّنا، و كلّ متعيّن محصور محدود بنفس تعيّنه و تميّزه من المطلق، و قلب العارف الحقيقي لا يمتلي بتعيّن معيّن، بل هو في محاذاة الحق المطلق أبدا.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ و مع ذلك ما اتّصف بالرّيّ، فلو امتلأ ارتوى. [و قد قال ذلك أبو يزيد]».

يعني- رضي الله عنه-: يظهر العارف- من مطلق قابليته و قلبه لكل تجلّ من تجلّيات الحق- مجلى يقبل به إلى التجلّي فيقبله، و لا ينقص ذلك من مطلق قابليته التي في مقابلة مطلق الغيب الذاتي أصلا، و لا يمتلئ بذلك فلو امتلأ ارتوى، و المحقّق المحنّك لا يرتوي، و قد قال ذلك أبو يزيد البسطاميّ سلام الله عليه، بل الرجل من يتحسّى بحار السماوات و الأرض و لسانه خرج يلهب عطشا. يعني- رضي الله عنه- أنّ تجلّيات الحق الظاهر في السماوات و الأرض لا يرتوي لها العارف، فإنّه لا يحسّ بتجلّيات الحق المتعيّن في العرش و الكرسي اللذين فيهما السماوات السبع و الأرضون السبع كحلقة ملقاة في أرض فلاة، فانظر ما ذا ترى.

قال- رضي الله عنه-: «و لقد نبّهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه — أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك — فأنت الضيّق الواسع

يشير- رضي الله عنه-: إلى الأحديّة الذاتية، بمعنى أنّه هو الموجود وحده ليس لغيره حقيقة و لا وجود حقيقة، فليس خلقه للأشياء خارجا عنه، إذ لا خارج عنه، لكونه هو هو وحده، فلا خارج و لا داخل، فهو جامع بذاته في نفسه لما يخلقه من الصور،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۳۹۰

لأنّه أحديّة جمع الجميع، فالكلّ فيك، و لولاك لما كان له وجود **إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰاوٰاتِ** النورية الأسمائيّة الإلهية و السماوات الروحانية العلوية **وَ الْأَرْضَ** الخلقية الجسمانية **أَنْ تَزُولاٰ** أي تزول الصورة العلوية السماوية و السفلية الأرضية- على ما ذكرنا- عن الوجود بانقطاع التجلّي النوري الوجودي، فإنّ الكلّ- مع قطع النظر عن التجلّي عنه- يرجع بالطبع إلى عدميّة عينه **وَ لَئِنْ زٰالَتٰا إِنْ أَمْسَكَهُمٰا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كٰانَ حَلِيماً** عند غلوّ صور الأشياء على الوجود الحق الحامل الممسك لها **غَفُوراً**، أي ساترا بصور الأشياء وجه الوجود الحق المتعيّن فيها، و إظهاره لها بظهور وجهه فيها لمن لا يرى غير وجه الحق من كل جهة و وجهة يخلق ما لا يتناهى كونه، أي من صور الأشياء فيك أي في عين الوجود الحق من نفسك و نفسك، فإنّه أنت الواسع الذي وسعت ما لا يتناهى من الممكنات غير المتناهية و الأسماء الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء كذلك بما لا

يتناهى له من وجودك الحقّ المفاض على صور الموجودات و ماهيّاتها و مع عدم تناهي الكلّ، فلا خارج عنك فلا محيص و لا مناص و لا محيد و لا مهرب و لا مخرج لها عنك، لضيق الأشياء التي وسعتها، فأنت من كونك عينها تسعها من حيث أنت أحديّة جمعها، و تضيق عن نفسك من حيث هي و أنت هي حين ضاقت عنك، فضاق بعضها عن بعضها، فأنت الضيّق بهذا الاعتبار، و أنت الواسع بالاعتبار الأوّل.

قال- رضي الله عنه-:

لو أنّ ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجره الساطع

في البيت تقديم و تأخير، و تقديره: لو أنّ ما قد خلق الله بقلبي- أي لو كان فيه- ما ظهرت لائحة مع سطوع نوره الوجودي الذي وسع المخلوقات.

قال- رضي الله عنه-:

من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر يا سامع؟

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩١

يعني- رضي الله عنه-: لمّا وسع قلبي الحق الذي وسعت رحمته كلّ شيء فأنّى يضيق عن خلق وسعه من وسعه و هو الله؟، قال الله: ما وسعني أرضي و لا سمائي، و وسعني قلب عبدي المؤمن.

قال- رضي الله عنه-: «بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها، و هذا هو الأمر العامّ، و العارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود خارج محلّ الهمّة، و لكن لا تزال الهمّة تحفظه، و لا يؤودها حفظه أي حفظ ما خلقه، فإذا طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق، عدم ذلك المخلوق إلاّ أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقا، بل لا بدّ له من حضرة يشهدها، فإذا خلق العارف بهمّته ما خلق و له هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كلّ حضرة، و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو [عن] حضرات». يعني من حضرات الوجود علوا و سفلا «- و هو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صور خلقه- انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأنّ الغفلة ما تعمّ قطّ لا في العموم و لا في الخصوص».

قال العبد: خلق العارف بالهمّة هو باستجماعه في فكره و وهمه على إيجاد أمر، و تعليق الهمّة بذلك و تسليط النفس عليه، فإنّ الهمّة خلاّقة، و حيث كان موجب وجود ذلك الخلق جمعيّة الهمّة على وجوده، و جمعيّة القلب، و استجماع قواه، و الحضور، فيجب استصحاب الموجب، حتى يبقى مخلوق الهمّة، بخلاف خلق الله، فإنّه ليس باستجماع القوى، و لكن لا بدّ من توجّهات الأسماء ثمّ أيضا، و ليس بالحضور الكلّي معه من جميع الوجوه، فإنّه لا يعزب عنه شيء أصلا، بخلاف من يخلق بالهمّة، فإنّه مهما غفل عمّا خلق، بطل موجب ظهور المراد في خلقه، فبطل المخلوق بالهمّة ببطلان موجبه، و لكنّ العارف إذا لم يغفل مطلقا بل إن غفل عنه من وجه كان حاضرا به من جهة أخرى، حفظ- بما حضر في حضرة- ما غفل عنه من جهة حضرة أخرى، مثاله اجتمع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩٢

عارف بقلبه و علوّ همّته بكون أو خلق و تكوين كلّي أو جزوي، فإنّه- بمداومة تعليق الهمّة و تسليط النفس بجمع الهمّ و الوهم- وجد خارج

محلّ الهمّة ذلك الأمر المراد، و لكن استمرار وجوده يتوقّف على استمرار موجبه و هو الحضور و الجمعيّة، فمهما غفل انخلع الوجود عن تلك الأمور و لا سيّما إذا علّق همّته بكون، ثمّ غاب عن موطن الحسّ و حضرة الشهادة بالنوم مثلا، فلا يبقى موجب ظهور ذلك الأمر، لعدم تعلّق همّته بذاك إذ ذاك، فيعدم، و لكنّ العارف بعالم الحسّ و عالم الخيال و المثال و ارتباط بعض هذه الحضرات بالبعض بالحق لا يغفل عن صورة ما خلق في حضرة الحسّ و هو في عالم المثال أو في الخيال، يشهدها مخلوقة فيها موجودة فيحفظها، فينحفظ بتلك الصورة المثالية أو الخيالية صورته الحسّيّة، فافهم، إن شاء الله، ففيه دقّة، فالطف و تلطّف.

قال- رضي الله عنه-: «و قد أوضحت هنا سرّا لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر، لما فيه من ردّ دعواهم أنّهم الحق، فإنّ الحق لا يغفل و العبد لا بدّ له أن يغفل عن شيء دون شيء، فمن حيث الحفظ لما خلق، له أن يقول: «أنا الحق» و لكن ما حفظه لها حفظ الحقّ».

قال العبد: إنّما يغارون على ظهور مثل هذا السرّ على أن يطّلع عليه الدخيل المدّعي فيعلم الفرق بين الخلقين و الحفظين فيردّ عليهم.

قال- رضي الله عنه-: «فقد بيّنّا الفرق، و من حيث ما غفل عن صورة أو حضرتها فقد تميّز العبد من الحق، و لا بدّ أن يتميّز- مع بقاء الحفظ لجميع الصور- بحفظه صورة ما واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها، فهذا حفظ بالتضمّن، و حفظ الحق ما خلق ليس كذلك، بل حفظه لكلّ صورة على التعيين، و هذه مسألة أخبرت أنّه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا و لا غيري إلاّ في هذا الكتاب، فهي يتيمة الوقت [و] فريدته، فإيّاك أن تغفل عنها، فإنّ تلك الحضرة- التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة- مثلها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩٣

مثل الكتاب الذي قال الله فيه: ما فَرَّطْنا في الْكِتابِ من شَيْءٍ، فهو الجامع للواقع و غير الواقع، و لا يعرف ما قلناه إلاّ من كان قرآنا في نفسه».

يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ الإنسان الكامل هو الجامع لجميع الحضرات، فإذا غاب عن الحسّ و دخل عالم المثال، فإنّ حضوره يستصحب معه صورة ما غاب عنه في الحسّ بعد خلقه بهمّته، فيحضر بمثال صورة ما غفل عنه، فيبقى ذلك المخلوق في الحسّ موجودا، و هذا ليس إلاّ للجامع الكامل، و له درجة القرآنية الجمعية الأحدية، و الأبرار و المتّقون بالتقوى العرفي يجعل الله لهم فرقانا، و المقرّبون لهم القرآن الجامع، و فرقانهم أرفع فرقان و تقواهم أعظم تقوى.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّ المتّقي الله يجعل له فرقانا، و هو مثل ما ذكرنا في هذه المسألة فيما يتميّز به العبد من الربّ، و هذا الفرقان أرفع فرقان».

قال- رضي الله عنه-:

«فوقتا يكون العبد ربّا بلا شكّ».

يعني: الربوبية العرضية- من كونه ربّ المال و الملك و الملك- عرضت للعبد منه، فحالت بينه و بين تحقّقه بالعبدانية المحضة التي ما شابها ربوبية، و لا شأنها تصرّف و ألوهية.

قال- رضي الله عنه-:

يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ العبد إذا يكون في عبوديته و عبدانيته بالإفك، ما هي خالصة، لأنّ العبدانية لو كانت خالصة لله ما شابها ربوبية، كما يكون العبد في وقت لا يتّصف فيه بالربوبية، و لم يضف إلى نفسه فعلا و لا أثرا، و أمسك عن التصرّفات النفسية إلاّ ما أمر به الشرع، فافهم.

ثم اعلم: أنّ الوقت الذي يكون العبد الكامل فيه ربّا هو وقت خلافته عن الله، فإذا نصّ على خلافته فهو الجامع إذن بين العبودية العظمى و الربوبيّة الكبرى، عبد لله ربّ للعالمين بالخلافة، فإنّ الخليفة على صورة مستخلفه، و ربّه يخلقه ربّا للعالمين،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩۴

و صورته التي خلقه- أي الخليفة- عليها هي الربوبية، فافهم.

و الوقت الذي يكون العبد عبدا بلا إفك هو زمان استخلافه لله بعد أنّ الله كان مستخلفا له، و كان خليفة الله، فصار مستخلفا لمستخلفه تحقّقا بالعبودية العامّة و المعرفة التامّة، كقوله- صلّى الله عليه و سلم- في هذا المقام: «اللّهمّ أنت الصاحب في السفر، و الخليفة في الأهل» فخلّف الله على أهله، و هو صاحبه في سفره إليه و منه و فيه، فافهم، فهو الجامع بين الخلافة و الاستخلاف، و هو مقام الخلّة العظمى، الذي أشار إليه الخليل، إنّما كنت خليلا من قراء وراء، و هو ظاهر الخلافة المحمدية اذهبوا إلى محمّد، فإنّه الخليل و الحبيب، فإنّ الخليفة إذا شغل بخلافته لله، أحبّه الله.

و قال رسول الله- صلى الله عليه و سلم- في آخر أمره- و هو على الطرفاء-: «إنّي أبرأ إلى الله أن أتّخذ أحدا منكم خليلا، و لو كنت متّخذا خليلا لاتّخذت أبا بكر خليلا، إنّ الله اتّخذني البارحة خليلا كما اتّخذ إبراهيم خليلا، أوتيت مفاتيح خزائن السماوات و الأرض».

قال- رضي الله عنه-:

فإن كان عبدا كان بالحق واسعا و إن كان ربّا كان في عيشة ضنك

فمن كونه عبدا يرى عين نفسه و تتّسع الآمال منه بلا شكّ

قال العبد: إذا تحقّق الإنسان الكامل بالاستخلاف و تثبّت في مركزية فلك العبودية العظمى، كان بلا شكّ واسعا بالحق، و وسعه الحق بكل شيء، فإنّه في وكالة الحق و كفالته بربوبيته، و هو ربّ بالحقيقة، فتتّسع آمال العبد في الله حقيقة، فإنّ للآمال و الآملين في فيحاء فضاء ربوبيته- تعالى- مجالا جليلا، و ظلاّ ظليلا، و إن كان ربّا و ظهر بربوبية عرضيّة، لزمه القيام بربوبية من ظهر بعبوديته، و حينئذ لم يقم بذلك حقّ القيام، فإنّ الخليفة و إن كان فيه جميع ما يطلبه الرعايا، و لكن ذلك غير ذاتي له، بل مجعول فيه و له، فقيامه بربوبيّة العالم بجعل الله و إن كان قبول ذلك باستعداد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩۵

غير مجعول، و لكنّ الفرق بين الربوبية الذاتية و الربوبية العرضية بيّن و إن كان الكلّ حقا للكلّ في الحقيقة، و لكن لكل من الكلّ مستند أصيل في الكلّ هو له ذاتي كالنقائص و المذامّ و الانفعال و التأثّر و الفقر و العبودية، فإنّها ذاتية للعبد و الكون، و للموجود الحق من حيث تعيّنه في العبد لا بالذات، و للكون من حيث اتّصافه بالوجود، فافهم.

قال- رضي الله عنه-:

و من كونه ربّا يرى الخلق كلّه يطالبه من حضرة الملك و الملك

يعني- رضي الله عنه-: إذا ظهر بربوبية الخلافة، توجّه الملك و الملكوت و الجبروت بمطالبة حقوقها منه، إذ لا بدّ للخليفة أن يقوم بجميع ما للرعايا، و لا شكّ أنّه يعجز عن ذلك، لكون ربوبيته غير ذاتية.

قال- رضي الله عنه-:

و يعجز عمّا طالبوه بذاته لذا كان بعض العارفين به يبكي

و في أكثر النسخ «لذا تر بعض العارفين» لعلمه بعدم قيامه بربوبية العالم- و فيه حذف الياء من «ترى» فكان يبكي حين طولب بما لم يحضره

بالفعل في بعض الأوقات.

قال- رضي الله عنه-:

فكن عبد ربّ لا تكن ربّ عبده فتذهب بالتعليق في النار و السبك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩٦

[٧] «**فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية**»

قال- رضي الله عنه-:

« [**اعلم**] **أنّ مسمّى الله أحديّ بالذات، كلّ بالأسماء**» قال العبد: يعني- رضي الله عنه-: أنّ المسمّى بالله في ذاته واحد أحد، له أحدية جمع قهرت و غلبت الجمع، فكان أحديا بالذات، فهو و إن كان بالذات أحديًا لكنّه واحد، و له نسب ذاتية كثيرة، فإنّه نصف الاثنين، و ثلث الثلاثة، و ربع الأربعة و غير ذلك من النسب التي لا تتناهى، و الواحد عين الكلّ في الوجود و الكلّ فيه واحد، فهو كلّ بهذه النسب، لأنّه أحدية جمع الجمع، فهو بذاته كامل الذات بالذات.

قال- رضي الله عنه-: «فكلّ موجود ماله من الله إلاّ ربّه خاصّة، يستحيل أن يكون له الكلّ».

يريد- رضي الله عنه-: أنّ الموجودات كلّها و إن كانت تحت ربوبية الله و إلهيته و الله هو ربّ الأرباب، و لكن كل جنس جنس، و نوع نوع، و شخص شخص، له حصّة خاصّة من مطلق ربوبية الله، تربّيه و تقوم له بربوبية خاصّة لا تصلح لا تصلح إلاّ لذلك الموجود المخصوص، كالربوبية الظاهرة من مطلق ربوبية الله للنيّر الأعظم مثلا و عليه و فيه و به ربوبية بالملك و الألوهة و السلطنة و الغلبة و النور و الحياة و التسخير و ما يلائم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩٧

و يشاكل هذه الحقائق، و التي تختصّ بالمرّيخ- مثلا- من العلويات ربوبية القهر و الغلبة و الشدّة و الاستعلاء و القتل و الفتك و الإحراق و الظلم و الجور و ما شاكل ذلك، فهذه حقائق قامت بربوبية المرّيخ، تستدعي من الله تعيّن الربوبية بالنسبة إليه فيه و عليه من حضرة الاسم: القادر، القويّ، القاهر، الشديد، الغالب، و منه و في المخلوقات المنسوبة إلى فلكه الغالب على أمزجتهم و أخلاقهم و أفعالهم و آثارهم ما ذكرنا من الحقائق، فافهم إن شاء الله، و كذلك الربوبية الخصيصة بالمشتري، فأرواح ذلك و ملائكته بخلاف جميع ما ذكر في المرّيخ من العلم و الحلم و الصلاح و العفّة و الرحمة و الرأفة و اللطف و الطاعة لله و العبادة و ما شاكل ذلك، فيتعيّن- من مطلق الربوبية لكلّ واحد من المربوبين العلويات و السفليات- ربوبية خاصّة، و هي حصّة من مطلق الربوبية، فإنّ ذلك الموجود من النوع أو الشخص الإنساني مظهر لله ربّ العالمين من حيث تلك الربوبية الخاصّة، و هو لها كالتمثال و الصورة الظاهرة، فإن عبد فهو حجابية ذلك الاسم و صورته، و الحق من حيث ذلك الوجه ربّه.

قال- رضي الله عنه-:

فلكل شخص اسم هو ربّه ذلك الشخص جسم و هو قلبه

فيستحيل أن يكون لكل واحد واحد مجموع ما للربوبيّة الكلّية الإلهية الأحدية الجمعيّة.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا الأحدية الإلهية فما لأحد فيها قدم، لأنّه لا يقال لواحد منها: شيء، و لآخر منها: شيء، لأنّها لا تقبل التبعيض».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الأحدية الذاتية القائمة بمسمّى الله لا تنقسم و لا تتبعّض و لا تتجزّأ، فهي الذات الأحدية الجمعية.

قال- رضي الله عنه-: «فأحدية الله مجموع كلّه بالقوّة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ جميع الربوبيات المتعيّنة في جميع المربوبين من جميع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩٨

الحضرات الإلهية الأسمائية في الأحدّية الذاتية الإلهية بالقوّة و الإجمال، قد تفصّلت فيهم و بهم بالفعل.

قال- رضي الله عنه-: «و السعيد من كان عند ربّه مرضيّا، و ما ثمّ إلاّ من هو مرضيّ عند ربّه، لأنّه الذي يبقي عليه ربوبيّته، فهو عنده مرضيّ، فهو سعيد، و لهذا قال سهل- رضي الله عنه-: إنّ للربوبية سرّا و هو أنت- يخاطب كلّ عين عين- لو ظهر لبطلت الربوبية. فأدخل عليه «لو» و هو حرف امتناع لامتناع، فهو- يعني ذلك السرّ- لا يظهر فلا تبطل الربوبية، لأنّه لا وجود لعين إلاّ بربّه، فالعين موجودة دائما، فالربوبية لا تبطل دائما».

يريد- رضي الله عنه-: أنّ الربوبية لمّا كانت من الحقائق الإضافية، فلا تحقّق لها إلاّ بطرفيها، فيتوقّف ظهورها على عبد مربوب، و المفهوم من الربوبية عرفا أن يتوقّف عليها المربوب، و لمّا لم تظهر إلاّ في كل عين عين من المربوبين، كان كلّ عين عين سرّها الموجب لظهورها و تحقّقها، فلو ظهر هذا السرّ لبطلت الربوبية المفهومة عرفا و لم تبطل حقيقة، لأنّ الأعيان لا تظهر أبدا، بل هي على حالها في غيب الله، فلا تبطل الربوبية أبدا.

قال- رضي الله عنه-: «و كلّ مرضيّ محبوب، و كلّ ما يفعل المحبوب محبوب، فكلّه مرضيّ، لأنّه لا فعل للعين، بل الفعل لربّها فيها، فاطمأنّت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت راضية بما يفعل فيها و عنها من أفعال ربّها، مرضيّة تلك الأفعال، لأنّ كل فاعل و صانع راض عن فعله و صنعته، فإنّه وفّى فعله و صنعته حقّ ما هي عليه».

قال العبد: لمّا كان المربوب هو الذي يظهر ربوبية الربّ، و يبقي عليه ربوبيّته، و مطلوب الربّ من المربوب أن يكون مظهرا له يظهر فيه أفعاله و آثاره، كما يحبّ و يرضى، فقامت عين المربوب بما أراد ربّه منه من إظهار عينه، فكان مرضيّا محبوبا لقيامها بما أحبّ و رضي، و العين تحت الربوبية مسخّرة طوعا، مطمئنّة قد مكّنت ربّها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٣٩٩

الظاهر فيها أن يظهر عليها و عنها أفعاله، فالفعل فيها إذن للربّ لا لها، و الربّ راض بفعله، لعلمه أنّ ذلك الفعل المطلوب المحبوب لا يمكن وجوده إلاّ في هذا المربوب المحبوب، فرضي الربّ عن عبده، و رضي العبد عن ربّه في كل ما فعل فيه و به، فهو راض مرضيّ محبوب.

قال- رضي الله عنه-: أَعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ، أي بيّن أنّه أعطى كلّ شيء خلقه، فلا يقبل النقص و الزيادة».

لمّا رضي كلّ ربّ- من الأسماء الإلهية و حقائق الربوبية من الأعيان- مظهرا أظهر عليه و فيه و به أفعاله و آثاره، كما يحبّ و يرضى، و قد وفّى للمظهر حقّه، فقد أعطى لكل شيء خلقه بموجب ما تقتضي خليقته، فبيّن له بفعل ربّها فيها أنّها كانت على هذا الخلق و الخلق الذي ظهر فيها و عليها.

قال- رضي الله عنه-: «فكان إسماعيل عليه السّلام بعثوره على ما ذكرناه عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا و كذا كلّ موجود عند ربّه مرضيّ، و لا يلزم [على ما بيّناه]- إذا كان كل موجود عند ربّه مرضيّا- أن يكون مرضيّا عند ربّ عبد آخر، لأنّه ما أخذ الربوبية إلاّ من كلّ، لا من واحد، فما تعيّن له من الكلّ إلاّ ما يناسبه، فهو ربّه [خاصّة]، و لا يأخذ [ه] أحد من حيث أحديته».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ حصّة كل أحد من مطلق الربوبية و إن كانت معيّنة مخصوصة، و لكنّها ما تعيّنت و لا تخصّصت إلاّ من الكلّ بحسب

خصوصيته، فناسب خصوص قابليته من مطلق الربوبية ما اقتضته، فرضي كل واحد من الربّ و المربوب بصاحبه، لمناسبة معه، و لا يلزم أن يناسب تلك الربوبية المخصوصة بخصوصية عين أخرى، هذا ما لا يكون له أبدا، فإنّ الخصوصيات تميّز بعضها عن بعضها بما به المباينة و الامتياز، فلا يتشارك في الخصوصيات، فتكون كل عين مرضيّة عند ربّها خاصّة، فلو أخذت الربوبية من واحد معيّن، و أخذ منه كذلك غيرها، لكانت الربوبية المعيّنة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٠

المخصوصة مشتركة. و لكنّ المخصوصة غير مشتركة، فما أخذت كلّ عين عين إلاّ من كلّ فيه مجموع ما للكلّ بالقوّة، فلا تظهر بالفعل إلاّ بما يعيّنها، و ما تعيّنها إلاّ خصوصيات الأعيان بحسبها.

قال- رضي الله عنه-: «و لهذا منع أهل الله التجلّي في الأحدية، فإنّك إن نظرته [به] فهو الناظر نفسه، فما زال ناظرا نفسه بنفسه، و إن نظرته بك فزالت الأحدية بك، و إن نظرته به [و بك] فزالت الأحدية [أيضا] لأنّ ضمير التاء في «نظرته» ما هو عين المنظور، فلا بدّ من وجود نسبة ما اقتضت أمرين: ناظرا و منظورا، فزالت الأحدية، و إن كان لم ير نفسه إلاّ بنفسه، و معلوم أنّه في هذا الوصف ناظر و منظور، فالمرضيّ ما يصحّ أن يكون مرضيّا مطلقا إلاّ إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه».

يعني- سلام الله عليه-: إذا امتنعت التجلّيات في الأحدية، فلا يظهر التجلّي أبدا من أحدية الذات، فيه بكلّ ما تطلبه الاستعدادات ما يقتضيه ذاته، لا غير، فكل أحد مرضيّ عند ربّه لا مطلقا، فلو كان مرضيّا مطلقا، لظهر به و فيه و عليه جميع ما تطلبه الربوبية الكلّية من الأفعال و الأحوال و الأخلاق و الآثار، و ليس كل أحد بهذه المثابة، و لكنّ الإنسان الكامل الذي فيه جميع المظهريات بالفعل.

قال- رضي الله عنه-: «ففضل إسماعيل عليه السّلام غيره من الأعيان بما نعته الحقّ به من كونه عند ربّه مرضيّا، و كذلك كلّ عين مطمئنّة قيل لها: ارْجِعِي إِلىٰ رَبِّكِ فما أمرها أن ترجع إلاّ إلى ربّها الذي دعاها فعرفته من الكلّ رٰاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبٰادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي من حيث ما لهم هذا المقام، و العباد المذكورون هنا كلّ عبد عرف ربّه، و اقتصر عليه، و لم ينظر إلى ربّ غيره مع أحدية العين لا بدّ من ذلك، و هو ظاهر»

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠١

يعني- رضي الله عنه-: العباد الذين فيهم تدخل النفس المطمئنّة تحت أوامر ربّها و نواهيه و أفعاله، إذا دعيت إلى ربّها، فأجابت النداء راضية مرضيّة فلا بدّ أن تدخل فيهم، فإنّ المقام بينها و بينهم لكونهم جميعا راضين مرضيّين مطمئنّين مدعوّين.

قال- رضي الله عنه-: «و ادخلي جنّتي» التي بها ستري، و ليست جنّتي سواك، فأنت تسترني بذاتك، فلا أعرف إلاّ بك، كما أنّك لا تكون إلاّ بي، فمن عرفك عرفني و أنا لا أعرف فأنت لا تعرف، فإذا دخلت جنّته، دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربّك بمعرفتك إيّاها، فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، و معرفة به بك من حيث هو، لا من حيث أنت».

قال العبد: اشتقاق الجنّة من الستر، و كلّ جنّة تجنّ أرضها بما عليها من النبات و الشجر، و هي بالنسبة إلى الجنّة مقامات و منازل تلائمهم كلّ الملاءمة، فكلّ عبد مرضيّ عند ربّه يلائمه بكونه مظهرا له في جميع ما يحبّ و يرضى أن يظهر فيه و به، فهو جنّة ربّه حيث ظهر، و ستر هو في مظهريته، فجعل العبد نفسه وقاية لربّه و جنّة له من الأفعال و الآثار المذمومة عند من لا يرضاها من الأرباب و العبيد، فأضاف إلى نفسه جميع المذامّ و هي بالأصالة أفعال و آثار لربّه فيه، فصار وقاية ربّه عن ألسنة أهل الذمّ و المذامّ، و هدفا لسهام الطعن و الملام، و جعل ربّه وقاية له في جميع المحابّ و المحامد، فأضافها جميعا إلى ربّه جنّة له، فلا تضاف المحامد إليه من حيث هو، بل إلى ربّه، و استتر هو بربّه عن إضافة المحامد، كما ستر ربّه به عن المذامّ، فكما أنّ العبد لا يكون موجودا إلاّ بربّه، إذ هو كون، فكذلك الربّ لا يكون ظاهرا متعيّنا في عينه إلاّ بالعبد، فهو مظهر و

مظهر، و الناظر فيه و به، فينظره فلا يعرف إلاّ به، و إذ قد ثبت أنّ الله لا يعرف بالحقيقة، فعبده الذي هو مظهره الأكمل لا يعرف بغيره، فإذا نادى كلّ ربّ عبده إليه، و أمره بالدخول في جنّة ربّه، دخّل العارف نفسه، فيعرف أنّه مظهره و مجلاه، و هو عبده و هو مولاه، و هو عرشه و مستواه، و لا ينفكّ ربّه يحبّه و يرضاه،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٢

و لا يزال عبده يعرفه و يهواه، فلا بدّ لكلّ منهما عن الآخر كما قلنا في هذا المقام، شعر:

فما انفكّ يرضاني بكل محبّة و ما زلت أهواه بكلّ مودّة

فممتنع عنه انفصالي و واجب وصالي بلا إمكان بعد و قربة.

فحينئذ يعرف العبد نفسه لربّه و به غير المعرفة المعيّنة الأولى، و في هذه المعرفة يضاف إليه كلّ ما يضاف إلى ربّه من الكمالات، و يضاف إلى ربّه كلّ ما يضاف إليه من المظهريات، فيعرف نفسه بربّه بعد معرفته ربّه بنفسه طردا و عكسا، جمعا و فرادى، دائما أبدا، فيعرف ربّه و نفسه من حيث ربّه لا من حيث هو، و كان يعرف ربّه من حيث نفسه لا من حيث ربّه، فحصل له الجمع بين المعرفتين، و التحقّق بالحسنيين.

قال- رضي الله عنه-:

«فأنت عبد و أنت ربّ لمن له فيه أنت عبد

و أنت ربّ و أنت عبد لمن له في الخطاب عهد»

أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك، و أنت ربّ له من حيث ظهور سلطانك به على من دونك و عليه أيضا من حيث إجابته لسؤالك، فما أنت على كل حال إلاّ تعيّنا من تعيّناته و تجلّيا من تجلّياته، و أنت ربّ أيضا من حيث ظهور الربوبية بك و فيك لربّ خاطبك بخطاب **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** فقلت: بلى بين العباد الراضين بربوبيته، المرضيّين عنده حين قالوا ما قلت، فنالوا ما نلت، و ما توجّه الخطاب من الأحديّ الذات إليك خاصّة.

قال- رضي الله عنه-:

فكلّ عقد عليه شخص يحلّه من سواه عقد

فإنّ عبد اللطيف و الرؤوف على عقد و عزيمة يحلّ العقد و العزيمة- التي عليه- القهّار و المعذّب، و عبد الظاهر على اعتقاد و علم يحلّه عبد الباطن، و هكذا بين جميع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٣

المربوبين و الأرباب من غير تخليط و لا تخبيط بين المقامات و العقائد.

قال- رضي الله عنه-: «فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيّون، و رضوا عنه، فهو مرضيّ، فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال، و الأمثال أضداد، لأنّ المثلين يعني حقيقة **«لا يجتمعان، إذ لا يتميّزان، و ما ثمّ إلاّ متميّز، فما ثمّ مثل، فما في الوجود ضدّ، فإنّ الوجود حقيقة واحدة، و الشيء لا يضادّ نفسه».**

قال العبد- أيّده الله به-: حضرات الأرباب تقابل حضرات العباد تقابل الأمثال، و ذلك لأنّ كلّ واحدة من الحضرتين مرضيّة عند الأخرى راضية بها، فالمثلية بين الحضرات تامّة، فالتضادّ كذلك عامّ، لتقابل إحداهما الأخرى تقابل الضدّ الضدّ، إذ المثل الحقيقي كالضدّ، لعدم اجتماعه مع ضدّه أي بمثله حقيقة، إذ لا تميز لأيّهما فرضت عن الآخر، و إذ لا تميّز فلا بينيّة، و إذ لا بينية فلا اثنينية، فلا ضدّية، فلا مثلية، فما ثمّ إلاّ واحد، فهو هو لا غيره، فالوجود حقيقة واحدة تعيّنت في مراتب متميّزة عقلا، فما ثمّ عقلا إلاّ متميّز بخصوصه، فما ثمّ مثل يوجب الاثنينية، فالمظهر عين الظاهر، و الظاهر عين المظهر، فانظر تشهد.

قال- رضي الله عنه-:

فلم يبق إلاّ الحق لم يبق كائن فما ثمّ موصول و ما ثمّ بائن
بذا جاء برهان العيان فلا أرى بعينيّ إلاّ عينه إذ أعاين

ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ «أن يكونه لعلمه بالتمييز» يعني- رضي الله عنه-: لمّا ثبت تميّز مرتبة الربّ عن مرتبة العبد، خشي ربّه أن يكونه لعلمه بالتمييز فوقف على مركز عبدانيته مرضيًا عند ربّه، لكونه راضيا بربوبيته له و عليه، و رضي به ربّه له، لرضاه بعبوديته و ربوبيته ربّه و له و عليه و فيه، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «دلّنا على ذلك» أي على التمييز **«جهل أعيان في الوجود بما أتى به عالم، فقد وقع التمييز بين العبيد»** يعني بين العارف و غير العارف.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٤

و هذا أقلّ ما في الباب.

قال- رضي الله عنه-: «فقد وقع التمييز بين الأرباب، و لو لم يقع التميّز لفسّر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسّر به الآخر، و «المعزّ» لا يفسّر بتفسير «المذلّ» [إلى مثل ذلك]، لكنّه هو من وجه الأحدية» يعني- رضي الله عنه-: أنّه يفسّر الاسم الواحد من جهة أحدية الذات بما يفسّر به غيره ضدًا كان أو ندًا، لأنّه من حيث أحدية ذاته كلّها و لا ضدّ له و لا ندّ، و الأسماء أضداد و أنداد، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «كما تقول في كل اسم: إنّه دليل على الذات و على حقيقته من حيث هو، فالمسمّى واحد، فالمعزّ هو المذلّ من حيث المسمّى، و المعزّ ليس المذلّ من حيث نفسه و حقيقته، فإنّ المفهوم يختلف في الوهم من كل واحد منهما».

قال العبد: تقرّر فيما مضى أنّ لكلّ اسم دلالتين: دلالة على الذات المسمّاة به، و دلالة على حقيقة مخصوصة، بها يمتاز عن غيره، فبالأوّل هو المسمّى عينه فيوضع و يحمل عليه سائر الأسماء- كما هو مذهب ابن قسيّ- و بالثاني هو غيره لتميّزه عنه بخصوصه، و إن كان خصوصه فيه أيضا.

قال- رضي الله عنه-:

فلا تنظر إلى الحق و تعريه عن الخلق

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الخلقية تستدعي الحقّيّة و تستلزمها لزوم المربوبين للأرباب و استلزام الأرباب للمربوبين، فيجب على الناظر المحقّق أن يدقّق نظره، و لا ينظر إلى الحق الخالق الربّ الإله بلا مخلوق مربوب مألوه من الخلق.

قال- رضي الله عنه-:

و لا تنظر إلى الخلق و تكسوه سوى الحقّ

يعني: أنّه إن نظرت إلى الخلق عريّا عن خلعة الوجود الحقّ، رجع إلى عدميّته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٥

الأصلية، فإنّ الخلق لفظ معترى على الحق، فإذا عرّيته عن الحق، لم يبق ما تسمّيه به، و ما الخلق إلاّ اختلاق، فافهم. و ظهور الخلق في رأي العين- و إن كان ظهور الآل **كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً**- إنّما هو بخلعة تجلّي وجوده في بعض مراتب شهوده، فلو نظرت بخلع الخلع الوجودية الحقيّة عنه، لم يبق شيئا و لم يكن شيئا **حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً**، فعند ذلك لو رزق الناظر بصرا حديدا و نظرا شديدا و علما جديدا، لـ**وَ وَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ** أنّ الظهور و الشهود و التعيّن و الوجود له وحده، [و جلّ] أن يكون معه غيره في وجوده الذي هو هو.

قال- رضي الله عنه-:

و نزّهه و شبّهه و قم في مقعد الصدق

و كن في الجمع إن شئت و إن شئت ففي الفرق

يعني- رضي الله عنه-: إذا أثبت عبدا و ربّا، فقد أشركتهما في الوجود، و هذا عين التشبيه، و إن قلت بوجودين خصيصين بالعبد و الربّ على التعيين، فقد ثنّيت و ميّزت حقيقة و الحقيقة واحدة ليست إلاّ هي، و إن نزّهت الحق أن يكون معه غيره في الوجود مع وجودك فيه أو شهوده فيك، أو قلت بهما معا دائما، فقد نزّهت الحق حقّ التنزيه، و تحقّقت بحقيقة التنزيه النزيه، و شبّهت في موضع التشبيه بعين التنزيه، و قمت إذن في مقعد الصدق، و قعدت على المقام الحقّ، و إذا عرفت أن لا وجود إلاّ لعين واحدة هو الحق، فإن عدّدت فكنت في الفرق و الخلق، أو وحّدت فكنت في الجمع المطلق. و أنت إذن أنت و لك ذلك.

قال- رضي الله عنه-:

تحز بالكلّ- إن كلّ تبدّى- قصب السبق

يعني- رضي الله عنه- إذا كنت في الجمع، فقد أثبّت ما لكلّ منهما لكلّ منهما،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٦

فأثبت وجود الحق خلقا، و أثبت وجود الخلق حقّا، و شهدت أيضا الحق حقّا و الخلق خلقا، و لم يفتك إذ ذاك شهود، فكنت أنت الحائز قصب السبق دونه، فإنّ كل أحد ليس إلاّ هو و أنت تشهد الإنّيّات في الهويّات، و الهويات في الإنّيات جمعا و جمع جمع، فأنت كما قال:

فلا تفنى و لا تبقى و لا تفني و لا تبقي

و لا يلقى عليك الوحي في غير و لا تلقي

إذ لا غير، بل منك من كونك هو، إليك من كونك أنت، و ذلك أنّك إذا كنت في مقامي الحقّية و الخلقية، و الربوبية و العبودية معا، غير حاصر و لا

محصور، بل مطلقا مطلقا، فلا تفنى من كونك أحدهما أو هما معا في الآخر، و لا تبقى على إنّيّة مخصوصة معيّنة خلقية أو حقّية بلا خلقية أو حقية، و كان شهودك إذن أنّه لا يفنى الخلق عن الحق، و لا يبقى الحق دون الخلق، بل أثبتّهما واحدا لا معا في وجود واحد، فافهم. و هذا غاية الحمد، و الحمد لله.

قال- سلام الله عليه-: «الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، و الحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا كان الثناء هو تعريف المثنى عليه بما هو عليه من النعوت، فيصدق أن يكون التعريف بالمذموم أو بالمحمود، و لكنّ الإلهية- من كونها أحدية جمع جميع الكمالات- لها مرتبة تطلب الكمال بالذات، فتطلب الثناء بالمحمود في الوعد، إذ لا يحمد موعد أو متوعّد على وعيده أو إيعاده.

قال- رضي الله عنه-: «فيثنى على الحضرة الإلهية بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز فَلا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ، لم يقل: و وعيده، بل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٧

قال: وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَيِّئاتِهِمْ مع أنّه توعّد على ذلك، فأثنى على إسماعيل بأنّه كان صادق الوعد، و قد زال الإمكان في حق الحق».

يعني- سلام الله عليه-: زال إمكان تحقيق وعيد بتحقّق تحقيق وعده.

قال- رضي الله عنه-: «لما فيه من طلب المرجّح».

لأنّ إسماعيل إذا أثنى الحق عليه بصدق الوعد و من جملة ما وعد الحق هو التجاوز و عدم تنفيذ الوعيد وَ ما نُرْسِلُ بِالْآياتِ آيات الوعيد إِلاَّ تَخْوِيفاً، و لعلّهم يتّقون، فما المرجّح إذن لإيقاع الوعيد و إيجاد عين الإيعاد مع سلامة المعارض النافي لذلك و أن لا يثنى على الحق بصدق وعده مع صدق الثناء على إسماعيل الذي هو من جملة صدق وعد الحق، بل الثناء على الله و لله في الوجهين لمن فهم، و الله الملهم.

قال- رضي الله عنه-:

فلم يبق إلاّ صادق الوعد وحده — و ما لوعيد الحق عين تعاين
و إن دخلوا دار الشقاء فإنّهم — على لذّة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد و الأمر واحد — و بينهما عند التجلّي تباين
يسمّى عذابا من عذوبة طعمه — و ذاك له كالقشر و القشر صائن

قال العبد- أيّده الله به-: قرّر- رضي الله عنه- أنّ مواعيد الله لعبيده لا بدّ من تصديقه، فإنّ الله يحقّق مواعيده بخلاف إيعاده و تهديده، فإنّ الله يعفو و يتجاوز و لا يؤاخذ بما أوعد و توعّد، كما قال بعض التراجم في مقام العفو، شعر:

«و إنّي إذا أوعدته أو وعدته — لمخلف إيعادي و منجز موعدي»

و بعد أن قرّر ما تقرّر بيّن و عيّن أنّ العبيد و إن استحقّوا العقاب و دخلوا دار الشقاء- و هي جهنّم- فلا بدّ أن تسبق رحمته غضبه في الأخير، فينقلب العذاب عذابا عند أهل النار، و أنّ عواقب أهل العقاب، لا بدّ أن تئول إلى الرحمة بعد الأحقاب، و ذلك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٤٠٨

لأنّ أهل النار الذين هم أهلها إذا أدخلوا كانوا على أحوال ثلاث:

فالأولى: يسلّط فيها العذاب على ظواهرهم و بواطنهم، فيكفّر بعضهم ببعض، و يلعن بعضهم بعضا، و مأواهم النار، و ما لهم من ناصرين، فيقول الضعفاء للذين استكبروا **رَبَّنا هؤُلاءِ أَضَلُّونا فَآتِهِمْ عَذاباً ضِعْفاً من النَّارِ** و قالوا **أَنْتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنا فَبِئْسَ الْقَرارُ** و قالوا **إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيباً من النَّارِ** و **قالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَ نَحْنُ صَدَدْناكُمْ عَنِ الْهُدى بَعْدَ إِذْ جاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ** و أمثال هذه المخاصمات و المحاكمات و المجاوبات في المخاطبات و المعاتبات التي يختصم بها أهل النار في النار و العذاب، قد أحاط بهم سرادق ناره و تسلّط على ظواهرهم و بواطنهم بشراره.

و الحالة الثانية- و هي الوسطى-: لمّا يئسوا أن يخفّف عنهم العذاب، و أسمعهم **اخْسَؤُا فِيها وَ لا تُكَلِّمُونِ** الخطاب، فمكّنوا أنفسهم أن لا بدّ من أن تعبر عليهم بالعذاب و العقاب الأحقاب، فطفق بعضهم يعتذر إلى البعض، و يقيم كلّ منهم أعذار الآخرة فيتحاللون و يقولون **سَواءٌ عَلَيْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا من مَحِيصٍ** و قالوا **بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ** و هم قد رضوا بالعذاب، و وطّنوا نفوسهم على الصبر على العقاب، و أراح الله عند ذلك بواطنهم عن العذاب الشديد و **نارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ. الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ** و رفع العذاب عن قلوبهم.

ثمّ الحالة الثالثة- و هي الأخيرة- و ذلك بعد مضيّ الأحقاب، إنّهم يتعوّدون

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۰۹

بالعذاب، و بالغون تعاقب العقاب، حتى لا يحسّوا بحدّته، و لا يتألّموا بشدّته و طول مدّته، و يلقي الله على أعضائهم و جلودهم الخدر، حتى لا يحسّوا به، و وضعهم في هذه الحالة، كما قال الله- تعالى-: **لا يَمُوتُ فِيها وَ لا يَحْيى**، ثم يزداد تألّفهم و إلفهم بذلك، حتى أنّهم يتغذّون به و لا يتعذّبون، بل يعذب لهم عذابها، فيلتذّون و يستعذبون بحيث لو هبّ عليهم نفحة من صوب الجنّة و فوحة من نعيم الرحمة، لعذّبوا و تألّموا و سئموا ذلك و تبرّموا كالجعل و تعوده و تغذّيه بالقاذورات و تعوّذه و تعذّبه برائحة الورد، فهذا لهم نعيم يباين نعيم أهل الجنان و الحقيقة واحدة، فإنّ التذاذه استعذاب، و ارتفاع الآلام عذاب و عقاب، فأهل النار في النار على نعيم يباين نعيم أهل الجنان و إن وجدنا- عند نسبة بعض التجلّيات إلى البعض- بين النعيمين بونا عظيما و تفاوتا بيّنا عميما، فإنّ نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين بعد مآل العذاب إلى النعيم، و الغضب إلى الرحمة، و نعيم أهل الجنان نعيم محض و لذّة خالصة و رحمة صافية من حضرة الرحمن الرحيم، و عين الامتنان الجسيم، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۰

[٨] «فصّ حكمة روحية في كلمة يعقوبية»

و قد ذكرنا المناسبة بين الحكمة الروحية و الكلمة اليعقوبية في شرح فهرس الحكم فليطلب من هناك.

قال- رضي الله عنه-: «الدين دينان: دين عند الله و عند من عرفه الحق- تعالى- و من عرفه من عرف الحق تعالى. و دين عند الخلق و قد اعتبره الحق، فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله و أعطاه الرتب العليّة على دين الخلق، فقال تعالى:

وَ وَصَّى بِها إِبْراهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ أي منقادون إليه، و جاء الدين بالألف و اللام لتعريف العهد، فهو دين معلوم معروف، و هو قوله- تعالى-: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ، و هو الانقياد، فالدين عبارة عن انقيادك».

قال العبد: اعتبر اشتقاق الدين من ثلاثة أوجه كلّها موجود فيه: الأوّل: هو الانقياد، يقال: دان له، أي انقاد لأمره و خضع له، فالدين هو الانقياد الكلّي ظاهرا و باطنا، أمّا ظاهرا فبإتيان ما أمر الله في كتابه و على لسان رسوله، و أمّا باطنا فبتصديق أنبائه و أخباره و الإيمان بها من غير توقّف فيه، و لا ريب و لا ريث، كما قال **فَلا وَ رَبِّكَ**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۱

لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمٰا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً و هذا حقيقة انقياد الباطن أن لا يبقى في النفس حرج ممّا قضى الله و رسوله، و يسلّم له في أخباره و أحكامه تسليما كلّيا حقيقيا، و يطلق الدين على الأمر الكلّي الذي ينقاد إليه أهل الدين كلّهم و هو الشرع الموضوع لذلك.

و [أمّا] الاعتباران الآخران فسيأتيانك في مواضعهما.

قال- رضي الله عنه-: «و الذي من عند الله فهو الشرع الذي انقدت أنت إليه، فالدين الانقياد، و الناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى، فمن اتّصف بالانقياد لما شرعه الله، فذلك الذي قام بالدين و أقامه- أي أنشأه- كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، و الحق هو الواضع للأحكام، و الانقياد عين فعلك، فما سعدت إلاّ بما كان منك، فكما [ما] أثبت السعادة لك ما كان إلاّ فعلك، كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلاّ أفعاله و هي أنت و هي المحدثات، فبآثاره سمّي إلها، و بآثارك سمّيت سعيدا، فأنزلك الله منزلته إذا أقمت الدين و انقدت لما شرعه لك، و سأبسط لك- إن شاء الله تعالى- ما تقع به الفائدة [بعد أن نبيّن الدين الذي عند الخلق، الذي اعتبره الله]».

قال العبد: لا شكّ أنّ الانقياد لأمر الله هو فعلك، و سعادتك في الانقياد لأوامره و نواهيه، و الشقاوة في عدم انقيادك لذلك، لأنّك إذا انقدت لأمره فقد أطعته، و إذا أطعته فيما أمرك و نهاك، كذلك أطاعك في إجابة سؤالك، فما أجابك إلاّ بما أجبت له، فما أسعدك إلاّ فعلك، كما هو في الأصل، فإنّ أفعال الله- و هي المحدثات- أثبتت له الأسماء الحسنى، لأنّ المحدثات مخلوقات لله فأثبتت له الاسم «الخالق» و كذلك «الرازق» و «الربّ» و «الإله».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۲

قال- رضي الله عنه-: «فالدين كلّه لله».

يعني- رضي الله عنه-: سواء انقدت إلى ما شرعه الله للانقياد به أو وضعه واضعوا النواميس من الخلق، فليس الانقياد إلاّ له لا ربّ غيره.

قال- رضي الله عنه-: «و كلّه منك» أي الانقياد **«لا منه إلاّ بحكم الأصالة»** أي إنّما ينقاد إليه، لكون المنقاد إليه بالأصالة مأمورا به من عند الله أو مأمورا به من عند الخلق لله، **«قال الله- تعالى-: وَ رَهْبٰانِيَّةً ابْتَدَعُوهٰا** و هي النواميس الحكمية التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامّة من عند الله- بالشريعة الخاصّة المعلومة في العرف، فلمّا وافقت الحكمة و المصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلهيّ في المقصود بالوضع الإلهي المشروع، اعتبرها الله تعالى- اعتبار ما شرعه من عنده- و ما كتبها الله تعالى عليهم، و لمّا فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية و الرحمة من حيث لا يشعرون، جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوا- يطلبون بذلك رضوان الله- على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي [فقال: **فَمٰا رَعَوْهٰا** هؤلاء الذين شرعوها و شرعت لهم **حَقَّ رِعٰايَتِهٰا إِلاَّ ابْتِغٰاءَ رِضْوٰانِ اللهِ** و كذلك اعتقدوا **فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا** بها **مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ** أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة **فٰاسِقُونَ**] أي خارجون عن الانقياد إليها [و القيام بحقّها]».

لمّا وافقت المصلحة فيها حكم الله- من حيث إنّ الله إنّما وضع من الشرع ما وضع للانقياد الكلّي لأمر الله تعالى، و هذا كان المراد أيضا كذلك من وضع النواميس الحكمية- فاعتبرها الله اعتبار ما شرعه هو لعبيده من عنده، فمن انقاد إلى الله فيها، فقد انقاد لله.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۳

قال- رضي الله عنه-: «و من لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرّعه» أي بالأصالة من حيث عبيده الذين وضعوها **«لما يرضيه، لكن الأمر يقتضي الانقياد، و بيانه أنّ المكلّف إمّا منقاد بالموافقة و إمّا مخالف، فالموافق المطيع لا كلام فيه، لبيانه. و أمّا المخالف فإنّه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين: إمّا التجاوز و العفو، و إمّا الأخذ على ذلك، و لا بدّ من أحدهما فإنّ الأمر حق في نفسه، فعلى كل حال صحّ انقياد الحق إلى عبده لأفعاله و ما**

هو عليه من الحال، فالحال هو المؤثّر».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ العبد بحاله- سواء كان موافقا أو مخالفا- فإنّه يستدعي انقياد الحق له بالثواب أو بالعقاب لا بدّ من ذلك.

قال- رضي الله عنه-: «فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسرّ أو بما لا يسرّ، فبما يسرّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ هذا جزاء يعني بما يسرّ وَ مَن يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذاباً كَبِيراً هذا جزاء بما لا يسرّ، وَ نَتَجاوَزُ عَنْ سَيِّئاتِهِمْ هذا جزاء، فصحّ أنّ الدين هو الجزاء. و كما أنّ الدين هو الإسلام، و الإسلام عين الانقياد، فقد انقاد إلى ما يسرّ و إلى ما لا يسرّ و هو الجزاء و هذا لسان الظاهر في هذا الباب، و هو ظاهر. و أمّا سرّه و باطنه فإنّه تجلّ في مرآة وجود الحق، فلا يعود على الممكنات من الحق إلاّ ما أعطته ذواتهم في أحوالها، فإنّ لهم في كل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد [بحسب ما يكون]، فما أعطاه الخير سواه، و ما أعطاه ضدّ الخير غيره، بل هو منعم ذاته و معذّبها، فلا يذمّنّ إلاّ نفسه، و لا يحمدنّ إلاّ نفسه، فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ في علمه بهم، إذ العلم يتبع المعلوم».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۴

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى [أنّ] انقياد الحق- و هو الدين بما يسر و بما لا يسرّ- إنّما هو تجلّ للاسم «الديّان» استجلبه و استدعاه العبد الدّين أو غير الدّين بموجب حاله الذي هو عليه، و ذلك لأنّ الدّيان- تعالى- لمّا شرع له ما يصلح له و يصلحه من حضرة اسمه «المكلّف» و «المشرّع» و «الهادي» و «المرشد» و أخواتهم، توجّه على العبد القيام بما شرع، و إقامة الدين بالانقياد إليه، و استتبع التجلّي الشرعيّ الوضعيّ بموجب أحوال المتجلّي له- و هو العبد- أحد أمرين: الثواب إن انقاد لأمر الله بما يسرّه، أو العقاب بما لا يسرّ إن انقاد للشيطان بمخالفة سلطان الاسم المكلّف المشرّع الديّان، و هو تجل يستدعيه العبد بحاله.

فإن كان حاله الموافقة في الانقياد إلى الله، تعيّن التجلّي في مرآة وجود العبد بانقياد المكلّف المشرّع- و هو الله- بحسن الجزاء.

و إن كان حاله المخالفة، تعيّن التجلّي بصورة المخالفة عليه، فلم يحكم عليه الله إذن بما لا يسرّه و بما لا يوافقه، بل هو الذي حكم على نفسه بذلك أزلا في تعيّن صورة معلوميّته و عينه الثابتة في حضره العلم الأزلي بذلك، فتوجّه التجلّي من الحق عليه بموجب ما استدعاه و اقتضاه، فللّه الحجة البالغة على عبيده، فلا يحمدوا إلاّ الله المظهر ما في حقائقهم الأزلية الغيبية بإفاضة الوجود على ذلك، و كذلك لا يذمّوا إلاّ أعيانهم التي اقتضت أحوالها التجلّي بما لا يسرّه أو يضرّه، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «ثم السرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجود إلاّ وجود الحق بصور أحوال ما هو عليه الممكنات في حقائقها و أعيانها، فقد علمت من يلتذّ و من يتألّم، و ما يعقب كلّ حال من الأحوال، و به سمّي عقوبة و عقابا، و هو سائغ في الخير و الشرّ، غير أنّ العرف سمّاه في الخير ثوابا و في الشرّ عقابا، و بهذا سمّي أو شرح الدين بالعادة، لأنّه عاد عليه ما يقتضيه و يطلبه حاله، فالدين العادة، قال الشاعر: كدينك من أمّ الحويرث قبلها،، أي عادتك».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۵

قال العبد: تحقّق في السرّ الأوّل أنّ التجلّي بما يسرّ و بما لا يسرّ على العبد بموجب أحوال عينه الثابتة، و في هذا السرّ- الذي فوق السرّ الأوّل- أنّ العبد هو الوجود الحق المتعيّن بموجب عينه الثابتة و صورة معلوميته الأزلية و حقيقته الأصلية و لم يوجد العين الثابتة في عينها، بل هي على استهلاكها الأزلي الأصلي في الحق، كما كان الله و لا شيء معه، فهو الآن على ما عليه كان، فتعيّن كلّ وجود- بموجب أحوال كل عين عين من مطلق التجلّي الوجودي- بصورة حالة عليها حقيقة العين، فاستدعت الصورة و الحالة الظاهرة من العين في وجود الحق تجلّيا آخر بما يسرّ و بما لا يسرّ و ينفع أو يضرّ و هي حالة استتبعتها الحالة الأولى و أعقبتها، فتألّم أو تنعّم أو تعذّب و التذّ بها الوجود الحق المتعيّن في خصوصية هذه

العين الثابتة التي هي شأن من شئون الحق أيضا، و العبد صورة ذلك الشأن في الوجود العينيّ الحقّ أو الوجود الحق بصورة العين، فما تألّم و ما تنعّم دينا و لا آخرة إلاّ الحق المتعيّن بك و فيك بحسبك، و لا حسب للحق إلاّ أنت، و بحسبك يظهر لك أو عليك، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و معقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله و هذا ليس ثمّ، فإنّ العادة تكرار لكنّ العادة حقيقة معقولة واحدة و التشابه في الصور موجود، فنحن نعلم أنّ زيدا عين عمرو في الإنسانيّة و ما عادت الإنسانية، إذ لو عادت لتكثّرت و هي حقيقة واحدة و الواحد لا يتكثّر في نفسه، و نعلم أنّ زيدا ليس عين عمرو في الشخصية، فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية في الاثنين، فنقول في الحسّ: عادت، لهذا الشبه، و نقول في الحكم الصحيح: لم تعد، فما ثمّ عادة بوجه، و ثمّ عادة بوجه، كما أنّ ثمّ جزاء بوجه و ما ثمّ جزاء بوجه، فإنّ الجزاء أيضا حال في الممكن من أحوال الممكن. و هذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي، لا أنّهم جهلوها، فإنّها من سرّ القدر المتحكّم على الخلائق».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۶

قال العبد: يريد أنّ الدين يأخذ وجوهه و معانيه، لمّا كان عادة، ظهر أن قد عادت على العبد حالته الغيبية الأزلية، فإنّ تعيّن التجلّي من الدّيان بحسب حال عينه الثابتة، فما عاد عليه إلاّ مقتضى حاله، و لكنّ التحقيق يقتضي أن لا تعود الحالة، فإنّ الحالة المقتضية لهذا التجلّي لم تعد و لم تتكرّر بل تعيّن التجلّي بصورتها لا غير، فلا تكرار في التجلّي و لا في الحالة، فما عاد و ما تجدد إلاّ التعيّن في التجلّي، و كلّ تعيّن مثل التعيّن الآخر لا عينه، فلا عادة أصلا، إذ لا تكرار لا في الحال و لا في الوجود المتعيّن بالحالة و لا في التعيّن، و لكن تعيّن و تشبّه بشبه يشبه الشبه في العيون تكرارا و عادة إلى عين واحدة، و ليس لذلك حقيقة، إن حقّقت النظر و دقّقت الفكر، فحقّق و دقّق يتحقّق السرّ على ما هو عليه الأمر كما قلنا: شعر:

و لا أقول بتكرار الوجود و لا ... عود التجلّي فما في الأصل تكرار

فالبحر بحر على ما كان في قدم ... إنّ الحوادث أمواج و أنهار

لا تحجبنّك أشكال يشاكلها ... عمّن يشكّل فيها فهي أستار

و ذلك لأنّ الحقيقة إذا ظهرت ظهورات غير متناهية، و تعيّنت على صور متماثلة و متشابهة متشاكلة، لم تكن عائدة و لا متكرّرة، و لكنّ الظهورات و التعيّنات أمثال متماثلات على من تشكّل و تعيّن فيها و ظهر بها، فما عاد شيء و لا تكرّر، فحقّق النظر، و التعيّنات عادت بالأمثال لا بأعيانها، فافهم.

قال الشيخ- رضي الله عنه-: «و اعلم: أنّه كما يقال في الطبيب: إنّه خادم الطبيعة، كذلك يقال في الرسل و الورثة: إنّهم خادمو الأمر الإلهي في العموم و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات، و خدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذه! إلاّ أنّ الخادم المطلوب هنا إنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه إمّا بالحال أو بالقول لأنّ الطبيب إنّما يصحّ أن يقال فيه: خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فإنّ الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصّا، به سمّي مريضا، فلو ساعدها الطبيب خدمة، لزاد في كمّيّة المرض بها أيضا، و إنّما يردعها طلبا للصحّة، و الصحّة من الطبيعة أيضا بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج، فإذن ليس

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۷

الطبيب بخادم الطبيعة» يعني مطلقها في جميع الأحوال **«و إنّما هو خادم لها من حيث إنّه لا يصلح جسم المريض و لا يغيّر ذلك المزاج إلاّ بالطبيعة أيضا، ففي حقّها يسعى من وجه خاصّ غير عامّ، لأنّ العموم لا يصحّ في مثل هذه المسألة، فالطبيب خادم لا خادم، أعني للطبيعة».**

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ الرسل و الأنبياء و الورثة أطبّاء الأرواح و الأنفس عن الأمراض و الأسقام النفسانية، كما أنّ الطبيب يعالج

بما يبرئ من الأسقام الجسمانية، فكما أنّه يقال في الطبيب: إنّه خادم الطبيعة كذلك يقال في الأنبياء و الورثة: إنّهم خادمو الأمر الإلهي في العموم. ثمّ التحقيق يقضي أنّ الطبيب ليس خادما للطبيعة في عموم أحوال الطبيعة، فإنّ الطبيعة قد تضعف و تتغيّر، فتعطي في المريض مزاجا خاصّا، به تزول صحّة الجسم، فلا يجب على الطبيب من كونه خادما للطبيعة أن يساعدها فيما يضعّفها و يغيّرها، بل بما يقوّيها و يصلحها، فتقوى بذلك على دفع المزاج الذي يخالف المزاج الصحّي، فإذن هو خادم للطبيعة من وجه خاصّ لا خادم لها بموجب ما هي عليه في الحال و الوقت الحاضر، كذلك النبيّ المشرّع الرسول، و الشيخ و المرشد المسلك للوصول خادمون للأمر الإلهي في الأمّة و الأتباع من حيث ما يصلحها لا من حيث ما يساعدها بموجب الحال، فإنّ الأمر الإلهي أعطى فيهم بموجب قابلياتهم أحوالا تعقّب أحوالا أخر تؤدّي إلى إفسادها، فلا يجب على الرسول الهادي و الوارث المرشد أن يساعد الأمر الحالي المتحكّم على نفوس الأمّة، بل يساعد الأمر الإلهي المؤدّي إلى إصلاحهم لا غير، فهم خادمو أحوال الممكنات لا خادمون لها مطلقا، بل من جهة ما يصحّ و يصلح لا غير، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «كذلك الرسل و الورثة في خدمة الحق، و أمر الحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلّفين، فيجري الأمر في العبد بحسب ما يقتضيه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۸

الحق و بحسب ما يقتضي به علم الحق، و يتعلّق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته، فما ظهر إلاّ بصورته».

يعني بصورة العبد في عينه الثابتة أزلا «**فالرسول أو الوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة لا خادم الإرادة، فهو يردّ عليه، طلبا لسعادة المكلّف، فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح، و ما نصح إلاّ بها، أعني بالإرادة**» يعني تعلّقت إرادة الحق بأن ينصح النبيّ أو الوارث «**فالرسول أو الوارث طبيب أخراويّ للنفوس، منقاد لأمر الله حين أمره فينظر في أمر الله، و ينظر في إرادته- تعالى- فيراه قد أمره بما يخالف إرادته، فلا يكون إلاّ ما يريد، و لهذا كان الأمر، فأراد الأمر، فوقع، و ما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور، فلم يقع من المأمور، فسمّي مخالفة و معصية، فالرسول مبلّغ**».

يعني- رضي الله عنه-: إنّما يقع الأمر من الرسول و الوارث، لما أراد الله منهما وقوع الأمر فوقع. و إنّما لم يقع الامتثال من المأمور به، لعدم اقتران الإرادة بالأمر بوقوعه منه. و إنّما لم تتعلّق الإرادة بالأمر بوقوع المأمور به من المأمور، لتعلّق العلم بعدم وقوعه من المأمور فلم يقع و إنّما وقع الأمر من الآمر بما لا يقع، لتعلّق إرادة الحق بوقوع الأمر، لتعلّق علم الحق و أمر الحق بمقتضى عينه الثابتة أنّه يقع الأمر منه بما لا يوجد له عين من العاصي و المخالف، فتتركّب عليه الحجّة الإلهية، فيتوجّه عليه العقاب، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لهذا قال شيّبتني [سورة] هود و أخواتها، لما تحوي عليه من قوله: فَاسْتَقِمْ كَمٰا أُمِرْتَ، فشيّبته كَمٰا أُمِرْتَ، فإنّه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة، فيقع، أو بما يخالف الإرادة، فلا يقع، و لا يعرف أحد حكم الإرادة إلاّ بعد وقوع المراد إلاّ من كشف الله عن بصيرته، فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه، و هذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۱۹

لا يكون مستصحبا قُلْ [مٰا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَ] مٰا أَدْرِي مٰا يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ، فصرّح بالحجاب، و ليس المقصود إلاّ أن يطّلع في أمر خاصّ لا غير».

قال العبد: اعلم: أنّ الأمر الإلهي الذي يرد من الرسول و الوارث إن وافق الإرادة المخصّصة بتعيين الفعل بموجب العلم، وقع. و إن لم يوافق، فلا يقع، و قد وقعت الإرادة أن يقع الأمر منهما، فيجب عليهما الوقوف عند ذلك، فلو توقّعا وقوع ما جاءا به، و أمرا بما أمرا بالأمر به بموجب الإرادة تعبا، و ليس عليهما إلاّ البلاغ لا غير، و لكن لا يكون إلاّ كما وقع، و لله الحجّة البالغة.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۰

[٩] «**فصّ حكمة نورية في كلمة يوسفية**»

قد ذكر السرّ في إسناد الحكمة إلى الكلمة.

قال- رضي الله عنه-: «هذه الحكمة النورية انبساط نورها على عالم الخيال، و هو أوّل مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية».

يعني: أنّ نورية هذه الحكمة- من حيث كشفها معاني ما يظهر في عالم الخيال- للأولياء و الأنبياء، فيعلمون بها مراد الحق من تشخيص تلك المعاني و تجسيدها ضربا للمثل لهم.

قال- رضي الله عنه-: «تقول عائشة- رضي الله عنها-: أوّل ما بدىء به رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلاّ خرجت مثل فلق الصبح. تقول: لا خفاء بها. و إلى هنا بلغ علمها لا غير. و كانت المدّة له في ذلك ستّة أشهر، ثم جاءه الملك. و ما علمت أنّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- قال: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا» و كلّ ما يرى في حال يقظته، فهو من ذلك القبيل».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ النبيّ- صلّى الله عليه و سلّم كان عالما بأنّ كلّ أمر ظهر من الغيب- سواء كان ظهوره حسّا أو خيالا أو في عالم المثال- فإنّ ذلك وحي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۱

تعريف و إعلام من الله له عليه السّلام بما أراد الله أن يكوّنه، و أنّه تمثيل و تشخيص للمعاني و الحقائق التكوينيّة التي تعلّقت الإرادة الإلهية بتعريفه و تعليمه صلى الله عليه و سلم بها، و ذلك لأنّ العوالم في مشرب التحقيق خمسة و كلّها حضرات إشهاد الحق و شهوده، و الأنزل منها أمثلة و صور للأعلى و الأشرف الأفضل، فالأعلى عالم الغيب، و الأدنى الشهادة، فكل ما يتراءى و يظهر في الحسّ مثال و صورة لهيئات غيبية معنوية، هي المعاني المعنيّة المعيّنة من تلك الصورة، و لكنّ العلم بتلك الصورة و كشف أسرارها و معانيها هو الكشف المعنوي الحقيقي، فمن أوتيهما في كل ما يرى و يسمع و يدرك **فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**، و تحقّق- بكمال الكشف و الشهود في الوجود- قبيلا و دبيرا، و كان رسول الله صلى الله عليه و سلم أعلم الأنبياء بذلك، و ذلك بتصريحه:

«إنّ الناس نيام» في عالم الحسّ، و أنّ كلّ ما يجري عليهم و بهم و فيهم صور و أمثلة لمعان عناها الله بحسب العلم بحقائقها، و إلاّ فهو غافل، و عن حقيقة الأمر عاطل، و مبلغ علم عائشة من كلّ ذلك أنّ كشفه صلى الله عليه و سلم مبدؤه الرؤيا الصادقة، و آخره ظهور الملك له، و ما علمت أنّه صلى الله عليه و سلم كان يشهد الحق في كلّ ما يرى و يدرك، بل لا يغيب عن شهود الحق، كما قال عليه السّلام اللهمّ إنّي أسألك لذّة النظر إلى وجهك، فصرّح بشهوده وجهه- تعالى- و أنّه في شهوده، فادّعى اللذّة بما يشهد لفنائه و حيرته الكبرى، فسأل اللذّة بما يشهد، و هي زيادة على مرتبة الشهود، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و إن اختلفت الأحوال، فمضى قولها ستّة أشهر بل عمره كلّه في الدنيا بتلك المثابة، إنّما هو منام في منام».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الناس في حالة يقظة في جميع أحوالهم في كشف و ضرب مثال يضربه الله لهم بالأفعال و الأحوال و الأقوال التي تجري عليهم و منهم و هم عنها غافلون **وَ كَأَيِّنْ من آيَةٍ في السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ**،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۲

وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ جعلنا الله و إيّاك من أهل الحضور، و كشف عن وجهه لنا بحقيقة النور، في كلّ الأمور.

قال- رضي الله عنه-: «و كلّ ما ورد من هذا القبيل، فهو المسمّى عالم الخيال و لهذا يعبّر، أي الأمر- الذي هو في نفسه على صورة كذا- ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه، إن أصاب، كظهور العلم في صورة اللبن، فعبر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم، فتأوّل، أي قال: مؤوّل هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم».

قال العبد: سرّ ذلك أنّ اللبن أوّل غذاء فطريّ يغذّى به المولود الجسماني، و العلم الفطريّ أوّل غذاء يتغذّى به الروح، لهذا كانت الصورة اللبنية مظهر العلم في عالم المثال و ما دونه من حضرات الصور و الشخصيات، لثبوت هذه النسبة الصحيحة بينهما.

«ثم إنّه عليه السّلام كان إذا أوحي إليه، أخذ عن المحسوسات المعتادة، فسجّي و غاب عن الحاضرين عنده، فإذا سرّي عنه ردّ، فما أدركه إلاّ في حضرة الخيال إلاّ أنّه لا يسمّى نائما» أي ما يغفل مثل غفلة النائم، لأنّه كان ينام عينه و لا ينام قلبه.

قال- رضي الله عنه-: «و كذلك إذا تمثّل له الملك رجلا، فذلك من حضرة الخيال، فإنّه ليس برجل، إنّما هو ملك فدخل في صورة إنسان، فعبر الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال: هذا جبرئيل، أتاكم يعلّمكم دينكم، و قد قال لهم: ردّوا عليّ [الرجل فسمّاه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال: هذا جبرئيل فاعتبر الصورة التي مآل] هذا الرجل المتخيّل إليها، و هو صادق في المقالتين، صدق للعين في العين الحسيّة، و صدق في أنّ هذا جبرئيل، فإنّه جبرئيل بلا شكّ» كلّ هذا ظاهر بيّن.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۳

و قال- رضي الله عنه-: «و قال يوسف عليه السّلام: إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ، فرأى إخوانه في صور الكواكب، و رأى أباه و خالته في صورة الشمس و القمر».

قال العبد: إنّما رآهم كذلك، لمناسبة موجبة لتجسّدها في هذه الصورة، و ذلك لأنّ الشمس و القمر أصلان كالأبوين بالنسبة إلى أنوار الكواكب، فهم لا ظهور لهم في حضورهما للرائي، كما أنّ النجوم لا تظهر في نور النيّرين، و يغمرانها في الحضور بنورهما و يغمرانها به كذلك في البعد و السفور.

قال- رضي الله عنه-: «هذا من جهة يوسف، و لو كان من جهة المرئيّ لكان ظهور إخوته في صور الكواكب و ظهور أبيه و خالته في صورة الشمس و القمر مرادا لهم، فلمّا لم يكن لهم علم بما رآه يوسف، كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله، و علم ذلك يعقوب عليه السّلام حين قصّها عليه، فقال: يا بُنَيَّ لا تَقْصُصْ رُؤْياكَ عَلى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً [، ثمّ برّأ أبناءه عن ذلك الكيد] و ألحقه بالشيطان، و ليس إلاّ عين الكيد، فقال: إِنَّ الشَّيْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ أي ظاهر العداوة».

قال العبد: هذا من علم يعقوب و يوسف عليهما السّلام و أرباب علم التعبير، إنّ ما صوّر النيّرين و الكواكب إلى أبويه و إخوته لما ذكرنا من المناسبة، و الذي فوق هذا من الكشف أنّ الأب و الأمّ صورتا الروح و الطبيعة تولّدت بينهما صورة الإنسان العنصرية، و الكواكب صور الحقائق و القوى روحانيّها و طبيعيّها و إلهيّها و يوسف عليه السّلام صورة أحدية جمع الجمال و الكمال العلمي و العملي الخصيصين بصورة الإنسان التي هي صورة الحق أو على صورته، و سجودهم له إشارة من الحق [إلى] أنّ قواه الطبيعية و الروحانية و الروح و الطبيعة داخلة في حكم الصور الإلهية الإنسانية المخلوقة على أحسن تقويم،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۴

و منفعلة و مسخّرة لها، لأنّ الإنسان و إن تولّد من حيث صورته الجسمانية من الروح و الطبيعة أوّلا و تولّدت معه و قبله و بعده من أبوي روحه و طبيعته قوى و خصائص، و لكنّ الكلّ تحت حيطة فلك الصورة، و ليس إلاّ لأهل الكشف المعنوي، و الحمد لله.

قال- رضي الله عنه-: «ثم قال يوسف عليه السّلام عند ذلك [في آخر الأمر]: هٰذا تَأْوِيلُ رُءْيٰايَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَهٰا رَبِّي حَقًّا [أي أظهرها في الحسّ بعد ما كانت في صورة الخيال]».

أي حقيقة الصور المتخيّلة أن تظهر في الحسّ على صورها الأصلية الفعلية الحقيقية.

قال: «فقال له النبي عليه السّلام: «الناس نيام» فكان قول يوسف «قد جعلها ربّي حقّا» بمنزلة من رأى في نومه أنّه استيقظ [من رؤيا رآها،] ثم عبّرها، و لم يعلم أنّه في النوم عينه ما برح، فإذا استيقظ يقول: رأيت كذا، و رأيت كأنّي استيقظت، و أوّلتها بكذا، هذا مثل ذلك، فانظر كم بين إدراك محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- و إدراك يوسف عليه السّلام في آخر أمره حين قال: هٰذا تَأْوِيلُ رُءْيٰايَ من قَبْلُ قَدْ جَعَلَهٰا رَبِّي حَقًّا، معناه حسّا أي محسوسا، و ما كان إلاّ محسوسا، فإنّ الخيال لا يعطي أبدا إلاّ المحسوسات ليس له غير ذلك».

يعني:- رضي الله عنه-: أنّه لا يظهر في الخيال إلاّ الصور المحسوسة المرئيّة قبل ذلك، لتقييد مرتبة عالم الخيال بالقوّة المتخيّلة، فإنّه المثال المقيّد، و أمّا عالم المثال المطلق فهو محلّ تجسّد الأرواح و الأنوار و المعاني و الصور، فهذا وسع العوالم، كما مرّ بيانه.

«فانظر ما أشرف علم ورثة محمّد صلّى الله عليه و سلّم».

قال- رضي الله عنه-: «و سأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمديّ ما تقف عليه إن شاء الله- تعالى- فنقول: اعلم: أنّ المقول عليه «سوى الحق» أو مسمّى «العالم» هو بالنسبة إلى الحق كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۵

قال العبد: قوله: «المقول عليه سوى الحق» يعني على ما يقال كذلك عرفا و في المعهود عند الجمهور، فإنّ الحقيقة تأبى أن يكون لسوى الحق و غيره وجود، و لو سمّي ما سمّي «سوى» على مقتضى التحقيق و الكشف و النظر الدقيق، لقيل فيه: صور أسماء الحق، و أشخاص تعيّناتها بالوجود الواحد الحق، و تنوّعات ظهوره و تجلّياته، فإنّه ما في الوجود إلاّ هو و أسماؤه لا غير، فإن اعتبرنا هويته الذاتية فواحد، و إن اعتبرنا أسماءه و نسب شئونه الذاتية، فكثرة ظاهرة في عين واحدة، و هذه العين الواحدة الظاهرة كثيرة هي نور ممتدّ إلى مجال كثيرة مختلفة هي مجالي جولانه و جليّاته و محالّ ظهوره و تبيانه، و الظلّ الممتدّ من النور نور بيد أنّ الممتدّ هو منه مطلق بالنسبة و الممتدّ مقيّد بحسب القوابل المقيّدة له، و التقيّد و الإطلاق نسبتان معقولتان ليس لهما إلاّ في التعقّل ظهور و تحقّق، و هو ظلّ لحقيقة النور الواحد الأحد الذي ليس إلاّ هو.

فلمّا ظهر النور الواحد بحسب خصوصيات القوابل متكثّرة متعدّدة، ظهرت المغايرة و الممايزة، فكل واحد واحد منها غير الآخر و سواه في رأي العين و التعقّل، و الوجود الواحد الحق- و هو النور- عين الكلّ، فإنّها وجودات متعيّنة في قوابل متعدّدة و مراتب كثيرة، كثيرة و متعدّدة، فإن نظرت الحقيقة، قلت:

هو الواحد الموجود في الكلّ وحده سوى أنّه في الوهم سمّي ب «السوي»

فالعالم من حيث وجوده ظلّ الله و هو نور مقيّد ممتدّ من النور المطلق متّصل به من غير انفصال و لا انتقال، فإنّ لله نورا على نور.

و العالم عالمان: عالم أمر، و عالم خلق، فعالم الأمر علوي سما على عالم الخلق، و عالم الخلق سفلي سفل عن العالم السماوي العلوي، و الله نور السماوات العلويات الروحانيات النورانيات و الأرضين السفليات الجسمانيات، و لو لا نور الوجود الممتدّ منه، لما ظهر من العالمين و لا وجد من الكونين شيء، و لا تظاهر و أظلّ ظلّ، و لا فاء فيء، فهو نور السماوات و الأرضين، يهدي بنوره المقيّد- و هو الظلّ الممتدّ منه لنوره المطلق- من يشاء، و يضرب الله الأمثال للناس، و هم الكمل الأمثال الإلهيون الذين يشاء أن يهديهم إلى نوره الذاتي المطلق، لأنّه- تعالى- علم من مقتضى خصوصيات استعداداتهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۶

الأزلية أزلا قبل الإيجاد أنّ لهم صلاحية ذلك **وَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**.

قال- رضي الله عنه-: «فهو عين نسبة الوجود إلى العالم».

الضمير يعود إلى العالم، فإنّ الوجود من حيث ما يسمّيه عالما يسمّى «سوى الحق» و إلاّ فالوجود واحد، و هو من حيث نسبته إلى الحق عينه لا غير، و لا يصحّ من هذه الحيثية أن يقال: هو سواه، فإنّ قوله- رضي الله عنه-: «**لأنّ الظلّ موجود بلا شكّ في الحسّ، و لكن إذا كان ثمّ من يظهر فيه ذلك الظلّ حتى لو قدّرت عدم من يظهر فيه ذلك الظلّ، كان الظلّ معقولا غير موجود في الحسّ، بل يكون في القوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ**» تعليل لقوله: «مسمّى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظلّ» فكما أنّ الظلّ موجود في الحسّ عند وجود الشخص، فكذلك العالم، إذ ما يسمّى «سوى الحق» موجود بوجود الحق و هو مع قطع النظر عن الحق غير موجود في عينه، إذ لا وجود له من ذاته، كما لا وجود للظلّ بلا وجود الشخص، ثم العدم بالنسبة إلى الممكن- على ما عرف و عرّف عرفا حكميّا رسميا- أولى، فهو به أولى، فقد كان معدوما لعينه، فكما أنّ الظلّ غير موجود مع فرض عدم الشخص الذي يمتدّ منه الظلّ، فكذلك العالم مع قطع النظر عن النور الوجودي الممتدّ من الحق، و لو قدّرنا عدم إفاضة الوجود الحق المطلق لنوره المنبسط على أعيان العالم، ما وجد العالم أصلا، و كان الحق إذ ذاك في تجلّي عزّه و غناه عن العالمين في مقام «كان الله و ما كان معه شيء».

قال- رضي الله عنه-: «فمحلّ ظهور هذا الظلّ الإلهي المسمّى بالعالم هو أعيان الممكنات، عليها امتدّ هذا الظلّ، فتدرك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات، و لكن باسمه النور وقع الإدراك».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّه لا يدرك من الوجود الحق المطلق إلاّ بحسب ما امتدّ عليه فيضه الوجودي و تجلّيه الجوديّ، فحقيقة الوجود لا تدرك في إطلاقه، و لكن من حيث تعيّنه في هذه الأعيان الممكنة أي القابلة و الممكنة للوجود على الظهور بحسبها،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۷

و مع قطع النظر عن تعيّنه في خصوصيات حقائقها، فلا تدرك حقيقة الوجود، إذ هو الحق عينه.

قال- رضي الله عنه-: «و امتدّ هذا الظلّ على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول، ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد تشير إلى ما فيها من الخفاء، لبعد المناسبة بينها و بين أشخاص من هي ظلّة له».

يشير- رضي الله عنه- إلى ما فيها من النور، لأنّ نور الوجود، الممتدّ على أعيان الممكنات يباين و ينافي ظلمة عدميات الأعيان، لأنّ نورية الأعيان، بالحق، و هي في أنفسها عدمية مظلمة، فبينهما غاية البعد من عدم المناسبة و لا بعد أبعد من البعد الذي بين الوجود و العدم، و لبعد المناسبة جهل من حيث ذلك الوجه المنافي، فتجلّى للأعيان و عليها و بحسبها، و كانت هي ظلمة العدم و الغيب المشيرين إلى السواد الظاهر على الظلال، و ذلك لأنّ الأعيان أبدا غيب و لم تظهر و لم تدخل في الوجود، بل هي في العلم الذاتي معيّنة الأعيان، تعدّديّتها من حيث هي هي، الذي يتراءى إنّما هي تأثيرات خصوصياتها في مرآة نور الوجود الممتدّ عليها، فامتدّ على نور الوجود من أشخاص الأعيان الغيبية ظلّ غيبيّ يضرب إلى السواد بالتعيين و التقييد، و امتدّ من النور المطلق ظلّ نوري، فاختلط الظلاّن، فظهر سواد عينيّة الأعيان، و بطن نور الوجود فظهر الظلّ المطلق النوري مقيّدا مظلما، فأهل الحجاب هم أهل الظلمات، لا يرون و لا يشهدون إلاّ العالم، و الحق عند أفاضلهم و أمثالهم معقول أو متوهّم، لا مشهود موجود في شهودهم و نظرهم، و تراهم ينظرون إلى الحق الظاهر و هم لا يبصرون.

ربّ امرئ نحو الحقيقة ناظر برزت له فيرى و يجهل ما يرى

.

و أهل الحق لا يشهدون إلاّ الوجود الحق الواحد الأحد الصمد في صور شئونه العينيّة، فمتعلّق نظرهم نور الحق، في سواد غيب الخلق، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۸

قال- رضي الله عنه-: «و إن كان الشخص أبيض، فإنّه- أي الظلّ- بهذه المثابة، ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء و إن كانت في أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونيّة، و ليس ثمّ علّة إلاّ البعد».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الوجود الظاهر في العالم و إن كان نورا في حقيقته، و لكنّه ظهر بحسب المظهر غير نيّر.

قال- رضي الله عنه-: «كرزقة السماء» لأنّ السماء زرقا في عينها، و لكنّ البعد يقضي أن تظهر كذلك في بصر الناظر.

قال: «فهذا ما أنتجه البعد في الحسّ في الأجسام غير النيّرة».

يعني الجبال.

قال: «و كذلك أعيان الممكنات ليست نيّرة، لأنّها معدومة و إن اتّصفت بالثبوت، و لكنّها لم تتّصف بالوجود».

يعني: أنّ الأعيان الثابتة ثبوتها في العلم الذاتي العالم بها، لا لأعيانها.

قال- رضي الله عنه-: «إذ الوجود نور، غير أنّ الأجسام النيّرة تعطى في الحسّ صغرا، فهذا تأثير آخر للبعد، فلا يدركها الحسّ إلاّ صغيرة الحجم و هي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر» أي أكبر **«و أكثر كمّيّات كما نعلم بالدليل أنّ الشمس مثل الأرض في الجرم مائة و ستّين و ربعا و ثمن مرّة و هي في العين على قدر جرم الترس، فهذا أثر للبعد أيضا».**

قال العبد: ظهور الكبير صغيرا بسبب البعد ضرب مثل لظهور نور الوجود المطلق مقيّدا بحسب القابل، لبعد المناسبة بين الإطلاق و التقييد.

قال- رضي الله عنه-: «فما نعلم من العالم إلاّ بقدر ما نعلم من الظلال».

يعني: لا نعلم غيوب أعيان الماهيات و هويّاتها، و إنّما نعلم منها ما ظهر في نور الوجود من آثار خصوصيّاتها، فما هي إلاّ أمثلة أعيان الحقائق و ظلالها، لا أعيانها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۲۹

قال- رضي الله عنه-: «و يجهل من الحق بقدر ما يجهل من الشخص الذي كان عنه ذلك الظلّ».

أي المدرك هو الشكل و الصورة و الهيئة و المثال، و حقيقة النور الوجودي المتشكّل في كل شكل، و المتصوّر في كل صورة، و المتمثل في كل مثال و هيئة- لا تعلم و لا تدرك من حيث عينها، بل من حيث تشكّلها، فالعلم بها- من حيث هي هي- جهل بها، لأنّها بحقيقتها تقتضي أن تجهل و لا تعلم و لا تتعيّن.

قال- رضي الله عنه-: «فمن حيث هو ظلّ له يعلم».

يعني- رضي الله عنه-: إن علمت، فما تعلم إلاّ من كونها ذات ظلّ و هو كونه إلها ربّا، لا من حيث هي مطلقة.

قال- رضي الله عنه-: «و من حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظلّ الذي من صورة شخص من امتدّ عنه، يجهل من الحق».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ صورة الإطلاق الذاتي و اللاتعيّن و اللاتناهي- التي هي صورة الحق الذي امتدّ عنه هذا الوجود غير مشهودة و لا مدركة في الوجود الممتدّ إلى الممكنات، لكون النور الممتدّ الظلّي مقيّدا بحسب من امتدّ عليه، و كذلك يجهل من الوجود الممتدّ أيضا بحسب ذلك و هو ما يشير إليه الشيخ- رضي الله عنه-:

إنّ وراء كل متعيّن من الوجود ما لم يتعيّن، فمهما لم تصل معرفة العارف من كل شيء إلى ما وراءه من اللاتعيّن و الإطلاق، فلم يعرفه و لم يدركه، و قد أشار إليه هذا الختم- رضي الله عنه- بقوله، شعر:

و لست أدرك من شيء حقيقته و كيف أدركه و أنتم فيه؟!

قال- رضي الله عنه-: «فلذلك نقول: إنّ الحق معلوم لنا من وجه، مجهول لنا من وجه آخر».

فلا نعلم إطلاق المطلق بالمقيّد إلاّ مثل ما يعلم الضدّ بالضدّ، يعني مجملا أنّه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۰

مناف له، و النقيض بالنقيض كذلك لا غير، و ليس هو علم تحقيق و ذوق، بل علم استدلال على وجوده أو عدمه لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «أَلَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» أي تجلّى بالنور الوجودي و الفيض النفسي الجوديّ.

قال- رضي الله عنه-: «وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً، أي يكون فيه بالقوّة يقول:

ما كان الحق ليتجلّى للممكنات، حتى يظهر الظلّ، فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود».

يعني- رضي الله عنه-: تجلّى بالوجود الممتدّ على أعيان الممكنات، فوجد من العالم بذلك الظلّ، و علم من حقيقة الوجود بقدر ذلك، و إن لم يرد ذلك و شاء أن لا يمتدّ، فيكون الظاهر الممتدّ فيه بالقوّة كما لم يمتدّ و لم يظهر، كان كما كان، و لم يكن معه شيء، و لم يظهر ظلّ و لا فيء، فبقي ما ظهر- كما لم يظهر- مغيّبا، و انطلق المقيّد عن قيوده مسبّبا، فإنّ الأمر غيب و شهادة، فما خرج من الغيب شهدت به الشهادة و ما نقص من الشهادة أخذه الغيب، فسمّي عدما و وجودا بالنسبة و الإضافة، فإنّ العدم الحقيقي لا يعقل بالعقل، فلا كلام فيه أصلا، فإن لم يظهر ما ظهر من الغيب، لكان كالظلّ الساكن في الشخص قبل الامتداد و بعد الفيء، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً و هو اسمه النور الذي قلناه، و يشهد لها الحسّ، فإنّ الظلال لا يكون لها عين بعدم النور».

قال العبد: ثم جعلنا الشمس عليه دليلا بعد امتداده، فإنّ التجلّي النوري الوجودي المتدلّي من شمس الألوهيّة هو الذي يظهر الظلال المعقولة في الأشخاص الموجودة بالقوّة في ذوات الظلّ، إذ الألوهة تظهر عين المألوه.

قال- رضي الله عنه-: ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً و إنّما قبضه الله لأنّه ظلّه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۱

فمنه ظهر و إليه يرجع».

يشير إلى أنّ الوجود المشترك- و هو الفيض الوجودي- بعد انبساطه على أعيان الممكنات في أرض الإمكان، و ظهور ما ظهر فيه من أمثلة أشخاص الأعيان في العيان، و تعيّنه بخصوصيات حقائق الممكنات و الأكوان يتقلّص و ينسلخ عنها النور و التجلّي، بسرّ التولّي بعد التدلّي، و حقيقة التجلّي بعد التجلّي، و التخلّي و التملّي إلى أصل منبعه و مركز منبعثه و مهيعه، و في المشهد الحق لا استقرار للتجلّي، كما قرأ عليّ بن أبي طالب عليه السّلام و الشّمس تجرى لا مستقرّ لها، فإنّه بطون و ظهور، و كمون و سفور، و تجلّ و تخلّ معقّب بتجلّ و تخلّ، متواصل متوال غير مخلّ، فإنّ الله دائم التجلّي مع الآنات، و القوابل دائمة القبول، بأحد وجهيه راجع إلى الغيب من الوجه الآخر الذي يلي العدم.

قال- رضي الله عنه-: «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ، فهو هو لا غير».

لأنّ النور المنبعث من منبع النور نور أبدا ليس غيره و قد دار معه وجودا و عدما كدوران نور الشمس المنبسط عند إشراقها على ما أشرقت عليه، الدائر كما دارت، و الغائب عنّا بغيبوبتها أبدا.

قال- رضي الله عنه-: «فكلّ ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات».

يعني- رضي الله عنه- متجلّيا يجلّي خصوصيات الأعيان و أوصافها و نعوتها، إذ هو مرآة آثارها، و مجلى جليّات تجلّياتها، و جليات جليّاتها بأنوارها.

قال- رضي الله عنه-: «فمن حيث هوية الحق هو وجوده، و من حيث اختلاف الصور هو أعيان الممكنات».

يريد أنّ العالم- الذي هو في دقيق التحقيق ظلّ أحديّ جمعي ممدود- ذو وجهين:

وجه إلى الوجود الواحد الحق و منه و هو وجود العالم، و وجه إلى الإمكان و الكيان،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۲

و كثرة الأعيان و الأكوان و الألوان في العيان، و هو ظلّ أشخاص الأعيان، الثابتة في العلم الذاتي النابتة في أرض الحقيقة بموجب أتمّ الشهود و أعمّ الأعيان.

قال- رضي الله عنه-: «فكما لا يزول عنه باختلاف الصور [اسم الظلّ، كذلك لا يزول باختلاف الصور] اسم «العالم» و «السوي»، فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنّه الواحد الأحد، و من حيث كثرة الصور هو العالم، لأنّه المعدود و العدد».

يعني- رضي الله عنه-: إن وجدت الأعيان على مشهد من يرى ذلك إنّما وجدت بالوجود الواحد الأحد المستفاد من الحق المطلق المشترك بين الكلّ، فهو الحق الواحد الأحد و هو النور الظلّي الممتدّ، أو الظلّ النوري المشتدّ المعتدّ، أمّا تسمية من يسمّيه «سوى» فمن حيث نقوش الكثرة، فإنّ كل واحد واحد منها غير الآخر و سواه، و هي أغيار بعضها للبعض.

قال- رضي الله عنه-: «فتفطّن و تحقّق ما أوضحت لك، و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهّم، ما له وجود حقيقي، و هذا معنى الخيال، أي خيّل لك أنّه أمر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق و ليس كذلك في نفس الأمر، ألا تراه في الحسّ متّصلا بالشخص الذي امتدّ عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتّصال، لأنّه يستحيل عليه الانفكاك عن الحق» كما يستحيل على النور المنبسط من عين الشمس على أعيان العالم الانفكاك عنها و كاستحالة انفكاك الظلّ عمّن امتدّ عنه.

قال- رضي الله عنه-: «فاعرف عينك و من أنت؟ و ما هويّتك؟ و ما نسبتك إلى الحق؟ و بما أنت حق؟ و بما أنت عالم و سوى و غير؟ و ما شاكل هذه الألفاظ، و في هذا يتفاضل العلماء، فعالم و أعلم».

يشير- رضي الله عنه- إلى كليات أذواق علماء العالم على اختلاف مشاهدهم و مشاهدهم، فإن كان شهودك الوجود الحق ظهر في عينك الثابتة بمقتضى خصوصها، فأنت حق. و إن كان مشهدك الكثرة و التجدّد و التحدّد و التعيّن و الاختلاف و التميّز و التبيّن، فأنت عالم و خلق و سوى. و إن كان مشهدك أنّك ذو وجهين و ظاهر باعتبارين، فأنت حق من وجه، خلق من وجه، فأنت بهويتك و عينك حق واحد أحد،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۳

و بصورتك و أنانيّتك خلق أو ظاهر أو مظهر أو شهادة للحق. و إن كان مشهدك الكثرة و الاختلاف، و رأيت أنّ هذه الكثرة من عين الوحدة، و فيها نسبها و إضافاتها، فأنت من أهل الله. و إن كان مشهدك حجابيّات الكثرة و صنميّات الأشياء، و لا ترى غير العالم، فأنت من أهل الحجاب. و إن رأيت حقّا بلا خلق، فأنت صاحب شهود حاليّ. و إن رأيت حقّا في خلق و هو غيره، فأنت قائل بالحلول أو قائل بالاتّحاد. و إن رأيت خلقا في حق مع أحدية العين، فأنت على الشهود الحقيقي. و إن شهدت حقا في خلق و خلقا في حق من وجهين و باعتبارين مع أحدية العين، فأنت كامل الشهود، فاشكر الله- تعالى- على ما هداك و أولاك و ولاّك.

قال- رضي الله عنه-: «فالحق بالنسبة إلى ظلّ خاصّ صغير و كبير و صاف و أصفى كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر إلى الزجاج يتلوّن بلونه، و في نفس الأمر لا لون له، و لكن هذا تراه ضرب مثال لحقيقتك بربّك».

يعني- رضي الله عنه: ظهور الحق في حقيقة ظاهرة ظهور ظاهر صاف، كظهور النور في الزجاج الصافي الذي لا لون له، و في الملوّن ملوّن، كذلك في الكدر كدر، فإنّ لون الماء لون إنائه، فمن كان في حقيقته لا لون له على التعيّن، ظهور النور فيه كما هو في ذاته، خارجا عن المرآة، كما قلنا: أنا الآن من ماء إناء بلا لون.

قال- رضي الله عنه-: «فإن قلت: النور أخضر لخضرة الزجاج، صدقت و شاهدك الحسّ. و إن قلت: ليس بأخضر و لا ذي لون- كما أعطاه لك الدليل- صدقت و شاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتدّ عن ظلّ هو عين الزجاج، فهو ظلّ نوري لصفائه».

يعني: ظهور الوجود الحق في عالم الأمر و العقول و النفوس ظهور نوري، فهي أنوار ظلاليّة أو ظلال نورية- فإنّ الاعتبارين فيها سائغان بحسب ذوقك- غير متحيّزة و لا جسمانية، و لكن لها صبغة من صبغ الجسمانيات، و ظهوره في الزجاج غير الملوّن كظهور نور الوجود في أعيان الأرواح و العقول، فافهم، أو كظهور التجلّي في قابلية العارف و المحقّق.

قال- رضي الله عنه-: «كذلك المتحقّق منّا بالحق تظهر لصفائه صورة الحق فيه أكثر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۴

ممّا تظهر في غيره، فمنّا من يكون الحق سمعه و بصره و جميع قواه و جوارحه بعلامات قد أعطاها الشارع الذي يخبر عن الحق، و مع هذا عين الظلّ موجود».

يعني: أنّك موجود، و ظهور الحق فيك بحسبك مشهود. **«فإن الضمير من «سمعه» و غيره يعود عليه، و غيره من العبيد ليس كذلك، و نسبة هذا العبد إلى وجود الحق أقرب من نسبة غيره من العبيد».**

قال العبد: فكذلك صاحب الفرائض الذي يسمع به الحق و يبصر به و يأخذ و يعطي فهو سمع الحق و بصره و عينه، و كذلك الذي يجمع بين القربين، و الذي في مقام التشكيك، و الذي في مقام التمحّض على ما تقرّر و تحرّر، فتذكّر و تأمّل و تدبّر تعرف مقامات رجال الله و أولياء الله و أهله، لا أولياء الأوامر و النواهي الإلهيّة، إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «و إذا عرفت ما قرّرناه، فاعلم: أنّك خيال».

يعني: من حيث تصوّرك و حجابيّتك و صنميّتك الطاغوتية على ما في وهمك منك و زعمك، لا على ما أنت عليه عند الحق و المحقّقين.

قال- رضي الله عنه-: «و جميع ما تدركه ممّا تقول فيه [: «سوى»] كلّه خيال في خيال».

يعني- رضي الله عنه-: أنّك ما تدرك- على ما تعوّدت و عرفت في زعمك- إلاّ غير الحق و هو خيال، فإنّه ما ثمّ إلاّ الحق، فالذي يجزم أنّه الموجود خيال، و الذي توهّمت أنّك وجود غير الحق، مستقلّ في الوجود، فاعل مختار خيال في خيال، و كل ما تقول و تفعل خيال.

و الوجه الآخر الأعلى هو أنّ الوجود الحق- كما علمت إن شاء الله- مجلى و مرآة لظهور صور الأعيان الثابتة، و الظاهر في المرآة مثال و هو خيال بلا شكّ، إذ لا حقيقة له خارج المرآة و لا وجود له في عينه، فهو مخيّل ممثّل أو نسبة، لا وجود له في عينه، و لكن من حيث الأمر الظاهر فيه المتمثّل المتخيّل، له وجود محقّق، فإنّ الخيال صورة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۵

محسوسة في مخيّلة كل متخيّل و حسّه المشترك، فإن اعتبرناه صورة خيالية فقطّ، فلا وجود له خارج الخيال، و إن اعتبرنا الأمر الذي تصوّر و

تشكّل فيه متخيّلا أو متمثّلا من روح أو معنى أو حقيقة أو اسم، فهو محقّق، فتحقّق ذلك و لا تغفل.

قال- رضي الله عنه-: «و الوجود الحق إنّما هو الله خاصّة من حيث ذاته و عينه» فكلّ من الظاهر و المظهر على الشهودين خيال، فما في الوجود خيال في خيال.

قال- رضي الله عنه-: «لا من حيث أسمائه، لأنّ أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه و هو عين المسمّى، و المدلول الآخر ما يدلّ عليه ممّا ينفصل به الاسم عن هذا الاسم الأخير و يتميّز، فأين «الغفور» من «الظاهر» و «الظاهر» من «الباطن»؟ و أين «الأوّل» من «الآخر»؟ فقد بان لك بما هو كلّ اسم عين الاسم الآخر، و بما هو غيره، فبما هو عينه هو الحق، و بما هو غيره [هو] الحق المتخيّل الذي كنّا بصدده».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّه لا موجود في الحقيقة إلاّ الحق، و المتحقّق معنى آخر غيره هو الحق المتخيّل الذي نسمّيه «سوى» و **إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ بِها من سُلْطانٍ** و إن هي إلاّ نقوش و علامات.

[«فسبحان من لم يكن عليه دليل إلاّ نفسه] و لا يثبت كونه إلاّ تعيّنه، فما في الكون إلاّ ما دلّت عليه الأحدية، و ما في الخيال إلاّ ما دلّت عليه الكثرة، فمن وقف مع الكثرة، كان مع العالم أو مع الأسماء الإلهية و أسماء العالم، و من وقف مع الأحدية، كان مع الحق من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، لا من حيث صورته، و إذا كانت غنية عن العالمين، فهو عين غناها عن نسبة الأسماء لها، لأنّ الأسماء لها كما تدلّ عليها تدلّ على مسمّيات أخر يحقّق ذلك أثرها».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۶

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الواقف- من الناظرين في العالم- مع الكثرة إنّما يقف مع تعقّلات يتعقّلها في هذا النور الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة، بل من حيث التعقّل، فليس واقفا إلاّ مع أسماء وضعها على هذا النور الواحد، بحسب تعقّلات يتعقّلها أسماء، فيتعقّل من الظهور بعد البطون بالنسبة إليه تجدّدا و تغيّرا و حدوثا، فيقول: هذا متغيّر، و كلّ متغيّر حادث، فيتعقّل أنّ له محدثا، ثم يتعقّل أنّ المحدث- اسم فاعل- يجب أن لا يكون حادثا، و يتعقّل كثرة غير متناهية في الحادثات المتجدّدات، فيضع بحسب ذلك لها أسماء و يضع لمحدثها أسماء يزعم أنّ فيها كمالات، و في أضدادها و نقائضها نقائص، فهو هكذا دائما مع الأسماء، و الواقف مع أحدية العين يرى أنّ هذه الكثرة المتخيّلة و المتعقّلة إنّما هي في عين واحدة، ليس لغيرها تحقّق في نفسه، و يرى أنّ التجدّد و الحدوث و الظهور و البطون و الكثرة و الوحدة نسب متعقّلة، ما لها تحقّق في أعيانها، فهو مع الحق و الواحد الأحد، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ من حيث عينه اللهُ الصَّمَدُ، من حيث إسنادنا إليه، لَمْ يَلِدْ من حيث هويّته و نحن، وَ لَمْ يُولَدْ كذلك، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ كذلك» لأنّه محيط بالكلّ، و لا غير له فما له كفو.

قال- رضي الله عنه-: «فهذا نعته، فأفرد ذاته بقوله: «الله أحد» و ظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا، فنحن نلد و نولد و نحن نستند إليه، و نحن أكفاء بعضنا لبعض، و هذا الواحد منزّه عن هذه النعوت».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الواحد الذي لا يكون معه غيره يتعالى و يتنزّه عمّا لا تقتضيه ذاته، فإنّ مقتضى ذاته أن لا يكون إلاّ هو و لا يكون معه غيره أصلا و رأسا، فانتفت عنه هذه النسب كلّها، لأنّها لا تعقل إلاّ في كثرة، و نحن الكثيرون، فصحّت نسبتها إلينا، و لم تصحّ نسبتها إلى الواحد الأحديّ الذات الذي ليس إلاّ هو، كان الله و لا شيء معه، و هو الآن على ما عليه كان.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۷

قال- رضي الله عنه-: «فهو غنيّ عنها أي عن هذه النسب، كما هو غنيّ عنّا و ما للحق نسب إلاّ هذه السورة سورة الإخلاص و في ذلك نزلت،

فأحدية الله- من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا- أحدية الكثرة».

يعني- رضي الله عنه-: واحد تتعقّل فيه كثرة نسبيّة، لأنّ المسمّى بهذه الأسماء الكثيرة واحد، و الكثرة نسب تتعقّلها فيه.

قال- رضي الله عنه-: «و أحدية الله من حيث الغنى عنّا و عن الأسماء الإلهية أحدية العين، و كلاهما يطلق عليه اسم الأحد [فاعلم ذلك]».

يعني: ليس ذلك باعتبار تعقّل الكثرة فيه و عدم تعقّلها، فاعلم ذلك.

قال- رضي الله عنه-: فما أوجد الحق الظلال و جعلها ساجدة متفيّئة عن اليمين و الشمال، إلاّ دلائل لك عليك و عليه، لتعرف من أنت؟ و ما نسبتك إليه؟ و ما نسبته إليك؟».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ التعيّنات الوجودية- التي هي نحن- كالظلال الممتدّة من الأشخاص تزيد و تنقص، تزيد بالامتداد عنها فسمّيت ظلالا و تنقص بالتقلّص إليها، فتسمّى أفياء من «فاء» إذا رجع، قال الله- تعالى-: **فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللـه** و منه سمّي الغنيمة فيئا، لأنّها ترجع و تفيء إلى المغتنم الساعي فيها، فنحن- أعني التعيّنات الوجودية الحقّة في العالمين- لنا دلالتان بالنسبة إلينا يستدلّ بهما عليهما:

إحداهما: دلالتنا على عين واحدة تجمعنا نحن لنا و فيها و بها، و لا استقلال لنا في تحقّقنا دونها.

و الدلالة الثانية: دلالاتنا علينا من حيث الكثرة التي ظهرنا بها بحسب خصوصيات أعياننا.

و كذلك الظلال يستدلّ بها على ذوات الظلال التي منها امتدّت، و يستدلّ بها أيضا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۸

عليها أن لا استقلال و لا تحقّق لها دون تلك الأشخاص التي هي ظلالها.

قال- رضي الله عنه-: «حتى تعلم من أين أو من أيّ حقيقة إلهية اتّصف ما سوى الله بالفقر الكلّي إلى الله، و بالفقر النسبي بافتقار بعضنا إلى بعض؟ و حتى تعلم من أين أو من أيّ حقيقة اتّصف الحق بالغنى عن الناس و الغنى عن العالمين، و اتّصف العالم بالغنى، أي بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به؟ فإنّ العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شكّ افتقارا ذاتيّا، و أعظم الأسباب له سببيّة الحق».

قال العبد: العالم بمألوهيته و مربوبيته و مخلوقيته و عدميته مفتقر إلى الموجد الله الربّ الخالق، و الله من حيث وجوده المطلق غنيّ عن الربوبية و المربوب و الخالقية و المخلوق، لأنّ العالم من حيث مجموعه و كلّيته يفتقر إلى الموجد الخالق بالذات، إذ لا وجود له من نفسه، و كذلك يفتقر إلى أجزائه و أبعاضه التي بها تتحقّق كليته و مجموعه، و كذلك الكلّ من حيث كلّ جزء جزء من العالم مفتقر إلى الحق في الوجود، و يفتقر كل جزء جزء كذلك في وجوده إليه افتقارا ذاتيا حقيقيا، و يفتقر إلى بعضه في تحقّق نسبة بعضه إلى البعض، فانتشت النسب الافتقارية الكثيرة بالوجود الواحد إليه في الكلّ للبعض من البعض، و إلى الكلّ و للكلّ إلى الكلّ، و مع قطع النظر عن النسب فذواتنا- و هي عين وجوداتنا- قائمة بالذات المطلقة الواحدة في حقيقتها، إذ لا حقيقة لغيرها، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لا سببيّة للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهيّة».

يعني- رضي الله عنه-: لا افتقار إلى سبب إلاّ في الإيجاد كالخالقية و الرازقية و ما شاكلهما، و ذوات الحقائق صور التعينات الذاتية الشؤونيّة، فلا افتقار من حيث الذات العينية، فإنّها عين العين الغنيّة بالغيبيّة، فالافتقار بين النسب و هي الأسماء التي نحن صورها.

قال- رضي الله عنه-: «و الأسماء الإلهية كلّ اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله، أو عين الحق، فهو الله لا غير».

يعني: كافتقار الابن إلى الأب في وجوده، و الفرع إلى الأصل، فهو الله لا غير،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۳۹

إذ لا مفتقر، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لذلك قال الله- تعالى-: يٰا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرٰاءُ إِلَى اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ و معلوم أنّ لنا افتقارا من بعضنا إلى البعض، فأسماؤنا أسماء الله- تعالى- إذ إليه الافتقار بلا شكّ و أعياننا في نفس الأمر ظلّه لا غيره، فهو هويّتنا لا هويّتنا، و قد مهّدنا لك السبيل، فانظر».

قال العبد: يشير [إلى] أنّ الافتقار لمّا كان لنا ذاتيا، لكوننا غير موجودين من حيث حقائقنا و أعياننا، فما لنا وجود من أنفسنا، و كذلك لنا افتقار إلى الوجودية الثبوتيّة من ذاته، فعمّنا الافتقار إلى الله في الوجود و في ظهور بعضنا للبعض، و وصول آثار بعضنا إلى البعض به، و كان الغنى في كل ذلك للذات المطلقة الواجبة الوجود بالذات، فهو المفتقر إليه مطلقا في جميع أقسام الافتقار، سواء كان افتقارا كلّيا أو نسبيّا، فالافتقار إلى هذا الغنيّ بالذات المغني بالأسماء الإلهية، و لمّا كان الافتقار منّا إلى أسمائه، و نرى افتقار بعضنا إلى البعض من وجه بالسببية و المسبّبية، فنحن إذا صور أسماء الحق، فعين افتقارنا إلينا هو عين افتقارنا إلى الحق، فهو الغنيّ و نحن الفقراء، فاعلم ما أشرنا إليه، إن شاء الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۰

[١٠] «فصّ حكمة أحدية في كلمة هودية»

لمّا فرغ من حكمة الجمع الإلهي و حكم التنزيه و السلوب و التقديسات، و تمّم حكم كليّات الحقائق الثبوتية الإلهية، شرع في بيان حكمة أحدية العين التي لها التنزيه السلبي و تنزيه التنزيه و الكمالات الثبوتيّة، فإنّ الحكم الكمالية- سلبية كانت أو ثبوتية- فإنّها للذات المطلقة الأحدية، و قد ظهرت هذه الحكمة على أكمل وجوهها في الكلمة الهودية على ما نطق به القرآن، و كما سيرد عليك جملا و فصولا، إن شاء الله تعالى.

و لمّا كانت الأحدية نعتا للهوية الذاتية، قل هو الله أحد، أضاف الأحدية إلى هوية الله و حملها عليه، ثم [لمّا] ظهر من ذوق هود عليه السّلام و مشربه إشارات عليّة إلى الهوية و الأحدية، أسند حكمته إلى الأحدية، و لأنّ [حكمة] الفصّ المتقدّم [لمّا] كانت خاتمتها في بيان الأحدية، ناسب إتباع هذه الحكمة لها، **فقال:**

إنّ لله الصراط المستقيم	ظاهر غير خفيّ في العموم
في صغير و كبير عينه	و جهول بأمور و عليم
و لهذا وسعت رحمته	كلّ شيء من حقير و عظيم

.

قال العبد: قد علمت فيما تقرّر من قبل أنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق و بعدد الأنفاس الإلهية، و أنّ لكل اسم عبدا هو ربّه، ذلك العبد جسم هو قلبه، و كل عين عين من الأعيان الوجودية مستند إلى اسم هو عبده الذي ارتبط به، فهو على الطريقة المستقيمة بالنسبة إليه، يصل إلى الله من حيث هو، ثم هذه الطرقات المستقيمة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۱

فهي على استقامتها السببية موصلة إلى المسمّى و هو الله أحدية جمع جمع هذه المسمّيات، و المستقيم الحقيقي من كل وجه هو الله، فللّه الصراط المستقيم، و ذلك ظاهر في كل حضرة حضرة على العموم من كون الجميع متّصلا بالمسمّى، و هذا ظاهر غير خفيّ، و سواء كان الاسم

كلّيا أو جزويا، و المظهر كبيرا أو صغيرا، فإنّ الله مسمّى الاسم بلا شك، و كذلك فيمن يعلم ذلك و فيمن يجهل و إن لم يكن هذا هكذا، فلا عموم إذن في الرحمة لما لم يعمّ، و الرحمة عامّة فالرحمن هو المسمّى بالكلّ، فهو بالمرصاد لكلّ سالك، و طريق من الطريق و السالكين، و غايات الكلّ عند النهايات واصلة إليها.

قال- رضي الله عنه-: ما من دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذُ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، فكلّ ماش فعلى صراط الربّ المستقيم، فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه، و لا ضالّون، فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الإلهي عارض، و المآل إلى الرحمة التي وسعت كلّ شيء و هي السابقة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الرحمة كانت سابقة إلى الأشياء قبل إيجادها، لإزالة غضب العدم، فأوجدتها بنسبها الذاتية المختلفة، فامتدّت إليها على رقائقها، و شدّت على تلك الرقائق إلى حقائقها، ثمّ سلكت الحقائق الكيانية على تلك الرقائق إلى حقائق أربابها بطرائقها، فمآل الكلّ- كما قلنا- إلى الله الرحمن، و الكلّ على صراط الربّ المستقيم، فإنّ الله أخذ أيضا بناصية كل دابّة إليه، فهو القائد و السائق و الطريق، و هو على الغاية، قد سبقهم و يرقبهم بالمرصاد.

قال- رضي الله عنه-: «و كلّ ما سوى الحق فهو دابّة، فإنّه ذو روح، و ما ثمّ من يدبّ بنفسه، بل يدبّ بغيره، فهو يدبّ بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم، فإنّه لا يكون صراطا إلاّ بالمشي عليه».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ كلّ ما يسمّى سوى الحق فقيامه بالحقّ و الحقّ قيامه، يسير به إلى غاية كماله الذي أهّل له، و ذلك لأنّ الوجود الحق المتعيّن في قابليته يخرج ما في استعداده بالقوّة إلى الفعل، و ليس له ذلك بدون الوجود الحق، فهو آخذ بناصيته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۲

في سيره به إلى كماله الخصيص به، فهو إذن يدبّ و يتحرّك حركة ضعيفة، لكونها غير ذاتية له، بل عرضية بحكم التبعية، فهو يتحرّك به في الحق، فالحق هو عين الصراط المستقيم، و هو الذي يمشي به عليه، و الصراط إنّما يكون صراطا بالمشي عليه، كما قلنا في الغرّاء الرائية:

لقد سار بي فيه فسرت بسيره عليه إليه منه في كل سائر

قال- رضي الله عنه-:

إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق

و إن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق

يعني: الوجود الحق المتعيّن في قابلية الخلق لمن هو متعيّن فيه و به بحسبه، فإذا أذعن و انقاد لك الخلق، فإنّ حقيقته الباطنة فيه معه، و إذا أذعن و انقاد لك الحق الذي تجلّى لك، فلا يلزم أن يتبعه الخلق، لعدم تعيّنه فيه، فإنّ الحق المذعن المفروض حق بلا خلق ظهر فيه، إذ الظاهر بحكم المظهر و بالعكس في النار، فكذلك الخلق السالك ناصيته بيد حق يسيّره به إلى كماله فما سلك خلق إلاّ بحقّ فيه، فلا ظهر حق إلاّ بخلق.

قال:

فحقّق قولنا فيه فقولي كلّه حق

.

يعني: لمّا تحقّقت أنّ الخلق لا فعل له إلاّ بالحق، فتحقّق ذلك، و حقّق قولي و نطقي بذلك: إنّه للحق بالحق في الحق، فلا أقول إلاّ الحق.

قال:

فما في الكون موجود تراه ما له نطق

.

يعني: كلّ ما وجد، فلا بدّ أن يتعيّن الوجود الحق في مظهريته، فهو ينطق بذلك الحق الذي فيه ينطق به و ينطقه و **قٰالُوا أَنْطَقَنَا اللّٰه الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**، يعني: به.

قال:

و ما خلق تراه العين إلاّ عينه حق

.

يعني: لا يقع عين على عين من الأعيان الوجودية الخلقية إلاّ و الحق عينه، لأنّ الظاهر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۳

المتعيّن به و فيه هو الوجود الحق، فالوجود المشهود عيانا في رأى العين هو الحق المسمّى بالخيال و الوهم في العرف خلقا، أي إفكا، فإنّ الخلق لغة إفك مفترى، **إِنْ هٰذٰا إِلاَّ اخْتِلاٰقٌ** و أيضا خلق بمعنى قدّر، فإنّ الموجود المشهود حقّ تقدّره أنت في وهمك و خيالك أنّه غير الحق، و ذلك زور و بهتان و اختلاق، ليس للقائل به عند الله خلاق، بالوهم يخلق الإنسان في ذهنه ما يشاء، و يسمّيه بموجب تعيّنه في ذهنه بما يشاء.

قال- رضي الله عنه-:

و لكن مودع فيه لهذا صوره حقّ

.

يعني: أنّ الحق مودع فيما نسمّيه خلقا، و هو مظهره، فالصور الخلقية حقّ- جمع حقّه- و قد أودعت فيها حقّا به حقّية هذه الحقائق، فكلّ خلق حقّه لحقّ مودع فيه و الصور جمع صورة، و الضمير يعود إلى الحقّ الخلق، أي الحقّ الظاهر بأعيان المظاهر، مظاهر حقائق الجواهر الحقوق المودعة فيه، و كذلك الحقائق الكيانية الإمكانية للوجود الحق الظاهر فيها، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّ العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ أهل الله يحصل لهم من العلم بالله قوى مختلفة توجب مشاهد مختلفة بحسب استعداداتهم الخصوصة، فيحصل للبعض قوّة بها يكون الحق سمعه و بصره و سائر قواه و جوارحه، جمعا و فرادى موقّتا و غير موقّت، و فيها طبقات أهل قرب النوافل، و يحصل أيضا كذلك لآخر قوّة يكون هو بها عين الحق و سمعه و بصره فيه، يبصر الحق و يسمع و ينطق و يفعل به، و يحصل للبعض قوّة يجمع بها بين الشهودين و الوجودين، فافهم، و ليس حصول هذه القوى فيهم إلاّ بالعلم،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۴

و الاختلاف بحسب القابلية و الصلاحية الاستعدادية الذاتية الخصوصية لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «قال الله- تعالى-: «كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، و رجله التي يمشى بها» فذكر

أنّ هويّته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة و الجوارح مختلفة، و لكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصّها من عين واحدة يختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة يختلف باختلاف البقاع».

قال العبد: شبّه- رضي الله عنه- العلم الحاصل لأهل الله في جوارحهم و قواهم من الله بالماء، فإنّ الحياة للحيوان بالماء كالحياة للأرواح بالعلم. ثمّ إنّ هذه الحقيقة الواحدة العلمية تظهر في كل مظهر بحسبه كما يظهر الماء في كل بقعة بحسبها **فمنه عذب فرات** و هو العلم النافع الإلهي و **منه ملح أجاج** و هو العلم بالسوى و الغير من حيث حجابيّتها.

قال- رضي الله عنه-: «و هو ماء في جميع الأحوال لا يتغيّر عن حقيقته و إن اختلفت طعومه».

يعني: كذلك العلم لا يختلف عن حقيقته، فإنّه علم في جميع العلماء لا يتغيّر، و إن اختلف بحسب المدارك و المدركين و المدركات، فليس الاختلاف [فيه]، بل في اللوازم لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «و هذه الحكمة حكمة الأرجل و هو قوله- تعالى- في الأكل لمن أقام كتبه: لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَ مِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ فإنّ الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه و المشي فيه، و السعي لا يكون إلاّ بالأرجل، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على الصراط المستقيم إلاّ هذا الفنّ الخاصّ من علوم الأذواق».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۵

يشير- رضي الله عنه- إلى العلم الخصيص بالأرجل، و هو العلم الحاصل بالكدّ و السعي و التعمّل في مراتب العلوم الظاهرة في المثال، و في التحقيق العلم الحاصل للأقدام- من حيث هي أقدام و آلات- سعي على الصراط، و لا نتيجة له في أخذ النواصي بيد الحق الذي هو على الصراط المستقيم إلاّ أن يقودها بموجب ما تسوق الأرجل في السلوك و السعي لا غير، و لا يفيد إلاّ هذا الفنّ الخاصّ من علم الأذواق.

قال- رضي الله عنه-: «و يسوق المجرمين و هم الذين استحقّوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها، فهو يأخذ بنواصيهم و الريح تسوقهم- و هي عين الأهواء التي كانوا عليها- إلى جهنّم و هي البعد الذي كانوا يتوهّمونه، فلمّا ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب، فزال البعد، فزال مسمّى جهنّم في حقّهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ المجرمين الذين يسعون في الأجرام و الآثام إنّما تسوقهم الأهواء- التي يهوون بها في هوّة جهنّم- [إلى] البعد الوهميّ من خلفهم و أدبارهم، و لهذا سمّيت دبورا، أي تسوقهم من أدبارهم أهواؤهم بزعمهم و في نفس الأمر، إنّما تسوقهم الأهواء بحسب ما يقودهم من بيده نواصيهم إلى غاياتهم التي استحقّوها بحسب استعداداتهم و سعيهم فيهم بحكم السائق و القائد، فهم فنوا و هلكوا عنهم بحكمه، فليسوا بحكمهم و قد توهّموا بعدا في بعد من حيث توهّمهم أنّهم هم الذين يسعون و يعملون و يمشون و يسلكون بأنفسهم إلى ما تخيّلوا من كمالات وهمية فانية، فما يسعون إلاّ إلى ما يتوهّمونه، و هو البعد، و الحقيقة تأبى ذلك، فإنّهم إنّما يسعون بالحق في الحق للحق من حيث لا يعلمون و لا يشعرون، فإذا بلغوا غاياتهم لم يجدوا ما عملوا شيئا، لأنّهم وجدوا الله عاملا بهم ما عملوا، و وجدوا الحق الذي به عملوا ما عملوا، فإذا وفّقوا عند النهاية إلى الغاية على السرّ، حصلوا في عين القرب، فزال البعد في حقّهم، فزال مسمّى جهنّم و هو البعد، ففازوا بالقرب بسعيهم و استحقاقهم، فإنّهم إنّما وصلوا إلى ما وصلوا بأرجلهم التي سعوا عليها، و كانت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۶

أرجلهم عين الحق من حيث لم يعرفوا، فلمّا عرفوا غرقوا في الذوق و اللذّة القربيّة من حيث لم يعرفوا كذلك.

قال- رضي الله عنه-: «فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنّة، و إنّما أخذوه بما استحقّه حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، و كانوا

في السعي في أعمالهم على صراط الربّ المستقيم، لأنّ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة، فما مشوا بنفوسهم، و إنّما مشوا بحكم الجبر».

يعني- رضي الله عنه-: أنّهم في سعيهم الذي سعوا غير مختارين بالاختيار المعروف عرفا، فإنّهم إنّما سعوا بموجب استعداداتهم الذاتية و بموجبها تعلّقت المشيّة الإلهية بما يشبه الجبر، فساقهم من أدبارهم بالدبور، و أخذهم بنواصيهم جبرا، حتى أوصلهم إلى ما استحقّوا بحسب مقتضيات ذواتهم لا باختيارهم المجعول فيهم، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «إلى أن وصلوا إلى عين القرب وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لٰكِنْ لا تُبْصِرُونَ و إنّما هو مبصر، فإنّه مكشوف الغطاء فبصره حديد، و ما خصّ ميّتا عن ميّت أي خصّ مؤمنا سعيدا دون مشرك شقيّ [و نحن أقرب إليه من حبل الوريد و ما خصّ إنسانا من إنسان]، فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويّته عين أعضاء العبد و قواه، و ليس العبد سوى هذه الأعضاء و القوى، فهو حق مشهود في خلق متوهّم، فالخلق معقول، و الحق محسوس مشهود عند المؤمنين و أهل الكشف و الوجود، و ما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول، و الخلق مشهود، فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج».

يعني: علومهم ليست إلاّ بحجابيات الأشياء و صنميّات الأعيان و الأهواء، فلا علم لهم بالحق الذي يشهدون وَ تَرٰاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لا يُبْصِرُونَ.

«و الطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ شرابه لشاربيه، فالناس على

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۷

قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها و يعرف غايتها فهي في حقّه صراط مستقيم، و من الناس من يمشي على طريق يجهلها و لا يعرف غايتها و هي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر، فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، و غير العارف يدعو إلى الله على التقليد و الجهالة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الطريق إلى الحق حق عرفه من عرفه، فسلك عليها و دعا إليها على بصيرة، و جهلها من جهلها، فسلك عليها على جهالة إلى غاية عليها الحق، و دعا إلى الحق على جهالة، لأنّ الطريق و الغاية حقّ جميعها.

قال- رضي الله عنه-: «فهذا علم خاصّ يأتي من أسفل سافلين، لأنّ الأرجل هي السفل من الشخص و أسفل منها ما تحتها و ليس إلاّ الطريق، فمن عرف الحق عين الطريق، عرف الأمر على ما هو عليه».

يعني- رضي الله عنه-: يعلمهم الله نتائج سلوكهم من كونه عين الطريق الحق الذي يسلكون عليها، و إليه الإشارة بقوله: وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ.

قال- رضي الله عنه-: «ففيه- جلّ و علا- نسلك و نسافر، إذ لا معلوم إلاّ هو و هو عين السالك و المسافر، فلا عالم إلاّ هو».

يشير- رضي الله عنه-: [إلى] أنّ طريق الحق حق، و السالك سالك حقّ، و الغاية حق، و العلم حق، و المعلوم حق، و العالم حق، فما في الوجود إلاّ الحقّ، و لكنّ الحق في كلّ متعيّن باسم و مدلول اسم ما إنّما يكون بقدره و بحسبه، و هو حقّه الخصيص به من الحقيّة المطلقة تحقّقت في الطريق و الغاية و السالك و العلم و العالم و المعلوم، فما ثمّ إلاّ هو.

قال- رضي الله عنه-: «فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك و طريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت، و هو لسان حق فلا يفهمه إلاّ من فهمه حق، فإنّ للحق نسبا كثيرة و وجوها مختلفة».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۸

يشير- رضي الله عنه- إلى التحريض بالتحقّق بحقيقة الأمر، و حقيقة الأمر أن لا حقيقة و لا حقّية إلاّ لله، و هو حق الحقيقة و حقيقتها، فإذا تحقّقت ذلك تحقّقت أنّك عين الحق، و الحق عينك و عين قواك و جوارحك، و أنت صورة أحدية جمع صور تنوّعات ظهوره و تعيّنات نوره، و إذا

عرفت أنّك حق على الطريق الحق، و غايتك الحق، و سلوكك حق، فالكلّ حق في حق، فاعلم ذلك و لا تكن من الجاهلين **إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ** فقد بان لك الأمر على لسان ترجمان الحق و هو رسول الله الذي هو لسان حق بقوله: «كنت سمعه و بصره و يده و رجله» و حيث قال لك الحق بلسان الحق حقّا، فافهم الحق بالفهم الحقّ حقّ الفهم، إذ لا يفهم الحق إلّا الحق.

ثم قال- رضي الله عنه- بعد قوله: «فإنّ للحق نسبا كثيرة و وجوها مختلفة: **«ألا ترى عادا قوم هود، كيف قالُوا هٰذا عارِضٌ مُمْطِرُنا فظنّوا خيرا بالله و هو عند ظنّ عبده به؟! فأضرب لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتمّ و أعلى في القرب، فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظّ الأرض و سقي الحبّة، فلا يصلون إلى نتيجة ذلك إلّا عن بعد، فقال لهم: بَلْ هُوَ ما اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيها عَذابٌ أَلِيمٌ، فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم، فإنّ هذه الريح أراحتهم عن هذه الهياكل المظلمة و المسالك الوعرة و السدف المدلهمّة، و في هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا أذاقوا إلّا أنّه يوجعهم، لفقد المألوف، فباشرهم العذاب، فكان الأمر إليهم أقرب ممّا تخيّلوا»**.

يعني- رضي الله عنه-: أنّهم لمّا ظنّوا بالله خيرا من حيث لا يشعرون و الله عند ظنّ عبده به، فأثابهم الله خيرا ممّا ظنّوا، لكونهم حصلوا بذلك في عين الحق من حيث لم يحتسبوا، فإنّ للحق وجوها كثيرة و نسبا مختلفة، هم و ظنونهم و أفعالهم و أحوالهم و أقوالهم من جملتها، فجازاهم على ظنّهم بالله خيرا على وجه أتمّ و أعمّ.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۴۹

قال- رضي الله عنه-: «فدمّرت كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّها فَأَصْبَحُوا لا يُرىٰ إِلاَّ مَساكِنُهُمْ و هي جثتهم التي عمرتها أرواحهم الحقيّة، فزالت حقّية هذه النسبة الخاصّة، و بقيت على هياكلهم الحياة الخاصّة بهم من الحق- التي تنطق بها الجلود و الأيدي و الأرجل- و عذبات الأسواط و الأفخاذ. و قد ورد النصّ الإلهي بهذا كلّه».

يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ التدبير كان في تدميرهم، فدمّرت الريح ما كان قابلا للتدمير منهم، فأزالت أرواحهم العامرة لجثثهم و أبدانهم، فإزواح الريح أرواحهم إزواحهم عن هذه الهياكل المظلمة التي كان سلوك الحق فيها في المنازل و السمالك الوعرة الغالبة عليها حشوية الحجابية و التعيّن، فبقيت جثثهم بلا أرواحهم، و هم و إن زالت عنهم الحقّية التي كانت لهم من حمية الأرواح الحقّية، و لكنّ أبقى الله عليهم الحقّية التي تخصّ أجسامهم هي حياة الحقّيّة الحقيّة، و لكنّ التي بها تنطق الأيدي و الأرجل يوم لا ينطقون بأنفسهم الناطقة و تلك حياة حييت بها الجسمانيات من حيث الجسمانية لا من حيث الروحانية، كما أشار إلى سرّها الشيخ الكامل أبو مدين البخاريّ بقوله: سرّ الحياة سرى في الموجودات، يعني: من حضرة الحيّ القيّوم المحيي، فيه تجمّدت الجمادات، و به حييت الحيوانات، فإنّ الجماد صورة وجودية بها حياة ذلك الجسم و كماله الوجودي.

قال- رضي الله عنه-: «إلّا أنّ الله وصف نفسه بالغيرة، و من غيرته حرّم الفواحش، و ليس الفحش إلّا ما ظهر» يعني- رضي الله عنه-: ممّا يجب ستره. **«و أمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له. فلمّا حرّم الفواحش- أي منع أن تعرب حقيقة ما ذكرناه، و هي أنّه عين الأشياء- فسترها بالغيرة و هي أنت [من الغير] فالغير يقول: السمع سمع زيد، و العارف يقول: السمع عين الحق، و هكذا ما بقي من القوى و الأعضاء، فما كلّ أحد عرف الحق، فتبيّن الفاضل و المفضول، فتفاضل الناس، و تميّزت المراتب»**.

قال العبد: لمّا قرّر- رضي الله عنه- أنّ الحق هو الموجود المشهود: من الطريق، و السالك، و السلوك، و الغاية، و العلم، و العالم، و المعلوم، استثنى بأنّ الله حرّم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۰

ظهور هذه الأسرار، فإنّ الفحش ظهور ما يجب ستره، و هذا ما ظهر منها، و أمّا فحش ما بطن منها فهو بالنسبة إلى من أظهره الله عليه، فجرّ الله العيون أي أظهرها من باطن الأرض، و فجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه إلى لسانه، و الفجور هو الفحش الظاهر، ممّا يجب ستره.

قال: و لمّا حرّمها- أي جعلها حرما لا يطرقها إلاّ أهل الحمى لم يكن سترها إلاّ بالتعينات الكثيرة المختلفة التي أوجبتها أنت بأنانيّتك و إنيّتك، فإنّ الأنانيّة و الإنيّة و الأينية و التحتية و الفوقية عدّدت الهوية الأحدية إلى هويات لا تتناهى، فسترتها بها، فظهرت الغيرية، لأنّ «أنا» غير «ك»، و «أنت» و «أنت» غير «هو» و غير «ي»، و «نحن» غير «كم» فكثرت الكنايات و العبارات عن عين واحدة، فقيل:

عباراتنا شتّى و حسنك واحد و كلّ إلى ذاك الجمال يشير

فمن كان تحقّقه في مقام شهود الغيرية تحقّقت الغيرية بالنسبة إليه على العين فستر الحقيقة، فقال: السمع سمع زيد، و العارف بالحقيقة يقول: السمع و البصر و القوى و الجوارح من الكلّ عين الحقّ و الكلّ في مقام قرب النوافل من كون الكلّ متنفّلا بوجوداتهم و متقرّبا إلى الحق بمظهرياتهم و إنّيّات أعيانهم و هوياتهم، فتميّزت المراتب و المنازل، و تعيّنت المشارب و المناهل و **تبيّن المفضول عن الفاضل قال- رضي الله عنه-: «و اعلم: أنّه لما أطلعني الله و أشهدني أعيان رسله و أنبيائه كلّهم البشريّين من آدم إلى محمّد- صلوات الله عليهم أجمعين- في مشهد أقمت فيه بقرطبة سنة ستّ و ثمانين و خمسمائة، ما كلّمني أحد من تلك الطائفة إلاّ هود عليه السّلام، فإنّه أخبرني بسبب جمعيتهم، و رأيته رجلا ضخما في الرجال، حسن الصورة، لطيف المحاورة، عارفا بالأمور، كاشفا لها، و دليلي على كشفه لها قوله ما من دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.**

قال العبد: «قرطبة» مدينة من بلاد المغرب، و كان الشيخ- رضي الله عنه- بها إذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۱

أشهده الله هذا المشهد الشريف النزيه، أشهده فيها أعيان الأنبياء و المرسلين كلّهم أجمعين مجتمعين عند رسول الله صلى الله عليه و سلم، فأخبره هود عليه السّلام أنّ اجتماعهم لتهنئته- رضي الله عنه- بأنّه خاتم الأولياء و وارث ختمية خاتم الرسل و الأنبياء، و أنّه قطب الأقطاب.

و سبب اختصاص هود عليه السّلام بإخباره بسبب اجتماعهم هو صحّة مناسبة ذوقه و مشربه صلى الله عليه و سلم بمشرب ختم الولاية المحيطة بالأذواق و المشارب كلّها من حيث جمعيته عليه السّلام و إحاطة مشربه في التوحيد و سعة مقام كشفه و شهوده عليه السّلام، فإنّه أثبت بشهادة القرآن العظيم أنّ الحق عين كلّ دابّة على أرض الحقيقة، فما خصّص شيئا عن شيء، و عيّن أنّ الله بهويته الأحدية الجمعية آخذ بناصية كل متعيّن بها من الممكنات غير المتناهية التي تدبّ بالحق المتعيّن فيه على أرض الحقيقة التي عليها تدبّ و تسلك طريقة خاصّة بها إلى ربّها، فإنّه هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن، فعمّ شهوده عليه السّلام جميع ما ظهر و بطن، فإنّه ما من ظاهر متعيّن إلاّ و هو يدبّ بالحق الآخذ بناصيته إليه، و ما من باطن من الحقائق الغيبية العينية إلاّ و هو يدبّ إلى كمال الظهور و تحقّقه بالنور، و الأوّل يدبّ إلى نهاية الآخرية اللامتناهية، و الآخر يدبّ بانعطافه على الأوّل.

و كونه ضخما صورة كماله وسعته في الشهود، كمال قال الله- تعالى- حكاية عن أشموئيل عليه السّلام في حق طالوت و تزكيته عند من كان بصدد جرحه في الطعن فيه، فقال:

إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ.

قال- رضي الله عنه-: «و أيّ بشارة أعظم للخلق من هذه؟» يعني من إخباره أنّه عين هويات الأشياء كلّها.

قال: «ثمّ من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثم تمّمها الجامع للكلّ محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- بما أخبر به عن الحقّ

بأنّه عين السمع و البصر و اليد و الرجل و اللسان، أي هو عين الحواسّ. و القوى الروحانية أقرب من الحواسّ»

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۲

يعني في النظر العقلي «**فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحدّ، فترجم الحق لنا عن نبيّه هود عليه السّلام مقالته لقومه بشرى لنا** [**و ترجم رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- عن الله مقالته بشرى**] **فكمل العلم في صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ ما يَجْحَدُ بِآياتِنا إِلاَّ الْكافِرُونَ، فإنّهم يسترونها- و إن عرفوها- حسدا و نفاسة و ظلما، و ما رأينا قطّ من عند الله في حقّه- تعالى- في آية أنزلها أو إخبار عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه- تعالى- إلاّ بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه، أوّله العماء الذي ما فوقه هواء و ما تحته هواء، فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق، ثم ذكر أنّه استوى على العرش، فهذا أيضا تحديد، ثمّ ذكر أنّه ينزل إلى سماء الدنيا، فهذا تحديد، ثم ذكر أنّه في السماء، و أنّه في الأرض، و أنّه معنا أينما كنّا إلى أن أخبرنا أنّه عيننا و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلاّ بالحدّ، و قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ حدّ أيضا- إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة- و من تميّز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد و المطلق مقيّد بالإطلاق لمن فهم. و إن جعلنا الكاف للصفة، فقد حدّدناه. و إن أخذنا «ليس كمثله شيء» على نفي المثل، تحقّقنا- بالمفهوم و بالإخبار الصحيح- أنّه عين الأشياء، [غير هذا المحدود]».**

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى ما يخطر لبعض المحجوبين [من] أنّ الحق إذا كان عين سمع أو بصر، كان محدودا بحدّه و هو غير محدود، فعرّف- رضي الله عنه- أنّ الأمر أعظم ممّا توهّم تنزيهه الوهميّ، و أوسع و أجل عن التقيّد بالمدرك الفكري، فإنّه الحقيقة التي من شأنها أن تكون عين الكلّ، فلا يتقيّد بحدّ و لا يتحدّد بما ميّزه هو بتنزيهه عن أن يكون عين المحدودات، فإنّه لو كان في معيّن بالتعيين أو معيّنا متميّزا عن غيره،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۳

لكان كذلك، و لكنّه ليس كذلك، بل محيط بالكلّ قد استغرق الكلّ، غير منحصر في الكلّ، لم يغادر صغيرة و لا كبيرة إلاّ أحصاها بعينه، فكان عينها، و لم يتعيّن في عين على التعيين، فلم يتحدّد بحدّ مخصوص على التخصيص و التمييز، فلم يدركه حدّ و لم يبلغه حصر، و إن كان محدودا بحدّ كلّ ذي حدّ، فإنّه غير محصور في ذلك فافهم، إن شاء الله تعالى.

ثمّ أخذ- رضي الله عنه- في تعديد التحديد الذي وردت به النصوص الإلهية ممّا يجب الإيمان به في الكتاب و السنّة، و ادّعى أنّه لم يرد في جميع ما ورد في القرآن و سائر الكتب المنزلة و ألسنة السنّة إلاّ التحديد.

ثمّ بيّن أنّ التحديد لا يقيّده و التقييد لا يحدّده، لعدم انحصاره في الكلّ، و لا في الإطلاق عن الكلّ.

ثمّ- قال- رضي الله عنه-: الآية الدالّة على التنزيه في القرآن هي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فإن أخذنا الكاف زائدة، دلّت على نفي المثل فتميّز عن الأمثال و ماله مثل، فكان محدودا بتميّزه عمّاله مثل، و إن لم تكن زائدة، كان إثباتا للمثل و نفيا لمثليّة المثل، عن المثل، و هذا عين التشبيه، و التشبيه تحديد، و بنفي المثلية عن مثله يتحقّق أنّ مثله من لا يشبهه شيء له مثل، فيصحّ أن يكون عين الأشياء حقيقة، حتى لا يكون [له] مثل من الأشياء، فإنّ من يكون بعينه عين الكلّ، فإنّه لا يكون شيء من الكلّ مثله من كونه عين الكلّ، فافهم، و إذا كانت الأشياء محدودة بحدود لها خصيصة بها، كان هو من حيث كونها عين الكلّ محدودا بحدود ذوات الحدود كلّها، فما حدّه حدّ معيّن حاصر فما له حدّ، إذ حدّ الحدّ أن يكون جامعا لحقائق المحدود، مانعا لما تميّز عنه عن الدخول في حدّه و المقول عليه، و فيه حدود المحدودات غير المتناهية، و غير المحدودة غير محدود، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و الأشياء محدودة، و إن اختلفت حدودها، فهو محدود بحدّ كلّ ذي حدّ، فما يحدّ شيء إلاّ و هو حدّ للحق، فهو الساري في مسمّى المخلوقات و المبدعات، و لو لم يكن الأمر كذلك، لما صحّ الوجود».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۴

يعني: لأنّه لا وجود إلاّ وجوده الذي هو هو، فبالحق وجدت الموجودات و شهدت المشهودات، فلا وجود لشيء إلاّ به.

قال- رضي الله عنه-: «فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظ بذاته لا يؤوده حفظ شيء، فحفظه- تعالى- الأشياء كلّها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته، و لا يصحّ إلاّ هذا، فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود، فالعالم صورته، و هو روح العالم، المدبّر له، فهو الإنسان الكبير».

قال العبد: قد علمتم أنّ الأشياء محدودة، و لكل شيء حدّ هو جمع جميع ما يجمعه و يمنعه عن غيرهن أن يكونه، و ذلك إمّا بذكر الجنس و الفصل فيما هو تحت الجنس و الفصل، أو بما به الاشتراك و الامتياز فيما ليس كذلك، و حدّ الحدّ أن يكون كذلك سواء كان الحدّ تامّا أو ناقصا، إذ الناقص أيضا- على ما عرف و عرّف- كاف، لتضمّنه ما نقصه في العبارة من كون الخاصّ مستلزما للعامّ، لأنّك إذا قلت: الإنسان هو الناطق أو الناطق الإنسان، لكان في قوّة قولك: الإنسان حيوان ناطق، أو الحيوان الناطق هو الإنسان، لاستلزام الناطق- و هو الفصل المميّز الخاصّ- للعامّ و هو الحيوان الذي فيه الإنسان أو الناطق مع غيره، و كل ناطق فهو حيوان، و كل خاصّ فهو مستلزم للعامّ، فكلّ كاف شاف عند الإيجاز عن ذكر ما به الشركة، و لا شيء من الأشياء إلاّ و هو محدود بما به يمتاز و يختصّ، و هو يتضمّن ما به الاشتراك بالضرورة.

ثمّ إنّا إن لم نأخذ في كل حدّ ظاهر المحدود و باطنه، لم يعمّ التعريف و لم يكن الحدّ جامعا، و باطن الأشياء باعتبار هو الوجود الحق، و ظاهرها ما نسمّيه «السوي» سوى الحق و غيره غيره، و باعتبار آخر هو الظاهر من كون الظاهر هو الحق الموجود المشهود، و الباطن المعقول هو الاعتبارات و الحدود و الكثرة، و هي أمور متعقّلة عقلا علمية لا تميّز لها و لا تحقّق بدون الوجود الحق المعطي حقيقتها في أعيانها، بل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۵

بالوجود الحق الموجود المشهود، فإذا ذكرنا الحدّ الشامل لكلّ محدود، فلا بدّ من ذكر الحق فيه في اعتبار أهل الاعتبار و الإستبصار، أولي الأيدي و الأبصار، فهو الظاهر من الظاهر و الباطن من الباطن، و المتحقّق هو الوجود الحق ما ثمّ إلاّ هو، هو الأوّل و الآخر، و الباطن و الظاهر، و الجامع بذاته للكل، و المطلق عن هذه الجمعية و عن هذا الإطلاق و التقيّد بحدّ، فافهم، فإن فهمت، فهمت فيما فهمت، و همّت الهمم أن تهيم و تهتمّ فيه، فحقيق بك أن تهيم و تهتمّ بذلك إن شاء الله تعالى، فلا يتمّ حدّ المحدود إلاّ بالحق.

ثمّ الحدود لا تفي و لا تكفي بتحديده، فلا حدّ له أصلا و رأسا، فنقول- مثلا- في مشرب التحقيق الكمالي في حدّ الإنسان الكامل: إنّه الحق المتعيّن بأحدية جمع جمع جميع الأعيان الظاهرة المشهودة، و الحقائق الباطنة الغيبية المفقودة، في عين كونها موجودة مطلقة عن هذا التعيّن و الجمع و الإطلاق، و هذا حدّ الإنسان عندنا إن قلنا إنّه محدود، فالحق حدّ للكلّ، و ليس له في كل حدّ حد، و لكن تصحيح الحدود- على ما عرفت و عرفت في عرف الظاهرية من الحكماء- أن تقول: أكتفي في حدّ الحدّ بذكر الخاصّ عن ذكر الأعمّ كما ذكرنا في الحدّ الناقص، و ما ليس مذكورا في تعريفه ما ذكرنا، فإنّه يجري مجرى الرسم التامّ أو الناقص كذلك، فاعلم ذلك.

قال الشيخ- رضي الله عنه-:

فهو الكون كلّه و هو الواحد الذي
قام كوني بكونه و لذا قلت يغتذي
فوجودي غذاؤه و به نحن نحتذي

و به منه إن نظرت بوجه تعوّذي

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّه تعالى- من كونه عين الوجود الحق المتعيّن في حقائق الأشياء و أعيانها- هوية الكلّ، و أنّه الواحد الذي قام به العدد، فأنشأ الواحد بذاته العدد، فقام بحيث لو فرضت تخلّف واحد عن عدد، لما تحقّق عين ذلك المعدود، و لا قامت صورة ذلك العدد، فالواحد هو المعدود، و العدد اعتبار عقلي، و كذلك ظهور الواحد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۶

بالكثرة في مراتب ظهوره، و مظاهر تعيّنات نوره، و قيام كونه التقييدي- و هو العالم كلّه- بكونه الذي هو وجوده في مراتب شهوده، فقيام الوجود المقيّد بكون الوجود المطلق موجودا على الإطلاق، فغذاء كل واحد من الكونين: المقيّد و المطلق الإلهيّين بعين الآخر، إذ به بقاؤه و تحقّقه و قيامه، فاغتذاء الوجود إنّما هو بحقائق العالم و أحكامه، و هي الأعيان الثابتة الخلقية و المعاني الغيبية القائمة، فحقيقة العلم القديم الأزلي الإلهي و اغتذاء حقائق العالم إنّما هو بالوجود العامّ المشترك في الكلّ، و هذا ظاهر.

و قوله: «و به نحن نحتذي» صادق على معنيين:

أحدهما: بمعنى الاقتداء، فإنّ الاحتذاء هو الاقتداء، فإنّ المقتدي- اسم فاعل- يحتذي حذو المقتدى- اسم مفعول- حذو القذّة بالقذّة، و كذلك الوجود المقيّد- الذي هو فرع و نفل على أصل وجود الحق- يحذو حذوه في كونه غذاءه.

و المعنى الآخر: هو الذي نحن بصدد بيانه من كون الحق عين الطريق و الأرجل، و الحذاء هو النعل، إذ هو الطريق و السالك و الساعي، و الأرجل دالّة السير و الوقاية عن أذى الطريق و الغاية، فافهم، و إذا كان للحق مظاهر مختلفة و ظهورات بحسبها كذلك مختلفة، فقد يظهر ظهورا ينكر فيه فيتعوّذ منه لا جهلا به عند العارف به و لكن إلقاء الحق ظهوره في ذلك المظهر، لكونه ممّا يتعوّذ منه فيه، فافهم.

قال: و لهذا الكرب تنفّس فنسب النفس إلى الرحمن، لأنّه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم، التي قلنا هي ظاهريّة الحق، إذ هو الظاهر، و هو باطنها، إذ هو الباطن [و هو الأوّل] **إذ كان و لا هي، و هو الآخر، إذ كان عينها عند ظهورها، و الآخر عين الظاهر، و الباطن عين الأوّل «و هو بكلّ شيء عليم»، لأنّه بنفسه عليم».**

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ هذه النسب المظهرية- و هي حقائق الأشياء أو أعيانها أو صور معلوميّاتها للحق أزلا أو صورة نسب علمه كذلك بحسب اختلاف الأذواق و المشاهد- كانت موجودة مفقودة باعتبارين مختلفين، أعني موجودة للحق بالعلم في العلم أو في الحق به له، مفقودة فاقدة لأعيانها في الوجود الشاهد المشهود، و لكن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۷

كانت كما ذكرنا فيما ذكرنا أنّها كانت مشهودة للحق شهود المفصّل في المجمل مفصّلا، و هو شهود خاصّ بالله تعالى، يشهد به الأشياء في نفسه قبل إيجادها و إشهادها أنفسها، فأراد إشهادها أعيانها في عرصة الوجود و إيجادها لها في الشهود و المشهود، فضاق قلب الغيب الأحدي، عن كثرة ما حواه من الحرف العددي، فنفّس الله عن غيبة عينه ما كان يجده من كونه في قلبه بنفسه الرحماني، و هو الفيض الوجودي للشهود العياني رحمة به- أي بالغيب- بإظهار ما كان مغيبا في غياباته، ممّا ليس بغيب حقيقي، فإنّه لا يقبل الظهور أبدا، و رحم الأعيان الثابتة في غيب علم الذات بهذا الفيض الإيجادي، فأوجدها و أشهدها أنفسها في نفسه على ما كانت في نفسه، فلمّا شهدتها فيه فمنهم من تحقّق أنّه عينه، إذ لا تحقّق للغير أصلا إلّا بالنسبة و الإضافة الاعتبارية لا غير، فنفّس الله بنفسه الرحماني عن النسب الإلهية بعين ما أوجد لها مظاهرها و أشهدها أنفسها على مرائيها و مناظرها و هي أعيان الأشياء، فما كانت أوّلا هي فيه هو غيبا فلم يكن، و كان هو هو في مقام «كان الله و لا شيء معه» و «كنت كنزا

مخفيا» فلمّا كان هي هي بأعيانها آخرا و هو فيها هي كذلك ظاهرا تعيّن أنّه أوّل لها من كونه عينها في عينها، و أنّه آخر بكونه عين ما ظهر في عينها، فهو الأوّل غيبا و باطنا، و الآخر شاهدا و ظاهرا، فهو الأوّل في عين بطونه، و الآخر بعين ظهوره، و هو الأوّل في عين الآخرية، و الآخر في عين الأوّلية، إذ هو الأوّل و الآخر، و الظاهر الباطن، و إليه المصير، و هو بكل شيء عليم، لأنّه عين كل شيء، فهو بعينه عليم، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فلمّا أوجد الصور في النفس، و ظهر سلطان النسب المعبّر عنها بالأسماء، صحّ النسب الإلهي للعالم، فانتسبوا إليه، فقال: «اليوم أضع نسبكم و أرفع نسبي» أي آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم، و أردّكم إلى انتسابكم إليّ، «أين المتّقون؟» أي الذين اتّخذوا الله وقاية، فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة، و هو أعظم الناس و أحقّهم و أقواهم عند الجميع، و قد يكون المتّقيّ من جعل نفسه وقاية للحق بصورته، إذ هوية الحق قوى العبد فجعل مسمّى العبد وقاية لمسمّى الحق على الشهود، حتى يتميّز العالم من غير العالم قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۸

لا يَعْلَمُونَ إِنَّمٰا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبٰابِ و هم الناظرون في لبّ الشيء الذي هو المطلوب من الشيء».

قال العبد: لمّا ظهر النسب الإلهيّ الحقيقي- و هو انتساب المألوه إلى الإله و المربوب إلى الربّ و الخالق إلى المخلوق و الرازق إلى المرزوق- فانتسب العالم إلى الموجد من حيث افتقاره إليه على التعيين، و انتسب الخالق أيضا و الربّ إلى العالم بكونه ربّ العالمين و خالق الحق، و لم يبق لظهور نسبة العالم إلى نفسه مجال، فعرف كل عبد بربّه، فقيل: هذا عبد الله، و هو عبد الرحمن، و ذلك عبد الرحيم، أو عبد الكريم أو المنعم أو الغنيّ أو غيره، و صار كل واحد من الربّ و المربوب وقاية للآخر في المذموم و المحمود، إذ الأفعال و الآثار و الأخلاق و النعوت و الصفات منتشية من الربّ الذي هو الوجود الحق، و العبد- الذي هو المظهر القابل لتعيّن ذلك الوجود- صالح لإضافة الأفعال و الآثار و الأخلاق و ما شاكل ذلك إليه، و كل واحد منهما- أعني الربّ و المربوب- ظاهر أو باطن للآخر باعتبارين- كما تقدّم- جامع بين الظاهرية و المظهرية دائما.

فإن أضفت الأفعال و الآثار المذمومة إلى العبد، كان العبد وقاية لربّه من أن تضاف [إليه] تلك المذامّ و النقائص و القبائح، أحكام العدم اللازم للعبد الممكن القابل.

و إن أضفت الفضائل و المحاسن و المحامد و الكمالات إلى الحق، كان الحق وقاية للعبد من إضافة ما ليس له من ذاته بالحقيقة- لكونها وجودية و الوجود للحق، بل الوجود الحقّ- [إليه] حقيقة، و كان أيضا حينئذ بوجه آخر وقاية للعبد من آثار النقائص و المذامّ الظاهرة منها جزاء وفاقا، فالعالم هو الذي يضيف الحقائق إلى أصولها، فخذ ما هو لك بالأصالة، و أعطه ما له كذلك، تكن من الأدباء العلماء، فإنّ العالم من العالم لا يستوي معه غير العالم قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۵۹

إِنَّمٰا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبٰابِ ينظرون من كل شيء في لبّه، لكونهم في أنفسهم أرباب الألباب.

قال- رضي الله عنه-: «فما سبق مقصّر مجدّا، كذلك لا يماثل أجير عبدا» لكون المقصّر أبدا قاصرا عن بلوغ الكمال، و العبد أيضا لا يماثله في كمال مؤاتاته لظهور آثار مالكه فيه أجير، فإنّه عبد أجرته لا عبد لسيّده، و لا بدّ للسيد من العبد، و ليس كذلك الأجير، فقد يقوم العبد بأعمال الأجير، و ليس للأجير أن يقوم بالعبدانية الذاتية التي للعبد.

قال- رضي الله عنه-: «و إذا كان الحق وقاية للعبد من وجه، و العبد وقاية للحق من وجه» يعني- رضي الله عنه-: فساغ في التحقيق إضافة ما لكلّ منهما إلى كلّ منهما.

«**فقل في الكون**» أي في الوجود المقيّد الكوني «**ما شئت** [**إن شئت قلت: هو الخلق، و**] **إن شئت قلت: هو الحق، و إن شئت قلت: هو الحق الخلق**» أي بالاعتبارين معا «**و إن شئت قلت: لا خلق من كل وجه، و لا حق من كل وجه**» يعني حق باعتبار الحقيقة و العين في الأصل، و خلق باعتبار التعيّن و الظهور بالكثرة. [«**و إن شئت قلت بالحيرة في ذلك**»].

قال: «فقد بانت المطالب بتعيّنك المراتب» ثمّ قال: «و لو لا التحديد» يعني سوغان التحديد بشرط التعيّن و الظهور. «**ما أخبرت الرسل** [**بتحوّل الحق في الصور، و لا وصفته بخلع الصور عن نفسه**]» بذلك علمنا أنّ ظهوره بصور ماله حدّ غير قادح في كماله المستوعب للإطلاق و التقييد، و التنزيه و التجريد و التشبيه بالتحديد و التجديد.

قال- رضي الله عنه-:

فلا تنظر العين إلاّ إليه و لا يقع الحكم إلاّ عليه

فنحن له و به في يديه و في كل حال فإنّا لديه

و لهذا ينكر و يعرف، و ينزّه و يوصف».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۰

أي علّة إنكار من أنكره إذا أنكر، و سبب معرفة من أقرّ به حين عرفه إنّما هو تجلّيه في صور، و ظهوره في أحكام و أوصاف و نعوت، و خلع خلع و ملابس يقتضي ذلك، فاعرف ذلك.

«**فمن رأى الحق منه و فيه بعينه، فذلك العارف**».

يعني: من رأى الحق من الحق في الحق بعين الحق، فقد رأى الحق.

«**و من رأى الحق منه فيه بعين نفسه، فذلك غير العارف**» لكون العارف عارفا بأنّ الحق لا يراه إلاّ عينه.

قال- رضي الله عنه-: «و من لم ير الحق منه و لا فيه و انتظر أن يراه بعين نفسه، فذلك الجاهل، و بالجملة فلا بدّ لكل شخص من عقيدة في ربّه يرجع بها إليه، و يطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحق فيها عرفه و أقرّ به، و إن تجلّى في غيرها، نكره و تعوّذ منه و أساء الأدب عليه في نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه، و لا يعتقد معتقد إلها إلاّ بما جعل في نفسه».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ أهل الاعتقادات إنّما يعتقدون الإله بما جعلوا في نفوسهم من الاعتقاد الذي جزموا بهواه على حقيقة و بطلان ما يغايره و إحالته.

قال- رضي الله عنه-: «فالإله بالاعتقادات بالجعل، لأنّه هو الذي جعل في نفسه، صورة يعتقد أنّ الحق على تلك الصورة في نفس الأمر، فهو مجعول فيه بجعله، فما رأوا هؤلاء إلاّ نفوسهم و ما جعلوا فيها» يعني في نفوسهم من الصور الاعتقادية، و لكنّ الحق يسع بسعة حقّيّته كلّ ذلك، فيحقّق جميع تلك الصور، و ينفخ فيها روح الحقّية برحمته وسعته، فيرحمهم بحسب صحّة معاملاتهم مع ذلك الحق المجعول المتخيّل و إن كانت في الحقيقة أوثانا و أنصابا نصبوها و أصناما و طواغيت متخيّلات بالوهم، عبدوا الحقّ فيها أنّها هو.

«**فانظر مراتب الناس في العلم بالله، هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة و قد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك**».

يعني: كلّ من تقيّد بقيد و بعقد معيّن و قيّد الحق بذلك العقد الذي اعتقده و جعله

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۱

في نفسه عقيدة يرجع بها إلى ربّه، فهو عبد ذلك العقد.

قال- رضي الله عنه-: «فإيّاك أن تتقيّد بعقد مخصوص، و تكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الحق المتجلّي في صور الاعتقادات يقبل الجميع و يسعها، فإذا تقيّدت منها بصورة دون صورة، فقد كفرت بما سواه و الحق فيه، فجعلته و أسأت الأدب معه و أنت لا تدري.

قال- رضي الله عنه-: «فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها، فإنّ الإله- تعالى- أوسع و أعظم من أن يحصره عقد دون عقد».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الحق هو الظاهر المتجلّي في كل ذلك، و متعلّق الجهل و الكفر إنّما هو التعيّن و التقيّد و الحصر لا غير، فأطلق الأمر و انطلق أنت بعقلك عن القيود الاعتقادية تحظ بالعلم الأتمّ و الشهود الأعمّ، كما أشار إليه الشيخ في المقام:

«عقد الخلائق في الإله عقائدا و أنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا»

قال- رضي الله عنه-: «فإنّه يقول» أي الحقّ **فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰه و ما ذكر أينا من أين»** أي أطلق و عمّم، فلا أين إلاّ و لله- تعالى- وجه يولّي وجهه إليه مولّ.

قال: «و ذكر أن ثمّ وجه الله، و وجه الشيء حقيقته، فنبّه بهذا قلوب العالمين لئلاّ تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا، فإنّه لا يدري العبد في أيّ نفس يقبض، فقد يقبض في وقت غفلة، فلا يستوي مع من قبض على حضور».

يحرّض- رضي الله عنه- المؤهّلين للكمال أن لا يتقيّدوا و لا يقيّدوا، فيغلب عليهم ذلك، فيعمّ أحوالهم و أوقاتهم، ثمّ لا يتأتّى لهم أن يلقوا الله على الحضور و المراقبة و العلم، فيخسروا و يحشروا على ما قبضوا عليه من الغفلة، أعاذنا الله و إيّاك من آفات الغفلات، فإنّها أفظع العاهات، و أقطع الزلاّت، إنّه قدير.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۲

قال- رضي الله عنه-: «ثمّ إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا» يعني بعدم حصر الحق في إنّيته و جهة وجهه **«يلزم في الصورة الظاهرة و الحالة المقيّدة التوجّه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام [و يعتقد أنّ الله في قبلته حال صلاته و هو بعض مراتب وجه الحقّ من «أينما تولّوا فثمّ وجه الله» فشطر المسجد الحرام] منها، ففيه وجه الله، و لكن لا تقل هو هاهنا فقطّ، بل قف عند ما أدركت و الزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام، و الزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينيّة الخاصّة، بل هي من جملة أينيات ما ولّى مولّ إليها، فقد بان لك عن الله أنّه في أينية كلّ وجهة».**

يعني: في قوله: **فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰه «و ما ثمّ إلاّ الاعتقادات** يعني:

أنّها هي الجهات المعنوية التي يتوجّه إلى الحق فيها قلوب المعتقدين.

قال- رضي الله عنه-: «فالكلّ مصيب» لأنّه من المطلق الحقّ له حظّ و نصيب **«و كل مصيب مأجور، و كل مأجور سعيد، و كل سعيد مرضيّ عنه و إن شقي زمانا في الدار الآخرة، فقد مرض و تألّم أهل العناية مع علمنا بأنّهم سعداء أهل الحق في الحياة الدنيا، فمن عباد الله من يدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمّى جهنّم، و مع هذا فلا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه، أنّه لا يكون لهم في تلك الدار»** أي في دار جهنّم **«نعيم خاصّ [بهم]».**

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ أهل جهنّم على ما هم عليه من البعد المتوهّم ينعّمون بما يعذب لهم من العذاب الذي ألفوه مدّة في تلك الدار ثمّ فصّل ذلك النعيم الخاصّ بهم بقوله: **«إمّا بفقد ألم كانوا يجدونه، فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقلّ**

زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان [و الله أعلم]».

يعني: أنّ كلا القسمين بالنسبة إليهم إدراك ملائم لهم، فافهم و تدبّر.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۳

[۱۱] «**فصّ حكمة فاتحية في كلمة صالحية**»

قال- رضي الله عنه-:

من الآيات آيات الركائب و ذلك لاختلاف في المذاهب

ابتدأ- رضي الله عنه- بذكر الركائب و آياتها، فإنّها من جملة معجزة صالح إتيانه بالناقة آية من الله في صحّة دعواه النبوّة، من حيث لم يحتسبوا.

قال- رضي الله عنه-:

فمنهم قائمون بها بحقّ و منهم قاطعون بها السباسب

يعني: أنّ أهل الحق السالكين و السائرين في المذاهب صنفان:

فمنهم: من يقوم بحقّها، و يكون سيرهم و سلوكهم عليها- أعني على الركائب- في بحار الشهود و الكشف، فركائبهم الفلك المشحون.

و منهم: من يقطعون عليها في برّ الشهادة و الملك و الحجاب، فهم يقطعون بها السباسب الظاهرة و هم أهل الاستدلال. **قال- رضي الله عنه-:**

فأمّا القائمون فأهل عين و أمّا القاطعون هم الجنائب.

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الناس- و هم السالكون على ركائبهم- إمّا أهل شهود و عين و هم الصادقون في الدعوة إلى الله على بصيرة، و إمّا أهل حجاب، و الكلّ لهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۴

ركائب في مذهبه و مقصده، فالقائمون بالحق هم أهل العين المقصودون فيما يقصدون على التعيّن. و القاطعون مهامه الحجاب و سباسب الشرك و الضلال غير مقصودين على التعيين من الإيجاد، بل هم مخلوقون تبعا للأوّلين يستعملونهم في مقاصدهم كالحيوانات و الجنائب، فإنّهم غير مطلوبين لأعيانهم، و لا بدّ للفريقين من فتح باب الغيب بنتائج أعمالهم و سلوكهم، كما قال- تعالى-: **كُلًّا نُمِدُّ هٰؤُلاٰءِ وَ هَؤُلاٰءِ** الآية.

قال- رضي الله عنه-:

أي من الله «و كلّ منهم يأتيه منه»

«فتوح غيوبه من كلّ جانب».

أي من جانب الله بوجه، و من جانب حقيقته و عينه الثابتة من وجه، إمّا بالملائم أو بغير الملائم بالنسبة و الإضافة، لأنّ المدعوّ إلى الله إن أطاع و أجاب بما يلائم دعوة الداعي، و يسلك على سننه، و يسير بسيرته و سننه، فتح له باب المجازاة بما يلائم ذلك من الثواب. و إن أجاب الداعي بما لا يلائم من العصيان و الكفر و الجحود، فتح له باب المجازاة بما لا يلائمه، و فتح للداعي أيضا باب المجازاة بما يلائمه من النصرة على القوم

المفسدين.

و أمّا نسبة هذه الحكمة الفاتحية إلى الكلمة الصالحية فلكون أمور صالح عليه السّلام في دعوته قومه و إقامة معجزته على نبوّته عن الفتوح الغيبي: كالناقة انفتح عنها الجبل و كان مغيبا عنهم، و كذلك ما سقتهم من اللبن المغيب، و كانت تشرب الماء يوما و تغيب عنهم، ثمّ تأتي بعد ذلك عوض الماء لبنا سائغا للشاربين، و كذلك وجدان العذاب بالصيحة عليهم عن فتح غيبي و اعدهم ثلاثة أيّام، كما نذكر إن شاء الله، ما يتيسّر ذكره، و الله الموفّق.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم- وفّقك الله تعالى-: أنّ الأمر مبنيّ على الفردية، و لها التثليث، فهي عن الثلاثة فصاعدا، و الثلاثة أوّل الأفراد».

قال العبد: قد علمت في الحكمة الرسمية أنّ العدد: إمّا زوج أو فرد، و الزوج

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۵

الأوّل- و هو الشفع- اثنان فصاعدا، و أوّل الأفراد الثلاثة فصاعدا، و الواحد غير داخل في العدد، لكونه لم يتعدّد، فالواحد وتر أبدا، و إذا نقص واحد من أيّ عدد فرضت، بقي وترا وتر أهله ممّا يشفعه و يزوّجه أو يفرده، فإذا تعدّد الواحد في مرتبته الثانية، صار شفيعا زوجا أو فردا، و الأحدية أبدا لا تعطي النتيجة، لكون الواحد في الواحد واحدا لا زائدا، ثمّ الشفع يشفع في فتح باب الإيجاد، لكون الإيجاد موقوفا على فاعل هو الموجد، و قابل هو المكوّن، فلو لا القابل الذي شفع وتريّة الواحد الأحد، لما وجدت نتيجة أصلا و رأسا، فلا نتيجة لواحد إلاّ من كونه واحدا و ترا، و لا من كونه شفعا، بل من الفرديّة صحّت النتيجة.

قال- رضي الله عنه-: «و عن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم، فقال: إِنَّمٰا قَوْلُنٰا لِشَيْءٍ إِذٰا أَرَدْنٰاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فهذه ذات ذات إرادة و قول، فلو لا هذه الذات و إرادتها- و هي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمر ما- ثمّ لو لا قوله عند ذلك التوجّه: «كن» لذلك الشيء، لما كان ذلك الشيء».

بيّن- رضي الله عنه- حكم التثليث فيما هو بصدد بيانه من كون الإيجاد من حضرة الفردية الإلهية، فكان الإيجاد من قبل الموجد الحقّ بالتثليث، كما ذكر.

ثمّ قال- رضي الله عنه-: «ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء و بها من جهته- أي من جهة القابل- صحّ تكوينه و اتّصافه بالوجود و هي شيئيته، و سماعه، و امتثاله أمر مكوّنه بالإيجاد».

يعني: كما صحّ من قبل الموجد بتلك الفردية المشار إليها من قبل، فكذلك من قبل القابل بهذه الفردية الخصيصة.

قال- رضي الله عنه-: «فتقابلت ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، و سماعه في موازنة إرادة موجده، و قبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله: «كن» فكان هو، فنسب التكوين إليه، فلو لا أنّ في قوّته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۶

التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلاّ نفسه».

قال العبد: نسبة الكون إلى المكوّن- بفتح الواو- في قوله: «فكان» من جهة أنّ كونه كان كامنا فيه معدوم العين في رأي العين، و لكنّه مستعدّ لذلك الكون بالأمر، فلمّا أمر و تعلّقت إرادة الموجد بذلك و اتّصل أمره به، ظهر الكون الكامن من الكائن فيه بالقوّة إلى الفعل، فالمظهر لكونه الحق و الكائن القابل للكون، فلو لا قبوله و استعداده للكون، لما كان، فما كوّنه إلاّ عينه الثابتة في العلم باستعداده الذاتي غير المجعول، و قابليّته للكون و صلاحيته لسماع قول: «كن»، و أهليّته لقبول الامتثال، فما أوجده إلاّ هو، و لكن بالحقّ و فيه، فافهم، فإنّه دقيق.

قال- رضي الله عنه-: «فأثبت الحق- تعالى- أنّ التكوين للشيء نفسه لا للحق، و الذي للحقّ أمره خاصّة، و كذا أخبر عن نفسه بقوله: إِنَّمٰا قَوْلُنٰا لِشَيْءٍ إِذٰا أَرَدْنٰاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فنسب التكوين لنفس ذلك الشيء [عن أمر الله و هو الصادق في قوله. و هذا هو المعقول في نفس الأمر]».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا ذكر الكون عقيب الأمر، فلا ينسب إلاّ إلى المأمور بذلك و هو الأنسب و إن احتمل اللفظ أن ينسب الكون إلى الآمر، أي يكون هو من كونه عين المعلوم المعدوم العين المأمور بالكون من كونه ثابتا في العلم، فيكون فيه هو بموجب ما أمر و المأمور مظهر لكونه فيه، لأنّ الكون أمر وجودي، فالأنسب أن ينسب الأمر الوجودي إلى الوجود الحق المتعيّن في قابلية المظهر لا إلى ما لا وجود له، فإنّه ليس للممكن القابل إلاّ أن يمكن الكون فيه بموجب الأمر، فالمظهر القابل صالح لظهور كون الوجود فيه متعيّنا بحسب ما كان كامنا في عينه الثابتة بموجب أمر الآمر.

و قد ذهب إلى هذا القول، جلّة من المحقّقين، و لكنّ الشيخ- رضي الله عنه- بيّن سياق الآية فبموجب ذلك ينسب التكوين إلى المأمور، ثمّ التحقيق يقتضي ما ذكرنا من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۷

كون ذلك الكون المأمور به كامنا في القابل، فظهر بأمر الآمر فينسب إلى المأمور لا إلى الآمر، فإنّ الكون و إن كان وجوديا، و لكن إنّما يكون بحسب القابل و فيه، فالأنسب إذن أن ينسب إليه، فافهم مقتضى الذوقين.

قال- رضي الله عنه- ممهّدا لما هو بصدد بيانه من نسبة الكون إلى المظهر المأمور-:

«كما يقول الآمر- الذي يخاف فلا يعصى- لعبده: «قم» فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده، فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، و القيام من فعل العبد لا من فعل السيد».

فظهر على ما قرّر- رضي الله عنه- من جميع الوجوه، أنّ الإيجاد من الفردية الثلاثية أمّا مطلقا فمن جهة القابل و الفاعل و الفعل فثلاثة، و من جهة الفاعل ثلاثة كما مرّ، و من قبل القابل أيضا كذلك.

فقال- رضي الله عنه-: «فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة من الجانبين:

من جانب الحق، و من جانب الخلق، ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلّة».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ التثليث لمّا كان سببا لفتح باب النتيجة في أصل التكوين، سرى هذا السرّ في جميع مراتب الإيجاد، و من جملة ذلك إيجاد الأدلّة المعنوية.

قال- رضي الله عنه-: «فلا بدّ في الدليل أن يكون مركّبا من ثلاثة على نظام مخصوص و شرط مخصوص، و حينئذ ينتج، و لا بدّ من ذلك، و هو: أن يركّب الناظر دليله من مقدّمتين، و كلّ مقدّمة تحوي على مفردين، فتكون أربعة، واحد من هذه الأربعة يتكرّر في المقدّمتين ليربط إحداهما بالأخرى كالنكاح، فتكون ثلاثة لا غير، لتكرار الواحد فيهما، فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص، و هو ربط إحدى المقدّمتين بالأخرى بتكرار ذلك الوجه المفرد الذي به صحّ التثليث.

و الشرط المخصوص هو أن يكون الحكم أعمّ من العلّة، أو مساويا لها».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۸

يعني عموم اقتضاء «كلّ حادث» مثلا على ما يورد للسبب المحدث- بكسر الدال- إذ لو لا عموم هذا الحكم في الحوادث كلّها، لما أنتج أنّ العالم

الحادث، له سبب، و هذا ظاهر.

قال- رضي الله عنه-: «أو مساويا لها» يريد تساوي الحكم للعلّة. «و حينئذ يصدق، و إن لم يكن كذلك، فإنّه ينتج نتيجة غير صادقة، و هذا موجود في العالم».

يعني صدق النتيجة مع حصول التركيب على الترتيب الموجب الخاصّ، و عدم صدق النتيجة في غير ذلك.

قال- رضي الله عنه-: «و هو مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرّاة عن نسبتها إلى الله، أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقا [و الحقّ ما أضافه إلاّ إلى الشيء الذي قيل له: «كن»]».

يعني معرّى عن نسبته إلى القابل، فإنّ ذلك لا يصدق و لا يصحّ، إذ الأثر لا يتصوّر عن مؤثّر بلا قابل، و الأفعال و إن نسبت إلى العباد، فلا بدّ من إضافة الوجود من الله على أعيان الأفعال و أعيان العباد، و بدون إضافة الوجود من الموجد فلا يوجد عين الفعل.

قال- رضي الله عنه-: « [و مثاله] إذا أردنا أن ندلّ على أنّ وجود العالم عن سبب فنقول: كلّ حادث فله سبب، فمعنا «الحادث» و «السبب». ثم نقول في المقدّمة الأخرى: و العالم حادث، فتكرّر «الحادث» في المقدّمتين. و الثالث قولنا: «العالم» فأنتج: أنّ العالم له سبب، و ظهر في النتيجة ما ذكر في المقدّمة و هو السبب، فالوجه الخاصّ هو تكرار الحادث، و الشرط الخاصّ عموم العلّة، لأنّ العلّة في وجود الحادث السبب و هو عامّ في الحدوث عن الله أعني الحكم، فنحكم على كلّ حادث أنّ له سببا، سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم، أو يكون الحكم أعمّ منه، فيدخل تحت حكمه و تصدق النتيجة».

يشير- رضي الله عنه- إلى ما قرّر أوّلا أنّ الحكم- و هو السبب- أعمّ من العلّة و هو الحدوث، إذ العلّة في وجوب السبب الحدوث و هي عامّة في كل حادث.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۶۹

قال- رضي الله عنه-: «فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني [التي] تقتنص بالأدلّة، فأصل الكون التثليث، و لهذا كانت حكمة صالح- التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيّام- وعدا غير مكذوب. فأنتج صدقا و هي الصيحة التي أهلكهم بها، فأصبحوا في دارهم جاثمين أي أخذهم عذاب الهلاك، فلم يستطيعوا على القيام، فأوّل يوم من الثلاثة اصفرّت وجوه القوم، و في الثاني احمرّت، و في الثالث اسودّت، فلمّا كملت الثلاثة، صحّ الاستعداد، فظهر كون الفساد فيهم فسمّي ذلك الظهور هلاكا، فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله- تعالى-: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ من السفور و هو الظهور، كما كان الاصفرار في أوّل يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح، ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله- تعالى- في السعداء: ضاحِكَةٌ» فإنّ الضحك من الأسباب المولّدة احمرار الوجوه، فهي في السعداء احمرار الوجنات، ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الأشقياء بالسواد قوله- تعالى-: مُسْتَبْشِرَةٌ و هو ما أثّره السرور في بشرتهم [كما أثّر السواد في بشرة الأشقياء، و لهذا قال في الفريقين بالبشرى، أي يقول لهم قولا يؤثّر في بشرتهم]، فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتّصف به قبل هذا، فقال في السعداء: يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ و قال في حق الأشقياء: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ، فأثّر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام، فما ظهر عليهم في ظاهرهم إلاّ حكم ما استقرّ في بواطنهم من المفهوم، فما أثّر فيهم سواهم، كما لم يكن التكوين إلاّ منهم فيهم، فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ ظهور العذاب و مباشرته بشرتهم، إنّما كان منهم فيهم و لم يؤتهم الله ذلك لهم من الخارج، كما لم يكن التكوين المأمور به في قوله: «كن»

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۰

لأنّهم الذين كانوا كما أمروا باستعداد خواصّ و أهليّة و صلاحية ذاتية فيهم لذلك الأمر و التكوين. و هذه المباحث المذكورة في هذه الحكمة ظاهرة لا يحتاج فيها إلى مزيد بسط على ما قرّرنا أوّلا من كون الفردية سببا للإيجاد و التكوين، كما كان التثليث موجبا أيضا لتكوين الناقة أوّلا و تكوين الصيحة على الكافرين آخرا، و قد صحّ أنّ التكوين و الإيجاد في الذوات و الصفات و المعاني و الصور و الأحكام و الآثار إنّما هو من حضرة الفردية الإلهية.

قال- رضي الله عنه-: «فمن فهم هذه الحكمة، و قرّرها في نفسه، و جعلها مشهودة له، أراح نفسه من التعلّق بغيره، و علم أنّه لا يؤتى عليه بخير و لا بشرّ إلاّ منه، و أعني بالخير ما يوافق غرضه و يلائم طبعه و مزاجه، و أعني بالشرّ ما لا يوافق غرضه و لا يلائم طبعه و لا مزاجه».

قال العبد: قد تقرّر في عقلك و فهمك، و تحرّر بما سلف في علمك أنّ حقيقة كل إنسان و كلّ شيء هي صورة معلوميّته لله- تعالى- أزلا و هي إذ ذاك على صورة علمية في حقيقته و لوازمها القريبة و لوازم لوازمها و عوارضها و لواحقها، و كل ذلك ذاتية حقيقية له، ليس بجعل الله فيه، لكونها غير موجودة إذ ذاك لها في أعيانها، بل هي للحق في الحق، و أنّه لا يمكن أن يكون في الوجود العيني و لا أن تتعلّق القدرة و الإيجاد به إلاّ بحسب ما اقتضته حقيقته أزلا، سواء كان معتنى به و مجتبى مصطفى من الأنبياء و الأولياء أو غيره، و إذا كان الأمر على ذلك، فلا يؤتيه الله ما يؤتيه من الخير على اختلاف أنواعه و أصنافه إلاّ بموجب ما اقتضته عينه الثابتة أو حقيقته أزلا، و لا يأتيه كذلك الشرّ أيضا إلاّ من نفسه، و إليه الإشارة **ما أَصابَكَ من حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ** أي ايجاد عين الخير و الحسنة ليس إلاّ [من] الله، فإنّه المفيض للخير الحقيقي الذي لا شرّ فيه و هو الوجود، و الخير كلّه- كما قيل- في الوجود، و لكنّ الله يوجد خيرك منك و يأتيك به، بمعنى أنّه محقّق ما كان بالقوّة فيك و يظهره بالفعل فيه لك، و كذلك ضدّ الخير، و لكنّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۱

الشرّ لمّا كان من أحكام العدم،- فإنّ الشرّ كلّه في العدم- فلا يضاف الشرّ إلاّ إليك و إلى عدم قابليتك في عينك، كضدّه، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و يقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم و إن لم يعتذروا، و يعلم أنّه منه كلّ ما هو فيه كما ذكرناه في أنّ العلم تابع للمعلوم».

يجيب- رضي الله عنه- عن سؤال مقدّر من جاهل بالأمر لو قال: إنّ العلم الأزليّ الذي قلنا: إنّ الله علمه كذلك، [يعني جعله العلم كذلك] بمعنى جعله العلم كذلك أنّ العلم تابع للمعلوم، يعني إنّما يتعلّق العلم بكل معلوم بحسبه، و إلاّ لا يكون علما.

قال- رضي الله عنه-: «فيقول لنفسه» أي كلّ أحد يقول لنفسه **«إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: «يداك أوكتا و فوك نفخ [و الله يقول الحقّ و هو يهدى السّبيل]».**

قال العبد: المثل مشهور يضرب لمن يتحسّر و يضجر عمّا يرد عليه منه. و قد ورد في العبارة النبوية المصطفوية ما هو أحسن منه و أدلّ على التحقيق- إن تدبّرته بالنظر الدقيق و هو قوله عليه السّلام: «من وجد خيرا فليحمد الله» أي هو ينبوع الرحمة و الخير، «و من وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلاّ نفسه».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۲

[١٢] «فصّ حكمة قلبية في كلمة شعيبيّة»

إضافة هذه الحكمة إلى الكلمة الشعيبية، لكونها على شعب كثيرة، كما أنّ القلب الإنساني ذو شعب كثيرة، لتقلّبه بين إصبعي الرحمن، و كون شعيب

حكمه و حكمه بحكمه لشعوبه و قبائله بالنصيحة و الأمر بإيفاء الحقوق، و الإقلاع عن البخس و النقص، و العدل و العذل على الجور، و ذلك عدل أقامه الله في النشأة الإنسانية بوجود القلب، فإنّ منشأ العدل و قسمة مادّة الحياة الطبيعية- و هي الدم- للأعضاء الآلية و الأعضاء المتشابهة الأجزاء علوا و سفلا من القلب، فإنّ الله يوصلها من القلب إلى الكلّ بقدر استحقاق كلّ عضو عضو و استعداده بميزان العدل.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّ القلب- أعني قلب العارف بالله- هو من رحمة الله، و هو أوسع منها، فإنّه وسع الحق- جلّ جلاله- و رحمته لم تسعه، هذا لسان عموم من باب الإشارة، فإنّ الحق راحم ليس بمرحوم، فلا حكم للرحمة فيه».

يشير- رضي الله عنه- إلى قوله- تعالى- على لسان أكمل الرسل عليه السّلام أنّه قال:

«ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي» ففيه إشارة أيضا إلى ما ذكر آنفا من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۳

قول أبي يزيد- رضي الله عنه-: لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرّة، في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسّ به. و إذا كان كذلك- و العرش مستوى الرحمن برحمته العامّة التي عمّت العالمين، و الرحمة إنّما تنزل من العرش المحيط بالكرسيّ الذي وسع السماوات و الأرضين، فإنّها في جوفه كحلقة ملقاة في أرض فلاة، و مع هذا، فهو كما ذكرنا لو كان في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به- فالقلب أوسع من الرحمة التي وسعها العرش بما وسع المرحومين جميعا.

و أمّا كونه لسان العموم فلما عمّت علوم علماء الرسوم المؤمن، بقوله: «ما وسعني أرضي و لا سمائي، و وسعني قلب عبدي» و أنّه راحم غير مرحوم، و أنّ الرحمة- التي هي صفة من صفاته الذاتية أو نسبة من النسب الإلهية- لا تحيط به تعالى، فإنّها لو أحاطت به تعالى، لوسعته، و لا تحيط به فلا تسعه، مع أنّ القلب وسعه بما أخبر عن نفسه و تقرّر في العموم.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا الإشارة من لسان الخصوص فإنّ الله وصف نفسه بالنفس و هو من التنفيس، و أنّ الأسماء الإلهية عين المسمّى و ليست إلاّ هو، و أنّها طالبة ما تعطيه من الحقائق، و ليست الحقائق التي تطلبها الأسماء الإلهية إلاّ العالم، فالألوهية تطلب المألوه، و الربوبية تطلب المربوب، و إلاّ فلا عين لها إلاّ به وجودا و تقديرا، و الحق من حيث ذاته غنيّ عن العالمين، و الربوبية ما لها هذا الحكم، فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية و بين ما تستحقّه الذات من الغنى عن العالم، و ليست الربوبية على الحقيقة و الإنصاف إلاّ عين هذه الذات».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الربوبية لكونها ذاتية للربّ هي عينه، لأنّها لو لم تكن عينه، لكانت غيره من جميع الوجوه، فلم تكن الذات بدونها ربّا، و احتاجت إلى ذلك الغير في كونها ربّا و الذات غنيّة، و ربوبيتها ليست غيرها، فهي عينها.

قال- رضي الله عنه-: «فلمّا تعارض الأمر بحكم النسب، ورد في الخبر ما وصف

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۴

الحق به نفسه من الشفقة على عباده، فأوّل ما نفّس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها و جميع الأسماء الإلهية، فثبت من هذا الوجه أنّ رحمته وسعت كل شيء «و وسعت ما وسعه القلب و هو الحق» [فهي أوسع من القلب]».

و لكن يقال في «كلّ شيء»: إنّ الشيء حيث أضيف الكلّ إليه جزئي مخصوص تخصّص بحسبه، فيكون معناه كلّ واحد واحد من الأشياء، و حينئذ لا يتناول الحق، لأنّه يتعالى [عن] أن يكون جزئيّا، و كذلك القلب الذي وسع الحق، فإنّه كلّي، لكونه أحدية جمع جميع الحقائق القابلية المظهرية، فلا يدخل تحت «كلّ شيء» إلاّ أن يكون معنى «كلّ شيء» جميع الأشياء.

قال- رضي الله عنه-: «أو مساوية له في السعة».

يعني الرحمة، من كونها وسعت الحق كما وسعه القلب.

قال- رضي الله عنه-: «هذا مضى. ثمّ [لتعلم] أنّ الله تعالى- كما ثبت في الصحيح- يتحوّل في الصور عند التجلّي، و أنّ الحق- تعالى- إذا وسعه القلب، لا يسع معه غيره من المخلوقات، فكأنّه يملؤه، و معنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحق عند تجلّيه له، لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره».

يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ أحدية الحق الذي لا يقتضي معيّة غيره تقتضي بأن لا يتعلّق النظر القلبي عند التجلّي إلاّ به لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «و قلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطاميّ- سلام الله عليه-: لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحسّ به. و قال الجنيد- رضي الله عنه-: في هذا المعنى: المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، و قلب يسع القديم كيف يحسّ بالمحدث موجودا؟!».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۵

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أن لا وجود للمحدث من دون الله و لا معه، لعدم الإثنينية في مقام وحدته.

قال- رضي الله عنه-: «و إذا كان الحق يتنوّع تجلّيه في الصور، فبالضرورة يتّسع القلب و يضيق بحسب الصور التي يقع فيها التجلّي الإلهيّ، فإنّه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلّي، فإنّ القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم لا يفضل، بل يكون على قدره و شكله من الاستدارة إن كان الفصّ مستديرا، أو من التربيع و التسديس و التثمين و غير ذلك من الأشكال إن كان الفصّ مربّعا أو مسدّسا أو مثمّنا، أو ما كان من الأشكال، فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله لا غير، و هذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أنّ الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد، و هذا ليس كذلك، فإنّ العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحق».

قال العبد: مرآتية العبد الكامل أو قلبه للحق ليست كمرآتية غيره، فإنّ العبد الكامل ليست له حيثية معيّنة و لا كيفية مقيّدة و لا قابلية جزئيّة من وجه دون وجه فيكون تجلّي الحقّ له بحسبه، بل حسب العبد بحسب ربّه، بل هو هيولى لقبول صور تجلّيه فيه، و غيره ليس كذلك، فإنّ لغيره استعدادا معيّنا و قابلية مخصوصة و خصوصية مميّزة له عن غيره، فيقع التجلّي بحسبه و بحسب خصوص قابليته، فيتّسع التجلّي و يضيق و يتكيّف بكيفية قلبه الجزئي.

و هذا حقيقة تحوّل الحق في الصور يوم القيامة لأهل المحشر على العموم، و الأمر في الإنسان الكامل و قلب المؤمن- الذي هو مرآة المؤمن- بعكس ذلك، فإنّ قلبه يتقلّب في التجلّي للمتجلّي بحسب المتجلّى من أيّ حضرة تجلّى، فإنّ هذا العبد يتجلّى بالتجلّي كيف كان، و لقلب هذا العبد السعة المذكورة لا لغيره، و لا خلاف في أصل البحث إنّ الحقّ يتجلّى بقدر استعداد القلب، فإنّه إذا كانت القلوب ذوات الأقدار و الهيئات المخصوصة، فالتجلّي فيها بحسبها، و هذا ما أشار إليه- رضي الله عنه- من صور الأشكال المستديرة و المثلّثة و غيرها، و لكنّ القلب إذا لم يكن ممّا له حيثية معيّنة أو صفة مخصوصة مقيّدة أو الغالب عليه حكم أو كيفية على التعيين، بل كان- كما مرّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۶

- هيولانيّ القبول، دائم الإقبال و التوجّه إلى الحق المطلق بإطلاق قابليته و كلّية قبوله الإحاطي الأحدي الجمعي و تلقّيه الكمالي، فهو بحسب تجلّي الربّ.

و الذي أشار إليه الشيخ- رضي الله عنه- في « [و] **تحرير هذه المسألة: أنّ لله تجلّيين: تجلّي غيب و تجلّي شهادة فمن تجلّي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب و هو التجلّي الذاتيّ الذي الغيب حقيقته، و هو الهوية التي يستحقّها بقوله عن نفسه: «هو» فلا يزال «هو» له دائما أبدا، فإذا حصل للقلب هذا الاستعداد، تجلّى له التجلّي الشهوديّ في الشهادة، فرآه فظهر بصورة ما تجلّى له كما ذكرناه، فهو- تعالى- أعطاه الاستعداد بقوله:**

أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثمّ رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلب و لا العين أبدا إلاّ صورة معتقده في الحق» فتلك الإشارة إلى الاستعدادات المجعولة الظاهرة من غيب العين الثابتة و استعدادها الغيبيّ غير المجعول، فإنّ الهوية المشار إليها بالنسبة إلى المتجلّى له غيب عينه الثابتة، و التجلّي الغيبيّ الذاتي يفيض من الذات و الهوية الذاتية على الذوات و الهويات الغيبية التي للأعيان الثابتة، فتوجد من ذلك الاستعداد الكلّي غير المجعول هذه الاستعدادات الجزئية المجعولة للتجلّيات الشهادية من الحضرات الأسمائية الإلهية، و لكن مع هذا فإنّ كل ما ذكر مترتّب على الاستعدادات الخصوصية التي تعطي أربابها الاعتقادات الجزئية التقييدية، فإذا تجلّى الحق مرآة قابلة لجميع الصور الاعتقادية، رأى كلّ أحد صور معتقدة فيه لا غير، فما رأى سوى نفسه و ما جعله في نفسه من صور الاعتقادات، و العبد الكامل ليس كذلك، فإنّ له استعدادا كلّيا، و قابلية أحدية جمعيّة، و خصوصه الإطلاق عن كل قيد، و السراح عن كل حصر، و الخروج عن كلّ طور، فهو يقابل- بإطلاقه عن نقوش القيود الاعتقادية- إطلاق الحق، و يقابل كذلك كلّ حضرة حضرة من الحضرات- التي يكون منها و فيها و بحسبها التجلّي بما يناسبه ممّا فيه من تلك الحضرة مرآة مجلوّة مستعدّة مهيّأة لتجلّيات تلك الحضرة- فيقبل جميع التجلّيات مع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۷

الآنات بمرائيه و مجاليه التي فيه من غير مزاحمة و لا خلط و لا حبط، و التجلّي الذاتيّ الغيبيّ دائم الإشراق من الغيب المطلق الإلهيّ الذاتيّ على غيب قلبه المطلق الإلهي الأحدي الجمعي الكمالي، جعلنا الله و إيّاك من أهله، بحوله و طوله.

قال- رضي الله عنه-: «فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، و هو الذي تجلّى له فيعرفه، فلا يرى العين إلاّ الحق الاعتقاديّ، و لا خفاء بتنوّع الاعتقادات، فمن قيّده أنكره في غير ما قيّده به، و أقرّ [به] فيما قيّده به إذا تجلّى. و من أطلقه عن التقييد، لم ينكره، و أقرّ له في كل صورة يتحوّل فيها، و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإنّ صورة التجلّي ما لها نهاية يقف عندها، و كذلك العلم بالله ما له نهاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به رَبِّ زِدْنِي عِلْماً، رَبِّ زِدْنِي عِلْماً، رَبِّ زِدْنِي عِلْماً إلى ما لا يتناهى من الطرفين. هذا إذا قلت: حق و خلق، فإذا نظرت في قوله: «كنت رجله التي يسعى بها، و يده التي يبطش بها، و لسانه الذي يتكلّم به» إلى غير ذلك من القوى و محالّها [التي] هي الأعضاء، لم تفرق، فقلت: الأمر حق كلّه أو خلق كلّه، فهو حق بنسبة و هو خلق بنسبة و العين واحدة، فعين صورة ما يتجلّى عين صورة من يقبل ذلك التجلّي، فهو المتجلّي و المتجلّى له، فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته و من حيث نسبته إلى العالم في حقائق الأسماء الحسنى».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ هذه الأسماء المختلفة الواقعة على هذه العين الواحدة إنّما هي بالاعتبارات، فإذا اعتبرت أحدية الذات، قلت: حقيقة واحدة ليس غيرها أصلا و رأسا. و إن اعتبرت تحقّقها الذاتيّ في عينها، قلت: حق. و إن اعتبرت إطلاقها الذاتيّ، قلت: ذات مطلقة عن كل اعتبار. و إن اعتبرت تعيّنها في مراتب الظهور

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۸

قلت: شهادة. و إن اعتبرت لا تعيّنه، قلت: غيب حقيقي. و إن اعتبرت الظهور في الكثرة، قلت: خلق كلّه. و إن اعتبرت أحدية العين في التعيّن و اللاتعيّن، قلت: حق كلّه لا غير. و إن اعتبرت أنّ ظاهره مجلى لباطنه أبدا، قلت: هو المتجلّي و المتجلّى له.

و لا عجب أعجب من حقيقة بذاتها تقتضي هذه الاعتبارات و هي صادقة فيها، و ذلك بحقيقة تجلّيها في صور لا تتناهى أبدا دائما، فلا يغيب عنها في جميع صورها كلّها إذا تجلّى في صورة على التعيين، فإنّها في عين تعيّنها في كل عين عين و معتقد معتقد متنزّهة عن الحصر على إطلاقها و لا تعيّنها الذاتي المطلق عن كل قيد، و في عين لا تعيّنها و إطلاقها عن كل تعيّن ظاهرة بكل عين لكل عين، و كلّ ذلك لها بالفعل من حيث هي هي

في حقيقتها، و بالقوّة بالنسبة إلى اعتبار المعتبر، فأعجب من هذا العجب، و إن تحقّقت فلا تعجب و حدّث عن البحر، فلا حرج و لا عجب، سبحانه و تعالى [عن] أن يكون معه غيره في الوجود.

قال- رضي الله عنه-:

فمن ثمّ؟ و ما ثمّ؟ و عين «ثمّ» هو ثمّة

يستفهم- رضي الله عنه- على بصيرة ب «من» و «ما» في نفس الحقيقة عنها، و يثبت أنّ الحق هو هو في كل عين عين. «ثمّ» أي في الواقع الموجود المشهود.

قال- رضي الله عنه-:

فمن قد عمّه خصّ و من قد خصّه عمّه

.

أي: الحق الذي عمّ ما ثمّ بالوجود خصّ كلّ متعيّن بخصوصية و حكم و صورة و هو إن خصّه كذلك بخصوصية تخصيصه بعين عين، فقد عمّها بالحقّية و الوجود، فكان عين الكلّ هو هو و لا غير.

قال- رضي الله عنه-:

[فما عين سوى عين فنور عينه ظلمة]

فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمّة

و لا يعرف ما قلنا سوى عبد له همّة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۷۹

إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كٰانَ لَهُ قَلْبٌ لتقلّبه في أنواع الصور و الصفات و لم يقل: لمن كان له عقل، فإنّ العقل قيد يحصر الأمر في نعت واحد و الحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر، فما هو ذكرى لمن كان له عقل، و هم أصحاب الاعتقادات الذين يكفّر بعضهم بعضا [و يلعن بعضهم بعضا] و ما لهم من ناصرين».

قال العبد: نسب الله- تعالى- الذكرى من عبيده لمن كان له قلب، و أضافها أيضا في آية أخرى إلى ذوي الألباب، فقال: **إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِأُولِي الْأَلْبٰابِ** و كذلك قلب كلّ شيء لبّه، و لا يذكر اللبّ إلاّ اللبّ من ذوي الألباب، و لبّ كلّ شيء حقّه من الحق، فالحق الذي في كل شيء و في كل خلق هو لبّ ذلك الشيء، و إلى ذلك أشار لأهل الإشارات، بقوله: **كُلُّ شَيْءٍ هٰالِكٌ إِلاّٰ وَجْهَهُ** أي لا تحقّق له و لا حقيقة إلاّ حقيقة الحقّية، و هو ما يشير إليه المحقّق المحنّك: في كلّ شيء إنّ له وجها، فذلك الوجه هو لبّ ذلك الشيء و حقّه و حصّته الخصيصة به من مطلق الحق الساري في حقيقة كل شيء بأحدية الجمع و الوجود، و هو الحق المستجنّ الذي يشير إليه شيخنا- رضي الله عنه- في كتاب «مفتاح غيب الجمع و الوجود» و في «النفحات» و «إعجاز البيان» و غيرها من تصانيفه: و القلب و إن كان هو ذلك اللبّ من كلّ شيء، و لكنّ الحق- الذي هذا القلب عرشه- لبّ

اللبّ.

ثمّ اعلم: أنّ في معنى القلب مثل ما في لفظ حقيقة القلب لتقلّب حقيقة القلب في أطوار القبول للتجلّيات غير المتناهية، و بين لفظة «القلب» و معنى «القبول» و «القابلية» اشتراك لفظي و معنوي و حقيقي، و لو لا قلبيّة بعض حروف للقلب و القابل، و قبليّته و بعديّته، لكان هو هو، و قلب الشيء لغة أن يجعل أوّله آخره أو ظاهره باطنه، جمعا و فرادى، و كيف ما قلت و قلبت لفظ القلب فإنّ القبول و القابلية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۰

معه بالدوران.

و أمّا العقل لغة فهو القيد و الربط و الضبط و التشكيك و الوشي، فمقتضاه التقييد، و حقيقة الذكرى بالحق عن الحق المطلق عن كل قيد حتى قيد الإطلاق الذي يقابله التقيّد، تنافي العقل الذي حقيقته القيد و الضبط، و لهذا أظهرت هذه الحضرة القيد أوّلا في العقل الأوّل الذي عقل نور التجلّي المطلق من المتجلّي المطلق باستعداده الخصوصي التقييدي، فأقامه الله لمظهرية هذا السرّ و هو القيد بحقيقته تقييد النور المطلق، فقال له الحق: اكتب، أي قيّد و اجمع علمي في خلقي إلى يوم القيامة، و ذلك قيد لقيد في قيد، و ليس له القبول للمطلق مطلقا على الإطلاق دائما، و قبول جميع التجلّيات غير المتناهية دائما أبدا ليس إلاّ للحقيقة الإنسانية الأزلية الأبدية الكمالية الجمعية الأحدية، فهي قلب الوجود الحق، و كلّ تجلّ و ظهور فإنّما هو قلب ظاهر التجلّي بباطنه أو بالعكس، أي تقليبه، فإنّ باطن التجلّي هو المتجلّي بذلك التجلّي، و هو الذي ينقلب إلى نفسه و ينقلب عند التجلّي من عين المتجلّى له و يقبل على المتجلّي و يقبل تجلّيه عليه ثانيا و ثالثا و رابعا و خامسا و سادسا و سابعا إلى ما ما لا يتناهى، و ليس ذلك تقلب القلب حتى ينقلب القلب قابلا، و ينقلب الحق إلى نفسه بالقبول، و ينقلب أبدا في أطوار التعيّنات و أنوار تنوّعات التجلّيات، فهو كلّ يوم أي كلّ آن من الزمان في شأن، و ما أعظم شأن ذي الشأن الذي هذا شأنه في كلّ آن و أنّ الآن هو يوم الذات لا ينقسم أبدا من الزمان.

ثمّ اعلم: أنّ من بعض صور التقلّبات القلبية الإنسانية أيضا ضبط ما يرد عليه منه، و ربط ما فيه و منه و به، و حصر ما لكلّ مقام و مرتبة بذلك المقام و المرتبة، فالعقل للقلب منه فيه، و القلب للعقل فيه بحسبه، فللقلب عقل مطلق دائم، كهو، و للعقل قلب قابل لما يرد عليه كهو، فإنّ العقل إنّما يعقل من الله و يقبل، و يقبل ما يرد عليه من الحق الحقيقة قلبيّة في قابليّته لكنّه قبول معيّن لتجلّ معيّن بقابلية معيّنة إلى أمد مقيّد معيّن لا غير، و لكنّ قبول كل تجلّ في كل آن و زمان لا يكون إلاّ للحقيقة القلبية الإنسانية الكمالية الإلهية الأحدية الجمعية التي أشرنا إليها و هي حقيقة الحقائق و قد مرّ حديثها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۱

مرارا، فتذكّر، إن شاء الله تعالى **فَإِنَّ الذِّكْرىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ وَ ما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ** جعلنا الله و إيّاك منهم في أهله بفضله.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّ الإله المعتقد ما له حكم في إله المعتقد الآخر، فصاحب الاعتقاد يذبّ عنه- أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه- و ينصره، و ذلك الذي في اعتقاده لا ينصره، و لهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع [له، و كذا المنازع] ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين» يعني: فيهم و منهم. «فنفى الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته، و المنصور المجموع، و الناصر المجموع».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ النصّ الوارد بنفي النصرة وارد بنفيها عن كل واحد من أهل الاعتقادات على انفراد نصرة المجموع بقوله: «**وَ ما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ**» و لكنّه ما نفى نصرة كلّ واحد لمعتقده، فالكلّ منصور بنصرة كل واحد واحد من المعتقدين معتقده، و كذلك كل واحد ناصر لمعتقده لا للكلّ، فما لكل واحد منهم من ناصرين، بل ناصر واحد هو هو لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة».

يعني- رضي الله عنه-: أهل الله الذين هم أهله في الدنيا هم أهل الله في الآخرة و هم الذين لا ينكرون الحق في أيّ صورة تجلّى من صور تجلّياته الاعتقادية و الإشهادية.

قال- رضي الله عنه-: «فلهذا قال: «لمن كان له قلب» يعلم تقلّب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال، فمن نفسه عرف نفسه، و ليست نفسه بغير لهوية الحق، و لا شيء من الكون- ممّا هو كائن و يكون- بغير لهوية الحق بل هو عين الهوية».

يعني: أنّ الحق الواحد الأحد الذي لا موجود على الحقيقة و لا مشهود في الوجود

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۲

إلاّ هو، فما ثمّ ما يقال فيه: إنّه غير الهوية، و إلاّ لزم تحقّق الاثنينية في الحقيقة و هي واحدة وحدة حقيقية، هذا خلف.

قال- رضي الله عنه-: «فهو العارف و العالم و المقرّ في هذه الصورة، و هو الذي لا عارف و لا عالم، و هو المنكر في هذه الصورة الأخرى، هذا حظّ من عرف الحق من التجلّي».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ المعرفة الحاصلة لأهل التجلّي من التجلّي بالمتجلّي تقتضي أن يكون إقراره و إنكاره بحسب اعتقاده و بحسب ما تجلّى له المتجلّي في صورة اعتقاده، و العارف هو الذي يعرف الحق بحقيقته و يعرف تجلّي الحق له بالحق، و هو العالم إذ لا معلوم و لا معروف على الحقيقة إلاّ الحق.

قال- رضي الله عنه-: «و الشهود في عين الجمع، و هو قوله: لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ يتقلّب في تقليبه، و أمّا أهل الإيمان فهم المقلّدة الذين قلّدوا الأنبياء و الرسل، فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلّد أصحاب الأفكار و المتأوّلين للأخبار الواردة بحملها على أدلّتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلّدوا الرسل عليهم السّلام هم المرادون بقوله: أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ لما وردت به الأخبار الإلهية على ألسنة الأنبياء و هُوَ يعني هذا الذي ألقى السمع شَهِيدٌ ينبّه على حضرة الخيال و استعمالها، و هو قوله عليه السّلام في الإحسان:

«أن تعبد الله كأنّك تراه» و الله في قبلة المصلّي، فلذلك هو شهيد».

قال العبد: اعلم: أنّ الشهود: قد يكون بمعنى الحضور بالمشهود، و قد يكون بمعنى الرؤية و الشهود للمبصر بالبصر، و قد يكون للحقائق بالبصائر، و قد يكون بأحدية جمع البصائر بالأبصار.

و للشهود مراتب: فقد يشهد التجلّي في حضرة الخيال، و قد يكون المشهود ممثّلا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۳

في عالم الحسّ، كما مثّلت الجنّة للرسول في عرض الحائط، و كتمثّل جبرئيل عليه السّلام في صورة دحية و البشر السويّ المذكور في القرآن.

و تحريض الرسول على تمثيل الحق في حضرة الخيال، بقوله صلى الله عليه و سلم حكاية عن الله في الثناء على العالمين العابدين له: «قد مثّلوني في أعينهم» إنّما هو إرشاد و ترقية لهمّة العارف، أن يرى و يشهد الحقائق و المعاني ظاهرة كفاحا، فإنّ في قوّة الحقيقة الإنسانية ذلك، فاعرفه.

و قوله: «كأنّك تراه» استحضار لصورة المعبود بموجب المعتقد، فإذا قوي الاستحضار و غلب الحال، كان المعلوم مشهودا بالبصيرة، و إذا كمل الشهود كان مشهودا بأحدية جمع البصر و البصيرة، كما أشرنا إليه في الغرّاء الداليّة لنا:

و متّحد أبصارنا ببصائر لإبصار وجه الحق حقا حدائد

فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ و هذا أكمل ما في مقام الشهود، أن يشهد الحق كما يشهد الحق نفسه، يعني شهود الحق نفسه في

نفسه بنفسه و به فيه، فافهم فإذا تحقّق العبد بهذا المقام، فهو الشاهد و هو المشهود، و ذلك أوّل مراتب الولاية، فهذا المشاهد الشاهد وليّ الله و الله وليّه.

قال- رضي الله عنه-: «من قلّد صاحب نظر فكري و تقيّد به، فليس هو الذي ألقى السمع و هو شهيد، فإنّ هذا الذي ألقى السمع، لا بدّ أن يكون شهيدا لما ذكرنا [و متى لم يكن شهيدا لما ذكرناه]، فما هو المراد بهذه الآية، فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم: إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا من الَّذِينَ اتَّبَعُوا و الرسل لا يتبرّؤون من أتباعهم الذين اتّبعوهم».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ نتائج النظر العقلي تقييدية حاصرة للأمر فيما هو خلاف الواقع، فإذا قلّدهم مقلّد لهم و ألقى إليهم السمع، فكأنّه لم يبلغ إلى العلّة الغائيّة من التقليد و إلقاء السمع و هو الشهود، لكون المشهود الموجود خلاف الحصر في معيّن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۴

مقيّد، بل كون المشهود عين كل معيّن و غير متعيّن غير مقيّد، بل على إطلاقه الذاتي الوجودي، فافهم، فإنّ الفكر ليس من مقتضى الشهود، و لكنّ الإيمان بأنّه مشهود يوجب طلب الشهود أوّلا في التمثّل و التخيّل، ثمّ في الشهود و الرؤية الحقيقيين آخرا بما ذكرنا من اتّحاد البصر بالبصيرة، فتحقيق ذلك التحقيق و الله وليّ التوفيق.

قال- رضي الله عنه-: «فحقّق يا وليّي ما ذكرته لك في هذه الحكمة اللبية. و أمّا اختصاصها بشعيب فلما فيها من التشعيب أي شعبها لا تنحصر، لأنّ كل اعتقاد شعبة، فهي شعب كلّها أعني الاعتقادات، فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل واحد بحسب معتقده، و قد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم، و هو قوله: وَ بَدا لَهُمْ من الله ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ فأكثرهم في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة، فإذا مات و كان عند الله مرحوما قد سبقت له عناية بأنّه لا يعاقب، وجد الله غفورا رحيما، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب».

هذا ظاهر بما تقرّر آنفا أنّ التجلّي يوم القيامة بصورة الاعتقاد، و المتجلّي هو الإله المعتقد- اسم مفعول- و لكن لمّا كان هذا التحوّل الإلهي الرحماني في صورة الاعتقادات ليقرّبه عبدة العلامات الاعتقادية، فيرحمهم و يوجروا و يربحوا على ربّهم، و كان ذلك في هذه الصورة الخاصّة موجودا في التجلّي على خلاف اعتقاده، تجلّى له الحق الرحمن الوجيه في صورة غير معتقده، لما في ذلك من فائدة عائدة على عبده، و لا محذور في ذلك، فإنّ الله تجلّى له بنفسه في صورة معتقده، و لكنّ المجازاة وقعت على غير معتقده، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب، فعلم المعتزلي عند ذلك أنّ الله أعظم ممّا كان اعتقده و قيّده و عساه يرزق الترقي- إن شاء الله تعالى- في تفاصيل هذه الرؤية، و ما ذلك على الله بعزيز.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا في الهوية فإنّ بعض العباد يجزم في اعتقاده أنّ الله كذا و كذا، فإذا انكشف الغطاء و رأى في صورة معتقدة و هي حق فاعتقدها و انحلّت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۵

العقدة فزال الاعتقاد و عاد علما بالمشاهدة و بعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلّي في الصورة عند الرؤية خلاف معتقده، لأنّه لا يتكرّر، فيصدق عليه في الهوية، و بدا لهم من الله في هويّته ما لم يكونوا يحتسبون فيها، قبل كشف الغطاء».

قال العبد: ظاهر التحقيق يقتضي أن لا ترقّي بعد الموت، لانقطاع علمه و عمله و اختتامهما على ما كان عليه حال وفاته، كما أشار إليه الصادق عليه السّلام بقوله: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله» و حيث لم يشهد و لم ير الحق في حياته الدنيا، و كان أعمى عن إبصار الحق و رؤيته، فهو في الآخرة أعمى و أضلّ سبيلا، و ليس المراد عمى البصر الجسماني، فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَ لكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي في الصُّدُورِ و لكن رحمة الله من حيث باطن الحقيقة أن يحصل لبعض العبيد، المؤمن بأهل كشف الغطاء في الدنيا ترقّ في تفاصيل ما آمنوا به أو ألقوا السمع إلى مجملات

أصول و فصول من قوانين الحقيقة و التوحيد، فإنّ القوم من لا يشقى بهم جليسهم، و لا سيّما و خاتم الأولياء المحمديين الخصوصيين أمدّ بهمّته جميع الأرواح الإنسانية، فخلّف لمن خلف بعده من المؤمن قواعد علميّة بيّنة، و ضوابط كشفية يقينية، يكمّل استعداداتهم للترقّي إلى مراقي أهل الشهود.

ثمّ إنّه لحق في معاريجه و إسراءاته- رضي الله عنه- الجمهور من الأنبياء و الأولياء و الصحابة الماضين في برازخهم، فاجتمع بجميعهم كالحلاّج و سهل و جنيد و غيرهم من الأكابر، و كان يوافقهم و يباحثهم في صور معتقداتهم في الله و علومهم و معارفهم، و ينبّههم على ما فوق مدركهم، و يرقّيهم، و يحلّ عقد اعتقاداتهم، و يفيدهم ما لم يكن عندهم بحسب عنايته بهم، و يهبهم من علوم التوحيد و حقيقة الشهود، من مشرب أحدية جمع الجمع و الوجود، ثمّ يرحل عنهم إلى من فوقهم هكذا حتى أتى على آخرهم- رضي الله عنهم- كما هو مذكور في كتاب «التجلّيات» له و في كتاب «الحجب» و في «التنزّلات الموصلية» و في «الإسراء و العبادلة»، فليطلب كلّ ذلك طالبه منها،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۶

و الله الموفّق.

قال- رضي الله عنه-: «و قد ذكرنا صورة الترقّي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب «التجلّيات» لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا [به] من الطائفة في الكشف، و ما أفدناهم في هذه المسألة ممّا لم يكن عندهم، و من أعجب الأمر أنّه» أي الإنسان «في الترقّي دائما و لا يشعر بذلك، للطافة الحجاب و رقّته و تشابه الصور مثل قوله: وَ أُتُوا به مُتَشابِهاً و ليس هو الواحد عين الآخر، فإنّ الشبيهين عند العارف [- من حيث] إنّهما شبيهان- غيران و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهية- و إن اختلفت حقائقها و كثرت- أنّها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فيكون في التجلّي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أنّ الهيولى تؤخذ في حدّ كلّ صورة [و هي]- مع كثرة الصورة و اختلافها- ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة، فقد عرف ربّه، فإنّه على صورته خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته».

قال العبد: اعلم: أنّ للعبد من حيث استعداده الذاتيّ استعدادات غير متناهية، مجعولة بحسب التجلّيات و الآنات و أطوار الوجود دنيا و آخرة برزخا و حشرا و في الجنان و لثبت الرؤية و غيرهما من حيث يشعر و لا يشعر، و كلّ ما دخل في الوجود و وجد صار واجب الوجود بواجب الوجود لذاته بذاته، فلا ينقلب أبدا عدما، فهو مع الآنات في الترقّي، فإنّه دائم القبول للتجلّيات الوجودية الدائمة أبد الآباد، و لكنّه قد لا يشعر بذلك إن كان من أهل الحجاب، للطافته و رقّته، و أنّه أبدا في تجلّيات تتوالى عليه، و تزداد- بكل استعداد لتجلّ- تجلّيات أخر علمية أو شهودية أو حاليّة أو مقامية أو جمعا أو أحدية جمع، و لتشابه صور التجلّي لا يعثر على ذلك كالأرزاق التي تؤتى بها متشابهة، كُلَّما رُزِقُوا مِنْها من ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا هذَا الَّذِي رُزِقْنا من قَبْلُ و معلوم أنّ هذا الرزق الآتي في زمان غير الآتي في غيره، و الكلّ رزق، و الفرق بين التعيّنات ظاهر

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۷

و بيّن عند أهل الكشف، خفيّ عند أهل الحجاب، لأنّ الشبيهين على كل تقدير، بينهما تغاير في التعيّن، فهما غيران، و لكنّ الصحيح لا يقتضي الغيرية في الحقيقة، لكون العين واحدة مترائية و متظاهرة في صور متشابهة غير متناهية من الكثرة، كما أنّ مدلول القادر و الخالق و الرازق إنّما هو الله، فإنّه هو الرزّاق القادر الخالق، و لكن صور التجلّي من جهة القادرية و الخالقية و الرازقية متغايرة، و المسمّى واحد بلا خلاف، و مثال ذلك على ما مثّله- رضي الله عنه- الهيولى تؤخذ- و لا بد- في حدّ كل صورة من حيث إنّ الصورة لا توجد إلاّ حالة في محلّ هو هيولاها، و ليست في الوجود إلاّ عينها، لعدم امتياز أحدهما عن الآخر إلاّ عقلا لا وجودا، فالكثرة في الصورة، و الجوهر واحد هو الأصل، فالصورة عرض حالّ في

جوهر هو محلّه، و لا يوجد إلاّ به و فيه بل هو هو في الوجود، فكذلك كثرة صور التجلّيات في عين واحدة هو حقيقة المتجلّي الحقّ **وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلى** فإنّ الصورة حالة في المادّة، فهي محلّها و الفاعل لها فيها غيرهما على ما عرف في العرف الفلسفي الظاهر، لا في نفس الأمر، فإنّ التحقيق يقضي أنّ الكلّ في الكلّ من الكلّ عين الكلّ، و الحلول لا يتعقّل إلاّ بعد البينونة و لا بينونة، فإنّه بإجماع الخصم لا وجود لأحدهما بدون الآخر، فالقابلية و الفاعلية و الانفعال نسب في جوهر واحد هي أحكام له فيه و منه، فافهم ذلك و استشرف منه إلى ما نحن بصدد بيانه.

ثم اعلم: أنّ الأمر في الإنسان الكامل كذلك، فإنّ قلبه يتقلّب مع الحق في كل منقلب، فيكون مع كل آن في شأن بربّه، و من عرف نفسه بهذه المثابة، فقد عرف ربّه الذي هو كذلك، لكونه خلق على صورته، و هو هويّته.

قال- رضي الله عنه-: «و لهذا ما عثر أحد من العلماء و الحكماء» يعني الظاهريّين **«على معرفة النفس و حقيقتها إلاّ الإلهيّون من الرسل و الصوفية، و أمّا أصحاب النظر و أرباب الفكر- من القدماء و المتكلّمين في كلامهم في النفس و ماهيتها- فما منهم من عثر على حقيقتها، و لا يعطيها النظر الفكري أبدا، فمن طلب العلم بها من طريق النظر**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۸

الفكري، فقد استسمن ذا ورم، و نفخ في غير ضرم، لا جرم أنّهم من الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً.

قال العبد: اعلم: أنّ حقيقة النفوس كلّها من النفس الواحدة التي هي نفس الحق، و أمّا صور النفوس فإنّها تجلّيات نورية في النفس الرحماني، تنفّس الحق بها عن الصور الجسمانية الطبيعية، فإن كانت- أعني النفس- جزئية، فهي صورة من صور النفس الكلية الواحدة الرحمانية متفرّجة في مادّة نفسية نورية رحمانية. و إن كانت نفسا كلية من النفوس للإنسان الكامل، فهي عين نفس الحق ظهرت في مرتبة حقيقة هذا العبد على نحو من الصورة، و نفس الحق الإنسانية الواحدة هي التي خلقت منها النفوس كلّها، فقبلت في الصورة الذكورة و الأنوثة من حيث حقيقتها، الذاتيتين لها، و هما الفعل و الانفعال، قال: **خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَ نِساءً** فتلك النفس الواحدة- التي خلقنا منها، و منها خلق زوجها- هي نفس الحق التي يحذّركم منها، و قد أمرنا أن نجعلها وقاية لربّنا في معرفتنا بها، و نجعل الربّ وقاية لها عن كل ما يخاف و يحذر ممّا يذمّ و يحمد، و نضيف المحامد كلّها إلى النفس من كونها عين نفس الحق، و نضيف المذامّ كلّها إليها كذلك من كونها نفسا، فإنّها ذات جهتين تقبل النسبة إلينا من كونها صور حقائقها الذاتية التي هي عينها، فهي كثيرة لا تتناهى صور جزئيّاتها، و كذلك تقبل النسبة إلى الحق من كونها نفس الحق الظاهرة في نفسه من مقامي قرب الفرائض و النوافل التي لها من جهتيها، فإنّ الحق هو عين هويّتنا من كونه عين سمعنا و بصرنا و يدنا و رجلنا و سائر قوانا، و عين نفوسنا و أعياننا، و نحن صورة التي نقول على ألسنتنا، فنحن لسانه الذي يقول: سمع الله لمن حمده، فنحن من هذا الوجه عين سمعه و بصره و لسانه، فنحن بحسبه من هذا الوجه، و من الوجه الآخر هو ظاهرنا كما ذكرنا.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۸۹

فإذا ظهر بنا لنا، فنحن وقايته عن الكثرة المشهودة في أحديته العينية، إذ نحن الأعضاء و الجوارح. و إن ظهر هو في أحدية عينه، فنحن باطنه و هو عين قوانا و أعضائنا و نفوسنا و لمّا كانت للنفس هذه السعة، فهي من حيث توحّدها و أحديتها نفس الحق، و من حيث نسبها و شعبها غير المتناهية عيننا، فمتى عرفناها بهذه السعة، عرفناها عين الحق حقّ معرفتها، و تحقّقنا بحقيقتها في قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» فإنّ هذه النفس الواحدة من حيث هويتها الغيبية الواحدة هي نفس الحق، و من حيث أنانيّاتها و إنيّاتها الفرقانية نحن، فإنّ لها إنّيات متعدّدة غير متناهية من حيث شخصياتها، و هي صور نسب الهوية النفسية الرحمانية أو الأنانية كالأينية الظاهرة الطاهرة للهوية الباطنية، و الظاهر ظاهر الباطن و

بالعكس.

فإن ظهرت النفس في تعيّنها بالهوية الواحدة، استغرقتنا في هويتها الواحدة، فكنّا باطنها مستهلكين فيها، فنحن فيها حينئذ هي، لا نحن. و إن ظهرت النفس في صور إنيّاتها، ظهرنا و كانت هي هويّتنا الباطنة، فتحقّقت الوقاية لها من جهتها، فعرفت واحدة كثيرة، واحدة من حيث العين، كثيرة من حيث الأين و البين، و الله بأحدية جمعه يقرب الأين، و يرفع البين، و يقرّ بذلك العين، و أمّا تعيّنها فمن حيث أحدية الجمع النفسي الرحماني الذي به نفّس الحق عن حقائقنا العينية عن الكونه العدمية التي كنّا غيبا فيها، و هي العدمية النسبية من حيث أعياننا، فتنفّس الحق من قبلنا و حيثيتنا، و من جهة أعياننا المستهلكة نفّس بذلك النفس الرحماني عنّا من ضيق كان قائما بحقائقنا في الاستهلاك، تحت قهر الأحدية، فأوجد أعياننا بعين نفسه و نفس نفسه الذي رحمنا به و نفّس عنّا، فنفوسنا من حيث الحقيقة و العين نفس الحق، و من حيث تعيّناتها بشخصياتها أنفاسه الرحمانية المتعيّنة في حقائقنا و أعياننا، فظهرنا بنفس الحق في نفس الحق، فافهم إن كنت نفسهم، و الله الملهم.

و أمّا المتفلسفة من حكماء الرسوم و الأفكار، قديما و حديثا، فما تحقّقوا بحقيقتها،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴٩٠

و لم يبلغ علمهم منها إلاّ إلى التعريف الرسمي من حيث صورتها الحجابية، فتكلّموا في صورها و قواها و كيفية تعلّقها بالبدن، و أنّها جوهر أو عرض، و داخل البدن أو خارجه، أو لا داخل و لا خارج، دخولا و خروجا جسمانيّين، فقد يصدق عليها كلّ ذلك من حيث المعنى، فإنّ الجسم و القوى الجسمانية من كونها محالّ ظهور قوى النفس و حقائقها و مظاهرها، فما هي خارجة عنها، و لكن ما خاض أحد في بيان حقيقتها و إنّيتها و هويّتها و عينها و غيبها و حقيقتها و خليقتها و عبوديّتها و ربوبيّتها، و كل منهم بذل جهده و أقام قصده، و الكلّ مصيب من وجه، مخطئ من وجه، و إن طلبت التحقّق بها بموجب الكشف و الشهود، فعليك بشرح الغرّاء التائيّة لنا، و هي ألف بيت نظمناها في علم الحقيقة و استقصينا فيها القول على النفس و أسرارها، فإن ظفرت بها ظفرت بعلمها إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «فمن طلب الأمر من غير طريقه، فما ظفر بتحقيقه، و ما أحسن ما قال الله- تعالى- في حق العالم و تبدّله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس، لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات و هي الأعراض، و عثرت عليه الحسبانية في العالم كلّه، و جهّلهم أهل النظر أجمعين، و لكن أخطأ الفريقان: أمّا خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا- مع قولهم بالتبدّل في العالم بأسره- على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة و لا يوجد إلاّ بها كما لا تعقل إلاّ به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر. و أمّا الأشاعرة فما علموا أنّ العالم كلّه مجموع أعراض فهو يتبدّل في كل زمان، إذ العرض لا يبقى زمانين».

قال العبد: اعلم: أنّ صور العالم- على ما عرّف عند الجمهور من أهل الحجاب:

بأنّه سوى الحق و غيره و هي أغيار- بعضها للبعض ظاهر موجود مشهود، و الحق عندهم مغيب مفقود لا يعلم بالحقيقة و الإحاطة، و غير مشهود بما عرّفوا و عرفوا من الشهود.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴٩١

و أمّا عند العارف المحقّق الكامل، و المحنّك الفاضل، فالحق هو الموجود المشهود بكل شهود في كل وجود، و العالم متوهّم مفقود، و أنّه مجموع أسام موضوعة على كثرة متوهّمة أو متعقّلة و هي في الوجود و الشهود واحدة، فهي كثرة متوهّمة في جوهر واحد موجود مشهود، و مع كونها متوهّمة فإنّها مضمحلّة في أحدية العين. و إنّما العالم جوهر واحد هو مجموع أعراض توحّدت فتجوهرت جوهرا واحدا تتراءى فيه صور لا

تتناهى أبدا، فهذه الصور- من حيث إنّها تراء و تظاهر و تمثّل- لا تحقّق لها بنفسها، بل بجوهرها و فيه، فهي أعراض جمعت إلى جوهر واحد و صارت جوهرا واحدا أو هي جوهر واحد لا حقيقة في الحقيقة إلاّ له، و إذا كان العالم مجموع أعراض، فإنّ الأعراض لا تبقى زمانين، و الجوهر المشار إليه يتبدّل فيه الأعراض، و هو يتقلّب فيها، و لا يتبدّل و لا يتغيّر.

و بيان كون العالم مجموع أعراض: أنّ العالم لا يخلو من أن يكون جوهرا، أو عرضا، أو مجموع جواهر و أعراض، أو لا يكون واحدا منها، لا جائز أن لا يكون شيئا منها، و إلاّ فهو لا شيء و لا وجود له، و انحصر الأمر في هذا التقسيم لانحصار الأمر بين الوجود و العدم.

ثم نقول: لا جائز أن يكون جوهرا لا عرض فيه، لعدم وجود جوهر بلا عرض و عدم تحقّق هيولى بلا صورة. و لأنّا نقول أيضا: إن كان الجوهر ما يقوم بذاته و لا يكون موجودا في موضوع، بل موجودا لا في موضوع، فالعلم إذن ليس بجوهر، لأنّه لا قيام و لا وجود له من ذاته، بل قيامه بوجود مستفاد من الحق، فليس العالم و لا شيء من العالم بجوهر قائم بذاته. و أيضا فإنّ الجوهرية أمر اعتباري في ذات الجوهر و ماهيته، و لا تحقّق للجوهرية إلاّ بالجوهر و لا تعيّن للجوهر إلاّ بالجوهرية المعقولة، و هو كون الجوهر موجودا لا في موضوع، و هذا أمر اعتباري، و الأمور الاعتبارية لا وجود لها إلاّ في الاعتبار و العقل أو الذهن، و الوجود أيضا على ما عرّفوا في عرفهم الخاصّ عرض، و لا يشهد أيضا من العالم إلاّ الصور و الأضواء و السطوح و الأبعاد و هي أعراض، فبطل أن يكون العالم جوهرا أو جوهرا بلا أعراض، و الحسّ و العقل يشهدان بذلك.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۲

و لا جائز أيضا أن يكون مجموع أعراض و جواهر، فإنّ القائم بنفسه و حقيقته لا في موضوع آخر هو الوجود الحق المطلق، فإنّه المتحقّق بنفسه لنفسه حقيقة لا بغيره و لا في غيره، و هو يتعالى [عن] أن يكون جوهر العالم أو يقوم به عرض أو جزءا من مجموع.

و إذا صحّ أنّه ليس بجوهر أو جواهر بلا أعراض و لا قائما بذاته في ذاته و لا مجموعا من جواهر و أعراض، لزم أن يكون مجموع أعراض، و إذا كان العالم مجموع أعراض فإنّه يتبدّل برمّته و كلّيته في نفس، و لأن لا ينقسم من الزمان، و لا يشعر بذلك، للطافة الحجاب و هو تشابه الصور و الأمثال.

و أيضا فإنّ العالم ممكن الوجود على كل حال أو واجبة لا بذاته، بل بالواجب بالذات، و امتنع امتناع وجوده بالإجماع، فلزم أن يكون إمّا ممكنا أو واجبا.

لا جائز أن يكون واجبا بذاته، فإنّه الحق، فلو كان واجبا بالواجب بذاته، فقيامه إذا بالواجب بالذات لا بنفسه، و إن كان ممكنا فلا وجود له إلاّ بالمرجّح و لا تحقّق له إلاّ بالوجود المستفاد من الموجد المرجّح، فهو إذن بدون ذلك غير موجود، بل هو معدوم في عينه، إذ لم يكن، فهو لعينه عدمي يطلب العدم الأصلي لعينه، و لكنّ الموجد المرجّح يوالي و يواصل بنور الوجود و إفاضته عليه، و يوجده مع الآنات، فتتجدّد الصور و الأعراض، و الصور و الأشكال من الوجود المطلق للحق، و لا يفيض من الحق إلاّ الحق، فيتحقّق به ما لا تحقّق له في عينه، فيوجد هذه الأعراض و الصور في هذه العين الواحدة التي هي كالمراة لهذه الصور المترائية فيه تماثيل و تمثّلات بها، فلو شعر الذين شعروا بما شعروا من تبدّل المجموع و هم السوفسطائية المسمّون حسبانية، أنّ وراء هذه التبدّلات و الأبدال، و التمثّلات و الأمثال حقيقة حق لا يتبدّل عن مقتضى ذاته، و لكن من شأنه الظهور بهذه الصور عند التجلّي و التعيّن، و أنّه عين الوجود الحق، لكانوا من أهل العثور على حقيقة الأمر، و لكنّهم شعروا بالتبدّل في مجموع العالم، ثم لم يثبتوا فتزلزلوا و نفوا الحقيقة، فقالوا: و إذ صحّ تبدّل العالم و تغيّره جملة و تفصيلا، فلا حقيقة له. فلو ثبتوا و أثبتوا الحقيقة الأحدية الثابتة القابلة لهذه الصور العرضية لا من خارج، بل من عينه، و أنّها لا تقدح الكثرة العرضية و التعيّن و التجدّد في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۳

حقيقة هذه العين الأحدية، لفازوا بالحق.

و الأشاعرة شعروا بأنّ العرض لا يبقى زمانين، و أعراض العالم تتبدّل مع الآنات، و لم يشعروا مع ذلك أنّها مجموع أعراض، و أن لا شيء من العالم بجوهر قائم بنفسه، و أنّ الموجود القائم بعينه في عينه لا في موضوع سواه هو الحق، فأخطئوا، فلو أثبتوا- حين أثبتوا جوهر العالم واحدا- أنّ ذلك الواحد هو الوجود الحق المتعيّن بهذه الصور كلّها، لكانوا من الفائزين بالأمر على الحقيقة، فتبيّن بما ذكرنا خطأ الفريقين لمن عقل عن الله، و ما غفل عن التحقيق، و الله وليّ التسديد و التوفيق.

قال- رضي الله عنه-: «و يظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنّهم إذا حدّوا الشيء تبيّن في حدّهم تلك الأعراض، و أنّ هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر و حقيقته القائم بنفسه، و من حيث هو عرض لا يقوم بنفسه، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيّز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي».

يعني:

على قول الأشاعرة مثلا «و **قبوله الأعراض حدّ له ذاتيّ، و لا شكّ أنّ القبول عرض، إذ لا يكون إلاّ في قابل، لأنّه لا يقوم بنفسه، و هو ذاتي للجوهر، و التحيّز عرض و لا يكون إلاّ في متحيّز، فلا يقوم بنفسه، و ليس القبول و التحيّز بأمر زائد على عين الجوهر المحدود، لأنّ الحدود الذاتية هي عين المحدود و هويّته، فقد صار ما لا يبقى زمانين- و هو العرض- يبقى زمانين و أزمنة، و عاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه، و هم لا يشعرون لما هم عليه».**

يعني- رضي الله عنه-: القائلون بأنّ الجوهر هو ما يقوم بنفسه مع تحقّق أنّ أجزاء حدّه الذاتي و حقائق حقيقته الذاتية لا تحقّق لها في أنفسها، فإنّها أعراض، فإنّ التحيّز للجسم- و هو الجوهر المتحيّز- و الجوهرية و قبول الكمّ و الكيف و غيرها من الأعراض، كالأبعاد من الطول و العرض و العمق، كلّها معان لا تحقّق لها و لا قيام إلاّ في أمر هو المجموع من هذه الأعراض، لأنّ الجوهر الطويل العريض العميق ليس بشيء زائد على

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۴

مجموع هذه الأعراض، و كونه مجموع هذه الأعراض أو أمرا غير مذكور و لا مشهور معنى أيضا معقول لا وجود له بدون هذه الأمور التي لا تحقّق لها في أعيانها و لا قيام، فهم- مع قولهم بأنّ العرض لا يبقى زمانين، و أنّ أجزاء هذا المحدود أعراض، و وجوب الاعتراف بأنّ لا زائد على هذه الأجزاء، بعدم إثباتهم أمرا زائدا قائما بنفسه- كيف لم يقولوا بأنّ العالم مجموع أعراض، أو أنّه يتبدّل مع الآنات، خطأ بيّن، فلم يشعروا بتبدّل الأعراض المجموعة تبدّلا جمعيا وحدانيا، لا يشعر به إلاّ من شعر بتبدّل صورة النور المشهود في المصباح مثلا بشهادة العقل الصحيح أنّ الجزء المشتعل من مادّة الدهن و الفتيل في كلّ آن آن يفنى و لا يبقى و يتلاشى و يتعلّق النار القائم بها النور بجزء متّصل بذلك الجزء الأوّل المنطفئ، فباتّصال التعلّق و توالية و تعاقبه مع الآنات يظهر الاتّصال بين التعيّنات النورية المنطفئة و المشتعلة على الدوام بلا توقّف بحيث لا يدرك الحسّ فاصلا بين صور الاشتعال و الانطفاء، فيظنّ أنّ النور الظاهر أوّل الليل هو بعينه ذلك النور المشهود في آخره، و مع أنّ حقيقة النور واحدة و لكنّ التعيّنات متغايرة لا شكّ فيه و لا ريب، فمن عثر على هذا التبدّل من ذوي الحسّ السليم و العقل الصحيح، و اعترف به، فقد يعثر على تبدّل مجموع الصور من العالم مع الآنات، و التبدّل أيضا عرض، فلو أطلعه الله على المادّة المشتعلة أو العين الواحدة المظهرة بتعيّنها هذه الصور من نفسها في نفسها، للحق بأهل الحق و التحقيق، و الله وليّ التوفيق.

قال- رضي الله عنه-: «و هؤلاء هم في لبس من خلق جديد».

يعني أهل الحجاب الذين يقولون بوجود الغيرية و السوي.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا أهل الكشف فإنّهم يرون أنّ الله يتجلّى في كلّ نفس، و لا يكرّر التجلّي».

أي لا يعيد عين التجلّي الأوّل، فإنّ حقيقة التكرار بالنسبة إلى مطلق التجلّي من حيث تعيّنه من مراتب الأسماء متحقّقة، و لكنّ التكرار بالنسبة إلى كل تعيّن معيّن محال عقلا و كشفا، فإن اعتبرنا حقيقة التجلّي الواحد الذاتيّ، فلا يتصوّر فيه التكرار أصلا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۵

و رأسا، فإنّه تجلّ واحد أزلا، و أبدا، و لكن ظهوراته و تعيّناته بحسب حضرات التجلّي و مراتب الأسماء و خصوصيّات القوابل و المظاهر، و التجلّي في كل آن و زمان يتجدّد و يتعدّد، و لا تكرار فيه، فإنّ القبول الأوّل غير القبول الثاني، فتجدّد التجلّيات بحسب قبول القوابل و تعدّدها.

قال- رضي الله عنه-: «و يرون أيضا أن كل شهود يعطي خلقا جديدا، و يذهب بخلق جديد».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ التجلّي الواحد- بالنظر إلى دوام انبعاثه من ينبوع الجود بتنوّع نور الوجود بحسب القوابل- يتعيّن بلا مكث، و ينسلخ متقلّصا إلى أصله، و يعقبه ما بعده بالتعيّن على التوالي و الدوام، فهو من كونه متعيّنا في قوابل بحسبها يعطي خلقا جديدا، و بالنظر إلى انسلاخه يذهب ذلك التعيّن الذي هو الخلق، فلا يزال الخلق يتجدّد بتجدّد التعيّنات، و لا يزال التجلّي يتعيّن بتعيّن الاستعدادات، فالتجلّي المتعيّن في قابلية العالم مثلا في الآن راجع إلى الغيب بما عليه من خلقه الخلق الجديد و بدله قائم بمثل صورته و شبهه، فإنّ التجلّي هو المظهر لصور العالم من استعداده الكلّي، و إذا ظهر في كل آن بكل صورة، غاب الوجود المتعيّن بصورة ظهر بها، و خلقه بمثل الصورة الغائبة حاضرا هكذا أبدا دائما.

قال: «فذهابه هو الفناء عند التجلّي و البقاء لما يعطيه التجلّي الأخير [فافهم]».

يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ البقاء للوجود الحق الذي تظهر فيه هذه الصور مع الآنات، و الفاني هو التعيّن بما تعيّن به فيه قبله، و مع قطع النظر عن هذه الاعتبارات، فلا فناء و لا بقاء، و لا تجلّي و لا حجاب، و لا بخل و لا نحل، و لا بعاد و لا اقتراب.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۶

[١٣] «فصّ حكمة ملكية في كلمة لوطية»

سبب استناد هذه الحكمة الملكية إلى هذه الكلمة الكمالية يذكر في شرح نصّ الفصّ، و قد ذكرنا ما فيه مقنع.

قال- رضي الله عنه-: «الملك: الشدّة. و الملك: الشديد، يقال: ملكت العجين إذا شددت عجنه، قال قيس بن الحيطمة يصف طعنه:

ملكت بها كفي فأنهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها

أي شددت بها كفّي يعني الطعنة، فهو قول الله عن لوط: **لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ** فقال صلى الله عليه و سلم: «يرحم الله أخي لوطا، لقد كان يأوي إلى ركن شديد» فنبّه صلى الله عليه و سلم أنّه كان مع الله من كونه شديدا، و الذي قصد لوط عليه السّلام القبيلة بالركن الشديد، و المقاومة [بقوله: «لو أنّ لي بكم قوّة]».

يشير- رضي الله عنه- إلى سبب استناد حكمته إلى لوط من كونه مع القويّ الشديد، حتى يقوى على أعداء الله، و يشدّد على أولياء الشيطان، و كذلك كان عليه السّلام فإنّ هذا النفس من شديد في شدّة، و لو لا القوّة التي كان عليها، لما قهر الأعداء بقوّة همّته و شدّة أثر باطنه ظاهرا.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۷

قال- رضي الله عنه-: «و هي الهمّة هنا» يعني القوّة المذكورة في قوله: **لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً.**

قال- رضي الله عنه-: «من البشر خاصّة، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم فمن ذلك الوقت- يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السّلام أَوْ

آوِي إِلى رُكْنٍ شَدِيدٍ- ما بعث نبيّ بعد ذلك إلاّ [في] منعة من قومه، فكان تحميه قبيلته كأبي طالب مع رسول الله صلى الله عليه و سلم فقوله: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً لكونه صلى الله عليه و سلم سمع الله يقول: اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ من ضَعْفٍ بالأصالة ثُمَّ جَعَلَ من بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً فعرضت القوّة بالجعل فهي عرضيّة ثُمَّ جَعَلَ من بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً فالجعل تعلّق بالشيبة، و أمّا الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه و هو قوله: خَلَقَكُمْ من ضَعْفٍ فردّه لما خلقه منه، ثمّ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً فذكر أنّه ردّ إلى الضعف الأوّل، فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف، و ما بعث نبيّ إلاّ بعد تمام الأربعين، و هو زمان أخذه في النقص و الضعف، فلهذا قال: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً مع كون ذلك يطلب همّة مؤثّرة».

قال العبد: كلّ هذه الحكم و الأسرار ظاهرة بيّنة الإشارة لأهل الخصوص بلغتهم، و هي أنّ المخاطب بهذا الخطاب ظاهرية الخلق و حجابيّتهم من جسمانيّتهم، فإنّ كناية الكاف من قوله: «خلقكم» و في قول لوط: «بكم» عائدة إلى التعيّن و الحجابية التي لأنانيّة كلّ شيء، و لا شكّ أنّها من الخلقية، و الخلقية صورة عرضية من أصل عدميّ في حقيقة الممكن من جهة إمكانه، فإنّ أصل الممكن يقتضي الضعف، إذ القوّة و الشدّة من حقائق الوجود، و أصل خلقيّته من العدم الإمكانى الذاتي له، فكان له الضعف بالأصالة، و القوّة بالجعل من حيث ترجيح الحق و تقويته جانب الوجود بالنسبة إلى الممكن، هذا سرّ خلق الله لنا بالأصالة من ضعف، و حكمة كون القوّة له عرضية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۸

و أمّا حكمة الشّيبة من باب الإشارة بلسان أهل الذوق، فهي أنّ الشعور التي على ظاهر الإنسان صور الشعور الذي لباطن الإنسان بالأشياء، و لمّا كان شعور كل إنسان بكل شيء في المبدأ أوّلا من حيث حجابيات الأشياء و تعيّناتها، و هو علمه بما سوى الله من كونه سواه و غيره و حجابا عليه، فلهذا غلب على لون الشعور و صبغها في بدء النشأة حجابية ظلمانية كالسواد و قبيله، و إشارة إلى إظهار الحجابية التعيّنية و الظلمة الكونية على نوريّته الوجودية أوّلا بالنسبة إليه كذلك، فإنّه في زعمه و زعم أمثاله غير الله و سواه.

ثمّ بعد تكامل الإنسان في قواه الروحانية و الإلهية النورانية و غلبتها على القوى الظلمانية الجسمانية و استيلاء حقيقته على خلقيته و شعوره بحقيّات الأشياء من حيث حقائقها و وجوداتها من جهة ما يدري و لا يدري، فإنّ الحقيّة الخفيّة في الخلقية التعيّنية غالبة في الآخر و لا بدّ، و لم يعثر عليها في العموم، فقد علم ذلك أهل الخصوص و الخلوص، و الله غالب على أمره، و قد سبقت رحمته غضبه، فلا بدّ أن يغلب في شعوره النورية و البياض على الظلمة و السواد بظهور خفيّات الحقائق على خلصانها و حجابياتها، فاعرف ذلك و تنبّه، تنبّه على ما بيّنت ممّا تبيّنت، و الله الموفّق.

و لا تظنّنّ من قولنا: شعور باطن الإنسان بخلقيات الأستار و حجابياتها أو بحقّياتها، الشعور الفكريّ الذهنيّ، فلا يعنى بذلك إلاّ شعور باطن النفس و هي التعلّقات و التعشّقات النفسية المنبعثة بالتعلّق في أوّل النشء بحجابيات الأشياء و ظلمانياتها، فافهم هذه اللطيفة الروحانية الشريفة في سرّ غلبة الشيب آخرا و عموم غلبة السواد على الشعور الظاهرة على الإنسان أوّلا.

و أمّا من لا يظهر عليه حكم الشيب فهو صورة من لم يدرك طول عمره إلاّ الحجابية الغيرية، و ذلك في العموم، و في الخصوص غلبة الغيب على الشهادة بالنور الأسود الذي هو من أعلى الأنوار، فافهم.

و أمّا معنى قوله عن لوط عليه السّلام: لمّا سمع اللهُ [الَّذِي] خَلَقَكُمْ من ضَعْفٍ فإنّه سمع بسمع روحه روح هذه الآية من روح محمّد صلّى الله عليه و سلّم في عالم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۴۹۹

الأرواح، حين بعثه إلى الأرواح نبيّا، و كان آدم بين الماء و الطين، فسمع الآية روح لوط كذلك، و ذلك عين تحقّقه عليه السّلام بأنّ الله خلقه و سائر بني نوعه من ضعف من حيث إنّه كان نطفة، ثمّ صار علقة، ثمّ مضغة مخلّقة و غير مخلّقة، ثم جنينا حيّا مولودا، ثمّ طفلا رضيعا و صبيّا و شابّا و شيخا و مائتا، ثمّ الله ينشئ النشأة الآخرة، فتحقّق عليه السّلام كيف خلق من ضعف، و كيف ردّ إلى ضعف، و هذا الاعتبار يحصل للأنبياء المكمّلين و حيا، و للأولياء إخبارا و إلقاء و واردا و تجلّيا بغتة، و لغيرهم بالفكر و التدريج، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فإن قلت: و ما يمنعه من الهمّة المؤثّرة و هي موجودة في السالكين و الأتباع، و الرسل أولى بها؟

قلنا: صدقت و لكن نقصك علم آخر، و ذلك أنّ المعرفة لا تترك للهمّة تصرّفا، فكلّما علت معرفته نقص تصرّفه بالهمّة، و ذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحقّقه بمقام العبودية و نظره إلى أصل خلقه الطبيعي. و الوجه الآخر أحدية المتصرّف و المتصرّف فيه، فلا يرى، على من يرسل همّته؟» يعني: لا يرى من يرسل همّته عليه، و يكون مفعول «يرى» محذوفا بمعنى لا يرى أحدا و يكون «على من يرسل همّته» بيان علّة عدم التصرّف، فحذف المرئيّ لما لم تتعلّق به الرؤية، و التقدير: لا يرى أحدا غير الحق، فعلى من يرسل همّته؟ و هو صحيح فيه حذف و استفهام للمخاطب عمّن يرسل همّته.

قال- رضي الله عنه-: «فيمنعه ذلك، و في هذا المشهد يرى أنّ المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه و حال عدمه، فما ظهر في الوجود إلاّ ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدّى حقيقته، و لا أخلّ بطريقته، فتسميته لذلك نزاعا إنّما هو أمر عرضي أظهره الحجاب على أعين الناس، كما قال الله- تعالى- عنهم:

وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النّٰاسِ لا يَعْلَمُونَ. يَعْلَمُونَ ظٰاهِراً مِنَ الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰافِلُونَ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۰۰

و هو من المقلوب، فإنّه من قولهم: قُلُوبُنٰا غُلْفٌ أي في غلاف، و هو الكنّ الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه، فهذا و أمثاله يمنع العارف من التصرّف في العالم».

قال العبد: هذا ظاهر جليّ، و لكن هاهنا بحث لطيف دقيق، لعمر الله فيه تحقيق، و هو أنّ شهود أحدية التصرّف و المتصرّف و المتصرّف فيه، كما يوجب التوقّف عن التصرّف، فكذلك يقتضي بالتصرّف، فإنّ التصرّف من حيث وقع و ممّن كان، فليس إلاّ للحق، فلو تصرّف العارف بأحدية عين المتصرّف و المتصرّف فيه بكلّ ما تصرّف في الأكوان، فليس ذلك التصرّف إلاّ للحق و من الحق، و لا سيّما و أحدية العين توجب أن يكون لحقيقة العبد كلّ ما لحقيقة الربّ من التصرّف و التأثير، و إلاّ يلزم أن يكون ناقص الاستعداد و القابلية في المظهرية الكاملة الجامعة الكليّة الإلهية، حيث لم يتحقّق بكمال ظهور الربوبية و الإلهية بالتأثير و التصرّف من حقيقته، و الحقيقة الكمالية الإنسانية الإلهية، لها كلّ ما للحق من الحقائق، و كلّ ما للعبد من العبدانية الإمكانية الكيانية أيضا كذلك على الوجه الأكمل، و لها أيضا الجمع و أحدية الجمع و غيرها.

و إنّما منع العارف الكامل عن التصرّف ما ذكرنا أولا من وجوب ظهور العبد بعبدانيته تحقيقا، و ردّ أمانة الربوبية العرضية إلى الله تأدّبا، فإنّ ذلك له- تعالى- بالفعل، و للعبد الظهور بالعبودية، و أتى بالفعل، و ذلك بالقوّة، و عرضيّ، فإنّ ظهور التصرّف عن هذا العبد الكامل فليس ذلك بتسلّط الهمّة، بل تجلّى من عين الحقيقة من غير إخلال بمقام العبودية، و لكنّ التصدّي لذلك و الظهور به خلاف التحقيق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۰۱

و الموجب لتوقّف العبد الكامل العارف عن التصدّي للتصرّف و التسخير بإرسال الهمّة و تسليطها هو أنّ الكامل مستغرق بكليّته لله و شهوده من حيث إطلاقه الحقيقي الذاتي، فلا التفات له إلى تسليط الهمّة الكلّية إلى الكوائن الجزئية بالتوجّه الكلّي و جمع الخاطر، فلا يجتمع الإنسان في

نفسه لهمّته إلاّ للتوجّه الأحدي الجمعي الكمالي إلى الله الواحد الأحد، و أن تتقيّد الهمّة المطلقة عن كل قيد، المتعلّقة أبدا بالذات المطلقة بمثل ذلك، كما أشار إليه- رضي الله عنه- بقوله: «فأمثاله» فافهم.

و لكن للحق ظهور بجميع التصرّفات الإلهية و التأثيرات الربّانية، من عين العبد الكامل من غير تقييد منه بذلك و لا إرسال همّة و لا تسليط نفس، و هو مشهود موجود، و لله الحمد، فتحقّق يا أخي بكلّ هذه الحقائق، فإنّها غاية في المعرفة بالله **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ [هُوَ] يَهْدِي السَّبِيلَ.**

قال- رضي الله عنه-: «قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن قائد للشيخ أبي السعود بن الشبل: لم لا تتصرّف؟ فقال أبو السعود: تركت الحق يتصرّف لي كما يشاء، يريد قوله- تعالى- آمرا: فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً، فالوكيل هو المتصرّف و لا سيّما و قد سمع الله يقول: وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فعلم أبو السعود و العارفون أنّ الأمر الذي بيده ليس له، و أنّه مستخلف فيه، ثمّ قال له الحقّ: هذا الأمر استخلفتك فيه و ملّكتك إيّاه اتّخذني فيه وكيلا، فامتثل أبو السعود أمر الله و اتّخذه وكيلا، فكيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همّة يتصرّف بها و الهمّة لا تتعقّل إلاّ بالجمعية التي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٠٢

لا متّسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟! و هذه المعرفة تفرّقه عن هذه الجمعية، فيظهر العارف التامّ المعرفة بغاية العجز و الضعف.

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزّاق- سلام الله عليه-: قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه: يا أبا مدين! لم لا يعتاص علينا شيء و أنت تعتاص عليك الأشياء و نحن نرغب في مقامك و أنت لا ترغب في مقامنا؟ و كذلك كان» يعني: كان تعتاص عليه أمور **«مع كون أبي مدين- رضي الله عنه- كان عنده ذلك المقام و غيره و نحن أتمّ في مقام الضعف و العجز منه و مع هذا قال له هذا البدل ما قال، و هذا من ذلك القبيل.**

و قال صلى الله عليه و سلّم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك: ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما يُوحى إِلَيَّ و الرسول يحكم ما يوحى إليه به، ما عنده غير ذلك، فإن أوحي إليه بالتصرّف فيه بجزم، تصرّف، و إن منع امتنع، و إن خيّر اختار ترك التصرّف، إلاّ أن يكون ناقص المعرفة».

قال العبد: نقصان معرفة المتصرّف المخيّر قد يكون من حيث عدم العلم بأنّ حقيقة الفعل و التأثير و التصرّف من خصوص الحضرة اللاهوتية، و أنّها ذاتية لحقيقة الله، عرضية في العبد، و أنّ الوقوف مع العبودية للعبد أولى، لكون العبودة ذاتية له، و أنّ الظهور بالذاتيات أعلى و أشرف من الظهور بالربوبية العرضية.

و قد يكون من حيث عدم التأدّب مع المرتبة الإلهية، و أنّ استخلاف الله فيما خلّف فيه، و اتّخاذه وكيلا كلّيا أعلى مقام المعرفة و التحقيق، و لهذا كمل الرسل و الورثة بحكم ما يوحى إليهم، فإن أوحي إليهم بالتصرّف، كانوا مأمورين بذلك، فتصرّفوا كتصرّفهم في قومهم بالهلاك و النجاة. و إن أوحي إليهم بالامتناع تأدّبوا و وقفوا أدبا. و إن أوحى إليهم بالاختيار بين التصرّف و تركه، علموا أنّه لو كان الأرجح في علم الله خلاف ما أمروا به، لما خيّروا، بل أمروا به، و حيث خيّروا فالخيرة في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٠٣

الأدب و الوقوف بمقتضى الحقائق.

قال- رضي الله عنه-: «قال أبو السعود لأصحابه الموقنين به: إنّ الله أعطاني التصرّف منذ خمس عشرة سنة، فتركناه تطرّفا، هذا لسان إدلال، و أمّا نحن فما تركناه تطرّفا- و هو تركه إيثارا- و إنّما تركناه لكمال المعرفة، فإنّ المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار [فمتى تصرّف العارف بالهمّة في العالم، فعن أمر إلهيّ و جبر لا باختيار]، و لا شكّ أنّ مقام الرسالة يقتضي التصرّف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدّقه عند أمّته و قومه، ليظهر دين الله، و الوليّ ليس كذلك، و مع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر، لأنّ للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجّة

عليهم، فإنّ في ذلك هلاكهم، فيبقي عليهم، و قد علم الرسول أيضا أنّ هذا الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة منهم من يؤمن به عند ذلك، و منهم من يعرفه و يجحده، و لا يظهر التصديق به ظلما و علوّا و حسدا، و منهم من يلحق ذلك بالسحر و الإيهام.

فلمّا رأت الرسل ذلك، و أنّه لا يؤمن إلاّ من أنار الله قلبه بنور الإيمان، و متى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمّى إيمانا، فلا ينفع في حقّه الأمر المعجز، فقصرت الهمم عن طلب الأمر المعجز، لما لم يعمّ أثرها في الناظرين [و] لا في قلوبهم، كما جاء في حق أكمل الرسل و أعلم الخلق و أكملهم في الحال إِنَّكَ لا تَهْدِي من أَحْبَبْتَ وَ لٰكِنَّ الله يَهْدِي من يَشاءُ إلى صراط مستقيم «و لو كان للهمّة أثر، و لا بدّ و لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه و سلم و لا أعلى و لا أقوى همّة منه و ما أثّرت في إسلام أبي طالب عمّه، و فيه نزلت الآية التي ذكرناها، و لذلك قال في الرسول صلى الله عليه و سلم أنّه ما عليه إِلاَّ الْبَلاٰغُ و قال: لَيْسَ عَلَيْكَ هُداٰهُمْ وَ لٰكِنَّ الله يَهْدِي من يَشاءُ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۰۴

و زاد في سورة القصص، وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم و أعيانهم الثابتة، فأثبت أنّ العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه و حال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده و قد علم الله بذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال: وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ فلمّا قال مثل هذا، قال أيضا ما يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي وَ ما أَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ أي ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم، ثمّ طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلاّ بحسب ما علمناهم و ما علمناهم إلاّ بما أعطونا من نفوسهم ممّا هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون و لذلك قال وَ لٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله، و لذلك ما قلنا لهم إلاّ ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، و ذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا، و [لا] نقول كذا، فما قلنا إلاّ ما علمنا أنّا نقول، فلنا القول منّا، و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم.

قال كلّ منّا و منهم و الأخذ عنّا و عنهم إن لا يكونون منّا

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- بكلّ ذلك إلى أنّ الكمال للمعرفة و العلم بحقائق الأمور يوجب كمال الأدب مع الله- تعالى- و عدم التصدّي و الظهور بالتصرّف و التأثير بالهمّة، فإنّ العالم المحقّق يعلم أنّ الأمور الكائنة في الوجود لا تكون إلاّ بموجب ما كانت عليه في العلم الأزلي، و لا يجري في العالم إلاّ ما جرى في علم الله أزلا بجريانه، فتنزّهت الهمم العالية العالمة بهذا عن تعليق الهمّة بما لا يكون، إذ الواقع ما علموا أنّ يقع، فلا فائدة في تعليق الهمّة، و غير الواقع لا يقع بتعليق الهمّة به، و لا يقع إلاّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۰۵

ممّن يكون ناقص المعرفة، كما أشار إليه من قبل، فتحقّق أنّ الأمر بين فاعل عالم بما في قوّة القابل و بين قابل لا يقبل إلاّ ما في استعداده الذاتي غير المجعول، فكان الأمر- كما أشار- منّا و منهم، منّا من حيث حضرة الجمع الأسمائي، و منهم من حيث الأعيان المظهرة بالوجود الحقّ حقائق الأسماء بقابلياتهم و استعداداتهم الخصوصية الذاتية، و أخذه العلم الحقيقي منّا، فإنّا نعطي منه من يشاء ما نشاء. هذا ظاهر ما في هذا الشطر، و الذي فوق هذا أنّ العلم مأخوذ من المعلوم، و المعلوم نحن، فإنّا إنّما نعلم أنفسنا منّا، إذ لا معلوم إلاّ نحن، فالأخذ منّا، و ذلك العلم من الله متعلّق أوّلا بنفسه، ثمّ بالعالم الذي هو مظاهر حقائق نفسه، و هذا معنى عاد في هذا الشطر.

و أمّا الشطر الآخر- و هو أن يكون الأخذ عنهم، أي عن حقائق العالم و أعيانه- فهذا ظاهر، فإنّ العلم بالعالم إنّما يؤخذ من أعيان العالم و حقائقه، و أنّهم أي المعلومات من أعيان العالم إن لم يكونوا منّا من كوننا أعيانهم بلا تبعيض، و لم يكونوا من حقائقهم مجعولين بجعل منّا، فنحن معاشر

الأسماء لا شكّ، نكون منهم، فإنّهم يعيّنون الوجود و يسمّون الحق بأسمائه، فنحن من حيث حضرة الجمع الأسمائي منهم.

و معنى آخر أن يكونوا بموجبنا و حسبنا مطلقا، و ليس في وسعهم ذلك، لكون كلّ عين عين مخصوصا بخصوص، و لكنّا لسعتنا لا شكّ نكون بموجب ما منهم عليهم ممّا يوجب عليهم، فنكون بحسبهم.

قال- رضي الله عنه-: «فتحقّق يا وليّي هذه الحكمة الملكية في الكلمة اللوطية، فإنّها لباب المعرفة».

يعني: أنّ لباب المعرفة و العلم الحقيقي يوجب إقامة أعذار الخلائق من العلم بسرّ القدر.

ثمّ قال- رضي الله عنه-:

فقد بان لك السرّ و قد اتّضح الأمر
و قد أدرج في الشفع الذي قيل هو الوتر

.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٠٦

يعني- رضي الله عنه-: من السرّ سرّ القدر و بالأمر أمر الوجود الحق أنّه بحسب ذلك السرّ، و أنّ الواحد الحق الذي هو الوجود مدرج في الشفع الذي هو القابل، و إنّما كان شفعا لظهوره في ثاني مرتبة الوتر، و إنّما كان وترا لعدم الشافع التالي، فالوتر بتحقّق الثاني شفع، و بلا هو، وتر، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٠٧

[١۴] **«فصّ حكمة قدريّة في كلمة عزيريّة»**

استناد هذه الحكمة إلى الكلمة العزيرية قد ذكر فيما تقدّم، و يذكر في شرح المتن و فيه من كون العزيز عليه السّلام طلب العلم بكيفية تعلّق القدرة بالمقدور و هو من سرّ القدر، و ذلك في قوله: **أَنَّى يُحْيِي هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهٰا** ظاهر الدلالة اللفظية على الاستبعاد و الاستعظام أن يحيي الأرض الميّتة بعد الموت و الدثور، و ليس في استعدادها الحاليّ قبول الإحياء، و ليس ذلك كذلك، فإنّ الحقيقة على خلاف ذلك، و الاستبعاد من حيث النظر العقلي من حيث الإمكان الخاصّ، و لا يستبعد مثله- ممّن شرّفه الله تعالى بالنبوّة- إحياء الله الموتى، و لكنّ المراد طلب العلم بكيفية تعلّق القدرة الإلهية بالمقدور حقيقة كما نذكر.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّ القضاء حكم الله في الأشياء، و حكم الله على حدّ علمه بها و فيها، و علم الله في الأشياء على حدّ ما أعطته المعلومات ممّا هي عليه في نفسها، و القدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد، فما حكم القضاء على الأشياء إلاّ بها، و هذا هو عين سرّ القدر لِمَنْ كٰانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبٰالِغَةُ.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٠٨

يشير «رضي الله عنه» إلى أنّ الحكم الإلهي على الأشياء هو بموجب ما اقتضته الأشياء من الحكم الكامن في عينها، و لا سيّما حكم الحاكم العليم الحكيم لا يقضي بخلاف ما علم من مقتضى عين المعلوم، و إذا علم الحاكم ما في استعداد المحكوم عليه و قابليته من الحكم، فحينئذ يحكم عليه بما يستعدّ له و يقتضيه و هو في وسعه و طاقته من غير مزيد حكم من خارج ذات المعلوم المحكوم عليه ممّا ليس في وسعه، فتخصّصه المشيّة بموجب خصوصه الذاتي، و تعيّن الحكم بحسب تعيّنه في العلم الأزلي و على قدره لا غير.

ثمّ اعلم: أنّ القضاء هو الحكم الكلّي الأحدي من الله الواحد الأحد في كل مقضيّ عليه بكل حكم يقتضيه المحكوم عليه. و القدر توقيت ذلك

الحكم و تقديره بحسب إقرار المعلومات إلاّ بما هو عليه في نفسه بلا زيادة أمر على ذلك، فلا يقال- كما قالت الجهلة البطلة الظلمة في حكمهم على الله-: إنّه قدّر على الكافر و الجاهل و العاصي الكفر و المعصية و الجهل، ثمّ يؤاخذه عليه و يطالبه بما ليس في قوّته و وسعه، بل الله- سبحانه- إنّما كتب عليه و قضى و قدّر بموجب ما اقتضاه المحكوم عليه أزلا باستعداده الخاصّ غير المجعول من الله أن يحكم عليه بالظهور على ما كان عليه، و إظهار ما فيه كامن بالإيجاد و إفاضة الوجود عليه.

و لا يقال: إنّ الله جعل فيه ذلك الاستعداد الخاصّ إذا وجده في العلم كذلك أو وضعه فيه و ما شاكل هذه العبارات، لأنّ البحث و النزاع قبل الإيجاد، فلا يقال: إنّ الله أوجدها قبل إيجادها أو وضع فيها ما ليس فيها، و إذ لم يجعل الله في المعلومات الأزلية قبل إيجادها ما كان خارجا عنها، ممّا لا يكون ملائمها أو يلائمها من الكمال و النقص، و المحمود و المذموم، و النفع و الضرّ. **وَ ما ظَلَمَهُمُ اللهُ وَ لٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ** علينا بنا، فإنّ حكمه علينا بموجب حكمته و علمه، و مقتضى ذاته و حكمته و علمه أن يحكم على الأشياء بما هي عليها في أعيانها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۰۹

قال- رضي الله عنه-: «فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضي ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم بما حكم به و فيه، كان الحاكم من كان. فتحقّق هذه المسألة، فإنّ القدر ما جهل إلاّ لشدّة ظهوره، فلم يعرف، و كثر فيه الطلب و الإلحاح».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الحاكم الحكمية إنّما يحكم- كما ذكرنا- على المحكوم عليه بمقتضى حقيقة المحكوم عليه، و لا يقدّر له إلاّ على قدره و بقدره من غير زيادة و لا نقصان، و لا تتعلّق القدرة إلاّ بالمقدور بحسب قدره و وسعه لا غير، فالحاكم محكوم حكم المحكوم عليه بما يقتضيه، و قضاؤه عليه تابع لاقتضائه، أعني: قضاء الله المقضيّ عليه بالمقضيّ به بحسب اقتضاء المقضيّ عليه من القاضي أن يقضي عليه بما اقتضاه لذاته لا غير، و هذا ظاهر، بيّن الوضوح، و لشدّة وضوحه ذهل عنه و جهل به و طلب من غير موضعه، فلم يعثر على أصله و سببه، و ليس فوق هذا البيان في سرّ القدر بيان إلاّ ما شاء الله الواسع العليم، علاّم الغيوب، و عليه التكلان و هو المستعان.

قال- رضي الله عنه-: «و اعلم: أنّ الرسل صلوات الله عليهم- من حيث هم رسل، لا من حيث هم أولياء و عارفون- على مراتب ما هي عليه أممهم، فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلاّ قدر ما تحتاج إليه أمّة ذلك الرسول، لا زائد و لا ناقص.

و الأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض، فيتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، و هو قوله- تعالى-: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى�ٰ بَعْضٍ كما هم أيضا فيما يرجع إلى ذواتهم من العلوم و الأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، و هو قوله: وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلىٰ بَعْضٍ.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۱۰

يشير- رضي الله عنه-: [إلى] أنّ الرسول برسالته إلى أمّة لا بدّ له من العلم بالرسالة و المرسل- اسم فاعل- من كونه مرسلا و بالمرسل إليه من حيث ما فيه صلاحه دنيا و آخرة، فهو من كونه رسولا لا يلزمه من العلم إلاّ ما يحتاج إليه المرسل إليه- أعني الأمّة- و تتمّ به الرسالة لا غير، و لكنّ الرسول- من كونه عالما بالله عارفا به وليّا له- قد يؤتيه الله من العلم ما فيه كماله الخصيص به.

و أمّا التفضيل و التفاضل بينهم من كونهم رسلا و أنبياء فبسعة فلك الرسالة أو عظمها و حيطتها و عمومها، فإنّ كثرة إيحائها في عمومها تستدعي كثرة علومها، و قد يكون لهم تفاضل في العلم بالله و علوّ المقام و قوّة الحال و غير ذلك، و لكنّ الرسل ما داموا رسلا و كانوا يمهّدون في إبلاغ

الرسالة سبلا، ليس عليهم و لا لهم إلاّ ما يحتاجون إليه في أداء الرسالة و تبليغ الدعوة لا غير، و قد يطوي الله عنهم العلوم التي لا تقتضيها الرسالة و تنافيها ظاهرا كالعلم بسرّ القدر، فإنّه يوجب فتور الهمّة عن طلب ما هو غير مقدور، و دعوى من يعلم أنّ الله قدّر عليه الكفر و الجحود و العصيان، و مقتضى الرسالة الجدّ و العزم و الجزم في كلّ ذلك، فوجب طي ما يوجب الفتور فيما هو بصدده.

قال- رضي الله عنه-: «و قال تعالى في خلق الخلق: وَ اللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ و الرزق منه ما هو روحاني- كالعلوم- و حسّيّ كالأغذية، و ما ينزّله الحقّ إلاّ بقدر معلوم، و هو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق، فإنّ الله أَعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ فينزّل بقدر ما يشاء من نفسه، و ما يشاء إلاّ ما علم فحكم به، و ما علم- كما قلناه إلاّ بما أعطاه المعلوم، فالتوقيت في الأصل للمعلوم، و القضاء و العلم و الإرادة و المشيّة تبع للقدر، فسرّ القدر من أجلّ العلوم، لا يفهمه الله إلاّ لمن اختصّه بالمعرفة التامّة، فالعلم به يعطي الراحة الكلّية للعالم به، و يعطي العذاب الأليم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١١

للعالم به أيضا، فهو يعطي النقيضين، و به وصف الحقّ نفسه بالغضب و الرضا، و به تقابلت الأسماء الإلهية».

قال العبد: أمّا الراحة فلأنّ العالم بسرّ القدر يتحقّق أنّه لا يكون إلاّ ما أعطته عينه الثابتة أزلا، و الذي أعطته حقيقته أزلا لا يتخلّف و لا يتغيّر و لا يتبدّل أبدا، فيريح نفسه من طلب ما لا يدرك إلاّ ما علم أنّ إدراكه بالطلب أيضا في القدر.

قال العبد: و لمّا فتح الله لي في حقيقة سرّ القدر و رزقني التحقّق به، رأيت في مبشّرة كأنّي في مسجد أو معبد مجموع في دائر حيطانه طاقات رفيعة مرفوعة، فيها شموع مضيئة موضوعة، فرأيت في طاقة منها كتابا متوسّط الحجم على قطع كبير أسود الجلد محكما قديما، فأخذت الكتاب و فتحته باسم الله، فإذا مكتوب عليه:

«كتاب سرّ سرور النوم و اليقظة» فسررت بوجدانه، و كأنّي كنت عمرا في طلبه، فأخذته في حضني تحت صنعي، حتى أطالعه بالتدبّر و التأمّل على الواجب، ثمّ استيقظت، فسررت بذلك، ثمّ علمت أنّي أوتيت سرّ القدر، و علمت أنّي أسرّ بسرّ القدر في نومي الذي هو مدّة عمري في النشأة الدنياوية، و يريحني الله عن طلب ما لم يقدّر لي، ثمّ أسرّ به أيضا إن شاء الله العليم القدير الحكيم، إذا استيقظت من هذا النوم عند لقاء الله الموعود المنتظر عند انقضاء الأجل المعلوم، و الحمد لله أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا.

و أمّا كون هذا السرّ يعطي العذاب الأليم فلأنّه يرى أعيانا على أكمل استعداد، و يتأتّى لهم التحقّق بكل كمال و فضيلة في الدنيا و الآخرة و فيما يتعلّق بالله خاصّة، و قد تحقّق أنّه ليس في استعداده الذاتي و مقتضى حقيقته الظهور بكلّ كمال إنساني إلهي دنيا و آخرة أو في إحداهما دون الأخرى و إن تيسّر البعض، فيرى أنّه نقص في كمال العبدانية المظهرية، فيتألّم و يتحسّر و يتضجّر يتحيّر أيضا من القدر على عدم بلوغه إلى ما يبلغه غيره، و أنّه ما ينال ذلك السعي و الجهد، فتتضاعف حسراته و آلامه بالقدر لذلك، فلهذا معنى سرّ القدر من كونه يعطي العذاب الأليم.

و الوجه الآخر في ذلك أنّه يؤمر بما يعلم أنّه ليس في استعداده الإتيان به، كما سنذكره في الذوق المحمدي إن شاء الله تعالى.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١٢

و أمّا ترتّب الرضا و الغضب الإلهيّين عليه فلأنّ الغضب يترتّب على الحكم العدمي الذي يفضي إلى عدم القابلية و الاستعداد و الأهلية و الصلاحية لإتيان ما فيه سعادته و كماله، فيتعيّن الغضب الإلهي بموجب ذلك، و إذا كان مستعدّا لقبول الرحمة و الفيض و العناية، و الإتيان بالأعمال و الأخلاق و العلوم و الأحوال المقتضية للسعادة في خصوص قابليته، فيترتّب على ذلك، الرضا من الله.

و أمّا تقابل الأسماء بسرّ القدر فلأنّ أعيانا معينة تقتضي بحقائقها و استعداداتها الذاتية تعيّن الوجود الحق فيها بحسب خصوصياتها الذاتية العينية، على نحو أو أنحاء يتحقّق بتعيّنها و تسميتها للوجود الحق أسماء إلهية جمالية لطفية أو كمالية قهرية جلالية، و أعيانا أخر كذلك تقتضي تعيّن

الوجود في خصوصياتها بضدّ ما قبلت الأعيان الأولى، فيظهر التقابل، فإنّ زيدا- مثلا- تعيّن في مظهريته الاسم «اللطيف» و تعيّن في خصوص مظهرية عمرو القابل، فتقابل الاسمان- بحسب خصوصيتيهما في قابليتيهما المتقابلتين بالمنافاة- متقابلين كذلك، هكذا جميع الأسماء، فتحقّق بذلك إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «فحقيقته تحكم في الوجود المطلق و الوجود المقيّد، لا يمكن أن يكون شيء أتمّ منها و لا أقوى و لا أحكم، لعموم حكمها المتعدّي و غير المتعدّي».

أمّا حكمها في الوجود المطلق- و هو الله تعالى- فإنّه يقتضي و يحكم أن يحكم الحق على كلّ عين عين بما في استعداده و قابليته و على قدره لا غير، فلا يحكم الحق عليها إلاّ بما استدعت منه أن يحكم عليه بذلك، فإنّه **لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهٰا** كما ذكر مرارا.

و أمّا حكمه في الخلائق فكذلك، لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية، أن يظهر في الوجود ذاتا و صفة و نعتا و خلقا و فعلا و غيرها إلاّ بقدر خصوصية قابليته و استعداده الذاتي، كما ذكرته أيضا، و هذا سرّ القدر، و سرّ هذا السرّ: أنّ هذه الأعيان الثابتة أو

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۱۳

حقائق الأشياء أو صور معلومياتها للحق أزلا أو ماهياتها أو هويّاتها بحسب الأذواق و المشاهد ليست أمورا خارجة عن الحق، قد علمها أزلا و تعيّنت في علمه على ما هي عليه، بل هي نسب ذاتية عينية للحق أو شئون أو أسماء ذاتية و سمات عينية و حروف عينية، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها، فإنّها حقائق ذاتيات، و ذاتيات الحق لا تقبل الجعل و التغيّر و التبديل و المزيد و النقصان، و إن شئت تفهّما فنضرب لك مثلا قريب المأخذ للعقل المنوّر المنصف المتّصف بالحقيّة من كون الواحد جامعا في حقيقته الأحدية الجمعية على النصفية و الثلثية و الربعية و غيرها من النسب، فإنّها نسب ذاتية للواحد، لا تقدح في أحديته و إن لم يكن لها بناء كثرة إذا أظهرها الواحد بالفعل لأعيانها، و لكنّها- من كونها في الواحد عينه- لا تتعيّن بظهور، و لا يتميّز بعضها عن بعض، فافهم من هذا ذاك، إن شاء الله.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا كانت الأنبياء لا يأخذون علومها إلاّ من الوحي الإلهي الخاصّ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي، لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه. و الإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلاّ بالذوق، فلم يبق العلم الكامل إلاّ في التجلّي الإلهي، و ما يكشف الحق عن أعين البصائر و الأبصار من الأغطية، فتدرك الأمور قديمها و حديثها، و وجودها و عدمها، و محالها و واجبها و جائزها، على ما هي عليها في حقائقها و أعيانها. فلمّا كان مطلب العزير عليه السّلام على الطريقة الخاصّة لذلك، وقع العتب عليه، كما ورد الخبر، فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما ما كان يقع عليه عتب في ذلك، و الدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه: أَنَّى يُحْيِي هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهٰا».

و ورد الجواب على صورة العتب، و هو لوقوع السؤال منه على أمر يقتضي خلاف ما هو بصدده من الرسالة و الأمر و النهي على صيغة الاستبعاد و الاستعظام في مقام

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۱۴

عظيم يصغر بالنسبة إليه كل عظيم، فإن كان مطلبه هو سرّ القدر من كيفية تعلّق القدرة بالمقدور من قوله: **أَنَّى يُحْيِي هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهٰا** من طريقة الوحي و الإخبار المعهود عند الرسل، فقد طلبه من الوجه الذي لا يعطى، فلا جرم ورد الجواب على صورة العتب الموهم عند من لا تحقّق له بحقائق المخاطبات الإلهية.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا عندنا فصورته عليه السّلام في قوله هذا كقول إبراهيم عليه السّلام في قوله: [رَبِّ] أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتىٰ و

يقتضي ذلك، الجواب بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله: فَأَماتَهُ اللهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ فقال له: وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظامِ كَيْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً، فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية، فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلّا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أعطي ذلك، فإنّ ذلك من خصائص الاطّلاع الإلهي، فمن المحال أن يعلمه إلّا هو، و قد يطلع الله من شاء من عباده على بعض الأمور من ذلك. و اعلم: أنّها لا تسمّى مفاتح إلّا في حال الفتح، و حال الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء، أو قل- إن شئت-: حال تعلّق القدرة بالمقدور، و لا ذوق لغير الله في ذلك، فلا يقع فيها تجلّ و لا كشف، إذ لا قدرة و لا فعل إلّا لله خاصّة، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيّد».

قال العبد: علّل- رضي الله عنه- نفي العلم بتعلّق القدرة بالمقدور ذوقا عن غير الحق، و أثبته لله خاصّة بقوله: «إذ له الوجود المطلق» لأنّ الوجود المطلق الحقيقيّ لا يتقيّد بعين دون عين، و لا تحقّق دون خلق، و لا تعيّن دون حقّ، فإنّه في الحق المطلق عينه مطلقا كذلك، و في الحقائق الغيبية العينية العلمية عينها، و في الإله عينه، فهو القدير الذي تتعلّق قدرته بالمقدورات و عين المقدورات المقدّرة بالفعل و الانفعال و التأثير و التأثّر الذاتي من نفسه لنفسه في نفسه، فلا بدّ أن يختصّ به ذوقا، و لا قدم لعين معيّن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١٥

من الأعيان في ذلك ذوقا، فقد تعلّقت الحقيقة التي سمّيت قدرة في الإلهية- و هي الفعل الذاتي و التأثير في الذات- بجميع المقدورات، حيث لم يوجد عين من الأعيان، فانفعلت المقدورات بالذات و الاستعداد الذاتي، و كان الحق هو عين كل مقدور و قدرها، فوقع الفعل و الانفعال و التأثير و التأثّر بين فاعل هو عين المنفعل، و عين الأثر و القدر، فإن لم يكن وجودا مطلقا يعمّ و يستغرق القادر و القدرة و المقدور و الفعل و الفاعل و الانفعال و المنفعل، لم يعلم هذا السرّ ذوقا، فهو مخصوص بالحق أي الوجود المطلق دون الخلق.

و أيضا: إذا كان الوجود مقيّدا بعين، فلو فرضنا اطّلاع ذلك العين ذوقا بتعلّق القدرة بها من حيث قدرها، و كون الحق عينها، فليس لها أن يطّلع على تعلّق القدرة المطلقة بمقدور آخر ذوقا، لتقيّد الوجود بها بحسب قدرها، ثمّ تعلّق القدرة المطلقة من القدير المطلق تعلّق مطلق ليس لمقيّد فيه ذوق و لا قدم إلّا من انطلق من قيوده، و انحلّ عن عقد عقوده، فلم يحضر الأمر في معهوده و مشهوده من ختوم الكمّل و كمّل الختوم. صلوات الله الكاملات، و التحيّات الفاضلات، و التجلّيات الشاملات عليهم.

قال- رضي الله عنه-: «فلمّا رأينا عتب الحق له عليه السّلام في سؤال عن القدر، علمنا أنّه طلب هذا الاطّلاع، فطلب أن تكون له قدرة تتعلّق بالمقدور، و لا يمكن ذلك إلّا لمن يكون له الوجود المطلق».

أي عن أن يتقيّد بالقادر وحده بالمقدور وحده، و العلم بتعلّق القدرة بالمقدور يتعلّق بتعقّل أحدية عين القادر و المقدور، و لا ذوق إلّا لله فيه خاصّة، لكونه هو هو وحده لا شريك له، و فيه إشارة منه [إلى] أنّ طلب سرّ القدر من طريقة الكشف و التجلّي و التعريف الإلهي و الإعلام غير ممنوع و لا مدفوع، فإنّ ذلك موجود مشهود معهود عند من شاء الله، و لكن اطّلاع الخلق على كيفية تعلّق القدرة الإلهية بالمقدورات حال تعلّقها به و تعلّقه بها مخصوص، و قد فات ذلك العلم بتجلّي تعلّق القدرة الكلّية الإلهية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١٦

العظمى بجميع المقدورات كلّها مطلقا أزلا قبل الإيجاد أو حال الإيجاد، و بقي ظهور سرّ توقيت ذلك أبد الأبد.

أو كان مطلب عزيز عليه السّلام طلب القدرة على الإيجاد، فيشهد كيفية تعلّق القدرة بالمقدور، و ذلك حقيقته الإلهية، فإنّ الإلهية هي القدرة على إبداع الإيجاد و اختراعه، فهي مخصوصة أيضا بالحق، فتعيّن العتب عليه، فلو طلب الكشف بذلك، كشف له من حضرة العلم، فشاهد إقدار المقدورات في قدرة القدير، بحسب ما شاء بموجب ما علم و تعيّن في علمه صور معلوماته، فحصل المطلوب بلا طلب ما طلب على ما ذكرنا،

فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا، فإنّ الكيفيات لا تدرك إلاّ بالذوق. و أمّا ما رويناه ممّا أوحى الله به إليه: «لئن لم تنته لأمحونّ اسمك عن ديوان النبوّة» أي أرفع عنك طريق الخبر و أعطيك الأمور على التجلّي، و التجلّي لا يكون إلاّ بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنّك ما أدركت إلاّ بحسب استعدادك، فتنظر في هذا الأمر الذي طلبت، فإذا لم تره تعلم أنّه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه، و أنّ ذلك من خصائص الذات الإلهية، و قد علمت أنّ الله أعطى كلّ شيء خلقه، و لم يعطك هذا الاستعداد الخاصّ فما هو خلقك و لو كان خلقك لأعطاكه الحقّ الذي أخبر أنّه أعطى كلّ شيء خلقه فتكون أنت الذي ينتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه عن نهي إلهي».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الكشف بسرّ القدر يعطي الأدب الحقيقيّ في السؤال و الانتهاء عن السؤال، فإنّ من خصائصه الاطّلاع على مقتضى الوجود المطلق الإلهي، و الاطّلاع على مقتضى العين الثابتة التي للسائل، و خصوص استعداده الذاتي غير المجعول، فإذا لم يشهد ما يطلب في نوع استعداده الذاتي، انتهى عن طلبه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١٧

و سؤاله ضرورة.

قال- رضي الله عنه-: «و هذا عناية من الله- تعالى- بالعزير عليه السّلام علم ذلك من علمه، و جهل ذلك من جهله.

و اعلم: أنّ الولاية هي الفلك المحيط العامّ، و لهذا لم تنقطع، و لها الإنباء العامّ، و أمّا نبوّة التشريع و الرسالة فمنقطعة، و في محمّد صلى الله عليه و سلم قد انقطعت، فلا نبيّ بعده- يعني مشرّعا أو مشرّعا له- و لا رسول و هو المشرّع. و هذا الحديث قصم ظهور أولياء الله، لأنّه يتضمّن انقطاع ذوق العبودة الكاملة التامّة، فلا يطلق عليها اسمها الخاصّ بها، فإنّ العبد يريد أن لا يشارك سيّده- و هو الله- في اسم، و الله لم يتسمّ بنبيّ و لا برسول، و تسمّى بالوليّ و اتّصف بهذا الاسم، فقال: الله وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا و قال: وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ و هذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا و آخرة، فلم يبق اسم يختصّ به العبد دون الحق بانقطاع النبوّة و الرسالة».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ رجال الكمال من أهل الله لا يفتخرون بما هو عرضيّ لهم من الربوبية و أسماء الربّ، و لا يظهرون بها، و إنّما يظهرون بالذاتيات و هي العبودية، و يقتضي كمال التحقّق بالعبودية أن لا يشاركوا الحق في اسم كالوليّ، و أن يظهروا و يتسمّوا باسم يخصّهم من حيث العبودية المحضة، و ليس ذلك إلاّ النبيّ و الرسول، و لم يتسمّ الله بهما، فلمّا انقطعت النبوّة و الرسالة، لم يبق لهم منهما اسم يتسمّون به، فانقصم ظهور استظهارهم لأجل ذلك، و هذا سرّ عزيز المنال، لم يعثر عليه قبله، و من قبله قالوا بغيره.

قال- رضي الله عنه-: «إلاّ أنّ الله لطف بعباده، فأبقى لهم النبوّة العامّة التي لا تشريع فيها، و أبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، و أبقى لهم الوراثة، فقال: «العلماء ورثة الأنبياء» و ما ثمّ ميراث في ذلك إلاّ فيما اجتهدوا فيه من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١٨

الأحكام فشرّعوه، فإذا رأيت النبيّ يتكلّم بكلام خارج عن التشريع، فمن حيث هو وليّ و عارف، و لهذا مقامه من حيث هو عالم أتمّ و أكمل منه من حيث هو رسول أو ذو شرع و تشريع، فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنّه قال:

الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد ذلك القائل إلاّ ما ذكرناه، أو يقول: إنّ الوليّ فوق النبيّ أو الرسول، فإنّه يعني بذلك في شخص، و هو أنّ الرسول من حيث هو وليّ أتمّ منه من حيث هو نبيّ و رسول، لا أنّ الوليّ التابع له أعلى منه، فإنّ التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعا، فافهم، فمرجع الرسول و النبيّ المشرّع إلى الولاية و العلم، ألا ترى أنّ الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره، فقال له آمرا: وَ

قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً و ذلك أنّك تعلم أنّ الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أعمال مخصوصة و محلّها هذه الدار، فهي منقطعة و الولاية ليست كذلك، إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي لم يبق لها اسم، و الوليّ اسم باق لله، فهو لعبيده تخلّقا و تحقّقا و تعلّقا».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى حقيقتي النبوّة و الولاية، و قد وقع في ذلك خبط عظيم بين العوامّ من حيث جهلهم بهذه الحقائق. فلو عرفوا حقائق المراتب على ما هي عليها في نفسها و في علم الله تعالى، لعلموا الأمر على ما هو عليه، و قد استقصينا القول في بيان هذه الحقائق و توابعها و لوازمها في كتاب «النبوّة و الولاية» لنا، و في كتاب «الختمية» أيضا، و لقد سبق في الفصّ الشيثي ما فيه مقنع، و قد يزيد في هذا المقام في الحواشي ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، و فيما أجمل الشيخ جمل تفاصيل نذكرها و فيه غنية، و هو أوضح، و الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥١٩

قال- رضي الله عنه-: «فقوله للعزير: «لئن لم تنته» عن السؤال عن ماهيّة القدر «لأمحوّن اسمك من ديوان النبوّة» فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلّي و يزول عنك اسم النبيّ و الرسول، و تبقى له ولايته إلاّ أنّه لمّا دلّت قرينة الحال أنّ هذا الخطاب يجري مجرى الوعيد، علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنّه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوّة و الرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تجري عليه الولاية من المراتب، فيعلم أنّه أعلى من الوليّ الذي لا نبوّة تشريع عنده و لا رسالته، و من اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها مرتبة النبوّة أيضا يثبت عنده أنّه وعد لا وعيد، و أنّ سؤاله عليه السّلام مقبول، إذ النبيّ هو الوليّ الخاصّ».

يعني: أنّ الخاصّ يستلزم العام، فتبقى لعزيز بعد محو اسمه من ديوان النبوّة [ولايته] فينال الأمر بالكشف و التجلّي اللذين هما طريقتا حصول هذا السرّ المطلوب و المسؤول المرغوب.

قال- رضي الله عنه-: «و يعرف بقرينة الحال» أي الشخص الذي اقترنت عنده القرينة الأخرى **«أنّ النبيّ عليه السّلام من حيث ما له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يقدم على ما يعلم أنّ الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أنّ حصوله محال، و إذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت و تقرّرت أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله:**

«لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة» مخرج الوعد، و صار خبرا يدلّ على مرتبة باقية، و هي المرتبة الباقية على الأنبياء و الرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلّ لشرع يكون عليه أحد من خلق الله في جنّة و لا نار بعد الدخول فيهما. و إنّما قيّدناه بالدخول في الدارين الجنّة و النار، لما شرع الله يوم القيامة لأصحاب العثرات و الأطفال الصغار

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢٠

و المجانين يوم القيامة، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل و المؤاخذة بالجريمة و الثواب العملي في أصحاب الجنّة، فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل من الناس، بعث فيهم نبيّ من أفضلهم و تمثّل لهم نار يأتي بها هذا النبيّ المبعوث في ذلك اليوم، فيقول لهم: أنا رسول الحق إليكم، فيقع عندهم التصديق و يقع التكذيب عند بعضهم، و يقول لهم: اقتحموا هذه النار بأنفسكم، فمن أطاعني نجا و دخل الجنّة، و من عصاني و خالف أمري هلك و كان أهل النار. فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها، سعد و نال الثواب العمليّ، و وجد تلك النار بردا و سلاما، و من عصاه استحقّ العقوبة، و دخل النار، و نزل فيها بعمله المخالف، ليقوم العدل من الله من عباده و كذلك قوله:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ أي أمر عظيم من أمور الآخرة، وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فهذا تكليف و تشريع، فمنهم من يستطيع، و منهم من لا يستطيع و هم الذين قال الله فيهم: وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ كما لم يستطع في الدنيا [امتثال] أمر الله بعض العباد كأبي جهل و غيره. فهذا

قدر ما بقي من التشريع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنّة و النار، فلهذا قيّدناه، و الحمد لله».

قال العبد: كلّ هذا التشريع تكليف بأمر و نهي و محلّه الدنيا، و الذين لم يستأهلوا في الدنيا و حسمت أعمارهم، و بعد الدار الدنيا لا دار إلاّ الجنّة و النار، و استحقاق الدخول فيهما و إن كان بفضل الله أو بسخطه، فإنّهما بحسب الأعمال الصالحة أو غيرها، و هؤلاء ليس لهم عمل، فأبقى الله- تعالى- من حضرة الاسم الحكم و حضرة الاسم العدل [قدرا من الشرع] و أخّر هذا القدر من التشريع، لظهور الاستحقاق و نيل الثواب و العقاب، بحسب الإجابة و الطاعة أو المعصية و المخالفة، و الله عليم حكيم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۲۱

[۱۵] «**فصّ حكمة نبويّة في كلمة عيسوية**»

قال العبد: أضيفت هذه الحكمة النبويّة إليه عليه السّلام لاختصاصه بالنبوّة و هو في المهد قبل بلوغه إلى زمان البعث للنبوّة، كما أشار إليه الكامل صلى الله عليه و سلم:

«ما بعث نبيّ إلاّ على رأس أربعين» فإنه عليه السّلام قد أنبأ أمّه- و هو في بطنها- بقوله:

أَلاَّ تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا و بقوله في المهد: **وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا** كما مرّ في الفهرس و يأتي فيما بعد.

قال- رضي الله عنه-:

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

تكوّن الروح في ذات مطهّرة — من الطبيعة تدعوها بسجّين؟

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ تكوّن الروح في حكم النظر العقلي يجوز أن يكون عن نفخ جبرئيل عليه السّلام فإنّ الروح الأمين على أنباء الله التي أنبأ بها جميع الأنبياء عن الحق بنبوّاتهم، و يجوز أن يكون من حيث طهارة المحلّ و هو مريم عليها السّلام فإنّها أيضا منبأة من عند الله بما يكون عنها بقوله- تعالى-: **إِذْ قَالَتِ الْمَلاٰئِكَةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ الله يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ** و ذلك عين الإنباء من عند الله و قد أنبأت نبيّ الله زكريّا بقولها:

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۲۲

هُوَ مِن عِنْدِ الله إِنَّ الله يَرْزُقُ من يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ، فصلحت إضافة تكوّن عيسى عليه السّلام نبيّا عن نفخ جبرئيل الأمين في صورة البشر، و عن مائها الطاهر، و عنهما معا، و مقتضى الكشف أنّ النبوّة كانت مدرجة في الكلمة الإلهية و هي وجود عيسى، فبدأ- رضي الله عنه- في نظمه مستفهما لهذا الاحتمال في النظر العقلي، قال: الأصل في وجود نشأته عليه السّلام إمّا جبرئيل عليه السّلام أو مريم عليها السّلام أو هما معا. و في الكشف الاسم هو الكلمة الإلهية التي أنبأ الله بها أمّه و جبرئيل بكلّ نبأ واقع على لسانه و في قلب أمّه و عن جبرئيل بالنسبة إلى أمّه و إليه، لأنّ الإنباء الحقيقي إنّما هو للوجود المتعيّن في مظهرية كلّ منهم، و هو الكلمة و الروح الحقيقي.

قال- رضي الله عنه-:

لأجل ذلك قد طالت إقامته — [فيها] فزاد على ألف بتعيين.

يشير- رضي الله عنه- إلى إقامة روح الله في الصورة البشرية الطبيعية من جهة أمّه، فإنّ تكوّن الروح بشرا إنّما كان من أجل المحلّ القابل و هي الطبيعة، فإنّ وجود مريم من أظهر المظاهر الطبيعية و أصفاها، و وجوده عليه السّلام ضرب مثل و إنباء من الله- لمن عقل عنه- لوجود الروح الإنساني الكمالي عن الطبيعة من حيث التعيّن و ظهور أحكام الروح و آثاره و قواه في مظاهرها الطبيعية الجسمانية، لأنّ الروح الإنساني بعينه حادث بحدوث البدن، و لم يكن هذا التعيّن موجودا قبل النشأة الطبيعية، فإنّ وجود الروح قبل وجود البدن وجود روحاني في صورة روحانية نورانية فلكية و عرشية و نورية و مثالية، و إنّما ظهرت آثار قواه و تصرّفاتها في العالم مظاهرها بين البدن، و متعلّق الحدوث إنّما هو التعيّن، و الحدوث في الصور العنصرية و المزاج الجسماني، و ليس ذلك إلاّ لقواها و آثارها و تصرّفاتها في الأرواح الثلاثة: الطبيعيّ و الحيواني و النفساني، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢٣

قال- رضي الله عنه-:

روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات و أنشا الطير من طين.

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ هذا الروح الكامل مظهر الاسم «الله» و أنّ النافخ له هو الله من حيث الصورة الجبرئيلية، ليس من حضرة اسم آخر من الأسماء التابعة الفرعية، فإنّ كلم أرواح سائر الأنبياء- كما علمت ممّا تقدّم- و إن كانت من حضرة الاسم «الله» و لكن من حيث تجلّيه من سائر الحضرات الإلهية إلاّ أنّه من باطن أحدية جمع الحضرة الإلهية، كما مرّ في شرح فصّ شيث عليه السّلام فتذكّر، فتعيّن هذا الروح من باطن الحضرة الإلهية، و لهذا قال الله- تعالى- إنّه روح الله و كلمته، فالكلمة لباطن الله و هويّته الغيبية، و الروح لله، و لهذا هو عبد الله و مظهره و قد ظهر به، من الدلائل على ذلك الإحياء و الإبراء و الخلق.

قال- رضي الله عنه-:

حتى يصحّ له من ربّه نسب به يؤثّر في العالي و في الدون

يشير- رضي الله عنه-: إلى الإحياء و الخلق، فإنّ الإحياء من خصوص الإلهية و كذلك الخلق، **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** فلمّا ظهرا منه، صحّ له نسب من الاسم الله، فأثّر بالإحياء و الإبراء و قد عجز عن ذلك غيره- في الصور العالية الإنسانية، و أثّر في الدون بالخلق، و هو صورة الخفّاش.

قال- رضي الله عنه-:

الله طهّره جسما و نزّهه روحا و صيّره مثلا لتكوين

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ جسمانيّته تمثّليّ روحاني، ليس فيها من التلوينات الطبيعية البشرية ما يقدح في روحانيته، فإنّ صورته روح متجسّد في رأي العين و ليس فيها من الجسم إلاّ حقيقة الجسمية التي بها يثبت متحيّزا لعيان العيون، و يبقى كذلك مدّة مديدة. و ذلك من طينة أمّه الطيّبة الطاهرة، و تنزيه روحه عن التقيّد بمرتبة جزئيّة من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢٤

مراتب الأسماء و عن آثار الطبيعة فيه، كما في غيره من الأرواح البشرية، فإنّها بحسب الطبيعية و الصور الجسمانية، بخلاف صورته- صلوات الله عليه- فإنّها روحانية بحسب الروح، فلا يقيّده حيّز بالحصر و الحبس، بل هو مطلق، و لهذا ما قتل و ما صلب في الصحيح- كما أخبر الله عنه- و لكن خيّل لهم ذلك، و شبّه شبهه حين ألقي شبهه على من سعى في دمه، و كذلك جميع أحواله الطبيعية من الأكل و الشرب تمثيل إلاّ ما قال الله- تعالى- عنه: **كانا يأكلان الطعام** في رأي العين، فكان يتغذّى بروحانية الطعام الذي يريهم أنّه يأكله أو يشربه لا غير.

و أمّا تصيّره مثلا فهو بتكوين الجوهر الطيري من الطين، و تكوين الأعراض من الحياة و الصحّة و الألوان بلا مادّة ظاهرة، فصحّت له المثلية من هذه الوجوه ظاهرا في نشأته الأولى النبويّة، و بكونه خليفة الله في نشأته الثانية بختمية الولاية العامّة، كما علمت في شرح الفصّ الشيثي، فتذكّر.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: [أنّ] من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئا إلاّ حيي ذلك الشيء و سرت الحياة فيه، و لهذا قبض السامريّ قَبْضَةً من أَثَرِ الرَّسُولِ الذي هو جبرئيل و هو الروح، و كان السامريّ عالما بهذا الأمر. لمّا عرف أنّه جبرئيل، عرف أنّ الحياة قد سرت فيما وطئ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول- بالصاد أو بالضاد- أي بملء يده أو بأطراف أصابعه، فنبذها في العجل فخار العجل، إذ صوت البقر إنّما هو الخوار، و لو أقامه صورة أخرى نسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل و الثؤاج للكباش و الثغاء للشياه، و الصوت للإنسان، أو النطق أو الكلام».

قال العبد: قد علمت فيما تقدّم أنّ الروح نفس رحماني، فالحياة ذاتية له، و إذا أثّر أو باشر بصورته المثالية جسما من الأجسام، ظهر سرّ الحياة فيه بحسب صور ذلك الجسم، و الجسم ليست له الحياة التي تفيد الحركة و الحسّ الخاصّة بالحيوان، و إنّما هي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢٥

من خاصّة الروح.

ثمّ الروح إذا كان كلّيا يكون تأثيره بحسبه و بحسب قوّته، و جبرئيل هو الروح الكلّي المسلّط على عالم العناصر كلّها و سلطانها، و مقامه سدرة المنتهى، و ليس كما يزعم الفلاسفة أنّه العقل الفعّال يعنون روح فلك القمر، فإنّ روحانية فلك القمر هو إسماعيل، و ليس بإسماعيل النبيّ، بل هو ملك مسلّط على عالم الكون و الفساد، هو من أتباع جبرئيل عليه السّلام. و ليس لإسماعيل حكم فيما فوق فلك القمر، و لا لجبرئيل فيما فوق السدرة، و حكمه على السماوات السبع و ما تحتها من الأسطقسّات و العناصر و المواليد، فلمّا ظهر هذا الروح الأمين الكلّي متمثّلا على البراق، و البراق أيضا روح متمثّل كذلك من روح البراق المتمثّل أثّر في التراب الذي وطئ عليه، فسرت فيه الحياة، لقوّة روحانيته المتعدّية، فلمّا نبذ التراب في تلك الصورة المسوّاة على صورة البقر، أثّر فيها من الحياة هذا القدر.

قال- رضي الله عنه-: «فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمّى لا لاهوتا».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا كانت الحياة من خصوص الإلهية، فأيّ شيء سرت فيه الحياة- أيّ نوع كان من أنواع الحياة المختلفة الظهور في الأجسام القابلة التي تسري فيها- يسمّى لاهوتا.

قال- رضي الله عنه-: «و الناسوت هو المحلّ القائم به ذلك الروح، فسمّي الناسوت روحا بما قام به».

يعني- رضي الله عنه- بالتضمّن، و لكن إذا كان الروح قائما بصورة إنسانية يسمّى ناسوتا بالحقيقة، و إذا قام بغير الصورة الإنسانية، قد يسمّى ناسوتا بالمجاز، لكونه محلا للاّهوت.

قال- رضي الله عنه-: «فلمّا تمثّل الروح الأمين الذي هو جبرئيل عليه السّلام لمريم بشرا سويّا، تخيّلت أنّه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة تجمّعيّة [منها] ليخلّصها الله منه، لما تعلم أنّ ذلك ممّا لا يجوز، فحصل لها حضور تامّ مع الله

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢٦

و هو الروح المعنوي».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ حضورها لأجل التنفيس عنها استدعى روحا معنويا، لأنّه لا يكون إلاّ بتجلّ نفسي رحماني في معنى الإنسان.

قال- رضي الله عنه-: «فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على تلك الحالة، خرج عيسى لا يطيقه أحد، لشكاسة خلقه لحال أمّه».

يعني: أنّ ظهور الروح و تعيّنه في كل محلّ إنّما يكون بحسب حال، فلمّا كانت حال مريم عليها السّلام حال الاستعاذة و الضجر و التحرّج من تخيّلها وقوع المواقعة، فلمّا رأت صورة بشرية على صورة التقيّ النجّار، و كانت متبتّلة إلى الله، زاهدة في الدنيا و في النكاح، حصورة، فخرجت نفسها ممّا رأت، فلو نفخ جبرئيل فيها روح الله و كلمته و أمانته على تلك الحالة، لسرت حالتها في الروح، فخرج كذلك منكّس الخلق لا يطيقه أحد، فعلم الروح الأمين منها ذلك، فأنسها بقوله: **إِنَّمٰا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ.**

قال- رضي الله عنه-: «فلمّا قال لها: إِنَّمٰا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ جئت لأَهَبَ لَكِ غُلاٰماً زَكِيًّا، انبسطت عن ذلك القبض و انشرح صدرها، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى، فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم، كما ينقل الرسول كلام الله لأمّته و هو قوله: وَ كَلِمَتُهُ أَلْقٰاهٰا إِلىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ، فسرت الشهوة في مريم، فخلق جسم عيسى من ماء محقّق من مريم و من ماء متوهّم من جبرئيل سرى في رطوبة ذلك [النفخ]، لأنّ النفخ من الجسم الحيواني رطب، لما فيه من ركن الماء، فخلق جسم عيسى من ماء متوهّم و من ماء متحقّق، و خرج على صورة البشر من أجل أمّه و من أجل تمثّل جبرئيل في صورة البشر، حتى لا يقع التكوين في هذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢٧

النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد».

قال العبد: أمّا سراية الشهوة في مريم فبأمر الله **لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْراً كٰانَ مَفْعُولاً**، و لا سيّما و كان الله قبل ذلك أنبأ مريم و بشّرها **بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ** ابن مريم، أي تولّد منها روح حين **قٰالَتْ رَبِّ أَنّٰى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَ لَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ** و إنّما قالت ذلك بحكم العادة المتعارف في التوليد البشري، فلو غلب عليها إذ ذاك شهود قدرة القدير، لم تقل ذلك بحكم العرف، بل بحكم الكشف و الشهود، فقال الملك: **كَذٰلِكِ قٰالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ**، أي خلق الولد بلا مسّ البشر بصورة الوقاع، **وَ لِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنّٰاسِ وَ رَحْمَةً مِنّٰا وَ كٰانَ أَمْراً مَقْضِيًّا** هذا في وقت النفخ، و الذي قبل ذلك و هي في محرابها **إِذْ قٰالَتِ الْمَلاٰئِكَةُ يٰا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيٰا وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ** الآية، فانتظرت ذلك من الله، فلمّا قال جبرئيل:

إِنَّمٰا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لأَهَبَ لَكِ غُلاٰماً زَكِيًّا تذكّرت و زال عنها القبض، فسرت الشهوة من حيث ما اشتهرت، و تمنّت وقوع ما بشّرها الله به، فنفخ أمين الله عند انشراح صدرها روح الله، فخرج منشرح الصدر، غالبا عليه البسط، حسن الصورة، بسّاما، طليق الوجه، مستبشرة، رزقنا الله و إيّاك الاجتماع به يقظة و رؤيا في الدنيا و الآخرة، إنّه قدير.

و أمّا خلق جسم عيسى عليه السّلام من ماء محقّق فمن حيث سراية الشهوة فيها، و من ماء متوهّم فمن حيث توهّم مريم أنّ الرسول بشر أو روح في صورة بشرية، و إذا ظهر الروح في صورة بشرية بأمر الله لإيجاد الولد، فبما زعمت عرفا لا يكون إلاّ من ماء الرجل، فتأثّرت بالوهم، فوجد من ذلك ماء روحاني نوراني، منه خلق جسم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٢٨

الروح- صلوات الله عليه- ثمّ الروح لمّا لم يكن جسمانيا و ليس فيه ماء حسيّ عرفا، و لكن في قانون التحقيق لمّا تحقّقت ممّا أسلفنا في هذا

الكتاب أنّ الأرواح و إن كانت غير متحيّزة و لكن في قوّتها و من شأنها أنّها شاءت أو شاء الحق، ظهرت في صورة متمثّلة كالمتحيّز و حينئذ أضيف إليها ما يضاف إلى تلك الصورة الجسمية من الأوصاف و الأحكام و اللوازم، فلمّا ظهر الروح الأمين لمريم في صورة من شأنها أن يكون الولد عند التوليد من مائها، أعني صورة البشر السويّ، أي التامّ الخلق، فتوهّمت عليها السّلام من حيث هذا السرّ- مضافا إلى ما ذكر قبل- أن يكون الولد من ماء و به النفخ الواقع من الصورة الجبرئيلية التمثيلية في صورة البشر، فظهرت رطوبة الحياة الروحية من ذلك الريح المنفوخ و هو هواء حارّ رطب، و لا سيّما و جبرئيل سلطان العناصر أجرى في نفسه الرحماني روح الماء و الحياة الذي عليه عرش الرحمن، فتكون صورة الروح الظاهرة من هذا الماء الروحاني الإلهي الرحماني الساري في الماء البشري المريمي القدسي.

و أمّا خروجه على صورة البشر فلأنّ صورته نتيجة الصورة البشرية من جانب جبرئيل و من جانب أمّه، فأشبه الأصل، و لما ذكره سلام الله عليه فاذكر، حتى لا يكون التكوين و الإيجاد الإنسانى إلاّ بالصورة الإنسانية تشريفا لهذه الصورة و تنزيها أن يتكوّن إلاّ عن الإنسان في الإنسان، فإنّ خلق الإنسان مخصوص بالله من كونه متجلّيا في صورة إنسانية، و لهذا خمّر طينة آدم بيديه أربعين صباحا، فكان الله- تبارك و تعالى- يتجلّى في صورة إنسانية و تخمّر طينة في مادّة نورية لاهوتية، من حيث الأحدية الجمعية البرزخية العظمى التي مرّ مرارا ذكرها، فتذكّر، و كذلك الله ما تجلّى من حضرة من الحضرات لإيجاد نوع أو جنس فما دونها و ما فوقها إلاّ على صورة ذلك النوع و الجنس و الصنف و الشخص الذي يريد إيجاده كائنا ما كان، و بعد خلقه تامّا كاملا ارتضاه صورة له، و كان هو ربّه و روحه، فهو صورة أنانيّة الحقّ، و هويتها- من حيث ذلك التجلّي الأوّل الذي تجلّى لإيجاده- على صورة عينه الثابتة، فافهم- و ما أظنّك تفهم- إن شاء الله العليم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۲۹

قال- رضي الله عنه-: «فخرج عيسى يحيي الموتى، لأنّه روح إلهي، و كان الإحياء لله و النفخ لعيسى، كما كان النفخ لجبرئيل و الكلمة لله».

قال العبد: اعلم: أن الكلم و إن كانت كثيرة بحسب حضرات المتكلّم منها، و لكنّها تنحصر في أمّهات ثلاث:

كلمة هي هيئة أحدية جمعية من حروف ظاهرة ملكية شهادية كونية جسمانية كسائر الموجودات الجسمانية، فإنّ كل موجود موجود جسمانيّ كلمة إلهية كذلك.

و كلمة هي هيئة جمعية من حروف باطنة ملكوتية روحانية، كالموجودات الإبداعية الروحية كالأرواح و العقول و النفوس و الملائكة، فإنّها كلمات رحمانية قدسية طاهرة سبّوحيّة.

و الثالثة: كلمة هي هيئة أحدية جمعية بين حقائق حرفية إلهية، و حروف روحية جسمانية و هي حقائق الكمّل من النوع الإنساني، و لكنّ الغالب على كل واحد من الكمّل حكم مرتبة من هذه المراتب، فكانت الكلمة العيسوية المسيحية الظاهرة هيأة أحدية جمعية بين حقائق حرفية إلهية، و حقائق حرفية روحية إلهية أيضا، و حقائق حرفية جسمانية روحانية إنسانية في مرتبة البطون، و الغالب على حرف جسمانيته الحروف الروحية و الغالب على حرف روحيته الحروف اللاهوتية، و لهذا قيل فيه: **إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ** غلطا من جهة القائل المنحرف، فلو قالوا: هو الله، لم يكن غلطا، فإنّ هوية الصورة العيسوية المسيحية الروحية لله، كما أنّه هوية الإنيّات كلّها بلا حصر في شيء منها، و لكنّهم ادّعوا الحصر، فكفروا و جهلوا و غلطوا، فافهم، فإنّه بحث شريف لطيف عال غال، حقّقنا الله و إيّاك بتحقّقه و تحقيقه بحسن توفيقه، إنّه على ما يشاء قدير.

قال- رضي الله عنه-: «فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محقّقا من حيث ما ظهر عن نفخه».

يعني: من حيث حصول الإحياء عن نفخه ظاهرا رأي عين، فتصحّ إضافة الإحياء إليه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۳۰

بمشاهد الحسّ عرفا عاديا و تحقيقا أيضا، لأنّ هويته الله، و هو أحدية جمع اللاهوت و الروحية و الصورة، فيضاف إليه حقيقة من حيث هويته اللاهوتية، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «كما ظهر هو عن صورة أمّه».

يعني- رضي الله عنه-: في المعتاد من إيلاد الأولاد، و بهذا الوجه أضيف إلى أمّه و نسب إليها، فقيل فيه: إنّه عيسى بن مريم، و هكذا إضافة الإحياء إلى الصورة العيسوية النافخة للإحياء.

قال- رضي الله عنه-: «و كان إحياؤه أيضا متوهّما أنّه منه، و إنّما كان من الله، فجمع لحقيقته- التي خلق عليها كما قلناه- أنّه مخلوق من ماء متوهّم و ماء محقّق، ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه و بطريق التوهّم من وجه، فقيل فيه من طريق التحقيق: «و تحيي الموتى» و [قيل] فيه من طريق التوهّم: فَتَنْفُخُ فِيهٰا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي فالعامل في المجرور يكون «تكون» لا «تنفخ» و يحتمل أن يكون العامل فيه «تنفخ» فيكون طائرا من حيث صورته الجسمية الحسّية».

يشير- رضي الله عنه- إلى إنّه لمّا كان أصل خلقته من متحقّق و متوهّم، ظهر ذلك في فعله الذي هو فرع عليه متوهّم الإضافة إليه من وجه، و متحقّق الإضافة إليه أيضا من آخر، فاعتبر الحق في العبارة المعجزة القرآنية كلا الوجهين، لكونهما من مقتضى أصل خلقته، فقال في الأوّل فَتَنْفُخُ فِيهٰا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي فكان التقدير يكون المنفوخ فيه بإذن الله طائرا، فيكون العامل في المجرور- أعني «بإذن الله»- «تكون» لا «تنفخ»، فيكون الموجب لكونه [طيرا] بإذن الله، فيكون طائرا بنفخه.

سرّ للخواصّ- اعلم: أنّ حقيقة الإذن أمر من الله، يمكّن المأذون له من إيجاد الفعل الخارق للعادة الذي لا يضاف إلاّ إلى الله عرفا عاديا، ثمّ إنّ تمكين الله- تعالى- للعبد و أمره بذلك إنّما يكون بخصوص استعداد ذاتي للعبد من حيث صورته المعلومية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣١

لله أزلا و عينه الثابتة، لأنّ الله علم من حقيقة قفداء العبد أنّ له صلاحية في الوجود و قابلية في الحقيقة لمثل هذا التمكين و الأمر من الله بخلاف غير المأذون، فهو من قدم الصدق الذي كان له عند ربّه المليك المقتدر، اقتضى هذا العبد بتلك الخصوصية من الله هذا النوع من العناية و التمكين، فأظهر الله في الوجود العيني من العبد هذا التمكين ممّا كان عليه في وجوده العلمي، فإذن الله هو تمكين العين الثابتة، و حسن تأتّيها باستعدادها الذاتي للوجود الحق أن يظهر هذا التمكين و الإذن فيه بالحق، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و كذلك تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ و جميع ما ينسب إليه و إلى إذن الله و إذن الكناية في مثل قوله: بِإِذْنِي و بِإِذْنِ اللّٰهِ فإذا تعلّق المجرور ب «تنفخ» فيكون النافخ مأذونا له في النفخ و يكون الطائر عن النافخ بإذن الله، و إذا كان النافخ نافخا لا عن الإذن، فيكون التكوين للطائر طائرا بإذن الله، فيكون العامل عند ذلك «فتكون» فلو لا أنّ في الأمر توهّما و تحقّقا، ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين، بل لها هذان الوجهان، لأنّ النشأة العيسوية تعطي ذلك» كلّ هذا ظاهر بيّن.

قال- رضي الله عنه-: «و خرج عيسى من التواضع إلى أن شرّع لأمّته أن يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صٰاغِرُونَ و أنّ أحدهم إذا لطم في خدّه وضع الخدّ الآخر أن يلطمه، و لا يرتفع عليه، و لا يطلب القصاص منه، هذا له من جهة أمّه، إذ المرأة لها السفل، فلها التواضع، لأنّها تحت الرجل حكما و حسّا».

يعني- رضي الله عنه-: بقوله: «حكما» ما قال الله- تعالى-: الرِّجٰالُ قَوّٰامُونَ عَلَى النِّسٰاءِ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣٢

و قوله لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ و لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ و غير ذلك.

و أمّا حسّا فظاهر.

قال- رضي الله عنه-: «و ما كان فيه من [قوّة] الإحياء و الإبراء فمن جهة نفخ جبرئيل في صورة البشر [فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر، و لو لم يأت جبرئيل في صورة البشر و أتى في صورة غيرها] من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد، لكان عيسى عليه السّلام لا يحيي الموتى إلاّ حين يتلبّس بتلك الصورة و لو أتى جبرئيل في صورته النورية الخارجة عن العناصر و الأركان- إذ لا يخرج عن طبيعته- لكان عيسى لا يحيي الموتى إلاّ حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمّه، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى: «هو لا هو» و تقع الحيرة في النظر إليه».

يشير- رضي الله عنه- فيما سردنا و أوردنا من نصّ الفصّ [إلى] أنّ الإحياء و الإبراء من خصائص الأرواح، لكونها جملة أسماء اللاهوت، و إحياء عيسى لما أحياء من جهة جبرئيل الأمين، فإنّ الحياة للأرواح ذاتية، فإنّها أنفاس رحمانية، و إحياء عيسى و غيره ممّن أحيا فمن الروح الأمين أو غيره، فلا يكون الإحياء منه إلاّ إذا كان عيسى على تلك الصورة التي كان عليها جبرئيل حين تمثّل لإلقاء الكلمة إلى مريم، و فيما ذكر- رضي الله عنه- إشارة أيضا [إلى] أنّ جبرئيل سلطان العناصر، و أنّ له أن يظهر في السماوات السبع و ما تحتها من العنصريات و العناصر لأهلها بأيّ صورة شاء من صور العنصريات بحسب الموطن و المقام و المناسبة و استعداد من ظهر له، و أنّ صورته الأصلية غير عنصرية، بل طبيعية نورية ما بين الثامن و السابع، و أنّه ليس له أن يخرج عن هذه الطبيعة التي هي له بالأصالة إلى ما فوقها إلاّ أن يشاء الله، فهو لا يتعدّى سدرة المنتهى، فلو كان تمثّل جبرئيل عند النفخ في صورة عنصر أو عنصرين، لما كان الإحياء من عيسى إلاّ بعد ظهوره بتلك الصورة، و لو كان جبرئيل إذ ذاك في صورته الأصلية الطبيعية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۳۳

النورية، لكان الحكم كالحكم في الواقع، فلم يكن يحيي عيسى إلاّ إذا ظهر في صورة جبرئيل الأصلية مع جمعه بين ذلك و بين صورته البشرية من جهة أمّه، إذ لا يخرج على كل حال عن صورته الأصلية و طبيعته، فلا بدّ له من الظهور بصورة أصله من جهة جبرئيل و من جهة أمّه، حتى لا يخرج بالكلّية عن طبيعته و صورته الإنسانية، فيقال فيه:

«هو لا هو» وفات المراد المطلوب و هو إحياؤه و إبراؤه في صورة بشرية، و إلاّ لكان إحياء عيسى على ذلك التقدير في تلك الصورة الجبرئيلية مع الصورة البشرية، فيراه الرائي متحوّلا من صورته العيسوية إلى صورته الجبرئيلية و وقعت الحيرة.

قال- رضي الله عنه-: «كما وقعت في العاقل عند النظر الفكريّ، إذا رأى شخصا بشريّا من البشر يحيي الموتى- و هو من الخصائص الإلهية- إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقي الناظر حائرا، إذ يرى الصورة بشرا بالأثر إلهيا».

يعني- رضي الله عنه-: كان يحيي بالنطق، فيقول: قم حيّا بالله أو بإذن الله أو باسم الله، فتخرج الموتى بالنطق و الدعاء، فتجيبه فيما كلّمها به نطقا، لا إحياء الحيوان الذي يبقى حيّا عمرا على ما نقل في قصّة أنّه أحيا بنطقه سام بن نوح عليه السّلام فشهد بنبوّته، ثمّ ترجّع على حالته.

قال- رضي الله عنه-: «فأدّى بعضهم فيه» أي عند إحيائه الموتى **«إلى القول بالحلول»** يعني نسبوا الإحياء إلى الله حال حلوله في صورة عيسى **«و أنّه هو الله بما أحيا به الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر، لأنّهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى، فقال: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام».**

بعد قولهم: إنّ الله هو، و **قال: «لا بقولهم هو الله»** يعني: لم يكفروا بقولهم: إن الله هو، فإنّ الله هو لنفسه هو.

«**و لا بقولهم: المسيح ابن مريم**» بل بما حصروا الله في هوية عيسى بن مريم، و لم يكفروا بقولهم: إنّ الله هو حملا لهوية عيسى على الله، إذ هوية عيسى مع هوية العالم كلّه هو الله المتجلّي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣٤

بوجوده الحق في جميع العالم أبدا، كما مرّ، و لكن كفروا بوصفهم هوية الله في صورة ابن مريم على التعيين.

قال- رضي الله عنه-: «فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتيّة البشرية بقولهم: ابن مريم و هو ابن مريم بلا شكّ، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الإلهية للصورة و جعلوها عين الصورة و ما فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم».

يعني- رضي الله عنه-: أنهم قالوا: **إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ**، ففصلوا بين الصورة المسيحية المريمية و بين الله بالهوية، و لم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهية القائمة بذات الله إلى الصورة المسيحية و ما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهوية بين الصورة العيسوية و بين الحكم بحمل اللاهوت على الهوية، فاقتضت حصر الإلهية في عيسى بن مريم.

قال- رضي الله عنه-: «بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم».

أي جعلوا الله بهويته موضوعا، و حملوا الصورة عليه فحدّدوا الهوية الإلهية و جعلوها محصورة في صورة الناسوت المعيّنة و هي غير محصورة، بل له هوية الكلّ، فجمعوا بين الكفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهوية الإلهية في عيسى، و بين الخطأ بأنّه ليس إلاّ فيه- أي هي هي هو لا غير، و قد كان هو عين الكلّ- و لا في البعض، بل مطلقا في ذاته عن كل قيد و إطلاق، كما عرفت.

قال- رضي الله عنه-: «كما كان جبرئيل في صورة البشر و لا نفخ، ثم نفخ، ففصل بين الصورة و النفخ، و كان النفخ من الصورة، فقد كانت الصورة و لا نفخ، فما هو النفخ من حدّها الذاتي».

يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ هذا الاختلاف كما كان بين حقيقة الصورة البشرية،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣٥

لكون الصورة متحقّقة بلا وجود النفخ، و ليس النفخ من ذاتيات الصورة البشرية، فكذلك كانت الهوية الإلهية موجودة متحقّقة بلا صورة عيسوية، و كانت الصورة العيسوية أيضا، قبل ظهور الإحياء الإلهية المنسوبة إليه، من حيث ذاك الإحياء، فليست هذه الصورة من حدّ الألوهية، و لا الألوهية و هويّته من حدّها، فكذلك و لذلك وقع الاختلاف بالفصل في هذه الصورة.

قال- رضي الله عنه-: «فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ما هو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته البشرية، فيقول: هو ابن مريم. و من ناظر فيه من حيث الصورة المتمثّلة البشرية، فينسبه لجبرئيل. و من ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى، فينسبه إلى الله بالروحية».

يعني- رضي الله عنه-: يقول من حيث إنّه أحيا الموتى: هو روح الله، أو كلمة الله، أو هو الله، أو هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيّين، و أنّه ابن مريم من حيث الصورة الناسوتية، و منهم من ينسبه إلى الروح الأمين من كونه نافخا له في الصورة البشرية.

قال- رضي الله عنه-: «فيقول: روح الله، أي منه ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه، فتارة يكون الحق فيه متوهّما- اسم مفعول- و تارة يكون الملك [فيه] متوهّما، و تارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهّمة، فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه، فهو كلمة الله و هو روح الله، و هو عبد الله، و ليس ذلك في الصورة الحسيّة البشرية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية، فإنّ الله إذا سوّى الجسم الإنساني- كما قال: فَإِذا سَوَّيْتُهُ نفخ فيه هو تعالى من روحه،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣٦

فنسب الروح في كونه و عينه إلى الله تعالى، و عيسى ليس كذلك، فإنّه اندرجت تسوية جسمه و صورته البشرية بالنفخ الروحي، و غيره- كما ذكرنا- ليس كذلك».

يشير- رضي الله عنه-: [إلى] أنّ صورة عيسى تكون بنفخ الروح الأمين، فجسمه روح متجسّد متمثّل في مادّة، يعني الرطوبة التي في النفخ للإحياء و الحياة، و غير عيسى ليس كذلك، لأنّ الملك- بإذن الله- أو الله ينفخ فيه الروح بعد تسوية الجسم و إعداد الصورة البشرية المسوّاة المخلّقة في الرحم.

ثم قال الشيخ- رضي الله عنه-: «فالموجودات كلّها كلمات الله التي لا تنفد، فإنّها عين «كن» و «كن» كلمة الله، فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه، فلا تعلم ماهيتها، أو ينزل هو- تعالى- إلى صورة من يقول له: «كن» فيكون قول: «كن» حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها و ظهر فيها؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد، و بعضهم إلى الطرف الآخر، و بعضهم يحار في الأمر، و لا يدري».

يشير- رضي الله عنه-: إلى أنّ الموجودات كلّها لمّا كانت تعيّنات الوجود الحق و تنوّعات صور تجلّياته الإلهية، فهي كلمات الله على ما مرّ مرارا، و لأنّها صور «كن» فهي تحتمل اعتبارين:

أحدهما: اعتبارها من حيث وجودها الحقّ: فتترك مطلقة على حقيقتها، فلا تعلم حقائقها، فإنّها كلمات الله المطلقات، كهو مطلقا.

و الاعتبار الثاني: اعتبار تنزّل الوجود الحق إلى صور التعيّنات، فيكون المتعيّن عين التعيّن، فيكون كلمة «كن» إذن عين الصورة، فذوق بعض العارفين اعتبر الوجه الأوّل، فقال: التعيّن عين المتعيّن بذلك التعين، و المتعين عين الحقيقة المطلقة غير المتعيّنة، و على إطلاقه.

و بعضهم قالوا: نزل عن الإطلاق بالتعين فتعين، فكان الوجود الحق المتعيّن في كل تعيّن عين التعيّن و بحسبه على التعيين.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣٧

و بعضهم رأى احتمال الاعتبارين معا من غير ترجيح، فحار الحيرة الكبرى التي للأكابر. و أمّا أهل الأكملية من أرباب الكمال فلم يحاروا، بل قالوا بتحقّق الأمرين معا دائما في كل عين عين، و هذا الذوق من مشرب الختم، و يختصّ بالخاتميّين و المحمديّين، جعلنا الله و إيّاك منهم.

قال- رضي الله عنه-: «و هذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلّا ذوقا كأبي يزيد- رضي الله عنه- حين نفخ في النملة التي قتلها، فحييت، فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ، و كان عيسويّ المشهد».

يشير: [إلى] أنّ معرفة الإحياء و كيفية نسبته إلى الحق في صورة عبده أو إلى النافخ بالله لا تحصل إلّا بالذوق، فمن لم يحي و لم يحي هكذا شهودا محقّقا، لم يعرف، ذوقا كيف الإحياء؟ فإنّ الكيفيات لا تعلم بالحكاية، و هو لا يتحكّى كما قيل قبل.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الإحياء الإلهية الذاتية العلمية النورية التي قال الله فيها: أَ وَ مَن كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها [فكلّ من أحيا نفسا ميتة بحياة علميّة في مسألة خاصّة متعلّقة بالعلم بالله، فقد أحياه بها و كانت له نورا يمشي به في الناس] أي بين أشكاله في الصورة».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الإحياء المعنويّ الحقيقيّ هو إحياء النفس الميتة بالجهل بالعلم، فإنّه الحياة الحقيقية لنفوس العالمين العارفين بالله في الطبقة العليا و لنفوس الموتى بالجهل لله و أسمائه و آياته و كلماته و أنبائه، و لكن لا مطلقا في جميع مراتب العلم الكونيّ- أعني ليس لكلّ علم هذه الحياة و الإحياء- بل هو العلم بالله خاصّة، و قد أعطى الله ذلك لكمّل أوليائه و ندّر الأفراد، فهم يحيون بنفائس أنفاسهم نفوس المستعدّين، و يفيضون عليهم أنوار الحياة العلمية النورية الذاتية، و ذلك أنّهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣٨

أقيموا في مقام التحقّق بالعليم و علاّم الغيوب و عالم الغيب و الشهادة و بالحيّ المحيي بهذه الحياة العلمية الإلهية الذاتية النورية، و هي مخصوصة بالله و من أحياه بهذا العلم خاصّة من خاصّة الخاصّة و صفوة الخلاصة، فأقامهم الله به و قام بهم، و هذا الإحياء مثل إحياء الموتى صورة، فإنّ كلا من خصائص الله و من أعطاه ذلك و أذن له أو أمره به، بل هو- أعني الإحياء بالحياة العلمية- أعلى و أرفع، لأنّه إحياء النفوس و الأرواح، و ذلك إحياء الأجسام و الأشباح، و لكن لمّا قلّ طلاّب هذه الحياة و كثر طلاّب الآخرة، وجد حصول هذا من كمّل الرسل و الأنبياء و الأولياء، و شوهد كثيرا، و لم يشهد إحياء الأجسام و الموتى في الناس إلاّ في عيسى و من كان عيسويّ المشهد من الأولياء، و ذلك بالنادر مع توفير الرغبات في ذلك، و استشراف النفوس إلى ذلك، استعظموا ذلك، لعزّته و عدم الظفر به، و أنّه- و الله- عظيم و لكن إحياء النفوس بهذه الحياة العلمية النورية أعظم و أعزّ و أشرف، لكون الأرواح و النفوس أشرف من الأجسام، فافهم.

قال- رضي الله عنه-:

فلولاه و لولانا لما كان الذي كانا

يعني- رضي الله عنه-: أنّه لا بدّ في كون الأفعال الكونية و الإلهية من الله من صدور وجود أعيانها، و لا بدّ أيضا من الحقائق الكلّية الكمالية العبدانية القابلة للوجود الحق الواحد و أكوانه الفعلية من التجليات و التعيّنات، فنحن بعبوديّتنا و مألوهيّتنا و مربوبيتنا نظهر كونه ذا أسماء و تجلّيات، و الله بإلهيته و ربوبيته يفيض علينا الوجود و على الأكوان و على الأفعال الصالحة، إضافة إلى الله من وجه، [و] إلينا من وجه، و لا بدّ منه، كما قلنا في الغرّاء التائية:

فلا بدّ منه إنّه كلّ بدّنا
و لا بدّ منّا في أصحّ الأدلّة

قال- رضي الله عنه-:

فإنّا أعبد حقّا و إنّ الله مولانا
و إنّا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٣٩

يعني: أنّ المظهر كهو في ذاته بخلاف غير الإنسان من الأعيان، و إن كان الحق عين الكلّ و عين كلّ عين، و لكن كون الحق في كل عين بحسبها لا بحسب الحق، فلا يصحّ فيها أن يقال: إنّ هذا العين عين الحق، بخلاف الإنسان مع كون الحق عينه يكون هو عين الحق.

قال- رضي الله عنه-:

فلا تحجب بإنسان و قد أعطاك برهانا

يعني: أنّ الإنسان و إن كان في العرف اسما من أسماء الأكوان من حيث شخصه، و لكنّه في الحقيقة هو اسم للحق مع كونه- تعالى- عين الأعيان و

الوجود و المراتب، فإنّ الحق من كونه إنسانا هو عين العالم لا من كونه ربّا إلها، فإنّ الإله إله أبدا لا مألوه، و الربّ ربّ أبدا لا مربوب، و الإنسان- برزخيّة بين بحرى الربوبية و المربوبية- عين البحرين، فافهم، فإنّه البرهان الذي أعطاكه الإنسان.

قال- رضي الله عنه-:

فكن حقا و كن خلقا تكن بالله رحمانا

يشير- رضي الله عنه- إلى تمام المدّعى أنّك بإنسانيتك و برزخيتك لك أن تكون عين الحق، فتقوم بك جميع الأشياء الإلهية، و لك- بما ذكرنا كذلك- أن تكون خلقا فتكون في أعمّ الحقائق و الأعيان، فتعمّ الحق بمظهريتك الكلّية الجامعة للذات الإلهية و الأسماء كلّها، و تعمّ الخلق برحمة الله و فيضه الواصل إلى العالم كلّه، من كونك خليفته و الواسطة، و تقوم بجميع ما يحتاج العالم إليه و تسعه، فتسع الحق و الخلق بعين ما وسع الحقّ بك ذلك، فتكون رحمانا، لعموم وجودك.

قال- رضي الله عنه-:

و غذّ خلقه منه تكن روحا و ريحانا

يشير- رضي الله عنه- إلى ما قرّرنا من قبل أنّ الحقّ بالوجود غذاء الخلق، إذ به قوامه و بقاءه و حياته، كالغذاء به يكون قوام المغتذي و حياته و بقاؤه، و كذلك تغذّي أنت بالوجود الحق الفائض جميع الخلق، لأنّك النائب في ذلك عن الله، و كذلك تغذّي الوجود الحقّ بأحكام الكون و صوره، و توجد بذلك له أسماء و صفات و نعوتا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۴۰

و أحكاما و نسبا و إضافات، و بهذا تكون روحا للحقائق الكونية العدمية تريحها بالوجود عن العدم، و تروّحها عن ظلمتها بنور القدم، و كذلك تكون ريحانا للوجود الحق بالروائح الخلقية الكيانية و النشآت الصورية الإمكانية.

قال- رضي الله عنه-:

فأعطيناه ما يبدو به فينا و أعطانا

فصار الأمر مقسوما بإيّاه و إيّانا

أي أعطانا الحق من خصوصيات قابلياتنا ما يظهر به فينا في تعيّنه بنا، و أعطانا وجودا به أيضا ظهورنا لنا، فصار الأمر الوجودي ذا وجهين له نسبة إلينا و نسبة إليه، فيقسم في العقل قسمين لا في العين فقرّبنا عين العينين، و لهذا سمّانا إنسان العين لأهل الإشارة و الفوز بالحسنيين في الطرفين.

قال- رضي الله عنه-:

[فأحياه الذي يدري بقلبي حين أحيانا]

و كنّا فيه أكوانا و أزمانا و أعيانا

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الحقائق الكلّية الإنسانية أعيان الشؤون الذاتية الإلهية، و الوجود الحق مظهر و مجلى لتلك الأعيان، فإنّا نحن فيه

أكوانه الأزلية التي كان بنا و لم نكن معه لأعياننا، لكوننا عين كونه الذي كان و لم نكن في غيب العلم الأزلي، و كذلك في الوجود العيني بكوننا، و يكون سمعنا و بصرنا و أعياننا و قوانا و جوارحنا في قرب النوافل، و نكون أيضا كذلك سمعه و بصره و لسانه و أعيان أسمائه و أكوانه.

و أمّا كوننا أزمانا فيه فمن حيث إنّ مظهرياتنا موجبة لتقدّر الاسم الدهر، فإنّ مبدأ إضافة الوجود و تعيّنه امتداد النفس الرحماني و الفيض الوجودي إلى أبد الأبد، لا يتقدّر و لا يتعين إلاّ بحسب القوابل، و الزمان مقدار حركة الفلك المحيط عرفا فلسفيا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٤١

و هو عند المحقّق صاحب الكشف صورة الزمان لا حقيقته، و حقيقته معنى امتداد أمداد الأنفاس الرحمانية و التجلّيات الوجودية بالتعلّقات الإرادية الإلهية إلى الحقائق و الأعيان لإيجاد الأكوان في حضرة الإمكان، فلو لا الحقائق الكيانية، و أقدارها في قابلياتها و خصوصياتها في مراتبها الذاتية، و تقدّمها و تأخّرها المرتبتان الذاتيتان، لما تعيّنت المقادير الإيجادية، فنحن بكمال قابلياتنا و سعتها نقبل أمداد الأنفاس الرحمانية بالتقدّم و بالتأخّر في القابليات الناقصة التابعة، فإنّ الحقائق منها تابعة و منها متبوعة، و ملزومة و لازمة، و لوازم لوازم و عوارض و لواحق، فالحقائق المتبوعة الملزومة الكاملة تقبل الوجود أوّلا و منها ينفذ نور الوجود إلى التوابع و اللوازم و ما ذكر، فتحقّق بين المبادي و الغايات حقيقة التقدّم و التأخّر الذاتي و المرتبي بحقيقة معقولية امتداد الوجود من أوّل قابل – مثلا – إلى آخر موجود، فحقيقة الزمان معقولية ذلك الامتداد، و معقولية تعلّقه بكل عين عين حقيقة الآن الذي لا ينقسم، فإنّ تعلّق النور النفسي الوجودي الحق بكل عين غير قبوله باستعداده الذاتي، و معقولية أحدية جمع الامتدادات و التعلّقات النورية الوجودية النفسية الإلهية إلى ما لا يتناهى حقيقة الاسم الدهر، فمن حيث إن الوجود بنا و بحقائقنا يتقدّر و يتعين كنّا فيه أزمانا.

و قد قال بعض المحقّقين من أهل الحق: الوقت وعاء لما قدّر أو فيه، و نحن كذلك أوعية لما يتقدّر فينا من التجلّي و التعين و تنوّعاتهما إلى الأبد، فافهم. و فيه إشارة أيضا [إلى] أنّا بحقائقنا و أعياننا الثابتة كنّا في الحق قبل قبول الوجود أزمانا لا تعرف أوّليّة، إذ لا مبدأ و أزماننا بمعنى الحقيقة الذاتية، لا بصورة الزمان، فافهم ذلك.

قال – رضي الله عنه –:

و ليس بدائم فينا و لكن ذاك أحيانا

يشير إلى ما قاله زين العابدين عليه السّلام: «لنا وقت يكوننا فيه الحق و لا نكونه» و إلى قوله صلى الله عليه و سلم «لي مع الله وقت» و هو زمان غلبة حقّية الإنسان الكامل على خلقيته، و ليس ذلك بدائم فيه، فإنّ ذلك مقتضى الحقيقة الإنسانية الكمالية، فإنّه الحق الخلق الجامع بين بحري الوجوب و الإمكان، المطلق في جمعه بين الحقّية و الخلقية عن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٤٢

الجمع و الإطلاق دائما، فليس له أن يكون على الدوام حقا محضا، فإنّ ذلك لحقيقة الحق لا غير، لا شريك له في خصوصه سبحانه.

و في هذا المقام سرّ للخواصّ و هو: أنّ الإنسان الكامل في كل عصر يقابل دائما بمألوهيته و مربوبيته و عبوديته الذاتية و خلقيته الكاملة حضرة الألوهية، و الربوبية و الحقّية، و كذلك يقابل بربوبيته و بما فيه من الألوهة و صورة الله من جهة خلافته و تحقّقه بجميع الأسماء الإلهية حضرة الكون و الخلق بالإمداد و الفيض الواصل إلى العالم بواسطته و لا بدّ، و إلاّ فلا يكون خليفة، فهو يسع بأحد طرفيه ما يقابله من الحقية و الخلق، و بجمعه بينهما يحاذي و يقابل الجمعية الإلهية بين حضرات الأسماء و المسمّيات و حقائق المسمّيات – بكسر الميم اسم فاعل – و المعيّنات كذلك

و هي- دون تعيّن حقا و خلقا- جانب إطلاق الحق، فهو من هذا الوجه حق دائما، و خلق دائما، جامع بينهما، مطلق في كل ذلك، كما هو ربّه، فيكون على هذا الذوق قوله- رضي الله عنه-: «و ليس بدائم فينا» فافهم هذا السرّ.

قال- رضي الله عنه-: «و ممّا يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني [مع صورة البشر العنصري هو أنّ الحق وصف نفسه بالنفس الرحماني] و لا بدّ لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة، و قد عرفت أنّ النفس في المتنفّس لم يلزمه، فلذلك قبل النفس الإلهيّ صور العالم، فهو لها كالجوهر الهيولاني، و ليس إلاّ عين الطبيعة، فالعناصر صورة من صور الطبيعة، و ما فوق العناصر و ما تولّد عنها فهو أيضا من صور الطبيعة و هي الأرواح العلوية التي فوق السماوات السبع، و أمّا أرواح السماوات السبع و أعيانها فهي عنصرية، فإنّها من دخان العناصر المتولّد عنها، و ما يكون عن كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون، و من فوقهم طبيعيون، و لهذا وصفهم الله بالاختصام، أعني الملأ الأعلى، لأنّ الطبيعة متقابلة، و التقابل الذي في الأسماء الإلهية التي هي النسب إنّما أعطاه النفس، ألا ترى الذات الخارجة عن هذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۴۳

الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين؟ فلهذا خرج العالم على صورة من أوجدهم [و ليس إلاّ النفس الإلهيّ]».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ النفس لمّا نسب إلى الرحمن و كان صفة له، فإنّه يضاف و ينسب إلى الحق الرحمن جميع ما يستلزمه النفس من التنفيس و قبول صور الحروف و الكلمات الكونية و الأسماء الإلهية و الحرارة و الرطوبة و الحياة و سرّ التقابل الذي في حقيقة الجمعية الأحدية و النفسية الرحمانية، فإنّ النفس عبارة عن الوجود الفائض بمقتضيات الأسماء الإلهية و مقتضيات قوابلها و حقائقها جميعا، فله أحدية جمع الجمعين مع الوجود بين المتقابلات و المتماثلات و المتنافيات و المتشاكلات الإلهية و الكونية جميعا، و فيه أيضا سرّ الجمع بين الفعل و الانفعال، و الهيولانية المادّة القابلة للصور كلّها و الطبيعة الفعّالة لها فيه، كما قد أشرنا إلى كل ذلك في الفصّ الآدمي و الشيثي و غيرهما بما فيه مقنع للأولياء، فاذكر.

و نزيد هاهنا بما لم يذكر و هو أنّ الطبيعة الكلّية و إن كانت- كما ذكرنا- هي الحقيقة الفعّالة للصور كلّها إلهيّها و كونيّها، علوا و سفلا، فإنّها أيضا عين المادّة التي حصرت قوابل العالم كلّه، ففيه قابلية هيولانية لأن يفعل في النفس جميع الصور، فهي بانفعالاتها المادية الهيولانية تفعل صور الفاعليات الأسمائية أيضا من الوجود الحق، فهي فاعلة من وجه، منفعلة من آخر، لحقيقتها الجمعية الأحدية النفسية، فإنّها عين النفس الممتدّ من حقيقة الحقائق الكبرى بأحدية جمع الحقائق الفعلية و الانفعالية جامعا لحقائق المراتب و الوجود، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فبما فيه من الحرارة علا في الصور الأسمائية الربانية، و بما فيه من البرودة سفل».

يعني- رضي الله عنه- في الصور الكيانية و العوالم الإمكانية **«و بما فيه من اليبوسة ثبت و لم يتزلزل، فالرسوب للبرودة و الرطوبة، ألا ترى الطبيب إذا أراد سقي دواء لأحد، ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه رسب، علم أنّ النضج**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۴۴

قد حصل، فيسقيه الدواء ليسرع في النجح، و إنّما رسب لرطوبيته و برودته الطبيعية، ثمّ إنّ هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيديه و هما متقابلتان و إن كانت كلتا يديه يمينا، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، و لو لم يكن إلاّ كونهما اثنتين أعني اليدين، لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة إلاّ ما يناسبها، و هي متقابلة فجاء باليدين».

يشير- رضي الله عنه- في كلّ ذلك إلى أنّ التقابل في الأمر الواحد من جهتين مختلفتين موجود و مشهود، و أنّ الطبيعة التي لها التضادّ و التقابل عامّة الحكم في الصور الأسمائية و الكونية، و لو لا أنّ في حقيقة الحق قبول كلّ ذلك، لما وجدت هذه المتقابلات منها، و لأنّ في طبيعة البشر

جمعا بين المتقابلات توجّه الحق في إيجاده باليدين المتقابلتين، و هما الفعل و الانفعال اللذين في حقيقتي الربّ و المربوب، و الإله و المألوه في الذات، أو الجلال و الجمال، و اللطف و القهر في الإلهيات، و كل ذلك مشير إلى التقابل في الأصل، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا أوجده باليدين سمّاه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه، و جعل ذلك من عنايته لهذا النوع الإنسانيّ، فقال لمن أبي عن السجود له: ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمٰا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ على من هو مثلك يعني عنصريا أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰالِينَ عن العنصر و لست كذلك، و يعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصريّا و إن كان طبيعيّا، فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلاّ بكونه بشرا من طين، فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين».

يعني: من كونه باشر الله خلقه بيديه، و هو حقيقة الجمع بين المتقابلات و المتماثلات كلّها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥۴۵

قال- رضي الله عنه-: «فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية و السماوية، و الملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنصّ الإلهي».

يعني: أنّ الملائكة العالين- و هم المهيّمة في سبحات وجه الحق- لفناء خلقيتهم و استهلاكهم عن أنفسهم و عن سوى الحق في الحق خير من نوع الإنسان الحيوان لا الإنسان الكامل، لكون هذا النوع حقيقتهم مستهلكة في خلقيتهم و نوريتهم في ظلمتهم، بعكس الملائكة العالين، و قد ذكرنا فتذكّر.

قال- رضي الله عنه-: «فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي، فليعرف العالم، فإنّ من عرف نفسه عرف ربّه الذي ظهر فيه: أي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها [بظهور آثارها] فامتنّ على نفسه».

يعني على أسمائه و نسبه و شئونه الذاتية، فإنّها فيه عينه لا غيره، فامتنّ عليها «**بما أوجده في نفسه، فأوّل أثر كان للنفس إنّما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس الهموم إلى آخر ما وجد**».

قال العبد: هذه المباحث ذكرت مرارا، فلا حاجة إلى الإعادة.

قال- رضي الله عنه-:

فالكلّ في عين النفس كالضوء في ذات الغلس

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ صور الأسماء الإلهية و الحقائق الوجوبية و صور الممكنات و الحقائق الكونية المربوبية في عين النفس كالضوء في المادّة المشتعلة بالنور، فالربّ بصور جميع الحقائق الربانية الحقّية في عماء الربّ في أعلى النفس و الخلق، و كذلك تصوّر جميع الحقائق الخلقية منها في عماء الكون من هذا النفس، فتذكّر.

قال- رضي الله عنه-:

و العلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نعس فيرى الذي قد قلته

رؤيا تدلّ على النفس

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥۴۶

يشير إلى أنّ العلم بالنفس و ما ذكرت [من لوازمه] لا ينال إلاّ بالكشف. و أمّا البرهان الفكري- بتركيب المقدّمات و استنتاج النتائج منها و

الاستدلال بذلك على المطالب- فليس إلاّ لمن سلخ نهار الكشف عن يوم عمره، فهو في ليل الحجاب و الغفلة نائم عن التجلّي الوجودي و النهار الكشفي الشهودي و الفيض الدائم النوري الجودي، تهبّ عليه مع الأنفاس فوائح روائح الأنفاس، و هو لا يهبّ من النعاس، يعتبر في تعبير رؤياه في المنام، حقائق ما قلت ممّا يدلّ على النفس عند الكاشف العلاّم، أنّها أضغاث أحلام.

قال- رضي الله عنه-:

فيريحه عن كلّ كرب في تلاوته عبس

يشير إلى أنّ الذي تذكّره و يذكره إن هو تفكّر فيه فتدبّره يريحه عن كلّ كرب و ضيق يجده في ظلمة حجابه بما أكشف له و أشهده و ألقّنه على وجهه سرّ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ (مُسْفِرَةٌ ضاحِكَةٌ) مُسْتَبْشِرَةٌ** بعد عبوسه في تلاوة **عَبَسَ وَ تَوَلَّى** حال جهله بمن هو دائما كان عليه يتجلّى.

قال- رضي الله عنه-:

و لقد تجلّى للذي قد جاء في طلب القبس

يعني: طالما انجلى هذا السرّ الخفيّ لمن طلب الحق الجليّ، كما ظهر لموسى بن عمران لمّا كان مجدّا في طلب الجذوة، فرآه رأي العيان.

قال- رضي الله عنه-:

فرآه نارا و هو نور في الملوك و في العسس

يعني تجلّى له نور وجهه في مثال النار على صورة الشجرة، فظنّه نارا و كان نورا هو نور الأنوار، فلم يعبّر رؤياه و لم يعبر عن صورة مطلبه الطبيعي إلى حقيقة ما رآه، فلو عبّر، و عبر، و اعتبر الحقيقة، و استبصر، لعلم أنّه النور الحق المتجلّي في الملوك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۴۷

و الشرفاء العلويّين و العمّال في أدنى الأعمال الليلية الحجابية السفليّين، فإنّ ظهوره بحسب القوابل، و إلاّ فهو هو في الأواخر و الأوائل.

قال- رضي الله عنه-:

فإذا عرفت مقالتي تعلم بأنّك مبتئس

إذا فهمت ما قلت، فهمت فيما نلت ممّا أعطيتك، و نلت أنّك في طلب أمر سواه فقير مبتئس، و مغبون، سحر، مفلس **كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ** حاضرا لم يزل، و بدا له من الله ما لم يحتسب و لم يتخيّل.

قال- رضي الله عنه-:

لو كان يطلب غير ذا لرآه فيه و ما نكس

يعني: أنّ موسى ما طلب غير النار، فلمّا بلغ غاية طاقته في الجهد و الطلب، تجلّى له الحق في صورة مطلوبه، و لو طلب غير ذلك، لرآه في ذلك الآخر، و أنت أيضا حيث تطلب أمرا سواه، فاعلم أنّك محجوب، فمطلوبك في زعمك و مبلغ علمك، فمحتجب عنك بصورة مطلبك الله، فطوبى

لمن لم تتعلّق همّته بغير مولاه، و لم يطلب طول عمره إلاّ إيّاه.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا هذه الكلمة العيسوية لمّا قام لها الحق في مقام «حتى نعلم و يعلم» استفهمها عمّا نسب إليها هل هو حق أم لا؟ مع علمه الأوّل بهل وقع ذلك الأمر أم لا؟ فقال له: أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلٰهَيْنِ من دُونِ الله فلا بدّ من الأدب في الجواب للمستفهم، لأنّه لمّا تجلّى له في هذا المقام و بهذه الصورة، اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع، فقال- و قدّم التنزيه-: «سُبْحٰانَكَ» فحدّد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٤٨

بالكاف الذي يقتضي المواجهة و الخطاب».

يعني: لمّا تجلّى الحق لتحقيق العلم المطلق في التعيّن المقيّد- مع أنّ الحقيقة تقتضي الوحدة- فقام بعيسى مقام المخاطبة و ثنّى و انفرد، و كلّ منهما بتعيّنه الاختبار بأنّه هل يعلم مع علمه عمّا يستفهمه، و هذا معنى قيام الحق له في مقام «حَتَّى نَعْلَمَ» من حيث تعيّننا في مادّة هذا التجلّى و المادّة العيسوية، و حتى يعلم هو من كونه هو، لا من كونه نحن، فحدّد عيسى بكونه عبدا مخاطبا، فقال: أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلٰهَيْنِ من دُونِ الله فاقتضت الحكمة العيسوية أن يثبت للتجلّي بحسبه، فأفرد الحق أيضا كذلك و حدّده بالكاف في سُبْحٰانَكَ كما أفرده الحق و حدّده في قُلْتَ و أجابه في التفرقة بعين الجمع كما خاطبه الحق. **قال: «ما يَكُونُ لِي من حيث أنا لنفسي دونك أَنْ أَقُولَ ما لَيْسَ [لِي] بِحَقٍّ».**

يعني: من حيث الامتياز و الانفراد دونك من حيث التعين ما ليس لي بحق أن أقول مثل هذا، فليس حقّا للمتعيّن المتقيّد أن يدعو إلى نفسه مطلقا من دون الله بالعبادة.

ثمّ قال- رضي الله عنه-: «أي ما تقتضيه هويّتي و لا ذاتي ذلك إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ لأنّك أنت القائل، و من قال أمرا، فقد علم ما قال، و أنت اللسان الذي أتكلّم به، كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه و سلم [عن ربّه] في الخبر الإلهي، فقال: «كنت لسانه الذي يتكلّم به» فجعل هويته عين لسان المتكلّم و نسب الكلام إلى عبده. ثم تمّم العبد الصالح الجواب بقوله: تَعْلَمُ ما في نَفْسِي و المتكلّم الحق، و لا أعلم ما فيها من كونها أنت، فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنّه قائل و ذو أثر».

يعني: أنّ القائل و المتكلّم حق، لما قدّم أنّ الحق عين لسانه.

قال: إِنَّكَ أَنْتَ فجاء بالفصل و العماد، تأكيدا للبيان و اعتمادا عليه أن لا يعلم الغيب إلاّ الله».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٤٩

يعني: أكّد المخاطبة بالتفرقة في عين الجمع بالفصل و العماد، و هو تحقّق الإفراد للحق المطلق من حيث تعيّنه في إطلاقه و فصله عن تعيّنه الشخصي و نسبة العلم كلّه إلى الله في الإطلاق و التقييد و الجمع و الفرق، فإنّه هو علاّم الغيوب.

قال- رضي الله عنه-: «و فرّق و جمع و وحّد و كثّر و وسّع و ضيّق».

يعني بالتفرقة إفراد المخاطب عن المخاطب، و بالجمع أنّه جعل الله في المادّة العيسوية و في كل عالم من العالم و في ذاته مطلقا، و كثّر من حيث هذا الفرقان، و وحّد من حيث الجمع، و ضيّق و وسّع كذلك.

قال- رضي الله عنه-: «ثم قال متمّما للجواب: ما قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ ما أَمَرْتَنِي به فنفى أوّلا مشيرا إلى أنّه ما هو ثمّ» يعني في قوله: «ما قُلْتُ لَهُمْ» «ثم أوجب القول أدبا مع المستفهم» يعني في قوله: «إِلاَّ ما أَمَرْتَنِي به».

قال- رضي الله عنه-: «و لو لم يفعل كذلك، لاتّصف بعدم علم الحقائق و حاشاه من ذلك، فقال: «إِلاَّ ما أَمَرْتَنِي به» و أنت المتكلّم على لساني و أنت لساني».

قال- رضي الله عنه-: «فانظر إلى هذه التنبئة الروحية ما ألطفها و أدقّها!» يعني في قوله: «ما أَمَرْتَنِي» مع أنّه عينه، فأفرد الحق بتاء الكناية عن المخاطب، و حدّد نفسه و ميّزه من حيث مأموريته بياء كناية المتكلّم «أَنِ اعْبُدُوا اللهَ» فجاء بالاسم «الله» لاختلاف العبّاد في العبادات و اختلاف الشرائع، و لم يعيّن اسما خاصّا دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكلّ، ثم قال: «رَبِّي وَ رَبَّكُمْ» و معلوم أنّ نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر، فلذلك فصّل بقوله: «رَبِّي وَ رَبَّكُمْ» بالكنايتين: كناية المتكلّم و كناية المخاطب. «إِلاَّ ما أَمَرْتَنِي بِهِ» فأثبت نفسه مأمورا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٠

و ليست سوى عبوديته، إذ لا يؤمر إلاّ من يتصوّر منه الامتثال و إن لم يفعل، و لمّا كان الأمر ينزل بحكم المراتب، لذلك ينصبغ كلّ من ظهر في مرتبة ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة، فمرتبة المأمور، لها حكم يظهر في كل مأمور، و مرتبة الآمر، لها حكم يبدو في كل آمر، فيقول الحق: أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ فهو الآمر، و المكلّف المأمور، و يقول العبد: اغْفِرْ لِي فهو الآمر، و الحق المأمور، فما يطلبه الحق من العبد بأمره هو بعينه ما يطلبه العبد من الحق بأمره» يعني الإجابة «و لهذا كان كلّ دعاء مجابا و لا بدّ و إن تأخّر، كما تتأخّر بعض المكلّفين ممّن أقيم مخاطبا بإقامة الصلاة، فلا يصلّي في وقت فيؤخّر الامتثال و يصلّي في وقت آخر إن كان متمكّنا من ذلك، و لا بدّ من الإجابة و لو بالقصد، ثم قال: وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ و لم يقل: على نفسي معهم، كما قال: رَبِّي وَ رَبَّكُمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم. فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي أي رفعتني إليك و حجبتهم عنّي و حجبتني عنهم كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ في غير مادّتي بل في موادّهم، إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة، فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إيّاه، و جعله باسم «الرقيب» لأنّه جعل الشهود له» يعني: بعين شهودهم أنفسهم بالحق [«فأراد أن يفصل بينه و بين ربّه حتى يعلم أنّه هو، لكونه عبدا في الواقع و أنّ الحق هو الحق]، لكونه ربّا له، فجاء لنفسه بأنّه شهيد و في الحق بأنّه رقيب».

يعني: لأنّ الشهيد يكون [بالنسبة إلى] وقت دون وقت و بالنسبة إلى مشهود دون مشهود، و الرقيب يقتضي دوام الرقبى إلاّ إذا أضيف إلى الحق الدائم الوجود، فيقتضي دوام الشهود، فافهم.

«و قدّم «هم» في حق نفسه، فقال: عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ إيثارا لهم في التقدّم و أدبا».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥١

يعني إيثار التربية و الرقيب بلا وساطة كله لأمرهم إلى ربّهم و ربّه و أدبا مع ربّهم.

قال- رضي الله عنه-: «و أخّر «هم» في جانب الحق عن الحق في قوله: الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ لما يستحقّه الربّ من التقدّم في الرتبة.

و أعلم أنّ للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه و هو «الشهيد» في قوله:

عَلَيْهِمْ شَهِيداً [فقال] وَ أَنْتَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ فجاء ب «كلّ» للعموم و ب «شيء» لكونه أنكر النكرات، و جاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود، فنبّه على أنّه- تعالى- هو الشهيد على قوم عيسى حين قال: وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ فهي شهادة الحق في مادّة عيسوية، لما ثبت أنّه لسانه و سمعه و بصره.

ثم قال كلمة عيسويّة و محمدية، أمّا كونها عيسويّة فإنّها قول عيسى بإخبار الله في كتابه. و أمّا كونها محمدية فلموقعها من محمّد صلى الله عليه و سلم بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلا كاملا يردّدها لم يعدل إلى غيرها، حتى طلع الفجر إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ و «هم» ضمير الغائب كما أنّ «هو» ضمير الغائب كما قال: هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا بضمير الغائب، فكان الغيب سترا لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر، فقال: إِنْ تُعَذِّبْهُمْ بضمير الغائب، و هو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق».

يعني حجاب تعيّن عيسى و حجابيّتهم، فإنّهم إنّما حجبوا بالصورة الشخصية التعيّنية و حصروا الحق فيه، فكفروا أي ستروا و غابوا عن الحق

المتعيّن فيه و فيهم و في الكلّ من غير حصر، و ذلك الحجاب الستر كان غيبا لهم.

«فذكّرهم الله قبل حضورهم» يعني الحق المتجلّي في الفرقان يوم الجمع و الفصل،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٢

«حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكّمت في العجين» يعني: من حيث أحدية جمع العين «فصيّرته مثلها. فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ فأفرد الخطاب، للتوحيد الذي كانوا عليه» من حيث العين في الحقيقة و إن كانوا مشركين في زعمهم و معتقدهم و غيرهم من أهل الاعتقاد و التقليد.

قال- رضي الله عنه-: «و لا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد، لأنّهم لا تصرّف لهم في أنفسهم، فهم بحكم ما يريد بهم سيّدهم، و لا شريك له فيهم، فإنّه قال: عِبادُكَ فأفرد، و المراد بالعذاب إذ لا لهم، و لا أذلّ منهم، لكونهم عبادا، فذواتهم تقتضي أنّهم أذلاّء فلا تذلّهم، فإنّك لا تذلّهم بأدون ما هم فيه من كونهم عبيدا وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ أي تسترهم [عن إيقاع العذاب الذي يستحقّونه بمخالفتهم أي تجعل لهم غفرا يسترهم] عن ذلك و يمنعهم عنه، فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ، أي المنيع الحمى».

يعني- رضي الله عنه-: لا يصلون إليك من حيث إنّك ربّ الكلّ على ما يقتضي من حيث ذاتك في نفسك، فربوبيتك بالنسبة إلى عبدانيتهم بحسبهم و بحسبها، و عبدانيتهم مقيّدة جزئيّة، لكونهم كذلك، فأنّى لهم عبادتك الحقيقية الكلّية التي تستحقّها لنفسك؟

و كيف اتّصالهم بربّ الكلّ و إله العالمين- تبارك و تعالى- و هو العزيز الحكيم؟! قال- رضي الله عنه-: «و هذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمّى الحق ب «المعزّ» و المعطى له هذا الاسم ب «العزيز» فيكون منيع الحمى عمّا يريد به «المنتقم» و «المعذّب» من الانتقام و العذاب. و جاء بالفصل و العماد أيضا تأكيدا للبيان و لتكون الآية على مساق واحد في قوله: إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ و قوله: كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ فجاء أيضا بـ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ فكان سؤالا من النبيّ عليه السّلام و إلحاحا منه على ربّه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يردّدها طلبا للإجابة، فلو سمع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٣

الإجابة في أوّل سؤاله، ما كرّر، و كان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضا مفصّلا، فيقول له في كل عرض [عرض] و عين عين: إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق و إيثار جنابه، لدعاء عليهم لا لهم، فما عرض عليه إلاّ ما استحقّوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله».

يعني: ممّا تعطيه هذه الآية من تفويض أمرهم إليه تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «من التسليم لله و التعريض لعفوه. و قد ورد أنّ الحق إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إيّاه، أخّر الإجابة عنه، حتى يتكرّر ذلك منه، حبّا فيه لا إعراضا عنه، و لذلك جاء بالاسم «الحكيم»، و الحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها و لا يعدل بها عن الذي تقتضيه و تطلبه حقائقها بصفاتها، فالحكيم [هو] العليم بالترتيب، فكان صلى الله عليه و سلّم بترداد هذه الآية على علم عظيم عن الله، فمن تلا فهكذا يتلو» يعني: فليتل «و إلاّ فالسكوت أولى به. و إذا وفّق الله العبد إلى نطق بأمر ما، فما وفّقه إليه».

يعني «عليه» فإنّ حروف الجرّ يبدل بعضها عن بعض، و لا سيّما «إلى» و «على» كما قال الله- تعالى-: أُنْزِلَ إِلَيْكَ و أَنْزَلَ عَلَيْكَ في مواضع.

قال- رضي الله عنه-: «فما وفّقه إليه إلاّ و قد أراد إجابته فيه و قضاء حاجته، فلا يستبطئ أحد ما يتضمّنه ما وفّق له، و ليثابر مثابرة رسول الله صلى الله عليه و سلم على هذه الآية في جميع أحواله، حتى يسمع بأذنه أو بسمعه، كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة، فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، و إن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك».

قال العبد: لم أجد مزيدا على ما فسّر الشيخ هذه الآية في المناجاة المحمدية العيسوية، فقد وفّى حقّ تفسيرها، و حرّر بحسن تخبيره تقريرها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٤

[١٦] «فصّ حكمة رحمانية في كلمة سليمانية»

قال العبد: لمّا كانت الحكمة الرحمانية توجب ظهور الوجود العامّ على أكمل وجوهها في أكمل المظاهر الإلهية الرحمانية من الأشخاص الإنسانية بحيث يظهر فيه جميع أصناف الرحمة و الإلهيات الظاهرة على العموم من كمال التصرّف و السلطان و الملك و النبوّة و الولاية على ما هي ظاهرة في جميع العالم مفصّلا مفرّقا في أشخاصه، و كانت الكلمة السليمانية بهذه المثابة على التعيين فإنّه كان نبيّا وليّا عبدا كاملا، و وهبه الله التسخير الكلّيّ التامّ و السلطان و الحكم و التصرّف العامّ في جميع أجناس العالم و أنواعه و أصنافه من الملائكة و الجنّ و الإنس و الطير و السباع و سائر الحيوان و النبات و المعادن، على أكمل وجوهها و أفضلها و أتمّها و أعمّها، فصلحت إضافة هذه الحكمة الرحمانية إليه عليه السّلام.

قال- رضي الله عنه-: إِنَّهُ يعني الكتاب من سُلَيْمٰانَ وَ إِنَّهُ أي مضمونه بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله و لم يكن كذلك، و تكلّموا في ذلك بما لا ينبغي ممّا لا يليق بمعرفة سليمان عليه السّلام بربّه. و كيف.

يليق ما قالوه و بلقيس تقول فيه: إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتٰابٌ كَرِيمٌ أي يكرم عليها؟!».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٥

قال العبد: تأدّب- رضي الله عنه- مع الحق الذي في أعيان الطاعنين في سليمان و تخطئتهم بعدم تعيينه أسماءهم، فقال: «أخذ بعض الناس، و تكلّموا بما لا يليق» إعراضا عن التعرّض لتخطئتهم و التعريض بهم، و إنّما ساق مقتضى التحقيق في هذا المقام السليمانيّ و أمّا خطؤهم في تخطئة سليمان فصريح، فإنّ واضح التفسير أنّ بلقيس هي التي قالت لقومها عند ما ألقى إليها الهدهد كتاب سليمان و أرتهم الكتاب:

إِنَّهُ من سُلَيْمٰانَ فهذا قولها، ليس في طيّ الكتاب «إِنَّهُ» يعني مضمون الكتاب بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ أَلاّٰ تَعْلُوا عَلَيَّ وَ أْتُونِي مُسْلِمِينَ و الدليل على ذلك من ظاهر اللفظ قولها: يٰا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتٰابٌ كَرِيمٌ. و قولها: «إِنَّهُ» أي الكتاب، يعود الضمير إلى المذكور، و على ما قالوا ليس للضمير مذكور يعود إليه، و إنّما قالت ذلك بيانا لمرسل الكتاب، ثمّ تصدّت لبيان مضمون الكتاب بقولها: وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ و أنّه طلب الطاعة و الانقياد لحكمه، فما بقي بعد ذلك احتمال لكون الكتاب مكتوبا فيه، كما قالوا، و هذا ظاهر.

قال- رضي الله عنه-: «و إنّما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله- صلى الله عليه و سلّم- [و] ما مزّقه حتى قرأه كلّه و عرف مضمونه، فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفّق لما وفّقت له، فلم يكن يحمي الكتاب عن الإخراق لحرمة صاحبه تقديم اسم سليمان عليه السّلام على اسم الله و لا تأخيره عنه».

قال العبد: و إنّه- رضي الله عنه- و إن أقام عذرهم، فإنّ قوله: «ربما حملهم على ذلك» إشارة إلى أنّهم علّلوا فيما ذكروا تمزيق كتاب رسول الله، ثمّ بيّن أنّ هذا التعليل أيضا غير صحيح، لكون كسرى إنّما مزّق الكتاب، لكون مضمونه دعوته إلى خلاف دينه و معتقده، لا لأنّ اسم الله مقدّم على اسمه، و تقديم اسم رسول الله على اسمه كان جزءا لعلّة التمزيق، فمزّقه الله كلّ ممزّق، فوفّق الله بلقيس، فقرأت الكتاب و آمنت باطنا، فذكرت لقومها أنّها ألقي إليّ كتاب كريم، أرسله إليها سلطان عظيم، فلو لم توفّق لما وفّقت، لمزّقت، سواء كان اسم سليمان مقدّما على اسم الله أو لم يكن، فليس تقديم اسمه و لا تأخيره بمانع عن التمزيق و الإحراق، كما زعموا.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٦

قال- رضي الله عنه-: «فأتى سليمان بالرحمتين» يعني: في مضمون كتابه أوّلا في البسملة **«رحمة الوجوب و رحمة الامتنان اللتين هما الرحمن**

الرحيم».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الرحمتين عين الاسمين في حق الحق، لأحدية الاسم و المسمّى في ذاته.

و اعلم: أنّ الرحمن- كما ذكرنا- عبارة- عن الحق من كونه عين الوجود العامّ بين العالمين، فعمّ بهذه الرحمة جميع الأسماء و الحقائق، فهي رحمة الامتنان على كل موجود لم يكن لعينه موجودا، فأوجده الله بهذه الرحمة، و لفظ الرحمن في وزانه يقتضي العموم، و لمّا عمّت رحمته الكلّ اقتضت أن يخصّ بعمومها كلّ عين عين من الأعيان بخصوصية ذاتية لذلك التعيّن فيرحمها برحمة يصلح لها و يصلحها، فالرحيم فيه مبالغة لتعميم التخصيص، و للرحمن من الرحيم تخصيص التعميم، و للرحيم من الرحمن تخصيص التعميم، و للرحيم من الرحمن تعميم التخصيص، فكلّ منهما إذن في كلّ منهما.

قال: «فامتنّ بالرحمن و أوجب بالرحيم، و هذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمّن، فإنّه كتب على نفسه الرحمة، سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال يأتي بها هذا العبد حقا على الله أوجبه له على نفسه [يستحقّ بها هذه الرحمة أعني رحمة الوجوب]».

يشير إلى قوله: **وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**، فامتنّ على الكلّ بتعميم الرحمة ثمّ أوجبها بقوله- تعالى-: **فَسَأَكْتُبُهٰا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ**. و قوله: «سبقت رحمتي غضبي» امتنان على الكلّ أيضا بإيجاب الرحمة، فافهم، فإنّه ذوق نادر غريب، هذا معنى قوله: «فدخل الرحيم في الرحمن». و قوله: «فإنّه **كَتَبَ عَلى�ٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**» يعني

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٧

الرحمة التي سبقت غضبه. و قوله: «ليكون للعبيد» أي أجاب الرحمة بالكتابة على نفسه حقا عليه، «استحقّوها بها» أي بالأعمال بإيجابه لهم هذه الرحمة.

قال- رضي الله عنه-: «و من كان من العبيد بهذه المثابة، فإنّه يعلم من هو العامل به؟».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ رحمة الوجوب هي التي استحقّها المتّقون بتقواهم و أعمالهم الصالحة، فإنّها رحمة خاصّة من الرحيم بهذه الأعمال المستدعية لمجازاة الله بما يناسبها، ثمّ أشار إلى من يكون له هذه التقوى و الرحمة الخاصّة، فإنّه يكون عالما بأنّ الله هو العامل به جميع أعماله المقتضية لهذه الرحمة، فإنّ هذا العلم أعلى مراتب هذه الرحمة للمتّقي.

قال- رضي الله عنه-: «و العمل مقسّم على ثمانية أعضاء من الإنسان، و قد أخبر الحق- تعالى- أنّه هويّة كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق و الصورة للعبد، و الهوية مدرجة فيه أي في اسمه لا غير».

يعني: أنّ هويّة العبد هو الله.

قال- رضي الله عنه-: «لأنّه- تعالى- عين ما ظهر، و سمّي خلقا، و به كان الاسم «الظاهر» و «الآخر» للعبد، و بكونه لم يكن ثم كان».

يعني: من حيث إنّ هذا العبد لم يكن ثمّ كان تحقّقت الآخرية، فهو الآخر و في مادّته تسمّى الله بالآخر «و **بتوقّف ظهوره عليه و صدور العمل منه كان الاسم الباطن و الأوّل».**

يعني- رضي الله عنه-: بتوقّف وجود العبد على الله الموجد له تحقّقت الأوّلية له تعالى و من حيث إنّ الأعمال صادرة ظاهرا من العبد تحقّق للحق اسم «الباطن» من غيب هوية العبد ... فإنّ الحق هو العامل به و فيه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٥٨

قال- رضي الله عنه-: «فإذا رأيت الخلق رأيت الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن، و هذه معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السّلام بل هي من الملك

الذي لا ينبغي لأحد من بعده».

يعني الظهور به في عالم الشهادة [يشير] إلى أنّ سليمان كان عارفا بأنّ الله هو العامل بسليمان و غيره ما يصدر عنه من الأعمال و التصرّفات و التسخيرات، و لو لم يشهد أنّ الله عينه و جميع قواه و جوارحه، لما يأتي له هذا السلطان و الحكم الكلّي و الأمر الفعلي.

قال- رضي الله عنه-: «فقد أوتي محمّد صلى الله عليه و سلّم ما أوتي سليمان عليه السّلام و ما ظهر به، فمكّنه الله- تعالى- تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به، فهم بأخذه و ربطه بسارية من سواري المسجد، حتى يصبح، فيلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان عليه السّلام فردّه الله خاسئا، فلم يظهر عليه السّلام بما أقدره الله عليه، فظهر بذلك سليمان. ثم قوله: «مُلْكاً» فلم يعمّ، فعلمنا أنّه يريد ملكا ما، و رأيناه قد شورك في كل جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنّه ما اختصّ إلاّ بالمجموع من ذلك، و بحديث العفريت أنّه ما اختصّ إلاّ بالظهور، و قد يختصّ بالمجموع و الظهور، و لو لم يقل صلى الله عليه و سلم في حديث العفريت: «فأمكنني الله منه» لقلنا: إنّه لمّا همّ بأخذه، ذكّره الله دعوة سليمان عليه السّلام فعلم أنّه لا يقدره الله على أخذه، فردّه الله خاسئا، فلمّا قال: «فأمكنني الله منه» علمنا أنّه قد وهبه الله التصرّف فيه، ثم إنّ الله ذكّره فتذكّر دعوة سليمان عليه السّلام فتأدّب معه، فعلمنا من هذا أنّ الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم».

قال العبد: كل هذا مشروح لا مزيد عليه.

ثمّ قال- رضي الله عنه: «و ليس غرضنا من هذه المسألة إلاّ الكلام و التنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان عليه السّلام في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب «الرحمن» «الرحيم» فقيّد رحمة الوجوب و أطلق رحمة الامتنان في قوله: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ حتى الأسماء الإلهية، أعني حقائق النسب».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۵۹

يعني- رضي الله عنه-: من حيث إحدى دلالتها- التي يقتضي امتياز كل اسم بخصوصه- لا الأخرى التي هي الدلالة على الذات عينها و الذات عينه، فلا يطلق عليها أنّها مرحومة، فالمرحومة الداخلة تحت «كل شيء» هي حقائق النسب و هي على وجهين:

أحدهما: كالوجود و الحياة و العلم و القدرة و سائر النسب التي لا تحقّق لها في أعيانها إلاّ بالله، و الرحمة الذاتية.

و الثاني: ما ينسب إلى الحق من حيث هذه النسب، كالعالمية و القادرية و الخالقية و الرازقية، فإنّها نسب لهذه النسب المذكورة أوّلا إلى المسمّى الواحد الأحد و هو الله سبحانه، فهي التي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين.

قال- رضي الله عنه-: «فامتنّ عليها بنا، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية و النسب الربانية».

يعني الكمّل من نوع الإنسان، فإنّ آدم و بنيه هم الذين أكرمهم الله- تعالى- و اصطفاهم بتعليمه الأسماء لنا منّا، فتذكّر.

ثم قال- رضي الله عنه-: «ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا، و أعلمنا أنّه هويّتنا ليعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلاّ لنفسه، فما خرجت الرحمة منه، فعلى من امتنّ و ما ثمّ إلاّ هو؟ إلاّ أنّه لا بدّ من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال إنّ هذا أعلم من هذا مع أحدية العين، و معناه معنى نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم، فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية و كمال تعلّق الإرادة و فضلها أو زيادتها على تعلّق القدرة، و كذا السمع الإلهي و البصر و جميع 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، و كما أنّ كل اسم إلهي إذا قدّمته سمّيته بجميع الأسماء و نعتّه بها، كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهلية كلّ ما فوضل به فكل جزء من العالم مجموع العالم، أي هو قابل لحقائق متفرّقات العالم كلّه، فلا يقدح قولنا: «إنّ زيدا دون عمرو في العلم» أن تكون هوية الحق عين زيد و عمرو، و يكون في عمرو أكمل و أعلم منه في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٦٠

زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهية و ليست غير الحق، فهو- تعالى- من حيث هو عالم أعمّ في التعلّق من حيث هو مريد و قادر، و هو هو ليس غيره، فلا تعلّمه يا وليّي هنا و تجهله هنا، و تثبته هنا و تنفيه هنا إلاّ أن تثبته بالوجه الذي أثبت نفسه و نفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه، كالآية الجامعة للنفي و الإثبات في حقه حين قال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فأثبت بصفة تعمّ كلّ سامع و بصير من حيوان و ما ثمّ إلاّ حيوان إلاّ أنّه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، و ظهر في الآخرة لكل الناس».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الحياة للحيوان و فيه عرفا عامّا، و هي سارية في الحيوان و الجماد و النبات و غيرهم عرفا خاصّا بالمحقّقين، فإنّ الله كشف عن وجه هذا السرّ لهم، و حجب عنه البعض و هم عامّة أهل الحجاب و قد مرّ مرارا فتذكّر، فإذا ارتفع الحجاب- و هو عقلك القابل- و كشف الغطاء- و هو وهمك الحائل- عمّت المعرفة، فعرفته و عرفه كل أحد كذلك.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّها الدار الحيوان» يعني الآخرة، و أنّ كلّ من فيها حيوان حقيقة مبالغة «و كذلك الدنيا إلاّ أنّ حياتها مستورة عن بعض العباد، ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله و ما يدركونه من حقائق العالم، فمن عمّ إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممّن ليس له ذلك العموم، فلا تحجب بالتفاضل و تقول: لا يصحّ كلام من يقول: إنّ الخلق هوية الحق، بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشكّ أنت أنّها هي الحق و مدلولها المسمّى بها و ليس إلاّ الله، ثم إنّه كيف يقدّم سليمان اسمه على اسم الله- كما زعموا- و هو من جملة من أوجدته الرحمة؟! فلا بدّ أن يتقدّم الرحمن الرحيم» أي على اسم سليمان «ليصحّ استناد المرحوم، هذا عكس الحقائق:

تقديم من يستحقّ التأخير و تأخير من يستحقّ التقديم في الموضع الذي يستحقّه».

يشير- رضي الله عنه- إلى حقيقة التفاضل بين الأسماء، كتفاضل الرحمن على الرحيم، فمع أنّ سليمان اسم إلهي في نفسه على مقتضى التحقيق، و لكن بالنسبة إلى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٦١

الله المتعيّن بذاته في ألوهيته متقيّد عن كل تقدير بخصوصية مادّة سليمانية، و سليمان عارف بذلك، فلا يقدّم المقيّد على المطلق، كما لا يتقدّم الرحيم على الرحمن، إذ الرحمن- الموجد لسليمان و المظهر عموم حكم سلطانه على العالم- يستحقّ التقديم بالذات على من أوجده ممّن سليمان واحد منهم و لا سيّما في أوّل الكتاب أو صدره، فهذا لا يليق بكمال سليمان عليه السّلام و علمه و معرفته، حاشاه عن ذلك.

قال- رضي الله عنه-: «و من حكمة بلقيس و علوّ علمها- كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب، و ما عملت ذلك إلاّ لتعلم أصحابها أنّ لها اتّصالا إلى أمور لا يعلمون طريقها، و هذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنّه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك، خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم، فلا يتصرّفون إلاّ في أمر إذا وصل إلى سلطانهم يأمنون غائلة ذلك التصرّف، فلو تعيّن لهم على يدي من تصل الأخبار إلى ملكهم، لصانعوه و أعظموا له الرشى، حتى يفعلوا ما يريدون، و لا يصل ذلك إلى ملكهم، فكان قولها: أُلْقِيَ إِلَيَّ- و لم تسمّ من ألقاه- سياسة منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها و خواصّ مدبّرها، و بهذا استحقّت التقدّم عليهم».

قال العبد: كلّ هذا مشروح لا يحتاج فيه إلى مزيد بيان.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا فضل العالم الإنسان على العالم من الجنّ بأسرار التصرّف و خواصّ الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني، فإنّ رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأنّ حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرّك منّا، لأنّ الزمان الذي يتحرّك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلّق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر و المنظور، فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة، و

زمان رجوع طرفه إليه عن زمان عدم إدراكه، و القيام من مقام

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٦٢

الإنسان ليس كذلك، أي ليس له هذه السرعة، فكان آصف بن برخيا، أتمّ في العمل من الجنّ، و كان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السّلام عرش بلقيس [مستقرّا] عنده، لئلاّ يتخيّل أنّه يدركه و هو في مكانه من غير انتقال».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ وجود عرش بلقيس عند سليمان عليه السّلام قبل ارتداد طرفه إليه ليس- كما- زعم الجمهور من أهل الظاهر و علماء الرسوم- من إتيان آصف بعرش بلقيس من سبأ على ما كان موجودا، و لم يره سليمان عليه السّلام في سبأ كشفا و اطّلاعا، بل كان تصرّفا عجيبا غريبا إلهيا بإعدام عرشها في سبأ في عين إيجاده عند سليمان، بمعنى أنّه سلب بتصرّفه العلمي الكامل الصورة العرشية عن وجوده المتعيّن فيها بسبإ، و خلع عنه تلك الهيئة، و خلعها عليه عند سليمان في عين ذلك الزمان، فزمان قول آصف: **أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ** كان عين زمان انعدام عرش بلقيس في سبأ و إيجاده عند سليمان عليه السّلام و ذلك من عين التصرّف الكلّي الذي أعطاه الله- تعالى- كرامة لسليمان عليه السّلام و هذا التصرّف أعلى تصرّف أقدر الله من شاء من عباده عليه، و هو من حيث العلم الكامل بالخلق الجديد، كما عرفت فيما أسلفنا لك.

إنّ صور العالم كلّها هيئات و أشكال و نقوش ظهرت في مرآة الوجود الحقّ أو تعيّنات الوجود الحق في صور حقائق العالم، و أعيانها الثابتة في العلم القديم- التي كانت معدومة من حيث هي هي- لها حقائق الأعيان، فالقابل من الوجود الحق لصورة عين من الأعيان على الوجه الأوجه الأوّل الأولى أو المتعيّن منه في عين من الأعيان، و الظاهر بها و فيها، و المظهرة المعيّنة هي له على الوجه الثاني في ذوق أهل المعاني و المغاني إنّما يتلبّس بصورتها عند انسحابه أو ملابسته أو محاذاته لتلك العين، و باتّصال الفيض الوجودي- الذي يعقب ذلك الفيض الأوّل- ينخلع الأوّل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٦٣

عن تلك الصورة إلى غيرها من الصور الأخر التي لتلك العين في غير ذلك الموطن و الحضرة، حتى يظهر ذلك الوجود بصورة ذلك التعيّن في جميع مراتب الوجود و مواطنه، و يتلبّس الوجود المتعيّن ثانيا العاقب للأولى بتلك الصورة عند انسحابه عليها أو محاذاته لها كذلك، و كذلك الأمر دائما أبدا لا إلى نهاية أو غاية. كما كان لا عن بداية كالماء الجاري في نهر- **وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلى**- إذا حاذى موضعا من النهر، فإنّ الماء يتشكّل بحسب ذلك الموضع و يجري عليه بحسبه و يظهر فيه بموجبه، و لا يثبت و لا يبقى بل يمرّ بالجريان و يعقبه الماء بالفيضان بقطرات أو أجزاء مائية غير الأجزاء و القطرات الأولى، و هذا لا ريب فيه عقلا و كشفا صحيحا، و لكنّ الحسّ يدرك الاتّصال في أحدية سطح الماء دائما، لغلبة الوحدة الوجودية الحقّة على الكثرة وجودا و عينا، كغلبة الكثرة على الوجود علما و تعقّلا، فكذلك الفيض النفسي الرحماني، و الوجود الجودي الإحسانيّ دائم الجريان متوالي الفيضان من الغيب و الشهادة، ثم منها إلى الغيب متواصل السريان في صور الحقائق كدوام الذاتي بالاقتضاء الذاتي لا يتغيّر عنه أزلا و أبدا، و لا يزال عليه دائما أبد الآبدين و دهر الداهرين ما دامت ذات المفيض المتجلّي بالتجلّي الذاتي و هي دائمة، و الذي اقتضته الذات الإلهية لذاتها فإنّها لا تزال عليه فلا يزال و لا يزول و لا يحول أبد الآباد و منتهى الآماد، فالوجود الحق الجاري و النفس الرحمانيّ الساري في حقائق الأشياء و أعيانها دائم أبدا و ما ثمّ إلاّ وجود واحد و تجلّ واحد لا ينتهي أبد الآبدين، و لكنّه دائم التعيّن متنوّع التجلّي و التبيّن بحسب خصوصيات القوابل و بموجب قابليات الأعيان و المظاهر، كالماء ماء واحد و تعيّن القطرات و الأجزاء المائيّة بحسب المعيّنات ممّا يجري عليه بتقدير العلم و فرض العقل من حيث كل موضع معيّن معيّن له بحسبه و موجبه، فافهم، و اعلم: أنّه أعلى الأذواق و أجلى المشاهد و أحلى المشارب، جعلنا الله و إيّاك من أهله بمنّه و فضله و طوله.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۶۴

فلمّا كان آصف عليه السّلام عارفا بهذه الحقيقة إمّا كشفا أو إعلاما من الله بذلك أو من كون الله أعطاه التصرّف في الوجود الكوني جمعا أو فرادى، فاستمرّ تصرّفه على ذلك كرامة له و لسليمان و لما أراد الله من كمال الظهور بكمال التصرّف الوجودي في النوع الإنساني لتسخير الجنّ و الإنس و غيرهما لمظهره الأكمل في ذلك العصر و هو سليمان عليه السّلام، فتصرّف آصف بخلع الصورة العرشية من وجوده في سبأ، و خلعها عليه في الحال عينه عند سليمان في زمان واحد من غير ريث و لا تراخ، إظهارا لكمال تصرّفه الذي آتاه الله.

و إنّما حملته على ذلك، الغيرة على سليمان و له و للملك الذي آتاه الله من الجنّ لئلاّ يتوهّموا أنّ تصرّفهم أعلى و أتمّ من تصرّف سليمان و آصف، فأظهر لهم أنّ الملك و التصرّف الذي أعطاهما، أعني سليمان و آصف عليهم السّلام خارق لعادات الجنّ و سحرتهم في تصرّفاتهم الخصيصة بهم من تقريب البعيد و بالإتيان بالأعمال الشاقّة الخارجة عن قوّة البشر، و الخارقة لعادات أهل النظر بالفكر في المعتاد، و ذلك بفضل روحانية في الجنّ و قوّة آتاهم الله من التصوّر و التشكّل بأشكال مختلفة للرائين من البشر، فإنّ وجود صورهم من الهواء و النار على أنحاء مختلفة و ضروب متخالفة و مؤتلفة لا تتناهى شخصياتها و جزئيّاتها و إن انحصرت أمّهات أصنافهم. و أممهم على أربع أمّهات، فإنّ الغالب على نشآتهم إمّا الهواء أو النار أو هما معا متساويين غير متساويين على الماء و التراب مطلقا، و العنصران الثقيلان- و هما الماء و الأرض- مغلوبان في نشآت الجنّ على نحو غلبتهما على الهواء و النار في المولّدات المعهودة المشهودة الكثيفة الثقيلة مثل مغلوبية البرودة و الرطوبة في الفلفل و أمثاله، و مثل غلبة البرودة و الرطوبة على الحرارة و اليبوسة في لبّ الخيار- مثلا- و أمثاله على درجات دقائق لا تكاد تنحصر و لا يحصيها إلاّ موجدها، الله تعالى، ثمّ مع مغلوبية هذين الأسطقسّين الثقيلين في نشآت الجنّ و الشياطين، فإمّا أن يكون الغالب الجزء الهوائيّ على الجزء الناري أو بالعكس.

و الأوّل: الجنّ المؤمنون بالله و الملائكة و الكتب و الرسل المتديّنون بالأديان و الملل من اليهود و النصارى و المجوس و المسلمين.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۶۵

و الثاني: الشياطين و المردة و العفاريت و الأبالسة الكفرة، فهم نوعان و كل واحد من النوعين بعد ذلك مع مغلوبية الثقيلين و أغلبية اللطيفين، فإمّا أن يكون أحد الثقيلين غالبا على الآخر كالماء مثلا أو الأرض.

فالصنف الغالب في نشأتهم الماء على الأرض، مع مغلوبيتهما تحت اللطيفين، على أصناف: صنف أشخاصهم عمّار البحار، و آخر في الأنهار، و آخر أشخاصه في الآبار، و آخر أشخاصه في العيون.

و الغالب عليهم الأرض على الماء في نشأتهم أيضا على أصناف كذلك، منهم:

عمرة الدور و المساكن و النواويس و المقابر، و منهم: عمرة الأودية، و منهم: عمرة الجبال و الشعاب و المعادن، و منهم: عمرة البساتين و المواضع النزيهة و الرياض، و منهم: من يكونون في الفيافي و المهامه و المجاهل و المعالم و الطرقات.

و الغالب على الكلّ إمّا النار على باقي الأجزاء أو الهواء، و قد ذكرنا من أحوال نشآتهم و أخلاقهم و صورهم و أشكالهم ضوابط كلّية فيما أسلفنا في هذا الكتاب، فاذكر.

و أمّا قبائلهم و أساميهم و أفعالهم و صورهم فمذكورة مفصّلة في كتب علوم الروحانيات و الدعوات و الاستنزالات و التسخيرات، ما هذا الكتاب موضع ذكر ذلك، و الله الموفّق، و لا يحصي على التفصيل أشخاصهم إلاّ الله تعالى. و بموجب نشآتهم أعطاهم الله التصرّف بما ليس في قوّة البشر غير الكمّل و المتصرّفين و الروحانيين من صنف الإنسان الكامل، و لكن ليس للجنّ هذا العلم و قوّة الهمّة من غير توسّط حركة جسمانية إلاّ

القول، و كان قول آصف عليه السّلام حين فعله اختصاصا من الله و إكراما من عين إكرامه لسليمان.

فلمّا رأت الجنّ هذا النوع من التصرّف آمنوا به و بسليمان إلاّ أفذاذا شذّوا، فقيّدهم و سجنهم سليمان و آصف. و الجنّ و أكابرهم و ملوكهم و كبراؤهم إلى الآن منقادون

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۶۶

مسخّرون للخواتيم السليمانية و العزائم و الأقسام الآصفية على أيدي أهل العلم الروحاني و الله الموفّق الوهّاب يهب من يشاء ما يشاء، لا ربّ غيره، عليه التكلان و هو المستعان.

قال- رضي الله عنه-: «و لم يكن عندنا باتّحاد الزمان انتقال».

يعني: استقرار العرش عند سليمان لم يكن باتّحاد الزمان و انتقاله. **«و إنّما كان إعداما و إيجادا من حيث لا يشعر أحد بذلك إلاّ من عرفه و هو قوله- تعالى-: بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ و لا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له، إذا كان هذا كما ذكرناه، فكان زمان عدمه- أعني عدم العرش من مكانه- عين وجوده عند سليمان من تجديد الخلق مع الأنفاس، و لا علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر من نفسه أنّه في كل نفس لا يكون ثم يكون».**

يعني: لاقتضائه من حيث إمكانه و عدميته من حيث إمكانه أن يرجع إلى عدمه الأصلي، و لاقتضاء اتّصال التجلّيات لتكوينه بعد العدم في زمان واحد من غير بعدية و لا قبلية زمانية توجب لبس الأمر عليهم، بل عقلية معنوية.

قال- رضي الله عنه-: «و لا تقل: «ثمّ» يقتضي المهلة، فليس ذلك بصحيح و إنّما «ثمّ» يقتضي تقدّم الرتبة العليّة عند العرب في مواضع مخصوصة، كقول شاعر:

«كهزّ الرّديني، ثم اضطرب» و زمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز بلا شكّ و قد جاء ب «ثمّ» و لا مهلة، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس، زمان العدم زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة، فإنّ [مسألة] حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلاّ عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصّته، فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلاّ حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السّلام».

يشير- رضي الله عنه- إلى [أنّ] الإيجاد- إمّا التعيّن الوجودي في صورة عرش بلقيس، أو في صورة مثلها، أو ظهور الصورة في الوجود الحق- إنّما هو للحق، و ليس لآصف إلاّ صورة التجديد و التجسيد في مجلس سليمان، و تعيينه بالقصد منه، و ذلك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۶۷

أيضا للحق من مادّة آصف، و لكن لسان الإرشاد يقضي بما رسم.

قال- رضي الله عنه-: «فما قطع العرش مسافة، و لا زويت له الأرض، و لا خرقها، لمن فهم ما ذكرناه، و كان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان عليه السّلام في نفوس حاضرين من بلقيس و أصحابها، و سبب ذلك كون سليمان عليه السّلام هبة الله- تعالى- لداود عليه السّلام من قوله: وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ و الهبة: عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق، فهو النعمة السابغة و الحجّة البالغة و الضربة الدامغة».

يعني سليمان عليه السّلام بالنسبة إلى داوود عليه السّلام فقد كملت الخلافة الظاهرة في داوود، و ظهرت الملكية وجودها في سليمان عليه السّلام سائر الليالي و الأيّام.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا علمه فقوله: فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ مع نقيض الحكم» يعني مع منافاة حكمه لحكم داوود.

قال- رضي الله عنه-: وَ كُلًّا آتَيْنا حُكْماً وَ عِلْماً، فكان علم داوود علما موتى آتاه الله، و علم سليمان علم الله في المسألة، إذا كان الحاكم بلا واسطة، و كان سليمان ترجمان حقّ في مقعد صدق، كما أنّ المجتهد المصيب بحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة، لو تولاّها بنفسه أو بما يوحي به لرسوله، له أجران، و المخطئ لهذا الحكم المعيّن له أحد مع كونه علما و حكما، فأعطيت هذه الأمّة المحمدية رتبة سليمان في الحكم و رتبة داوود، فما أفضلها من أمّة! و لمّا رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة و استحالة انتقاله في تلك المدّة عندها، قالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ و صدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال، و هو هو، و صدق الأمر، كما أنّك في زمان التجديد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٦٨

عين ما أنت في الزمان الماضي، ثمّ إنّه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح ذ قِيلَ [لَهَا] ادْخُلِي الصَّرْحَ و كان صرحا أملس، لا أمت فيه، من زجاج فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ [لُجَّةً أي] ماء وَ كَشَفَتْ عَنْ ساقَيْها، حتى لا يصيب الماء ثوبها، فنبّهها بذلك على أنّ عرشها الذي رأته من هذا القبيل، و هذا غاية الإنصاف».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ تقييد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان و بلقيس لم يكن إعادة العين، و لا نقل الموجود المشهود في سبأ إلى مجلس سليمان، فإنّ ذلك محال، و لكنّه إعدام لذلك الشكل العرشي في سبأ و إيجاد لمثله عندهما من علم الخلق الجديد، فهو إيجاد المثل، لا إيجاد العين و ذلك إيهام و إيماء و تنبيه للمثل بإظهار المثل، و كذلك كان الصرح يوهم من رآه أنّه ماء صاف يموج مثل ما يتخيّل من لا معرفة له بحقيقة تجديد الخلق مع الأنفاس أنّ الثاني عين الأوّل، و أنّ المجسّد الممثّل من الصورة العرشية عين عرش بلقيس الذي في سبأ، فصحّح سليمان- في تنبيهه إيّاها في قوله: إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوارِيرَ لا كما ظنّت أنّه الماء أو اللجّة فكشفت عن ساقيها- أنّ قولها: كَأَنَّهُ هُوَ صادق، إذ ليس هو هو، بل كأنّه، هو، و هكذا سؤال سليمان عنها أَ هكَذا عَرْشُكِ لعلمه بالأمر في نفسه.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّه أعلمها بذلك إصابتها في قولها: كَأَنَّهُ هُوَ فقالت عند ذلك: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ».

يعني: ظلمت نفسي بتأخير الإيمان إلى الآن، و «أسلمت»- برفع التاء- عطف على ما نوت من التوبة و الرجوع إلى الله من الظلم الذي اعترفت بها، بمعنى تبت و رجعت عمّا ظلمت نفسي و اعترفت و أسلمت مع سليمان لله، لو كان عطفا على «ظلمت» لم يستقم الكلام، و لم ينتظم و لو عطفت الكلمة أعني «أسلمت» على «قالت» لصحّ المعنى، و كان إخبارا عن الجنّ أنّها قالت: ظلمت نفسي، و أسلمت هي مجزوم التاء، كناية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٦٩

عن بلقيس، أنّها أسلمت لله ربّ العالمين مع سليمان، أي إسلام سليمان لله ربّ العالمين.

قال- رضي الله عنه-: «فما انقادت لسليمان و إنّما انقادت لربّ العالمين و سليمان من العالمين، فما تقيّدت في انقيادها كما لا يتقيّد الرسل في اعتقادها بالله، بخلاف فرعون، فإنّه قال: رَبِّ مُوسىٰ وَ هٰارُونَ».

يعني: أنّ فرعون قيّد إسلامه بقوله: رَبِّ مُوسىٰ وَ هٰارُونَ و إن كان ربّ موسى و هارون هو ربّ العالمين، و لكن في لفظ فرعون مقيّد بموسى و هارون، و في قول بلقيس: لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ مطلق يعمّ سليمان و موسى و هارون و غيرهم.

قال- رضي الله عنه-: «و إن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، و لكن لا يقوى قوّتها».

يعني- رضي الله عنه-: لا تقوى قوّة إسلام فرعون قوّة انقياد بلقيس، لما ذكرنا، و لا سيّما و قد كان إسلام فرعون في حال الذعر و الخوف من الغرق، و رجاء النجاة بالإسلام الفرعوني [لا] بالانقياد البلقيسي، فإنّ كل واحد منهما أتبع إسلامه إسلام نبيّه، فأسلم فرعون لله الذي آمنت به بنو

إسرائيل و آمن موسى به، فإيمانه و إسلامه تبع لإيمانه، و قوله: أنا من المؤمنين و من المسلمين فيهما دلالة إطلاق الإيمان و الإسلام، فإنّ المؤمنين و المسلمين الذين جعل نفسه منهم آمنوا و أسلموا لله مطلقا فينسحب حكم ذلك عليهم، و لكن إسلام بلقيس و إن كان مقيّدا بالمعية، فإنّه يقتضي المشاركة.

قال- رضي الله عنه-: «فكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله و كان فرعون تحت حكم الوقت، حيث قال: آمنت بالّذى آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرٰائِيلَ فخصّص، و إنّما خصّص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم باللّه: رَبِّ مُوسىٰ وَ هٰارُونَ، فكان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۷۰

إسلام بلقيس إسلام سليمان، إذ قالت: مَعَ سُلَيْمٰانَ فتبعته فما يمرّ بشيء من العقائد إلاّ مرّت به معتقدة ذلك كما نحن على الصراط المستقيم الذي الربّ عليه، لكون نواصينا بيده و تستحيل مفارقتنا إيّاه، فنحن معه بالتضمين، و هو معنا بالتصريح، فإنّه قال: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ و نحن معه بكونه آخذا بنواصينا».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ كوننا على الصراط المستقيم لكون نواصينا بيد الحق الذي هو على الصراط المستقيم، فنحن معه على الصراط في ضمن كونه على الصراط المستقيم، ككون بلقيس في إسلامها بالتضمين و التبعية لإسلام سليمان.

قال- رضي الله عنه-: «فهو- تعالى- مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه فما من أحد من العالم إلاّ على صراط مستقيم و هو صراط الربّ تعالى، و كذا علمت بلقيس من سليمان، فقالت: لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ و ما خصّصت عالما من عالم. و أمّا التسخير- الذي اختصّ به سليمان، و فضل به غيره، و جعله الله من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده- فهو كونه عن أمره، فقال: فَسَخَّرْنٰا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ، فما هو من كونه تسخيرا، فإنّ الله- تعالى- يقول في حقّنا [كلّنا من غير تخصيص]: وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ و قد ذكر تسخير الرياح و النجوم و غير ذلك، و لكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله، فما اختصّ سليمان- إن عقلت- إلاّ بالأمر من غير جمعية و لا همّة، بل بمجرّد الأمر و إنّما قلنا ذلك، لأنّا نعرف أنّ أجرام العالم تنفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية قد عاينّا ذلك في هذا الطريق، فكان من سليمان مجرّد التلفّظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّة و لا جمعية».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ التسخير السليمانيّ لم يكن بالهمّة و الجمعية و تسليط الوهم، و بالأقسام العظام، و أسماء الله الكرام، بل بمجرّد الأمر، و يحتمل ذلك، لمن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۷۱

يكون اختصاصا له من الله بذلك، و في ظاهر الاحتمال دلالة أن يكون بأسماء الله العظام، و بالكلمات و الأقسام في بدو أمره، ثمّ بلغ الغاية في إتقانها حتى انقادت له الخلائق، و أطاعه الجنّ و الإنس و الطير و غيرها بمجرّد الأمر و التلفّظ بما يريد من غير جمعية و لا تسليط وهم و همّة، عطاء و هبة من الله، أن يقول للشيء: كن، فيكون.

قال- رضي الله عنه-: «و اعلم- أيّدنا الله و إيّاك بروح منه-: أنّ مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد- أيّ عبد كان- فإنّه لا ينقصه من ملك آخرته و لا يحسب عليه، مع أنّ سليمان طلبه من ربّه- تعالى- فيقضي ذوق التحقيق أن يكون قد عجّل له ما ادّخر لغيره و يحاسب به إذا أراده في الآخرة، فقال الله له: هٰذٰا عَطٰاؤُنٰا و لم يقل: لك و لا لغيرك فَامْنُنْ أي أعط أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسٰابٍ فعلمنا من ذوق الطريق أنّ سؤاله ذلك كان عن أمر ربّه، و الطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي، كان الطالب، له الأجر التامّ على طلبه، و البارئ- تعالى- إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه، و إن شاء أمسك، فإنّ العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه، فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربّه له بذلك، يحاسبه به، و هذا سار في جميع

ما يسأل فيه الله- تعالى- كما قال لنبيّه، محمّد صلى الله عليه و سلم: وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً فامتثل أمر ربّه، فكان يطلب الزيادة من العلم حتى إذا سيق له لبن تأوّله علما، كما تأوّل رؤياه لمّا رأى أنّه أتي بقدح لبن فشربه و أعطى فضله عمر بن الخطّاب، قالوا:

فما أوّلته؟ قال: العلم، و كذلك لمّا أسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر، فشرب اللبن، فقال له الملك: أصبت الفطرة أجاب الله بك أمّتك، فاللبن متى ظهر، فهو صورة العلم، [فهو العلم] تمثّل [في صورة اللبن] كجبرئيل تمثّل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٧٢

في صورة بشر سويّ لمريم».

قال العبد: إنّما أفرد الشيخ- رضي الله عنه- هذه المسألة التمثيلية هاهنا، لكونها تتمّة البحث و الحكمة التي كان في بيانها من تجديد المثل مع الأنفاس في الخلق الجديد، فإنّه تمثيل للمعاني و تجسيد للحقائق و تشخيص للنسب في مثل ما كانت من الوجود الظاهر بها و المتعيّن فيها أو بالعكس، على الذوقين من مشربي الفرائض و النوافل، فافهم و اذكر إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، نبّه على أنّ كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بدّ من تأويله».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ مضمون الحديث تصريح لنا معشر أهل الذوق و الشهود، أنّ المحسوسات المشهودة كالرؤيا للنائم، تخييل و تمثيل، فإنّ الخيال إنّما هو تشخّص المعاني و تمثّل الحقائق و الأرواح من قبل الحق للرائي، و تجسّد النفوس في أمثله صور ثقيلة كبيرة أو خفيفة و صغيرة أو متوسّطة، كلّها تمثّلي، و كذلك عالم الحسّ من الجسمانيات الطبيعيّة و العنصرية إنّما هي صور تمثيلات و تشخيصات و تجسيدات لما فوقها من العوالم الروحانية و النفسانية و العقلية و المعنوية، مثّلها و جسّدها و شخّصها الحق أمثلة قائمة و صورا زائلة و دائمة لوجوده الحقّ في نسبه و نسب نسبه و لوازمه الذاتية و المرتبية و لوازم لوازمه، و كيفية ذلك- و الله أعلم بها- على ما علمنا و أعلمنا بذلك: أنّ المعاني إذا قبلت الوجود الحق من التجلّي النفسي، أو الحقائق الكلّية المتبوعة إذا تعيّنت في الوجود الفائض، حصلت هيئات اجتماعية بين الوجود و الحقائق المتبوعة، ثمّ يسري نور الموجود من الملزومات و المتبوعات إلى اللوازم و لوازم اللوازم، و منها إلى العوارض و اللواحق و النسب المنتسبة في البين، فيتّصل أحكام بعضها بالبعض بالوجود الساري من الأصل إلى الفرع و من الملزومات إلى اللوازم و لوازم اللوازم، فيوصل خصائص بعضها إلى البعض، و يفيد حقائق الكلّ للكلّ و يصبغ الكلّ بصبغة الكلّ، فيلتحم و يتمثّل و يتشخّص صورا و هيئات وجودية، كما هو مشهود رأي عين، و مثال

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٧٣

سراية الوجود- من الأصول و الملزومات و الحقائق المتبوعة إلى الفروع و اللوازم و التوابع في انتساج ملابس الكون و التمثيل و التجسيد- كالسدى و اللحمة، نظير منوال الحقائق المتبوعة المترتبة من أقصى مراتب المكان، إلى أنهى غايات وجود الكيان، و نظير الحقائق التابعة و اللوازم كاللحمة، فإذا وجدت الحقائق المتبوعة و الملزومات، و انسحب عليها الفيض الوجودي و التجلّي النفسي الرحماني الجودي، ممتدا من أوّل موجود وجد إلى آخر مولود ولد، سرى منها منبسطا إلى ما حواليها من اللوازم القريبة ثمّ إلى لوازم اللوازم، و هكذا إلى العوارض و اللواحق، فانتسجت المعاني و الحقائق الكونية على هذا المنوال بهذا المثال، و كلّما تضاعف حكم التجلّي الوجودي و أوصل كوامن أحكام الحقائق بعضها إلى البعض و أظهرها، تكاثفت الصور و ثبّتت و ثبتت بالنسبة و الإضافة، إذ لا ثبات للأعراض على الحقيقة فإنّها في التبدّل و التغيّر بالخلق الجديد، فافهم، و تنزّه فيما صرّحنا به.

و اعلم: أنّ هذه الصور و الأشكال و الهيئات أظهرها الله آيات و نصبها أمثلة للصور و الهيئات المعنوية المعقولة الأزلية التي هي شئونه و أحواله الذاتية، و ما يعقلها إلاّ العالمون بالله الذين يعرفون تأويلها و يعبرون من صورها إلى حقائقها، و الله الموفّق له الحمد لا ربّ غيره.

قال- رضي الله عنه-:

إنّما الكون خيال و هو حق في الحقيقة
و الذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

يعني- رضي الله عنه-: أنّه من حيث الصور و الهيئات و الأشكال و النقوش خيال يظاهر كثراء في مراء، و هو- من حيث الوجود الواحد الحق المتنوّع ظهوره و المنبسط عليها نوره، و في هذه الصور- حق بلا شكّ و لا مراء، فلو لم تشهد التبدّل و التحوّل فأنت عن الحق محجوب، و في عين اللبس من خلق جديد موهوب، و إن شهدت التبدّل و قلت به و لم تر الحق المتحوّل في الصور و المتشكّل في الأشكال من كل ما بطن فظهر، فأنت في عين السفسطة، فانتبه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٧٤

قال- رضي الله عنه-: «و كان صلّى الله عليه و سلّم إذا قدّم له لبن، قال: «اللهمّ بارك لنا فيه و زدنا منه» لأنّه كان يراه صورة العلم و قد أمر بطلب الزيادة من العلم، و إذا قدّم إليه غير اللبن، قال: «اللهمّ بارك لنا فيه و أطعمنا خيرا منه» فمن أعطاه الله ما أعطاه عن أمر إلهي، لا يحاسبه به في الدار الآخرة، و من أعطاه ما أعطاه بسؤال لا عن أمر إلهي، فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه به، و إن شاء لم يحاسبه به [و أرجو من الله في العلم خاصّة أنّه لا يحاسبه به]، فإنّ أمره لنبيّه بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمّته فإنّ الله يقول: لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ أي أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله تعالى. و لو نبّهنا على المقام السليماني على تمامه، لرأيت أمرا يهولك الاطّلاع عليه، فإنّ أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان و مكانته [و] ليس الأمر كما زعموا» ذلك عن ملك آخرته، و هم- غفر الله لهم- غفلوا عن كمال تجلّي الله و ظهوره في أكملية مرتبة الخلافة في مظهرية سليمان، و أنّ الوجود الحق تعيّن به و فيه على أكمل الصور الإلهية و الرحمانية، مع كمال إيفائه و قيامه بحقّ كمال العبدانية، فإنّه عليه السّلام في عين شهوده ربّه على هذا الكمال، كان يعمل بيديه، و يأكل من كسبه، و يجالس الفقراء و المساكين، و يفتخر بذلك، فيقول: «مسكين جالس مسكينا» رزقنا الله و إيّاك من كماله، و لا حرمنا من علمه و مقامه و حاله، إنّه قدير وهّاب، مفتّح الأبواب، و ميسّر الأسباب.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٧٥

[١٧] «فصّ حكمة وجودية في كلمة داوودية»

قال العبد: قد ذكرنا علّية استناد الحكمة الوجودية إلى الكلمة الداودية في شرح الفهرست، و في شرح فصّ سليمان، أنّه صورة كمال ظهور الوجود، و نتمّمه إن شاء الله في شرح المتن.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّه لمّا كانت النبوّة و الرسالة اختصاصا إلهيّا ليس فيها شيء من الاكتساب، أعني نبوّة التشريع، كانت عطاياه- تعالى- لهم عليهم السّلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء، و لا يطلب عليها منهم جزاء، و إعطاؤه إيّاهم على طريق الإنعام و الإفضال، فقال: وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ، يعني لإبراهيم الخليل، و قال في أيّوب: وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ، و قال في حق موسى: وَ وَهَبْنا لَهُ مِن رَحْمَتِنا أَخاهُ هارُونَ نَبِيًّا فالذي تولاّهم أوّلا هو الذي تولاّهم في عموم أحوالهم أو أكثرها، و ليس إلاّ اسمه «الوهّاب» و قال في حق داوود عليه السّلام: وَ

لَقَدْ آتَيْنا داوُدَ مِنَّا فَضْلاً فلم يقرن به جزاء يطلبه منه، و لا أخبر أنّه أعطاه هذا الذي ذكره

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٧۶

جزاء، و لمّا طلب الشكر على ذلك بالعمل، طلبه من آل داوود، و لم يتعرّض لذكر داوود ليشكره الآل على ما أنعم به على داوود».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- بإسناد هذه الحكمة الوجودية إلى الكلمة الداودية، إلى أنّ الكمال الوجوديّ و الوجود الكماليّ إن يظهرا في أحدية جمع الجمع الإنساني الإلهي، بالخلافة و النيابة الإلهية الكلّية من حضرة الجواد الوهّاب، فإنّ الوجود فيض ذاتي جودي، و هو نفس رحماني وجودي، و هذا و إن ظهر في كل خليفة الله في أرضه و قطب قام بنيابته في نفله و فرضه في كل عصر عصر من الأنبياء و الأولياء، و لكن ظهوره في داوود عليه السّلام كان أتمّ و أبين، بمعنى أنّ الله جمع له- صلوات الله عليه- بين الخلافة الحقيقية المعنوية الإلهية و بين الخلافة الظاهرة بالسيف و التحكيم الكلّي في العالم، و أعطاه النبوّة و الحكمة و فصل الخطاب و الملك الكامل و السلطان و الحكم الشامل في جميع أنواع العالم و أجناسه، كمال ظهور حكم ذلك في سليمان، فإنّه حسنة من حسنات داوود- على نبيّنا و عليهم السّلام و تكملة لكماله و تتمّة لفضله و إفضاله، و سليمان- مع ما أعطاه الله من الملك و السلطان- موهوب لداود عليه السّلام قال الله- تعالى-: **وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ** و من جملة كمالاته الاختصاصية- التي اختصّه الله بها ممّا لم يظهر في غيره من الخلفاء و الكمّل- أنّ الله- تعالى- نصّ على خلافته بقوله: **يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ** فحكمه بالحقّ على الخلق، و لم يصرّح بمثل ذلك في غيره، و قوله- تعالى-: **إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** فيه احتمال في حق آدم عليه السّلام من كونه أوّل الخلفاء و أباهم، و لكنّ احتمال متناول غيره من أولاده، و قرينة الحال تدلّ على أنّ الاحتمال في حق داوود أرجح، لأنّ آدم ما أفسد و لا سفك الدماء. و محاجّة الملائكة مع الربّ في جواب قوله: **إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** بقولهم: **أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ**، مرجّحة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٧٧

للاحتمال في حق داوود، لأنّه سفك دماء أعداء الله من الكفرة كثيرا، و قتل جالوت و أفسد ملكه، و جعل كما قال تعالى حكاية عن بلقيس: **إِنَّ الْمُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِها أَذِلَّةً وَ كَذلِكَ يَفْعَلُونَ** فظهر [من] داوود عليه السّلام هذا النوع من الفساد في الكفّار الذين أمر الله داوود و أولي العزم من خلفائه بإفساد ملكهم و حالهم، لأنّه عين إصلاح الملك و الدين، فصحّ في حق داوود ما قالت الملائكة.

فلقائل أن يقول: المراد على التعيين من قوله: **إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** هو داوود، فلم تبق مرتبة وجودية إلاّ ظهر كمال داوود و خلافته فيها، حتى في كلام الله و مرتبة اللفظ و الرقم، فلهذا نسبت الحكمة الوجودية إلى الكلمة الداودية.

ثمّ اعلم: أنّ الشيخ- رضي الله عنه- أشار إلى أنّ النبوّة و الرسالة تكونان بالاختصاص الإلهي، و ليستا بكسب، و لا مجازاة عن عمل أو ثوابا عن سابق حسنة و طاعة تكونان نتيجة عنها، و لا لشكر أو عبادة متوقّعة منهم عليهما، و إذا كانتا كذلك، فلا تحصلان لأحد بتعمّل و كسب، كما و هم فيه القائلون من أهل النظر الفكري بأنّهما تحصلان لمن كملت علومه و أعماله، و أنّ النبوّة عبارة عن كمال العلم و العمل فكلّ من كمل علمه و عمله، فهو نبيّ في زعمهم، و هذا باطل، و إلاّ لكان كل من تكامل علمه و عمله رسولا نبيّا يوحى إليه و ينزل عليه الملك بالتشريع و ليس كذلك، فكم من عالم عامل كامل في العلم و العمل و لا ينزل عليه الملك بالوحي و التشريع، فصحّ أنّها ليست إلاّ عن اختصاص إلهي، و من لوازمها كمال العلم و العمل، فلا يتوقّف تحقّقها- أعني النبوّة- على لوازمها، فإنّ تحقّق وجود اللازم بتحقّق وجود الملزوم لا بالعكس، و هذا ظاهر.

و لمّا كانت اختصاصا إلهيّا، لم يطلب منهم عليها جزاء و لا شكورا- و إن وقع الشكر منهم دائما- أو ثوابا لأعمال الصالحات في مقابلة ذلك، فليس ذلك مطلوبا بالقصد الأوّل من الاختصاص، و لا هم مطالبون بذلك عوضا عن ذلك، كما قال

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۷۸

رسول الله صلى الله عليه و سلم حين قيامه الليل كلّه، حتى تورّمت قدماه، فقيل له:

اقصر، فقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك و ما تأخّر: «فلا أكون عبدا شكورا» و لهذا لم يرد طلب الجزاء و الشكر من داوود، و إنّما ورد ما ورد في حق آل داوود حيث جعلهم الله من آل من هذا شأن كمالاته، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و هو في حق داوود يعني ما وهبه الله **«عطاء نعمة و إفضال، و في حق آله على غير ذلك، لطلب المعاوضة، فقال- تعالى- اعْمَلُوا آلَ داوُدَ شُكْراً** يعني الأعمال الصالحة الزاكية عند الله **وَ قَلِيلٌ من عِبادِيَ الشَّكُورُ، و إن كانت الأنبياء عليهم السّلام قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم و وهبهم، فلم يكن ذلك عن طلب من الله، بل تبرّعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه و سلم حتى تورّمت قدماه شكرا لما غفر له من ذنبه، ما تقدّم و ما تأخّر، فلمّا قيل له في ذلك، قال: «أ فلا أكون عبدا شكورا؟» و قال في حق نوح: إِنَّهُ كانَ عَبْداً شَكُوراً و الشكور من عباد الله قليل، فأوّل نعمة أنعم الله بها على داوود أن أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتّصال، فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرّد هذا الاسم، و هي الدال و الألف و الواو».**

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الله أخبره كشفا أنّه قطعه عن العالم من كونه غيرا و سوى بما اختصّه به من الجمع بين النبوّة و الرسالة و الخلافة و الملك و العلم و الحكمة و الفصل، بلا وساطة غيره، و ظهرت أسرار هذا القطع في حروف اسمه، لكونه من أقطاب كمل الاسم «الظاهر» فإنّ الألقاب مع الأسماء تنزل من السماء، أي عن سماء الأسماء بتسمية ربّ حكيم عليم بما سمّى به كلّ عبد من الاسم، و هذه الحروف من حروف الاسم الأعظم المتصرّف في الأكوان، و كان هو- صلوات الله عليه- بعينه معنى الاسم الأعظم و صورته في عصره.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۷۹

قال- رضي الله عنه-: «و سمّى محمّدا بحروف الاتّصال و الانفصال، فوصله به و فصله عن العالم، فجمع له بين الحالين في اسمه، كما جمع لداود بين الحالين من حيث المعنى، و لم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصا لمحمّد على داوود، أعني التنبيه عليه باسمه، فتمّ له الأمر عليه السّلام من جميع جهاته، و كذلك في اسم أحمد، فهذا من حكمة الله».

أي إنّما سمّاهما الله لحكمة دالّة على حقائقهما من هذه الحروف و الترتيب و التركيب و الوضع و الوزان التي في أسمائهما لمن عقل عن الله و ما أغفل شيئا من الأشياء إلاّ شاهد حكمة الله المودعة فيه.

قال- رضي الله عنه-: «ثم قال في حق داوود، فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح، فتسبّح لتسبيحه، ليكون له عملها، و كذلك الطير».

قال العبد: يريد أن يوفي بحمد الله إلى الحكم و الحقائق التي أوجبت ترجيع الجبال و الطير لداود عليه السّلام بلسان الإشارة الكشفية، فنقول: الجبال هي صورة الرسوخ و التمكّن و الثبات، الخصيصة بالكمّل، المتعيّنة حجابياتها في الجسمانيات و الأماكن العالية، المحتوية على جواهر الحقائق الكمالية التي أومأنا إليها ممّا يصعب الصعود عليها، و قد أودعت في الحقائق الجسمية، ممّا ليس في عالم الأرواح إلاّ روحانياتها، و لا في عالم المعاني إلاّ معانيها و أعيان حقائقها من كمال الظهور و العلوّ و أحدية الجمع، و ما ذكرنا.

و الطير صور القوى و الحقائق و الخصائص الروحانية في نشأة الإنسان الكامل، و لمّا كان داوود عليه السّلام من كمال تبتّله و انقطاعه إلى الله بالمحبّة الدائمة و الهيمان فيه و العشق و إيثار جنابه- تعالى- على نفسه و سواه و شدّة الشوق إليه بحيث تبعته قواه الجسمانية و قواه الروحانية، فغلب عليه و على قواه الجسمانية و الروحانية الانقطاع و الرجوع إلى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨٠

الله و التبتّل، و تحقّق فيه هذا السرّ، أظهر الله لسرّ تبعية ظاهره و باطنه، كما قلنا له في التنزيه و التقديس الإلهي صورة و مثالا ترجيع الجبال و الطير، لمّا كان الغالب عليه في زمانه تجلّي الاسم «الظاهر» على «الباطن»، فكانت الحقائق و المعاني تظهر صورا قائمة لهم لما أهّله الله و خصّه بكمال الظهور الوجودي.

قال- رضي الله عنه-: « [و أعطاه القوّة و نعته بها] و أعطاه الحكمة» يعني: وضع الأمور مواضعها، و كان يحكم بالأحكام المؤيّدة بالحكمة.

قال: «و فصل الخطاب».

يعني الإفصاح بحقيقة الأمر، و قطع القضايا و الأحكام باليقين من غير ارتياب و لا شكّ أو توقّف.

قال- رضي الله عنه-: «ثمّ المنّة الكبرى و المكانة الزلفى- التي خصّه الله بها- التنصيص على خلافته، و لم يفعل ذلك بأحد من أبناء جنسه و إن كان فيهم خلفاء، فقال: يٰا دٰاوُدُ إِنّٰا جَعَلْنٰاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النّٰاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوىٰ، أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي منّي فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ أي عن الطريق الذي أوحي بها إلى رسلي، ثمّ تأدّب سبحانه معه، فقال: إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذٰابٌ شَدِيدٌ بِمٰا نَسُوا يَوْمَ الْحِسٰابِ و لم يقل له: فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد.

فإن قلت: و آدم عليه السّلام قد نصّ على خلافته.

قلنا: ما نصّ مثل التنصيص على داود، و إنّما قال للملائكة: إِنِّي جٰاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، و لم يقل: إنّي جاعل آدم خليفة في الأرض، و لو قال، لم يكن مثل قوله: «جَعَلْنٰاكَ خَلِيفَةً» في حق داوود، فإنّ هذا محقّق، و ليس ذلك كذلك، و ما يدلّ ذكر آدم في القصّة بعد ذلك على أنّه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه، فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر، و كذلك في حق إبراهيم: إِنِّي جٰاعِلُكَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨١

، و لم يقل: خليفة، و إن كنّا نعلم أنّ الإمامة هنا خلافة، و لكن ما هي مثلها لو ذكرها بأخصّ أسمائها و هي الخلافة. ثم في داوود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم، و ليس ذلك إلاّ عن الله تعالى [فقال له: «فَاحْكُمْ بَيْنَ النّٰاسِ بِالْحَقِّ]».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الحكم مستنده إلى حضرة الاسم «الله» فإنّ الحكم لله، و الألوهية كمال الحكم و التصرّف بالفعل و الإيجاد و الاختراع.

قال- رضي الله عنه-: «و خلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة، فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك، لا [أ]نّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم، و إن كان الأمر كذلك وقع، و لكن ليس كلامنا إلاّ في التنصيص عليه و التصريح به، و لله في الأرض خلائف عن الله و هم الرسل، و أمّا الخلافة اليوم فعن الرسول لا عن الله» يريد بها الخلافة الظاهرة بالملك و السيف.

«فإنّهم ما يحكمون إلاّ بما شرع لهم الرسول، و لا يخرجون عن ذلك غير أنّ هنا دقيقة لا يعلمها إلاّ أمثالنا، و ذلك في أخذ ما يحكمون به ممّا هو شرّع للرسول عليه السّلام».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الحاكم من الخلفاء الإلهيّين الآخذين الخلافة عن الله- بعد أن يرثها عمّن استخلفه بما يأخذ الحكم أيضا كذلك عن الله فيحكم بحكم الله- عليه أن يحكم تحكيمه إيّاه في خلقه، و يطابق حكمه حكم المشروع، فهو مأمور من قبل الله بالحكم.

قال- رضي الله عنه-: «فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه و سلم أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه صلى الله عليه و سلم و فينا من يأخذه عن الله، فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادّة له من حيث كانت المادّة لرسول الله صلى الله عليه و

سلم فهو في الظاهر متّبع، لعدم مخالفته في الحكم،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨٢

كعيسى إذا نزل فحكم، و كان النبيّ محمّد صلى الله عليه و سلم في قوله: أُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُداٰهُمُ اقْتَدِهْ و هو في حق ما يأخذه من صورة الأخذ مختصّ موافق، هو فيه بمنزلة ما قرّره النبيّ صلى الله عليه و سلم من شرع من تقدّم من الرسل بكونه قرّره، فاتّبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنّه شرع لغيره قبله، و كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الخليفة منّا أو الرسول فيما أمر باقتداء هدى الله الذي هدى به من قبله من الأنبياء و إن وقعت صورة الاقتداء و الاتّباع، فإنّ ذلك منهم موافقة لكونه مختصّا بالحكم من الله، فإنّه و إن وقع الحكم بما يحكم به من قبله، و لكنّه أخذ الحكم عن الله لا عمّا أخذه العامّة من علماء الرسوم، و إن اشتركهم في شيء خصّصت به من بينهم و حدي، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فنقول فيه» أي في خليفة من خلفاء الأولياء منّا «بلسان الكشف: خليفة الله، و بلسان الظاهر: خليفة رسول الله، و لهذا مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما نصّ بخلافة عنه إلى أحد و لا عيّنه، لعلمه أنّ في أمّته من أخذ الخلافة عن ربّه، فيكون خليفة عن الله- تعالى- ليوافقه في الحكم المشروع، فلمّا علم ذلك صلى الله عليه و سلم لم يحجز الأمر، فللّه خلفاء في خلقه، يأخذون من معدن الرسول و الرسل ما أخذته الرسل عليهم السّلام و يعرفون فضل المتقدّم هناك، لأنّ الرسول قابل للزيادة، و هذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها، فلا يعطى من العلم و الحكمة فيما شرع إلاّ ما شرع للرسول خاصّة، و هو في الظاهر متّبع غير مخالف بخلاف الرسل، ألا ترى عيسى عليه السّلام لمّا تخيّلت اليهود أنّه لا يزيد على موسى- مثل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨٣

ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول- آمنوا به و أقرّوا» أي أثبتوه نبيّا و أقرّوا بنبوّته «فلمّا زاد حكما أو نسخ حكما كان قد قرّره موسى- لكون عيسى رسولا- لم يحتملوا ذلك، لأنّه خالف اعتقادهم فيه، و جهلت اليهود الأمر على ما هو عليه، فطلبت قتله، فكان من قصّته ما أخبرنا الله- تعالى- في كتابة العزيز عنه و عنهم فلمّا كان رسولا قبل الزيادة: إمّا بنقص حكم قد تقرّر، أو زيادة حكم. على أنّ النقص زيادة حكم بلا شكّ.

و الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب، و إنّما تنقص أو تزيد على الشرع الذي قد تقرّرنا بالاجتهاد، لا على الشرع الذي شوفه به محمّد صلى الله عليه و سلم فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا ما في الحكم، فيتخيّل أنّه عن الاجتهاد و ليس كذلك، و إنّما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبيّ صلى الله عليه و سلم و لو ثبت لحكم به، و إن كان الطريق فيه العدل عن العدل، فما هو معصوم من الوهم، و لا من النقل على المعنى، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، و كذلك يقع من عيسى عليه السّلام فإنّه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرّر، فيبيّن برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه عليه السّلام و لا سيّما إذا تعارضت بأحكام الأئمّة في النازلة الواحدة، فيعلم قطعا أنّه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي، و ما عداه- و إن قرّره الحق- فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمّة و اتّساع الحكم فيها».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الخلافة المنفردة عن النبوّة التشريعية و رسالتها المنقطعتين بخاتم الأنبياء و الرسل عليهم السّلام ليس [لها] هذا المنصب من الحكم ظاهرا من وجهين:

أحدهما: أنّ الخلفاء من بني العبّاس خلفاء من تقدّمهم من خلفاء رسول الله، و الحكم الذي كانوا يحكمون به غير مأخوذ عن الله، على ما كان يأخذه الرسول أو الوليّ الخليفة، بل مأخوذ عن النقل أو باجتهاده لا غير، فلو كان الخليفة منهم آخذا خلافته عن الله و حكمه فيما يحكم به عن الله، و كان له الحكم و السيف ظاهرا، لكان له هذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨٤

المنصب الذي كنّا بصدده كخلافة داوود و محمّد و موسى صلوات الله عليهم.

و الثاني: أنّ الكمّل من خلفاء الله من الأولياء- و إن تحقّقوا بمقام الكمال و ارتقوا في درجات الأكملية- فليس لهم منصب الخلافة ظاهرا بالسيف و لا الحكم بالقتل و الإبقاء على الاستقلال و الاستبداد، و إن كان كل منهم إماما متبوعا للعالمين كافّة فيما يشترك فيه الكلّ، و للخاصّة فيما يخصّهم، و ينفردون بخصوصيات ليست لغيرهم من الأولياء، ممّن لم يتحقّقوا بدرجة الكمال و الخلافة، فيرى هذا الخليفة بعض الأحاديث المنقولة ثابت الإسناد في الظاهر، عدلا عن عدل إلى رسول الله صلّى الله عليه و سلّم غير ثابت عنده من طريق الكشف فيما أخذ عن الله، فيحكم بخلافه إن أمر بذلك، أو يسكت عنه إن أمر بذلك كذلك، أو يبيّن الأمر فيه، فيقول: هذا الحديث ثابت ظاهر نقلا، غير صحيح كشفا و بالعكس، فيحكم بصحّة ما لم يصحّ في النقل الظاهر.

و كيفية علمه بصحّة ما صحّح كشفا- و إن لم يصحّ رواية و بالعكس- هي أنّ الخليفة الكامل يحضر لتصحيح ذلك نقلا في الحضرة الإلهية، و يجتمع بالرسول صلّى الله عليه و سلّم من حيث روحه في برزخه، أو ينزل إليه روح الرسول، أو ألحق مع الرسول، فيأخذ الحكم عن الله، أو يسأل الرسول عن صحّة الحديث و عدم ثبوته عنه، فيثبت و يصحّح له الرسول ما صحّ، و يعرض عمّا لم يصحّ، فيقول: هذا صحيح كشفا لا نقلا، و ذلك غير صحيح كشفا إلاّ في النقل الظاهر، فهذا سرّ الخلاف الواقع من الخليفة اليوم، فلو كان مع الخلفاء من الأولياء الحكم بالهمم أو بغير الهمم من أنفسهم بل أمر بعض الأولياء المتصرّفين في العالم بالهمم، فيخدمون و يمتثلون أمره و حكمه، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا قوله عليه السّلام: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»- هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف، و إن اتّفقا، فلا بدّ من قتل أحدهما، بخلاف الخلافة المعنوية، فإنّه لا قتل فيها».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الخلافة الحقيقية المعنوية العطيّة الكمالية لا تكون في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨٥

كل عصر إلاّ لواحد، كما أنّ الله واحد، فكذلك خليفته الذي هو نائبه في الكلّ واحد، و لا يأخذ الحكم الكلّي الواحد عن الله الواحد الأحد إلاّ ذلك الواحد، أعني كامل العصر.

قال: «و إنّما جاء القتل في الخلافة الظاهرة و إن لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام» أي الأخذ عن الله، تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «و هو خليفة رسول الله إن عدل- فمن حكم الأصل الذي به يخيّل وجود إلهين، لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللّه لَفَسَدَتا و إن اتّفقا، فنحن نعلم أنّهما لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة، و الذي لا ينفذ حكمه ليس بإله، و من هاهنا يعلم أنّ كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنّه حكم الله، و إن خالف الحكم المقرّر في الظاهر المسمّى شرعا، إذ لا ينفذ حكم إلاّ لله في نفس الأمر، لأنّ الأمر الواقع في العالم، إنّما هو على حكم المشيّة الإلهية، لا على حكم الشرع المقرّر و إن كان تقريره من المشيّة، و لذلك نفذ تقريره خاصّة، فإنّ المشيّة ليس لها إلاّ التقرير لا العمل بما جاء به».

يعني- رضي الله عنه- أنّ حكم الخليفة- فيما خالف الحكم المقرّر في الشرع- إذا نفذ، علمنا أنّ نفوذه ليس إلاّ بإرادة الله و مشيّته، إذ لا نفوذ إلاّ لما أراد الله، لا ما تقرّر ممّا لا نفوذ له، فليس في ذلك مشيّة التقرير النافذ، و لا العمل غير النافذ، فإنّ المشيّة ليس لها إلاّ التقرير التخصيصي لا العمل إلاّ ما تعلّق به الإرادة من العمل، فافهم.

و الذي ذكر فيما قبل فإنّه يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الحكم بقتل آخر الخليفتين من أصل تقرّر في وحدة الله- تعالى- من قوله: لَوْ كانَ فِيهِما

آلِهَةٌ إِلاَّ اللّه لَفَسَدَتَا.

و بيان ذلك على نحو ما قرّره الشيخ- رضي الله عنه- هو أنّه لو كان إلهان في العالم، فإمّا أن يكونا إلهين بالذات أو بما خرج عن ذاتيهما، لا جائز أن تكون إلهيّتهما بما خرج عنهما لا بالذات، فإنّ غير الكامل بالذات في إلهيّته لا يكون إلها.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۸۶

و إن كانا بالذات، فلا يخلو في الإيجاد و الإعدام من أن يتّفقا أو يتخالفا، فإن تخالفا، فلا يقع إيجاد و لا إعدام، لتساوي تعادي أحد المقتضيين الآخر في أحد النقيضين، لاقتضاء حكم أحدهما الإيجاد- مثلا- و اقتضاء حكم الآخر بنقضه و نقيضه. و إن اتّفقا فإمّا أن ينفذ حكم أحدهما في الآخر أو لم ينفذ، فإن لم ينفذ فلا إلهية و إن نفذ فالنافذ الحكم هو الله وحده لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «فالمشيّة سلطانها عظيم، و لهذا جعلها أبو طالب عرش الذات».

يعني ذات الألوهية لا ذات الذات المطلقة، تباركت و تعالت.

قال- رضي الله عنه-: «لأنّها تقتضي لذاتها الحكم» يعني المشيّة **«فلا يقع في الوجود شيء و لا يرتفع خارجا عن المشيّة، فإنّ الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمّى معصية، فليس إلاّ الأمر الواسطة لا الأمر التكوينيّ، فما خالف الله أحد قطّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيّة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة، فافهم».**

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ حقيقة المشيّة تقتضي الحكم لذاتها، لأنّ المشيّة اقتضاء، و الاقتضاء حكم بتخصيص ما عيّنه العلم لأمر بالإيجاد، فيقع ما تعلّقت المشيّة بوقوعه أو بإعدامه، فيكون كذلك، و ذلك بحسب تعيّن العلم و حكمه على مقتضى ما تعيّن المعلوم في العلم و بموجبه، و قد علمت فيما سلف أنّ الأمر الإلهي الذي لا رادّ له و حكم الله الذي لا معقّب لحكمه، و هو ما اقترنت به الإرادة و المشيّة، فيقع ضرورة، لوقوع تعلّق المشيّة بوقوعه. و إن لم تقترن المشيّة بوقوع العمل و اقترنت بوقوع الأمر، لم يقع العمل و وقع الأمر، لاقتران المشيّة بوقوع الأمر من الآمر به و عدم اقترانها بوقوع مقتضى الأمر و العمل من هذا العامل المعيّن.

فاعلم هذا تعلم أنّ المسمّى معصية و مخالفة إنّما هي باعتبار أمر المكلّف و الشارع المتوسّط، و ليست من حيث نسبتها إلى الله، فإنّه لا مخالف لله في أمره الذي لا واسطة فيه، فلا رادّ له، و الله يقتضي، إذ لا معقّب لحكمه، هذا مقتضى الألوهة.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۸۷

قال- رضي الله عنه-: «و على الحقيقة فأمر المشيّة إنّما يتوجّه على إيجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه، فيستحيل إلاّ أن يكون، و لكن في هذا المحلّ الخاصّ فوقتا يسمّى مخالفة لأمر الله، و وقتا يسمّى موافقة و طاعة لأمر الله».

يعني: فيمن وقع منه العمل بالطاعة، بمعنى أنّ تعلّق المشيّة و الأمر الإرادي إنّما يكون بعين الفعل المأمور به، فيقع بموجبه، و لكن في هذا العبد المعيّن المسمّى مطيعا موافقا، و يثاب عليه، و ذلك في ضمن تعلّقها بعين فعله، و أمّا بالنسبة إلى المخالف عرفا شرعيا فما تعلّقت المشيّة به و لا بفعله، لأنّ المشيّة ما تعلّقت بعين الفعل في هذا المحلّ المعيّن، و لم يكن في مقتضى حقيقته و عينه الثابتة في العلم أن يوجد منه هذا الفعل المأمور به، بل في غيره، لكون ذلك من مقتضى حقيقته، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و ينبعث لسان الحمد و الذمّ على حسب ما يكون» على المخالفة لأمر الواسطة و الموافقة لأمر الإرادة.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا كان الأمر في نفسه على ما قرّرناه لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها، فعبّر عن هذا المقام بأنّ الرحمة وسعت كلّ شيء، و أنّها سبقت الغضب الإلهيّ، و السابق متقدّم فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخّر، حكم عليه المتقدّم، فنالته الرحمة، إذ

لم يكن غيرها سبق».

يعني: كانت الرحمة هي السابقة بالنصّ الإلهي، فنالت الكلّ، فالكلّ مرحوم، و مآل الكلّ إلى الرحمة.

ثم اعلم: أنّ الشيخ نبّه على برهان عال عظيم على زوال الشقاء و عموم السعادة في الدنيا و الآخرة آخرا، و ذلك أنّ المقتضي لعموم السعادة بالرحمة و زوال الشقاوة بها كذلك سالم و هو سبق الرحمة الغضب، فلا يلحقها الغضب، و إلاّ لم تكن سابقة، فإذا لحق المغضوب عليه الرحمة السابقة لكونها في الغاية و وقفت، لم يبق للغضب المسبوق فيه حكم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨٨

و أيضا لأنّ عين المغضوب من كونه شيئا يجب أن يكون مرحوما فإنّ رحمته وسعت كلّ شيء، و لم يقل: سبقت رحمتي عين المغضوب، فأعيان الأشياء مرحومة، لكونها موجودة فلا يلحقها الغضب، لأنّها لحقت الرحمة و لحقتها الرحمة التي وسعت و الرحمة التي سبقت الغضب و بعد اللّحوق، فالرحمة تحكم بمقتضاها لا بمقتضى نقيضها، و هو الغضب، فتعمّ الرحمة جميع الحقائق.

قال- رضي الله عنه-: «فهذا معنى «سبقت رحمته غضبه» لتحكم على من وصل إليها، فإنّها في الغاية و وقعت، و الكلّ سالك إلى الغاية، فلا بدّ من الوصول إليها، فلا بدّ من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كلّ واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها».

قال العبد: هذا برهان ظاهر.

قال- رضي الله عنه-:

فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا و إن لم يكن فهم فيأخذه عنّا
و ما ثمّ إلاّ ما ذكرناه فاعتمد عليه و كن بالحال فيه كما كنّا
فمنه إلينا ما تلونا عليكم و منّا إليكم ما وهبناكم منّا

يعني- رضي الله عنه-: ما قلناه لكم وارد إلينا من الحق، و قد وهبناكم، فلكم منّا ذلك، و ليس ذلك وارد من الحق إليكم، بل منّا إلاّ ما شاء الله العزيز الحكيم.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا تليين الحديد فقلوب قاسية يليّنها الزجر و الوعيد تليين النار الحديد، و إنّما الصعب قلوب أشدّ قساوة من الحجارة [، فإنّ الحجارة] تكسرها و تكلّسها النار [و لا تليّنها]».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الحجارة ليس فيها قبول التليين، فإنّها للكسر أو للتكليس.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٨٩

قال- رضي الله عنه-: «و ما ألان له الحديد إلاّ لعمل الدروع الواقية، تنبيها من الله أن لا يتّقى الشيء إلاّ بنفسه، فإنّ الدروع يتّقى بها السنان و السيف و السكّين و النصل، فاتّقيت الحديد بالحديد، فجاء الشرع المحمدي ب «أعوذ بك منك» فافهم، فهذا روح تليين الحديد [فهو المنتقم الرحيم. و الله الموفّق].

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ صورة تليين الحديد على يد داوود و العمل للدروع صورة ما كان الله أعطاه من قوّة تليينه لقلب من يسمع كلامه و مزاميره، و من جملة ذلك ترجيع الجبال و الطير، لقوّة تأثيره و لذّة ألحانه في الجماد و النبات و الحيوان و الإنسان، فتليين القلوب روح تليين الحديد، لأنّ في الحديد قابلية للّين كما في قلوب المؤمنين قابلية الانقياد و الطاعة لكلامه و حكمه، فإنّ من ليس فيه قابلية الزجر و الوعيد و

الوعد و التشويق، فهو في مرتبة أشدّ قساوة من الحجارة، فإِنَّ من الْحِجارَةِ لَما يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهارُ ... وَ إِنَّ مِنْها لَما يَهْبِطُ من خَشْيَةِ اللـه، و منها ما لم يكن قابلا للّين، فالنار أولى بها، حتى تكسرها و تكلّسها، حتى تلحق بالتراب، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩٠

[١٨] «فصّ حكمة نفسية في كلمة يونسية»

إنّما أضيفت الحكمة النفسية إلى الكلمة اليونسية، لما نفّس الله بنفسه الرحماني عنه كربه التي ألبّت عليه من قبل قومه و أهله و أولاده من جهة أنّه كان من المدحضين، فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ فلمّا سبّح و اعترف و استغفر فَنادى [فِي الظُّلُماتِ] أَنْ لا إِلـهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ من الظَّالِمِينَ فنفّس الله عنه كربه و وهبه أهله و سربه، قال تعالى: وَ نَجَّيْناهُ من الْغَمِّ وَ كَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ.

و وجدت بخطّ الشيخ المصنّف- رضي الله عنه- مقيّدا بفتح الفاء في النفس فصحّحنا النسخ به، و كان عندنا بسكون الفاء، و قد شرح شيخنا الإمام الأكمل أبو المعالي، صدر الدين، محيي الإسلام و المسلمين، محمد بن إسحاق بن محمد في «فكّ الختوم» له على أنّها حكمة نفسية على ما سنشرح ذلك إن شاء الله، و الوجهان فيها موجّهان.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّ هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا و جسما و نفسا، خلقها الله على صورته، فلا يتولّى حلّ نظامها إلاّ من خلقها إمّا بيده- و ليس إلاّ ذلك- أو بأمره».

قال العبد: قد تقدّم في شرح الفصّ الآدمي سرّ قوله: «خلق الله آدم على صورته» و أنّه سارى الحكم في أولاد آدم و ذرّيّته، فإنّ المراد منه النوع، فلمّا كان الإنسان على

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩١

الصورة الإلهية، فلا يجوز أن يتولّى حلّ نظامها إلاّ الله، فإنّ قبض الأرواح و الأنفس- على اختلاف ضروبها من قبضها بملك الموت أو بالقتل و الهدم و غير ذلك- فإنّ الأمر يرجع في كل ذلك إلى الله، كما قال: اللـه يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ أي يستوفي أخذها حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها، أي يأخذها في نومها، و الأسباب الموضوعة لذلك كلّها في قبضة الله و بيده.

و قوله: «أو بأمره» إشارة إلى الحكم الشرعي بالقصاص «و من تولاّها بغير أمر الله» يعني ظلما «فقد ظلم و تعدّى حدّ الله فيها و سعى في خراب ما أمر الله بعمارته.

اعلم: أنّ الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله».

يعني: الإبقاء على النفوس- المستحقّة للقتل شرعا- و الكفّار و غيرهم- مع ما ورد التحريض في الشرع على الغزو- شفقة عليها أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله الموجبة للقتل، فإنّ في القتل هدم بنيان الربّ و هو الإنسان، و في الإبقاء و الشفقة على النفوس- و إن كانت كافرة- [ما] قد يوجب استمالة الكافر على الدين كما شوهد هذا في كثير و لا سيّما إذا أبقى عليه بنيّة ذلك، فإنّ الله يثيبه على ذلك، و لا يؤاخذه على عدم الغيرة فيه.

و الغيرة نسبة لا أصل لها في الحقائق الثبوتية، فإنّها من الغيرية، و بانتفائها في حقيقة الأمر تنتفي الغيرة تحقيقا لا حميّة عصبيّة عصيّة.

قال- رضي الله عنه-: «أراد داوود بنيان بيت المقدس، فبناه مرارا فكلّما فرغ منه تهدّم، فشكا إلى الله، فأوحى الله إليه: أنّ بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داوود: يا ربّ أ لم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، و لكنّهم ليسوا بعبادي؟ فقال: يا ربّ فاجعل بنيانه على يدي من هو منّي، فأوحى الله إليه: أنّ ابنك سليمان يبنيه. و الغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، و أنّ إقامتها أولى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩٢

من هدمها، ألا ترى عدوّ الله الذين قد فرض الله فيهم الجزية و الصلح، إبقاء عليهم [و] قال: وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهٰا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰه؟ ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو؟ فإنّ أبي فحينئذ يقتل، ألا تراه إذا كان أولياء الدم جماعة، فرضي واحد بالدية أو عفا و باقي الأولياء لا يريدون إلاّ القتل، كيف يراعى من عفا و يرجّح على من لم يعف، فلا يقتل قصاصا؟ ألا تراه عليه السّلام يقول في صاحب النسعة: «إن قتله كان مثله»؟ ألا تراه- تعالى- يقول: وَ جَزٰاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهٰا؟ فجعل القصاص سيّئة، أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا، فَمَنْ عَفٰا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّٰه، لأنّه على صورته، فمن عفا عنه و لم يقتله، فأجره على من هو على صورته، لأنّه أحقّ به، إذ أنشأه له، و ما ظهر بالاسم «الظاهر» إلاّ بوجوده».

قال العبد: هذه الاستدلالات و الحجج على رجحان العفو و الإبقاء على النفوس الإنسانية على قتلها كلّها صحيحة واضحة رجيحة، و السرّ ما ذكر من قبل، فتذكّر.

و كذلك في أنّه إنّما يسمّى بالاسم «الظاهر» بوجود الإنسان، و أنّه على صورته، فتذكّر و تدبّر.

و أمّا صاحب النسعة فإنّه وليّ دم لمقتول وجد وليّه عند القاتل نسعة للمقتول.

و النسعة: حبل عريض كالحزام، و قد يكون من السير أو القدّ، فأخذه بدم من هو وليّه، فأمر له بالقصاص و قتل ذلك القاتل، فلمّا قصد وليّ الدم قتله، قال صلّى الله عليه و سلّم: «إن قتله كان مثله» يعني في الظلم، و أنّ كلاّ منهما قد هدم بنيان الربّ.

قال- رضي الله عنه-: «فمن رعاه» يعني الإنسان «إنّما يراعي الحق، و ما يذمّ الإنسان لعينه، و إنّما يذمّ الفعل، و فعله ليس عينه، و كلامنا في عينه و لا فعل إلاّ لله،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩٣

و مع هذا ما ذمّ منها ما ذمّ، و ما حمد منها ما حمد».

أي من عين الإنسان: إذا أضيف إليها الفعل، فإنّه يذمّ و يحمد.

قال- رضي الله عنه-: «و لسان الذّم على جهة الغرض مذموم عند الله، فلا مذموم إلاّ ما ذمّه الشرع، فإنّ ذمّ الشرع لحكمة يعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع و إرداعا للمتعدّي حدود الله فيه، وَ لَكُمْ فِي الْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ يٰا أُولِي الْأَلْبٰابِ و هم أهل لبّ الشيء الذين عثروا على سرّ النواميس الإلهية و الحكمية.

و إذا علمت أنّ الله راعى هذه النشأة و أقامها، فأنت أولى بمراعاتها، إذ لك بذلك السعادة، فإنّه ما دام الإنسان حيّا، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له، و من سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لما خلق له، و ما أحسن ما قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «ألا أنبّئكم بما هو خير لكم و أفضل من أن تلقوا عدوّكم فتضربوا رقابهم و يضربوا رقابكم؟ ذكر الله».

قال العبد: و السرّ في ذلك أنّ الغزو و القتال في سبيل الله إنّما شرع لإعلاء كلمة الله و ذكره، إن كانت الدولة للمسلمين و الغلبة للمجاهدين و إن لم يكن كذلك و كان بالعكس، فإنّ فيه نقصان عبيد الله الذاكرين له المقتولين في سبيله و تفويت العلّة الغائيّة، فذكر الله مع الأمن عن المحذور- و هو الفتنة و قتل أولياء الله- أفضل من الجهاد الظاهر، و إن كان المقتول في سبيل [الله] على أجر تامّ، فذلك حظّه بهدم أبنية الرحمن في صورة الإنسان، فاعلم ذلك.

قال- رضي الله عنه-: «و ذلك أنّه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلاّ من ذكر الله الذكر المطلوب منه- فإنّه تعالى جليس من ذكره، و الجليس مشهود للذاكر، و متى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه، فليس بذاكر، فإنّ ذكر الله سار في جميع

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩٤

العبد- لا من ذكره بلسانه خاصّة، فإنّ الحق لا يكون في ذلك الوقت إلاّ جليس اللسان خاصّة، فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان، بما هو راء و هو البصر».

قال العبد: إذا داوم على ذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر و مراقبة الله بحيث يكون لسانه متلفّظا بكلمة الذكر، و قلبه يكون حاضرا مع المذكور، و عقله متعقّلا لمعنى الذكر، و في قوّة خياله تخيّل صورة الذكر على توءدة و وقار و خضوع و خشوع، فإنّه يوشك أن يتّحد، إذ كانت الأعضاء و الجوارح الخصيصة بها مع الذكر الذي يداوم عليه، و يفنى الذاكر عن كلّ شيء و عن الذاكر بالمذكور و في المذكور، فيحييه الله حياة طيّبة نورية، يرزقه فيها العيش مع الله و بالله لله في الله، مشاهدا- في كل ما يشهد- إيّاه، و هذا حال الكمّل المقرّبين الذين هم خواصّ الله رزقنا الله و إيّاكم لزوم هذا الذكر و الدؤوب عليه، إنّه قدير.

قال- رضي الله عنه-: «فافهم هذا السرّ في ذكر الغافلين، فالذاكر من الغافل حاضر بلا شكّ، و المذكور جليسه، فهو يشهد، و الغافل من حيث غفلته ليس بذاكر، فما هو جليس الغافل، فإنّ الإنسان كثير، ما هو أحديّ العين، و الحق أحديّ العين كثير بالأسماء الإلهية، كما أنّ الإنسان كثير بالأجزاء، و ما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر، فالحق جليس ذلك الجزء الذاكر منه، و الآخر متّصف بالغفلة عن الذكر، و لا بدّ أن يكون في الإنسان جزء يذكر به، فيكون الحق جليس ذلك الجزء، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية».

يعني المجالسة التمثيلية، فإنّه يعتقد كونه جليس الذاكر، و حيث اشتغل الجزء الذاكر بالحق فهو جليسه، و كذلك شهوده للحق إنّما يكون بحسبه لا بحسب غيره من الأجزاء، فلا يكون شهود اللسان و مجالسته للحق كشهود القلب و مجالسته، و لا كشهود العقل و مجالسته، فإذا خشع العبد في ذكر كلّ الخشوع، و خنع لربّه كلّ الخنوع، و سرى ذلك في أجزائه كلّها، فكلّه إذن جليس الله و الحق جليسه بشهادة الرسول.

قال- رضي الله عنه-: «و ما يتولّى الحق هدم هذه النشأة بالمسمّى موتا و ليس بإعدام، و إنّما هو تفريق، فيأخذه إليه، و ليس المراد إلاّ أن يأخذه الحق إليه، وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩٥

فإذا أخذه إليه، سوّى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينقل إليها، و هي دار البقاء، لوجود الاعتدال، فلا يموت أبدا [أي لا تفرّق أجزاؤه]».

قال العبد: اعلم: أنّ الموت عبارة عن افتراق جوهرك اللطيف- و هو روحك- عن جوهرك الكثيف، فإذا اقترنت هذه الهيئة الاجتماعية التعيّنية، فإنّ الله يتولّى أخذ حقائقها المفرّق بعضها عن البعض و حفظها في موطن من مواطن الحضرات الوجودية يسمّى البرزخ، ثم يتولّى كذلك جمعها في موطن آخر كما يشاء.

و إنّما افترقت أجزاؤها النورية اللطيفة الروحانية عن أجزائها المظلمة الكثيفة الجسمانية، لغلبة ما به الامتياز و المباينة بينها، فإنّها كانت بالتضمّن و الالتزام، أعني:

هذه الهيئة الاجتماعية بين حقائق الروح و حقائق الجسم في ضمن اللطيف الوحداني من الكثرة المعنوية التي هي قواه و حقائقه و خصائصه، فناسب الجزء الكثير منه- و هو الجسم الكثيف- من حيث أحدية الكثرة التي له، أعني الجسم، فجمع الله بينهما بهذه المناسبة الصحيحة و غيرها ممّا في تفصيله تطويل، فكانت بينهما هذه الهيئة الاجتماعية بتضمّن كلّ واحد منهما ما يناسب الآخر، و يصلح أن يكون متمّما لكمالاته، و كان الجزء الكثيف المركب- و هو مركب اللطيف البسيط- متحصّلا من عناصر متضادّة متباينة من وجوه، و متشاكلة متشاركة من وجوه، فجمع الله

بينهما بتغليب ما به المشاركة و الاتّحاد على ما به المباينة و الامتياز، فلمّا بلغت أحكام ما به المناسبة و المشاركة غاياتها و انتهت إلى نهاياتها، غلبت ما به المباينة عليها، فافترقت لطائفها عن كثائفها.

ثم الروح اللطيف أيضا و إن كان بسيطا فهو أيضا هيئة اجتماعية نورانية من حقائق اللاهوت على وجه لا يقبل الانفكاك، فبقيت على بقائها الذاتي الإلهي، و قد آتاها الله قوّتين هما لها ذاتيتان: قوّة عمليّة بها يقوى على عمل الصور، فصوّر الله بتلك القوّة للروح مركبا من المتباينات و المتنافيات و المتضادّات، بل مركبا روحانيّا مناسبا للروح من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩٦

أكثر الوجوه، فركّبه في ذلك المركب الروحانيّ فتصوّر الروح فيه و تمثّل في تمثال برزخي من ملكوت السماوات و ما فوقها التي يناسب الروح المفارق هيكله النقليّ من الأفلاك، إن كان ممّن يفتح له أبواب السماء، و إلاّ فالأمر فيها يعود إلى العودات و التعلّقات بالصور المناسبة لقوى ذلك الروح و حقائقه و صفاته الراسخة فيه و أحواله و خلائقه مدّة إقامته في الحياة الدنيا من المولّدات العنصرية إلى أن يساعده سعادة الطالع الإلهي الأسمائي الذي هو طالع طالعه المولديّ العرفي، و تحصل اجتماعات و اتّصالات بين الأنوار الأسمائية الإلهية، فيقدّر له كمال الرقيّ، و يفتح له أبواب السماء بمفتاح الأمر، فإذا سوّى الله للروح المفارق هيكلا روحانيّا نوريا، و ناسبت الهيئة الثانية الروحانية لهيئة الروح النورانية، و طابقها، جمع الله بينهما جمعا لا يقبل الانفكاك و الانفصال و الاختلال بوجود الاعتدال المقتضي لدوام الانفصال. و الله الموفّق.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا أهل النار فمآلهم إلى النعيم، و لكن في النار، إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العذاب أن تكون بردا و سلاما على من فيها، و هذا نعيمهم، فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقي في النار، فإنّه عليه السّلام تعذّب برؤيتها و بما تعوّد في علمه و تقرّر من أنّها صورة توئلم من جاورها من الحيوان و ما علم مراد الله فيها و منها في حقّه».

يعني عند الإلقاء و قبله.

قال- رضي الله عنه-: «و بعد وجود هذه الآلام وجد بردا و سلاما مع شهود صورة اللونيّة في حقّه و هي نار في عيون الناس، فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلّي الإلهيّ. فإن شئت قلت: إنّ الله تجلّى مثل هذا الأمر، و إن شئت قلت: إنّ العالم في النظر إليه و فيه مثل الحقّ في التجلّي، فيتنوّع في [عين] الناظر بحسب مزاج الناظر».

يعني- رضي الله عنه- المزاج الروحانيّ الذي للناظر طاحب الكشف و الشهود لا مزاجه الجسمانيّ و إن كان له مدخل من وجه ما، لا من جميع الوجوه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٥٩٧

قال- رضي الله عنه-: «أو يتنوّع الناظر لتنوّع التجلّي، و كل هذا سائغ في الحقائق».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه: إلى اختلاف التجلّي باختلاف مزاج الناظر إلى أنّ ظهور كل ظاهر في كل مظهر إنّما يكون بحسب المظهر إن كان الناظر من شأنه أن يكون له حسب معيّن أو لم يكن إذا كان المظهر من شأنه أن لا يكون له حسب معيّن، و لا بدّ، و إلاّ فبحسب الظاهر و الناظر، و أمّا تنوّع مزاج الناظر بحسب التجلّي فهو من حيث مزاج الناظر القلبي، فإنّ القلب يتقلّب مع التجلّي في العبد الكامل، فإنّه مقلب القلوب، و في غيره على غير ذلك، فاذكر، فقد ذكر مرارا، و الوجهان سائغان شائعان، فلا تتحيّر، فليس اختلاف الأحكام إلاّ باختلاف الوجوه بحسب الحاكم و المحكوم عليه و المحكوم به.

قال- رضي الله عنه-: «و لو أنّ الميّت و المقتول- أيّ ميت كان أو أيّ مقتول كان إذا مات أو قتل، لا يرجع إلى الله، لم يقض الله بموت أحد و لم

يشرع قتله، فالكلّ في قبضته، و لا فقدان في حقّه، فشرع القتل و حكم بالموت، لعلمه أنّ عبده لا يفوته، فهو راجع إليه».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ العبد مربوب وجودا و علما، فإن بطن العبد عن ربوبية الربّ الظاهر بالموت أو القتل، فقد تولاّه حين توفّاه الربّ القابض الباطن، فإذا أخذ حفظه في نشأة و موطن و مقام كالدنيا، نقله إلى نشأة أخرى و موطن و حالة أخرى و تجلّ أعلى و أجلّ و أولى بالنسبة إليه من الأولى، فهو يقبضه إليه عن ظهور و تجلّ و تبسّط في نور و تجلّ آخر في شأن أعلى و فضاء أضوا، و يورده موردا أعذب و أحلى، فله الحمد أبدا دائما في الآخرة و الأولى.

قال- رضي الله عنه-: «على أنّ في قوله: وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ أي فيه يقع [التصرّف، و هو] المتصرّف، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويّته عين ذلك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۹۸

الشيء، و هو الذي يعطيه الكشف في قوله: و إليه يرجع الأمر كلّه».

قال العبد: و البرهان الكشفي على أنّ الحق بهويّته عين كلّ شيء انّ الأمر الموجود المشهود في العالم إمّا نقوش و صور و أشكال و هيئات و تعيّنات وجودية، و إمّا وجود حق ظاهر متعيّن فيما ذكر كذلك.

و الوجود واحد هو فيه عينه لا غيره و لا هو أمر زائد على حقيقته، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

و الصور و الهيئات و النقوش و الكثرات- مع أنّها لا تحقّق لها في أعيانها إلاّ بالوجود الحق الظاهر بها- عائدة إلى حقائق الأشياء و صور معلوماتها في العلم، و هي شئونه و أحواله و نسبه الذاتيّة، و الذاتيات عين الذات، غير زائدة عليها في حقيقتها إلاّ علما لا وجودا، فما ثمّ إلاّ هو و أنا، و هو في أنا أنا، و أنا في هو هو، كما قلنا:

نحن فيه هو فاعرفنا به و هو فينا نحن فافهم ما أقول

.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۵۹۹

[۱۹] **«فصّ حكمة غيبية في كلمة أيّوبيّة»**

لمّا كانت أحواله عليه السّلام في زمان الابتلاء و قبله و بعده غيبية، أسندت هذه الحكمة الغيبية إلى الكلمة الأيّوبية، أمّا قبل زمان الابتلاء فكان الله قد أعطاه من غيبه بلا كسبه- من الملك و المال و الدنيا و البنين و الخدم و الخول- ما لم يحصّلها بكسبه، و كان يصعد له من الأعمال الزاكية مثل ما يصعد من أهل الأرض أو أوفى، فغار عليه إبليس و بنوه، و قصده بالأذيّة هو و ذووه، و كانوا يستكبرون بعمل و يستكثم دونه، و كان الله- تعالى- يشكره في الملإ الأعلى، و يذكره، فقال إبليس: مع هذه المواهب و النعماء و الآلاء- التي أنعم الله بها عليه- أعماله قليلة، فلو كان في حال الابتلاء و الفقر صبر و لم يجزع، لكان ما يأتي من الأعمال أعظم قدرا و أعلى مكانة، فأذن له في اختباره و ابتلائه، و القصّة مشهورة في بلائه، فسلّط الشيطان على ما تمنّى، فغارت العيون، و انقطعت الأنهار، و خربت الديار، و يبست الأشجار و الثمار، و هلكت مواشيه، و مات اثنا عشر من بنيه، و هجره جلّ أهله و ذويه، كل هذا ابتلاء غيبيّ من غير سبب معهود و موجب مشهود، في مدّة يسيرة، و بعد غيبته عن أهله و ماله، مسّه الشيطان بضرّ في نفسه، فظهرت من غيوب جسمه الآلام و الأسقام، و تولّد الدود في جسمه و غيوب أعضائه و أجزائه، فصبر لمّا عرف السرّ، و لم يجزع و لم يقطع الذكر و الشكر، متلقّيا بحسن الشكر و الصبر، و هذا الأمر الإمر، و لم يشك إلى غير الله إلى انقضاء

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۰۰

مدّة الابتلاء، فلمّا بلغ الابتلاء غايته، و تناهي الضرّ نهايته، و لم ينقص أيّوب عليه السّلام من أذكاره و شكوره و حضوره، و لم يظهر الشكوى و الجزع، فتمّت حجّة الله على اللعين، و على غيره من الشياطين، فتجلّى من غيبه ربّه تجلّيا غيبيّا فذكر لربّه ما أظهر الشيطان في حاله أمرا فريّا، ممّا لم يكن به حريّا، فأزال الله عنه الآلام و الأسقام، و كشف ما به من ضرّ، و وهبه أهله و مثلهم معهم، رحمة أظهرها له من غيب الأمر، و أظهر له أيضا عن غيب الأرض مغتسلا باردا و شرابا، عرّفه في ذلك حقيقة السرّ، فبهذه العجائب الغيبية أسندت هذه الحكمة إلى هذه الكلمة.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّ سرّ الحياة سرى في الماء، فهو أصل العناصر و الأركان، و لذلك جعل الله من الماء كلّ شيء حيّ، و ما ثمّ شيء إلاّ و هو حيّ، فإنّه ما ثمّ شيء إلاّ و هو يسبّح بحمده» أي بحمد الله «و لكن لا نفقة تسبيحه إلاّ بكشف إلهي، و لا يسبّح إلاّ حيّ، و كلّ شيء الماء أصله حيّ».

قال العبد: الاختلاف المذكور بين حكماء الرسوم في وجود الأركان و العناصر قد عرف في كتبهم و هو مشهور. و من حيث النظر العقلي الصحيح لا يترجّح أحد أقوالهم على الآخر إلاّ بالإقناعيات، فظاهر النظر العقلي و مقتضى التحقيق الكشفي الإلهي أنّ الاثنين من الأربعة في أصل الطبيعة أصلان، و الآخران منفعلان عنهما، فالأصلان هما الحرارة و البرودة، و انفعلت عنهما اليبوسة و الرطوبة، كما أنّ الاسم «الظاهر» و الاسم «الباطن» أصلان في الأسماء الذاتية، و انفعل عنهما الفعل و الانفعال، فصار كلّ من الأصلين فاعلا في الآخر منفعلا عنه، فإنّ الظاهر مجلى الباطن، و انفعل عنهما الأوّل و الآخر، و كذلك الأسماء الإلهية، فإنّ الحياة و العلم أصلان، و الإرادة و القدرة تابعتان لهما، كما علمت، و هذا في الأصول و الطبيعة، و على هذا يجب أن يتكوّن النار من الحرارة و اليبوسة، و يتكوّن الماء من البرودة و الرطوبة، و الأرض من اليبوسة و البرودة، و الهواء من الحرارة و الرطوبة، هذا رأيي.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠١

و قيل: إنّ كلّ ركن منها أصل في نفسه و سائرها غير متولّد عن واحد منها.

و قيل أيضا: إنّ كلّ واحد منها أصل، و يتكوّن الباقي من ذلك الأصل، فإنّ النار يمكن أن تكون أصلا للباقي، و كذلك كلّ واحد منها.

و هذه أقوال أربعة ذهب إلى كلّ قول منها قوم.

و يقال أيضا: إنّ الأركان مركّبة من صور الطبائع و هيولاها، و الطبيعة حقيقة كلّية هي عين الكلّ، فيجب أن يكون تكوّن كلّ منها عن المجموع.

و يعضد هذا الرأي مشرب التحقيق، و أنّ كلّ شيء فيه كلّ شيء، و هي من الأصول المقرّرة في طور التحقيق و الكشف، و قد سبق لنا في هذا الكتاب ما فيه مقنع من هذه المباحث، و لكنّ الشيخ- رضي الله عنه- جعل الماء أصل الأركان كلّها، لما صحّ كشفا أنّ العرش الإلهي- و هو محلّ استوائه- أحدية جميع الحياة و العلم و الوجود، كان على الماء قبل وجود الأرض و السماء، فالماء عرش العرش، و الحياة إذا تمثّلت أو تجسّدت، ظهرت بصورة الماء، و هو ذلك الماء الذي كان عليه العرش.

و أيضا على ما قرّرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب أنّ الطبيعة ظاهرية أحدية جمع الألوهة، و الألوهية حقيقتها، و أركان الإلهية أربعة: حقائق الحياة- و هي كمال الوجود- و العلم، و الإرادة، و القدرة. و الحياة شرط في وجود ما عداها، و عليها تبتني هذه الأركان، فمن هذه الحقيقة الكشفية الأصلية يتحقّق أيضا أنّ الماء أصل الأركان، فإنّه صورة الحياة، و لهذا سرى سرّ الحياة في الماء.

قال- رضي الله عنه-: «ألا ترى العرش كيف كان على الماء، لأنّه منه متكوّن [فطفا عليه]».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ العرش الجسمانيّ- الذي هو على فلك الأفلاك- الأطلس، فإنّ حقيقة الجسم كانت في بدء الإيجاد مثل الجوهرة أو الدرّة، فنظر الله

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٢

[إليها] بتجلّية الحبيّ الإيجادي، فذابت حياء و تحلّلت أجزاؤها ماء، فكان عرشه على ذلك الماء، قبل وجود الأرض و السماء.

و لا يتوهّم أنّ هذه الدرّة أو الجوهرة هي حقيقة الجسم و جوهرته، تكوّنت من الهيولى الرابعة التي هي الهيولى الأولى في صورة أحدية جمعية إجمالية اندمجت فيها حقيقة الأجسام كلّها، كالأكرة الكلّية الكبيرة المصمتة فتجلّى لها الرحمن، فذابت أي تفصّلت و لاحت عليها أنوار سبحات وجه الرحمن فحلّلتها تحليلا بخاريًا دخانيًا بعد ما كان التحليل في إشراق التجلّي الأوّل ماديًا، فيكون فلك الأفلاك الأطلس و العرش عليه من ذلك التحليل البخاري الأحدي الجمعي الكمالي، فغمر الخلاء بوجوده جسما طبيعيا كلّيا إحاطيا ملأ فضاء الخلاء المقدّر في مرتبة الإمكان، فصلح هذا الفلك المحيط العرشي أن يكون عرشا للرحمن المحيط بنور وجديّ و تجلّيه من خزائن وجوده، أحاط بالموجودات كلّها، فلمّا ألحّ التجلّي بإشراق على ذلك الجوهر المحلول المائي، و تحكّمت في أجزاء بحره المسجور حرارة التجلّي، فدخنت الجوهرة المحلولة- كما قلنا- بخارا أحديا جمعيًا إحاطيا، و أحاط بمركز الجوهر الأصل في أنّها مراتب البعد، فأحاط بالماء المذكور و طفا كما أشار إليه الشيخ.

قال- رضي الله عنه-: «فهو يحفظه من تحته» أي الماء **«كما أنّ الإنسان خلقه الله عبدا فتكبّر على ربّه و علا عليه، و هو- سبحانه تعالى- مع هذا يحفظه من تحته، بالنظر إلى علوّ هذا العبد الجاهل بربّه».**

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ العبد صورة تعيّن للوجود الحق المتجلّي عليه و المتولّي لإيجاده، ثمّ التعيّن لا بدّ أن يعلو على المتعيّن به و هو الوجود الحق، فهو مستور بالتعيّن العبدانيّ، و لو لا حفظ الوجود الحق المتعيّن به و فيه، لانعدم، إذ لا تحقّق للتعيّن بدون المتعيّن، فإنّه بلا هو هالك، فالحق يحفظ العبد من تحته. **«و هو قوله عليه السّلام: «لو دلّيتم بحبل، لهبط على الله» فأشار إلى أنّ نسبة التحت إليه كنسبة الفوق في قوله تعالى:**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٣

يَخافُونَ رَبَّهُمْ من فَوْقِهِمْ و قوله: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ، فله الفوق و التحت، و لهذا ما ظهرت الجهات الستّ إلاّ بالنسبة إلى الإنسان، و هو على صورة الرحمن».

يعني: لمّا كانت نسبة الفوق و التحت إليه سواء، فحفظه لعبده من تحته ما ينافي فوقيّته، فإنّه- بإحاطته- فوقه و تحته.

و قال- رضي الله عنه-: «و لا مطعم إلاّ الله، و قد قال في حق طائفة: وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيلَ ثمّ نكرّ و عمّم، فقال وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ من رَبِّهِمْ فدخل في قوله: وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ من رَبِّهِمْ كلّ حكم منزل أو ملهم، لَأَكَلُوا من فَوْقِهِمْ و هو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه وَ من تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ و هو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه عليه السّلام و لو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنّه في الحياة ينحفظ وجود الحيّ، ألا ترى الحيّ إذا مات الموت العرفيّ، انحلّت أجزاء نظامه، و تنعدم قواه عن ذلك النظم الخاصّ؟» يعني- رضي الله عنه-: إذا عدم الحيّ الحياة التي الماء صورته، انحلّت أجزاء نظامه، و ذلك لأنّ الحرارة الغريزيّة التي بها حياة الحيّ إنّما تنحفظ بالرطوبة الغريزيّة، فحياة الحرارة أيضا بالرطوبة، و هي صورة الماء، فبفقدانه وجود الموت الذي هو افتراق أجزاء الإنسان، فافهم.

ثم عدل- رضي الله عنه- بعد هذه المقدّمات إلى أن **قال- رضي الله عنه-: «قال الله- تعالى- لأيّوب: اُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ يعني ماء بارِدٌ وَ شَرابٌ لما كان**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٤

عليه من حرارة الألم، فسكّنه الله ببرد الماء، و لهذا كان الطبّ النقص من الزائد و الزيادة في الناقص».

يعني: طبّة الله- تعالى- بنقص حرارة الألم و زيادة البرد و السلام منها، فإنّها كانت- أعني الآلام- نارا أوقدها الشيطان سبع سنين في أعضاء أيّوب، فشفاه الله عنها بهذا الطبّ الإلهي.

ثم قال- رضي الله عنه-: «و المقصود طلب الاعتدال، و لا سبيل إليه إلاّ أنّه يقاربه، و إنّما قلنا: «و لا سبيل إليه»- أعني الاعتدال- من أجل أنّ الحقائق و الشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، و لا يكون التكوين إلاّ عن ميل يسمّى في الطبيعة انحرافا أو تعفينا، و في حق الحق إرادة، و هي ميل إلى المراد الخاصّ دون غيره، و الاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، و هذا ليس بواقع».

قال العبد: كان- رضي الله عنه- يريد الكون الخلقيّ و الحقيّ الأسمائيّ و بموجب النظر العقلي لا غير، فإنّ الوارد ورد بأنّ ذلك الاعتدال- المفقود في الأكوان- قد انفرد به الله، فهو له و هو فيه، فلا يقبل الزيادة و لا النقص، و لا يقبل الكون و الفساد- تبارك و تعالى- من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، و حقيقته العينية الغيبيّة الجامعة بين التعيّن و اللاتعيّن، و القيد و الإطلاق، و قبوله كلّ حكم و ضدّه من كل حاكم، و كونه عين النقيضين و المتباينين و المتناسبين و المتنافيين و المتشاكلين معا أبدا دائما، فما بها أبدا ميل عن مقتضى ذاته، و لا حيد عمّا وجب له لذاته الأحدية الجمعية الكمالية المطلقة عن كلّ قيد حتى عن الإطلاق عنه.

قال- رضي الله عنه-: «فلهذا منعنا عن الاعتدال، و قد ورد في العلم الإلهي النبوي اتّصاف الحق بالرضى و الغضب و بالصفات، و الرضى مزيل الغضب و الغضب مزيل للرضى عن المرضيّ عنه، و الاعتدال أن يتساوى الرضى و الغضب، فما غضب الغاضب على من غضب عليه و هو عنه راض، فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٥

و هو ميل، و ما رضي الراضي عمّن رضي عنه و هو عليه غاضب، فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه، و هو ميل، و إنّما قلنا هذا من أجل من يرى أنّ أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما أبدا في زعمه، فما لهم حكم الرضي من الله، فصحّ المقصود، و إن كان- كما قلنا- مآل أهل النار إلى إزالة آلام أهل النار، فذلك رضى، فزال الغضب، لزوال الآلام، إذ عين الغضب عين الألم، إن فهمت».

قال العبد:

الغضب و الرضي إذا اتّصف الحق بأحدهما، زال الآخر، و لكن بالنسبة إلى مغضوب عليه أو مرضيّ عنه معيّنين، و إلاّ فهو بالنسبة الكلّية الغضبيّة القهرية الجلالية أو الرضى الكلي اللطفي الجمالي لا يزال اتّصافه بهما من كونه إلها و ربّا، و أمّا من حيث غناه الذاتيّ الكليّ اللطفي الجمالي لا يزال اتّصافه بهما من كونه إلها و ربّا، و أمّا من حيث غناه الذاتيّ فلا يتّصف بشيء منهما، فهو غنيّ عن العالمين، فصحّ أنّ الميل و الانحراف ليس إلاّ من قبل القابل، لظهور حكم الرضى أو الغضب في القابل و غير القابل، لا بالنسبة إلى الحق و إن كانت حقيقتا الرضى و الغضب- الكلّيّين الإلهيين الظاهر أحكامهما أبدا دائما في المرضيّين عنهم و المغضوبين عليهم من العالمين- ثابتتين لله ربّ العالمين على السواء، لا يتّصف بأحدهما دون الآخر إلاّ بالنسبة و الإضافة إلاّ بحسب حكم سبق الرحمة الغضب- و هو ذاتيّ- و بالنسبة الأحدية الجمعية، فحكم الغضب و الرضى المتضادّين باعتبار ما ذكرنا، و في صلاحية الوجود الحق الإلهي من حيث ظهوره في الأعيان و الأكوان بحسب القوابل، و ظهور الميل و الانحراف بحسب القابل و غير القابل، و في وقت دون وقت، و بالنسبة إلى أمر دون أمر، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فمن غضب فقد تأذّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بالملامة إلاّ ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه، و الحق إذا أفردته عن العالم، يتعالى علوّا كبيرا عن هذه الصفة على هذا الحدّ، و إذا كان الحق هويّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلّها إلاّ فيه و منه، و هو قوله:

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٦

وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ حقيقة و كشفا فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ حجابا و سترا، فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنّه على صورة الرحمن، أوجده الله، أي ظهر وجوده بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية، فنحن صورته الظاهرة، و هويّته روح هذه الصورة المدبّرة لها، فما كان التدبير إلاّ فيه، كما لم يكن إلاّ منه، فهُوَ «الْأَوَّلُ» بالمعنى و «الْآخِرُ» بالصورة، و هو «الظَّاهِرُ» بتغيير الأحكام و الأحوال، و «الْبٰاطِنُ» بالتدبير وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فهو على كل شيء شهيد، ليعلم عن شهود لا عن فكر، فكذلك علم الأذواق، لا عن فكر، و هو العلم الصحيح».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ العبد بتعيّنه حجاب على الحق المتعيّن به و فيه، فهو هوية العبد، و العبد صورة إنّيّة ربّه و أنانيّته، ف «الإنّي» المقيّد العينيّ و «الأنا» يقيّدان «الهو» الغيبيّ العينيّ ف «الهو» المطلق روح هذا «الأنا» و «الإنّي» المقيّدين المتعيّن و حصّة هذا «الإنّي» المقيّد من «الهوية» المطلقة روحه المدبّر لصورته، ف «إنّا» و «إنّي» و «نحن» و «أنا» و «أنت» و «أنتم» كنايات عن الحق المتعيّن في الصور و التعيّنات، و «هو» كناية عنه في الغيب الذاتي، و هو غيب الذات و ما لا يعلم و لا يضاف من العين المطلقة تعالى، و الهويات المقيّدة بالأعيان المتعيّنة في الصور و بها باعتبار الأنيّات و الإنيّات الوجودية الشهودية، و بدون هذا الاعتبار ليست إلاّ هو هو، فنحن صور تفصيل الإنّية العظمى الإلهية و شخصيات أنانيتها من حيث ظاهرنا و جسمانيتنا و صورتنا، و من حيث الباطن و الروحانية فصور تفصيل هويته الكبرى، فنحن له، و هو لنا، و هو فينا نحن، و نحن فيه هو، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و ما عداه فحدس و تخمين، ليس بعلم، ثم كان لأيّوب عليه السّلام ذلك الماء شرابا بإزالة ألم العطش الذي هو من النصب و العذاب الذي مسّه به الشيطان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٧

أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه، فيكون بإدراكها في محلّ القرب فكل مشهود قريب من العين، و لو كان بعيدا، من المسافة، فإنّ البصر يتّصل به من حيث شهوده أو يتّصل المشهود بالبصر كيف كان، فهو قرب بين البصر و المبصر».

قال العبد: سمّي الشيطان شيطانا، لبعده عن الحقائق، فاشتقاقه من شطن: إذا بعد، أو من شاط: إذا نفر، و إذا بعد عن إدراك الحقائق، فقد بعد عن الله في عين القرب، لكونه صورة الانحراف التعيّني.

قال- رضي الله عنه-: «و لهذا كنّى أيّوب في المسّ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المسّ، فقال: البعد منّي قريب لحكمه في».

يشير- رضي الله عنه- إلى أغلبية حجابية التعيّن بالنسبة إليّ، و إلاّ لم يكن للانحراف فيه حكم، و إنّما حكم عليه- و فيه الانحراف و البعد-، لبعده عن حقيقة الاعتدال الذي انفرد به العين و الحقيقة، كما أشرنا إليه، فتذكّر.

قال- رضي الله عنه-: «و قد علمت أنّ البعد و القرب أمران إضافيّان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين، مع ثبوت أحكامهما في القريب و البعيد.

و اعلم: أنّ سرّ الله في أيّوب الذي جعله عبرة لنا و كتابا مسطورا حاليا يقرؤه هذه الأمّة المحمدية، لتعلم [ما] فيه، فتلحق بصاحبه تشريفا لها، فأثنى الله على أيّوب بالبصر مع دعائه في رفع الضرّ عنه، فعلمنا أنّ العبد إذا دعا الله في كشف الضرّ عنه، لا يقدح في صبره، و أنّه صابر، و أنّه نِعْمَ الْعَبْدُ، كما قال: إِنَّهُ أَوَّابٌ أي رجّاع إلى الله لا إلى الأسباب، و الحقّ يفعل عند ذلك بالسبب، لأنّ العبد مستند إليه».

يعني: في وجوده المقيّد أو المطلق إلى الحق المتعيّن في السبب، فلمّا حمد الله

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٨

- تعالى- أيّوب، علمنا أنّ رجوعه أوّلا و آخرا ما كان إلى الأسباب من حيث حجابياتها.

قال- رضي الله عنه-: «إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة و المسبّب واحد المعيّن، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاصّ ربما لا يوافق علم الله فيه، فيقول: إنّ الله لم يستجب لي و هو ما دعاه، و إنّما جنح إلى سبب معيّن لم يقتضه الزمان، فعمل أيّوب بحكمة الله إذ كان نبيّا، لما علم أنّ الصبر هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة».

يعني أنّ المتقدّمين من المشرقيين من أهل التصوّف قالوا به.

قال- رضي الله عنه-: «و ليس ذلك بحدّ للصبر عندنا، و حدّه حبس النفس عن الشكوى لغير الله، لا إلى الله، فحجب الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، و ليس كذلك، فإنّ الرضي بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى الله و لا إلى غيره، و إنّما تقدح في الرضى بالمقضيّ، و نحن ما خوطبنا بالرضى بالمقضيّ، و الضرّ هو المقضيّ، ما هو عين القضاء».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ القضاء حكم الله بمقتضى حقيقة المقضيّ عليه و حاله و استعداده بالمقضيّ به كائنا ما كان، فالقضاء هو الحكم غير المقضيّ به و هو المحكوم به، فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم، لتغايرهما، فإنّ المتغايرين متفارقان بما هما متغايران.

قال- رضي الله عنه-: «و علم أيّوب أنّ في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضرّ مقاومة القهر الإلهي، و هو جهل بالشخص، إذا ابتلاه الله بما يتألّم منه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٠٩

نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحقّق أن يتضرّع و يسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإنّ ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف، فإنّ الله قد وصف نفسه بأنّه يؤذى، فقال: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ و أيّ أذى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك [عنه] أو [عن] مقام إلهي لا تعلمه لترجع إلى الله بالشكوى، فيرفعه عنك؟ فيصحّ الافتقار الذي هو حقيقتك، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤلك إيّاه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة، كما جاع بعض العارفين فبكى، فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفنّ معاتبا له، فقال العارف: إنّما جوّعني لأبكي يقول: إنّما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عنّي، و ذلك لا يقدح في كونه صابرا، فعلمنا: أنّ الصبر إنّما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، و أعني بالغير وجها خاصّا من وجوه الله، و قد عيّن الله وجها خاصّا من وجوه الله و هو المسمّى وجه الهوية، فيدعوه في ذلك الوجه برفع الضرّ عنه، لا من الوجوه الأخر المسمّاة أسبابا، و ليست إلاّ هو من حيث تفصيل الأمر فيه نفسه».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ السبب الذي يتوجّه إليه غير العارف إنّما هو حجابية التعيّن، و المتعيّن بذلك التعيّن الخاصّ هو السبب، فهو- من كونه متعيّنا في ذلك التعيّن و المعيّن- وجه خاصّ من وجوه الله المتعيّنة في كل وجه وجهة و وجهة، و هو و إن كان حقّا معيّنا من الله في تلك الجهة، فإنّما هو وجه من وجوه الله، لا هو هو.

فالأوّاب هو الرّجاع إلى الهوية الإلهيّة المحيطة بجميع الهويات المتعيّنة بالمسمّيات أسبابا، و هي أيضا- من حيث عدم تحقّقها بدون المتعيّن و من حيث تحقّقها بالمتعيّن فيها- وجه من وجوه الحق، و أنت أيضا من حيث عدم تحقّقها بدون المتعيّن و من حيث تحقّقها بالمتعيّن فيها- وجه من وجوه الحق، و أنت أيضا كذلك وجه من الوجوه الإلهية، و لكن لا يتوجّه و لا توجّه وجه قلبك إلاّ إلى مستندك، و هو الذي استندت إليه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٠

الوجوه كلّها، و لا يتقيّد بوجه خاصّ، فقد لا يجيبك فيه، لعلمه أنّ ما تسأله في وجه آخر، فإذا سألت أحدية جميع جميع الوجوه و توجّهتها، فقد أصبت، فالزم، و لا يلزم التقيّد، فافهم.

قال- رضي الله عنه: «فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضرّ عنه، عن أن يكون جميع الأسباب عينه، و هذا لا يلزم طريقته إلاّ الأدباء من

عباد الله، الأمناء على أسرار الله، فإنّ لله أمناء لا يعرفهم إلاّ الله، و يعرف بعضهم بعضا، و قد نصحناك فاعمل، و إيّاه- سبحانه- فاسأل».

يعني- رضي الله عنه- وجه الهوية الذي عيّنه على لسان الشارع، فعليك بالسؤال عن الحق من ذلك الوجه في كلّ قليل و كثير، و بالجزم بالإجابة إيمانا و تصديقا لقوله- تعالى-: **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١١

[٢٠] «فصّ حكمة جلالية في كلمة يحيوية»

كان الغالب على أحوال يحيى عليه السّلام الجدّ و الجهد و القبض و البكاء، بكى من خشية الله حتى خدت الدموع في خدوده أخاديد، و كان لا يضحك إلاّ ما شاء الله، و هذه الخلال من حضرة القهر و الجلال، و كان مقتضى حقيقة القيام بمظهرية حضرة الجلال و تجلّياتها، ثم قتل في سبيل الله، و قتل على دمه سبعون ألفا حتى سكن دمه من فورانه، و منبعث تعيّن نفسه و مستقرّها بعد المفارقة سماء الأحمر عند الجليل القهّار، و لهذا و أمثاله أضيفت هذه الحكمة إلى كلمته.

قال- رضي الله عنه-: «هذه الحكمية الأوّلية في الأسماء، فإنّ الله سمّاه يحيى أي يحيا به ذكر زكريّا».

يعني: أنّه لمّا طلب زكريّا من ربّه وارثا يرثه، حتى يحيا به ذكره، فأجاب الله دعاءه بوارث له يرثه، و سمّاه يحيى، أي بيحيى يحيا ذكره من باب الإشارات.

قال- رضي الله عنه-: «و لم يجعل لَهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا، فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبر ممّن ترك ولدا يحيا به ذكره و بين اسمه بذلك، فسمّاه يحيى، فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي، فإنّ آدم حيي ذكره بشيث، و نوحا حيي ذكره بسام، و كذلك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٢

الأنبياء، و لكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه له و بين الصفة إلاّ لزكريّا عناية منه، إذ قال: ربّ هب لِي من لَدُنْكَ وَلِيًّا».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ هذه الحكمة الجلالية تتضمّن حكمة الأوّلية في الأسماء، و الجمع بين العلمية و الصفة، على خلاف العادة و الوضع و المفهوم خرقا للعادة، اختصاصا إلهيا و تشريفا لزكريّا و يحيى، كما جمع الاسم «الله» بين العلمية و الصفات الدالّة على حقائق الأحدية الجمعية الإلهية الجامعة لجميع الأسماء الذاتية و الصفاتية و الفعلية، على ما استقصينا بيانه في شرح الخطبة. فلذلك جمع الله لزكريّا في اسم ولده الذي وهبه الله بين كونه اسما علما مع دلالته على أنّ [ذكره به يحيا].

«فقدّم الحقّ على ذكر ولده كما قدّمت آسية» ذكر الجار على الدار في قولها:

عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ فأكرمه الله بأن قضى حاجته و سمّاه بصفته، حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيّه زكريّا، لأنّه عليه السّلام آثر إبقاء ذكر الله في عقبه، إذ الولد سرّ أبيه، فقال: يَرِثُنِي وَ يَرِثُ من آلِ يَعْقُوبَ و ليس ثمّ موروث في حق هؤلاء إلاّ مقام ذكر الله و الدعوة إليه».

قال العبد: كان الغالب على زكريّا الهيبة و الرقّة و الخشوع و الخوف و التقوى و الحزن و المجاهدة و عدم التصرّف، بل كانت مظهريته لرحمة و جمال و لطف و أنس يتضمّن إجلالا و هيبة و قهرا، و من هذا التجلّي الجماليّ المتضمّن للجلال وجد زكريّا، و رحمة الله عبده زكريّا من حضرة الجمال الذي تتضمّنه حضرة الجلال خفي و بطن اللطف في القهر، فنادى كذلك نداء خفيّا من حقيقة كلّ شيء فيه كلّ شيء، و لهذا كان الغالب على حال زكريّا ما ذكرنا، و تحكّمت عليه الأعداء أيضا، كما تحكّمت على يحيى عليه السّلام.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٣

قال- رضي الله عنه-: «ثمّ إنّه بشّره بما قدّمه من سلامه عليه، يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا فجاء بصفة الحياة و هي اسمه و أعلمه

بسلامه عليه، و كلامه صدق، فهو مقطوع به، و إن كان قول الروح وَ السَّلٰامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا أكمل في الاتّحاد، فهذا أكمل في الاتّحاد و الاعتقاد، و أرفع للتأويلات».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ سلام عيسى على نفسه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيّا أكمل في الاتّحاد من جهته، فإنّ الله هو المسلّم على نفسه من حيث تعيّنه في مادّة عيسوية، و يدلّ على كمال تمكّن عيسى من شهود هذه الأحدية، و لكن سلام الله على يحيى- من حيث إنّ الله هو عين هويّته و ربّه، عليه لا في مادّة يحيى، بل من حيث هو ربّه- أتمّ في الاعتقاد بالنسبة إلى شهود أهل الحجاب.

و أمّا بالنسبة إلى شهود أهل الذوق فالاتّحاد من قبل الحق- من كونه تعالى مسلّما على نفسه في مادّة يحيوية من كونه ربّه و وكيلا له في التسليم عليه، إمّا من قبله أو من قبل الحق- أتمّ و أعمّ، و لكن للالتباس الذي عند الجاهل المحجوب.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّ الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى إنّما هو النطق، فقد تمكّن عقله و تكمّل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه، و لا يلزم للمتمكّن من النطق- على أيّ حالة كان- الصدق فيما كان به ينطق، بخلاف المشهود له كيحيى، فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع- للالتباس الواقع في العناية الإلهية به- من سلام عيسى على نفسه، و إن كانت قرائن الأحوال تدلّ على قربه من الله في ذلك، و صدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمّه [في المهد]، فهو أحد الشاهدين، و الشاهد الآخر هزّ الجذع اليابس، فسقط رُطَباً جَنِيًّا من غير فحل و لا تذكير [كما] ولدت مريم عيسى من غير فحل و لا ذكر و لا جماع عرفيّ معتاد. لو قال نبيّ: آيتي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٤

و معجزتي أن ينطق هذا الحائط، فنطق الحائط، و قال في نطقه: تكذب، ما أنت برسول الله، لصحّت الآية، و ثبت بها أنّه رسول الله، و لم يلتفت إلى ما نطق به الحائط. فلمّا دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى» يعني عند المحجوب الجاهل «بإشارة أمّه إليه، و هو في المهد».

يعني- رضي الله عنه-: مجرّد نطق عيسى- بإشارة أمّه إليه عند سؤال الأحبار عن مريم بأنّى لك هذا و **ما كٰانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ ما كٰانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا**- كاف في صحّة مدّعا مريم و براءتها عمّا توهّمت اليهود ممّا برّأها الله ممّا قالوا، و لكن لمّا يطرق فيما نطق مثل ما مثّل في نطق الحائط عند الجاهل كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه.

قال- رضي الله عنه-: «فموضع الدلالة أنّه عبد الله من أجل ما قيل فيه: إنّه ابن الله- و فرغت الدلالة بمجرّد النطق- و أنّه عبد الله، عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوّة، و بقي ما زاد بحكم الاحتمال في النظر العقلي [حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقّق ما أشرنا إليه]».

يعني العرفيّ الحجابيّ، لأنّ النظر الصحيح العقلي- مع ثبوت دلالة القرائن على صحّته في نطقه- يقضي بصحّة جميع ما نطق به عليه السّلام إذ لو تطرّق احتمال نقيض الصدق في بعض ما نطق، لوقع ارتباك في غير ذلك البعض، فإنّ الكذب في بعض الكلام يفضي إلى احتمال الكذب في الباقي، و بكمال صحّة الصدق في موضعي الدلالة يجب صحّته في الباقي، و كذلك سقوط الرطب الجنّي بإخباره في بطن أمّه- مع عدم معقوليّة ذلك من الجذع اليابس- قبل تسليمه على نفسه شاهد بصدق إخباراته كلّها عقلا مؤيّدا بالنور، و كذلك كلامه في المهد، فإنّ من أقدر على الكلام في المهد- خرقا لعادة العقل و العرف بإذن الله في موضع إقامة المعجزة على براءة أمّه و أنّه نبيّ صادق بكلام متّصل مفتتحه دعوى عبودة الله و مختتمه التسليم على نفسه من قبل الله، بتمكين الله

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٥

له في كل ذلك- دليل صحيح تامّ على صدقه في تمام الإخبارات و ارتفاع الالتباس و تطرّق الاحتمال في نظر العقل الصحيح الإلهي، و لكنّ

الاحتمال لأهل الوهم و العقل المحجوب بالعرف و العادة، و عندهم لا يرتفع الالتباس، و أمّا عند الشيخ و المحمديّين فليس للاحتمال المذكور وجه أصلا، و رأسا، فافهم، **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٦

[٢١] «فصّ حكمة مالكية في كلمة زكرياوية»

أضيفت هذه الحكمة المالكية إلى الكلمة الزكرياوية، لما ذكرنا ممّا كان يشدّد على نفسه في الاجتهاد، و ظهرت فيه آثار الشدّة القهرية و الجلال، و كملت فيه التصرّفات الإلهية المالكية، و ظهرت تماما، و لم يظهر تصرّف من قبله- صلوات الله عليه- في شيء أصلا.

قيل: إنّه ما لبس نعلا و لا مأزما، يحمل بعض تراب و غبار من أرض إلى أرض، فكان يمشي حافيا، و كان مشهده عبدانيته و ربوبيّة الله فيه و له و عليه، حتى أنّه نشر، فقطع نصفين، مع تمكّنه عليه السّلام من دعا الله و إجابته في رفع ذلك عنه في النظر العقلي بثبوت نبوّته و إجابة الله دعوته باستصحاب الحال و الواقع في سؤال الولد و الإجابة فيه و في رفع الفقر عن امرأته، و ذلك لكونه عليه السّلام في مشهده تحت حكم مالك هو مملوكه الحقيقي، و شهود أحدية التصرّف و المتصرّف و المتصرّف فيه.

و أمّا مضيّه و دخوله في جوف الشجرة فلم يكن لعدم رضاه و كمال استسلامه و انقياده لما يتصرّف فيه، و إنّما كان إبقاء على قومه بحسب الاحتمال العقلي أنّه ربما يقلعون عن الظلم عليه و يؤمنون به بما شاهدوا عيانا من استبطان الشجرة له و ستره و كون ذلك معجزا و حجّة على صدقه و صدق نبوّته، و ما أخبر به في تصديق عيسى، و لمّا شاهد من مفيض عينه الثابتة أنّ التجلّي الجلاليّ محيط به في هذه الحياة الدنيا، سلّم و استسلم و لم يدع الله في رفع الضرّ عنه حتى قطعوا الشجرة فشقّوها بالمناشير فقطعوه نصفين في الشجرة، فظهرت أسرار امتياز الحقيقة الجلالية عن الحقيقة الجمالية المستنبطة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٧

إحداهما في الأخرى، و ظهرت رحمة اللطف المضمون في ضمن القهر، و كملت عبوديته التي ظهر نفوذ التصرّف و الحكم الكلّي الإلهي فيها بصورة الظلم، فانعكست حقائق الجلال و القهر على أعداء الله بتجلّياتها، و تغمّده الله برحمته الخفيّة في القهر، فظهرت خليّة، فكملت بحلّ القهر و النقمة على الأعداء، فكمل كلّ شقّ من الجلال و الجمال، و القهر و اللطف في أهلهما.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجودا و حكما، و أنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الرحمة له- تعالى- ذاتية، لأنّه بالذات جواد فيّاض بالوجود، من خزائن الرحمة و الجود، و الوجود المفاض على كل شيء هو الرحمة العامّة التي وسعت كلّ شيء. و أمّا الغضب فليس بذاتيّ للحق تعالى، بل هو حكم عدميّ من عدم قابلية بعض الأشياء لظهور آثار الوجود و أحكامه فيه تماما، فاقتضى عدم قابليته للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيه دنيا أو آخرة، فسمّي بالنسبة إليه غضبا من قبل الراحم و شقاوة و شرّا و ما شاكل هذه الألفاظ، و انظر إلى كمال شهود النبيّ و إيمانه النبوي إلى الأمرين معا في قوله: «اللهمّ إنّ الخير كلّه بيدك، و الشرّ ليس إليك» لأنّه حكم عدميّ.

من عدم قابلية بعض الممكنات لحكم رحمته، و حيث لم تجد الرحمة المفاضة بالتجلّي الرحمانيّ على الأعيان فيما لم تكن قابلية نور الوجود إلاّ نسبا عدميّة أو عدميات نسبية، إذ العدم المحض لا حقيقة له تتعلّق الرحمة بها، فعمّت الرحمة- التي وسعت كلّ شيء- هذه الأعدام النسبية و هذه النسب العدمية، و لحقتها، فأوجدت الغضب و الآلام و الأسقام و المحن و الموت و الفقر و أمثالها من النسب العدميّة، و ذلك لكمال سعة الرحمة،

فافهمه.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمّت رحمته كلّ شيء، فإنّه برحمته التي يرحمه بها قبل رغبته في وجود عينه، فأوجدها، فلذلك قلنا: إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء [وجودا و حكما]».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٨

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الأعيان الثابتة كانت في ثبوتها العلميّ الأزلي معدومة الأعيان بالنسبة إليها، أي لم تكن موجودة لنفسها، و لم ينسحب عليها الحكم الإيجادي، فرغبتها في الوجود العيني- و هي عبارة عن قابلياتها و استعداداتها الذاتية غير المعدومة- معدومة الأعيان أيضا كهي، فلمّا رحمها الرحمن بالتجلّي الإيجادي، و إفاضة النور الوجودي، بالتوجّه الإرادي، فأوّل أثر للرحمة فيها أن أعطتها صلاحية قبول التجلّي الوجودي و ذلك بالتجلّي العيني الواقع غيبا، فحييت بذلك التجلّي الاستعدادات المعدومة الميّتة بحكم قهر الأحدية الغيبية، فحصلت لها صلاحية قبول الوجود، فتعلّقت الرحمة الوجودية بها، فأوجدتها بحسب خصوصياتها من الإحاطة و السعة و الضيق و التقدّم و التأخّر و غير ذلك، فكان الغضب أيضا من جملة النسب العدمية الناشئة من عدم الصلاحية و القبول لآثار الرحمة الوجودية، و كذلك الآلام و العلل و الأسقام و البلايا و المحن و غيرها من الأمور العدمية النسبية.

قال- رضي الله عنه-: «و الأسماء الإلهية من الأشياء، و هي ترجع إلى عين واحدة، فأوّل ما وسعت رحمة الله سبعيّة تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فأوّل شيء وسعت الرحمة نفسها، ثمّ الشيئية المشار إليها ثم شيئية كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا و آخرة عرضا و جوهرا، مركّبا و بسيطا».

يشير- رضي الله عنه- بهذا الترتيب إلى أنّ الحقائق الربانية و النسب و الأعيان الكونية كانت معدومة الآثار، غير متميّزة في الظهور و الآثار، لعدم مظاهرها، فعمّتها الرحمة بتعلّقها بتلك الأعيان أوّلا، فظهرت النسبة الإلهية في مظاهرها ثانيا، ثم أثّرت الأسماء الإلهية في إيجاد أعيان الأكوان في أرض الإمكان ثالثا عند من يقول بوجود الحقائق العلمية وجودا نعتيّا، و على الكشف الأتمّ و الشهود الأعمّ وجدت وجودا نسبيا مثاليّا في مرآة الوجود الواحد، لا وجوديا حقيقيا، و قد أشرنا إلى الذاتية الجودية الوجودية و وجود الأشياء بالرحمة الرحمانية الإلهية الأسمائية، فتحقّق ذلك.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦١٩

قال- رضي الله عنه-: «و لا يعتبر فيها حصول غرض و لا ملاءمة طبع، بل الملائم و غير الملائم وسعتهما الرحمة الإلهية وجودا، و قد ذكرنا في الفتوحات أنّ الأثر لا يكون إلاّ للمعدوم لا للموجود، و إن كان للموجود فبحكم المعدوم، و هو علم غريب و مسألة نادرة، لا يعلم تحقيقها إلاّ أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم، و أمّا من لا يؤثّر الوهم فيه، فهو بعيد عن هذه النسبة».

يشير إلى أنّ الأعيان الثابتة التي هي معدومة لنفسها هي المؤثّرة في الوجود الواحد الحق المنبسط عليها بالتعيين و التقييد و التكييف و التسمية بحسب خصوصياتها، حتى تظهر الأسماء الإلهية و النسب الربانية، ثم النسب الإلهية- التي هي من حيث هي نسب معدومة الأعيان، لا تحقّق لها إلاّ بين طرفيها من الحق- مؤثّرة أيضا في وجود الأشياء، فالآثار كلّها إن كانت من الإلهية، فمن النسب العدمية، و إن كانت منها مع الذات المتعيّنة بها، فمن الوجود من حيث هذه النسب المعدومة الأعيان، و إن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحق، فالأثر للمعدوم العين، و كذلك في الأكوان كلّ أثر يظهر من موجود، فإنّه غير منسوب إلى وجوه من حيث هو وجود، بل إلى عينه العدمية أو إلى وجوده المتعيّن بتلك الشيئية العدمية.

قال- رضي الله عنه-:

فرحمة الله في الأكوان سارية و في الذوات و في الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية

.

فكل من ذكرته الرحمة، فقد سعد، و ما ثمّ إلاّ من ذكرته الرحمة. و ذكر الرحمة للأشياء إيجادها إيّاها، فكل موجود مرحوم، و لا تحجب يا وليّي عن إدراك ما قلناه ممّا تراه من أصحاب البلاء، و ما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمّن قامت [به].

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢٠

و اعلم أوّلا: أنّ الرحمة إنّما هي في الإيجاد عامّة، و بالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثمّ إنّ الرحمة لها الأثر بوجهين: أثر بالذات و هو إيجادها كلّ عين موجودة، و لا تنظر إلى غرض و لا إلى عدم غرض و لا إلى ملائم و لا إلى غير ملائم، فإنّها ناظرة في عين كلّ موجود قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته، و لهذا رأت الحقّ المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة في العيون الثابتة، فرحمته بنفسها في الإيجاد، و لهذا قلنا: إنّ الحق المخلوق في الاعتقادات أوّل شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها، في تعلّقها بإيجاد المرحومين.

و لها أثر آخر بالسؤال، فيسأل المحجوبون الحقّ أن يرحمهم في اعتقادهم، و أهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فيسألونها باسم الله، فيقولون: يا الله ارحمنا، و لا يرحمهم إلاّ قيام الرحمة بهم، فلها الحكم، لأنّ الحكم إنّما هو في الحقيقة بالمعنى القائم بالمحلّ».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الوجود الحق- المتعيّن في كل عين عين بعد تعيّنه بالمظهر و قيامه بمحلّ الظهور- يحكم على القابل بمقتضى حقيقته و قيامها، أعني الرحمة الوجودية الفيضة، و ليست إلاّ الوجود بعينها أوّلا بالذات في حقائق الأشياء و أعيانها الثابتة، فبنفس تعلّقها بالحقائق أزلا للإيجاد يوجد الحقّ المخلوق في الاعتقادات بعد تعيّنها في عين نفسها- يعني الرحمة- و نسب ذات الرحمة، فإنّ تعيّن الوجود في علوم المعتقدين بعد تعيّنه في علم الله، فتعلّق الرحمة الوجودية به كذلك- بحسب تعلّقه في حقائقهم- متأخّر الرتبة عن حقيقة الرحمة، و متقدّم على المرحوم بحسب اعتقادهم.

قال- رضي الله عنه-: «فهو الراحم على الحقيقة، فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلاّ بالرحمة، فإذا قامت بهم [الرحمة] وجدوا حكمها ذوقا، فمن ذكرته الرحمة، فقد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢١

رحم، و اسم الفاعل هو الرحيم و الراحم، و الحكم لا يتّصف بالخلق، لأنّه أمر توجبه المعاني لذواتها، فالأحوال لا موجودة و لا معدومة، أي لا عين لها في الوجود و لا معدومة في الحكم، لأنّ الذي قام به العلم يسمّى عالما و هو الحال، فعالم ذات موصوفة بالعلم، ما هو عين الذات و لا عين العلم، و ما ثمّ إلاّ علم و ذات قام بها هذا العلم، فكونه عالما حال لهذه الذات باتّصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم إليه، فهو المسمّى عالما، و الرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم و هي الموجبة للحكم، فهي الراحمة، و الذي أوجدها [في المرحوم ما أوجدها] ليرحمه بها، و إنّما أوجدها ليرحم بها من قامت به، و هو- سبحانه- ليس بمحلّ للحوادث، فليس بمحلّ لإيجاد الرحمة فيه. و هو الراحم، و لا يكون الراحم راحما إلاّ بقيام الرحمة به، فثبت أنّه عين الرحمة» يعني: الراحم- و هو الحق- عين الرحمة و إلاّ لزم كونه محلاّ للحوادث.

«و من لم يذق هذا الأمر و لا كان له فيه قدم، ما اجترأ أن يقول: إنّه عين الرحمة أو عين الصفة [فقال: ما هو عين الصفة] و لا غيرها، فصفات الحق عنده لا هي هو و لا هي غيره لأنّه لا يقدر على نفيه و لا يقدر أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة، و هي عبارة حسنة، و غيرها أحقّ بالأمر منها و

أرفع للإشكال، و هو القول بنفي أعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف، و إنّما هي نسب و إضافات بين الموصوف بها و بين أعيانها المعقولة».

قال العبد: جلّ هذه المباحث قد ذكرنا فيه ما يكفي و يشفي فتذكّر لا يتكرّر.

قال- رضي الله عنه-: «و إن كانت الرحمة جامعة، فإنّها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة، فلهذا يسأل- سبحانه- أن يرحم بكل اسم إلهيّ، فرحمة الله و الكناية هي التي وسعت كلّ شيء.

ثمّ لها شعب كثيرة تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهية، فما تعمّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ [الإلهي] في قول السائل: يا ربّ ارحم و غير ذلك من الأسماء حتى «المنتقم» له

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢٢

أن يقول: يا منتقم ارحمني، و ذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات المسمّاة [و تدلّ بحقائقها على معان مختلفة، فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسمّاة] بذلك الاسم لا غير، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره لذاته، إذ المصطلح عليه بأيّ لفظ كان حقيقة متميّزة بذاتها عن غيرها، و إن كان الكلّ قد سيق ليدلّ على عين واحدة مسمّاة، فلا خلاف في أنّه لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك أيضا ينبغي أن يعتبر كما يعتبر دلالته على الذات المسمّاة، و لهذا قال أبو القاسم بن قسيّ في الأسماء الإلهية: إنّ كل اسم على انفراده مسمّى بجميع الأسماء الإلهية كلّها إذا قدّمته في الذكر نعتّه بجميع الأسماء، و ذلك لدلالتها على عين واحدة، و إن تكثّرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها أي حقائق تلك الأسماء.

ثمّ إنّ الرحمة تنال على طريقين: طريق الوجوب و هو قوله: فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ و ما قيّدهم به من الصفات العلمية و العملية. و الطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لم يقترن به عمل و هو قوله:

وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ و منه قيل: لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ و منها قوله: اعمل ما شئت فقد غفرت لك، فاعلم ذلك».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ رحمة الامتنان ذاتية، ليست في مقابلة عمل، تنال الأشياء كلّها، فكل ما تناولته الشيئية تناله هذه الرحمة و لا بدّ، و «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» و «غفران ما تقدّم و ما تأخّر» من مقتضى هذه الرحمة، و لسانها يقول ذلك.

و بهذه الرحمة استظهار الأبالسة و الشياطين و السحرة و الكفرة و الفجرة و المردة و الفراعنة، و قد سبق كلّ ذلك مرارا، فتذكّره تذكر، و الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢٣

[٢٢] «فصّ حكمة إيناسية في كلمة إلياسية»

قد ذكرنا سبب استناد هذه الحكمة إلى الكلمة الإلياسية، و سنزيدها بيانا في شرح المتن.

قال- رضي الله عنه-: «إلياس هو إدريس كان نبيّا قبل نوح، و رفعه الله مَكاناً عَلِيًّا فهو في قلب الأفلاك ساكن، و هو فلك الشمس، ثمّ بعث إلى قرية بعلبكّ، و «بعل» اسم صنم و «بك» هو سلطان تلك القرية، و كان هذا الصنم المسمّى بعلا مخصوصا بالملك».

قال العبد: اعلم: أنّ النفوس المفارقة هياكلهم بالمسمّى نونا و هو مفارقة لطيفهم عن كثيفهم كما ذكرناه مرارا، و بتناسب ذلك الافتراق أنّه لغلبة حكم ما به يباين اللطيف الكثيف، و عدم وفاء قوّة الكثيف من حيث هو كذلك و اقتضائه بمظهرية اللطيف و بقائه معه مدّة حياته و بقائه، فلا مناسبة تجمع بين اللطيف و الكثيف إلاّ سرّ أحدية جمع «كلّ شيء فيه كلّ شيء» و أنّ في اللطيف كثافة معنوية من حيث تراكم كثرة حقائقها النسبية و تضاعف قواها، فإنّ ذلك كثافة معنوية، فبهذه المناسبة جمع الله بين هذا اللطيف الروحاني و الكثيف الجسماني، فنزّل الله اللطيف إلى

الكثيف، و أظهر تلك الكثافة المعقولة في اللطيف الأحديّ بإظهار قواه المتكثّرة، و أوحى إلى النفس بأن تكمل

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢٤

نشأة الكثيف في قيام مظهريته لحقائق اللطيف و خصائصه بجزئيّات مظهرياتها الخصيصة بكلّ عضو، فنزل اللطيف بأمر الله القدير القاهر لطفا، و تكيّف بكيفية الكثيف فيسمّى نفسا أمّارة، لكونها آمرة بالوحي الإلهي لقواها و حقائقها أن تظهر حقائق الجسم الكثيف و خصائصها تماما أوّلا لتعمير العالم الكثيف و إظهار ما أودع الله فيه من كامنات أسراره، و لم يكن يتأتّى ذلك إلاّ بجلب ما فيه منفعة الكثيف و دفع مضرّته، فخلق الله في النفس الشهوة و الغضب، فاشتهت ما فيه بقاء صورته النوعية، و غضبت لما فيه دفع ما يضرّه و يضرّها من جهته.

فهذه النفس- المسمّاة أمّارة عرفا شرعيّا- مأمورة أوّلا بما تأمّر، فما أمرت إلاّ بما أمرت و أمّرت، فظهر من حقيقتي الشهوة و الغضب- المستندتين في علم الحقائق إلى الرضي و الغضب الإلهيين، فلا تنس و لا تغفل عن أصول الحقائق الكونية في الحقائق الإلهية- و تعيّن روحان لمظهريتهما، و هما: الروح الطبيعي الذي صورته الدم، و الروح الحيواني الذي صورته البخار اللطيف الكائن في أحد تجويفي القلب الصنوبري الجسماني، لا القلب الإلهي، و في التجويف الآخر جوهر الروح الطبيعي، فينتشران من الأبهرين إلى أعالي أعضاء الهيكل و أسافلها في الشرايين و الأوردة، فخلقت صور الأعضاء الإلّيّة و الأعضاء المتشابهة الأجزاء، و ظهرت القوى المسمّاة جسمانية من وجه و نفسانية من آخر بالأصالة في هذه الأعضاء، فسبحان اللطيف، المتجلّي بحقائق اللطف و دقائق القوّة و رقائق الحياة، العليم بما يخلق، الخبير بما يفعل.

و ظهرت الجاذبة و المشتهية من الروح الشهويّ، و الماسكة و الهاضمة و المحيلة- أي المغيّرة- و الغاذية و المولّدة و المصوّرة و المشبّهة، و لها جزئيّات تفريعية لم تسمّ في الحكمة العرفية، فإنّهم اقتصروا على الأبين الأظهر الأجمع منها لسائرها رحمهم الله.

و هذان الروحان مخصوصان مأموران بخدمة هذا الهيكل الشريف الإلهي الذي

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢٥

هو بنيان الربّ اللطيف، و موسومان بتعميره و تدبيره العمليّ من قبل النفس بهما، و لكن هذا التدبير العملي للنفس من حيث القوّة العملية التي هي ذاتية لها، و إنّما يتيسّر و يتأتّى لها ذلك بالتدبير العملي من حيث قوّتها العلمية التي هي أيضا ذاتية للنفس، و هي أصل القوّة العملية في الحقيقة، و هي أخصّ بالنفس من حيث روحانيتها و جوهريتها و نورانيتها، فخلق الله للقوى الخصيصة بالنفس من حيث روحانيتها الروح النفسانيّ من أحدية جمع الروحين الأوّلين، و جعلهما مركبين و خادمين له، و عيّن مظاهرها في أعضاء أعالي البدن، و جمع جميع قوى هذا الروح النفسانيّ الروحانيّ النوراني في عشر قوى كلية:

خمسة منها باطنة مخصوصة بالروح الإنساني الظاهر في النفس المطمئنّة، و هي:

المصوّرة- أعني المتخيّلة- و المفكّرة، و الحافظة، و الذاكرة، و العاقلة الناطقة.

ثمّ الوهم ينتشي بين المتخيّلة و المتفكّرة، و ينتشي القوّة المصوّرة للصور الذهنيّة و الخياليّة، و ينتشي من العاقلة الناطقة، و هي كمالها.

و خمسة ظاهرة، و هي: الشمّ، و الذوق، و اللمس، و السمع، و البصر، و في هذه المباحث مباحث جمّة عرفت في الحكمة الرسميّة من حيث ظاهرها و رسمها، و أشرنا إلى بعض حقائقها في الفصّ الآدميّ، فتأمّل ذلك منه، إن شاء الله تعالى. فظهرت قوى النفس الناطقة لتكميل تعمير هيكله، فدبّرت و فكّرت و أقبلت و أدبرت، حتى قامت الممكنة.

ثمّ انقسمت النفوس- بموجب ما أراد الله به المدبّر الحكيم العليم- إلى صنفين:

صنف غلّبوا الروح النفسانيّ الروحاني الإلهي على الروح الطبيعي الشهواني، و على الروح الغضبي الحيوانيّ، و أقاموهما في خدمة الروح النفساني،

فدبّرت أمر هذا الهيكل على الوجه الأعدل و عمّرته بالأفضل الأكمل، فظهرت الحقائق الروحانية النورانية، و تبيّنت الدرج و الدقائق الإلهية و الرحمانية و الإنسانية.

و هذا الصنف صنفان: صنف منهم غلّبوا القوى الروحانيّة على القوى الجسمانيّة بالكلّية، فاستهلكت القوى الغضبيّة و الشهوية بالكلّية، و داوموا بالحكمة و الموعظة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۲۶

الحسنة على الهوى و النفس الأمّارة بالسوء، حتى غيّروها و أحالوها إلى الحقائق الروحانية، و الخصائص النفسانيّة الإنسانية، و واظبوا على الرياضات و المجاهدات الدائمة، حتى تنوّرت هياكلهم، و تطهّرت عن التلوينات البشرية، فصارت هياكلهم روحانيّات، و أنفسهم و أرواحهم نورانيات ربّانيّات، و عادوا بمقتضى حقائقهم أرواحا قائمة، و حصلوا فوق الحيوانية البهيمية و السبعية، و تجاوزوا مقام الموت، فهم أحياء لا يموتون أبدا، و هياكلهم لطائف الجوهر الجسميّ، المتروحنة روحانية، فقطعوا البرازخ الخصيصة بالنفوس البشرية و الأجسام.

و كان إدريس عليه السّلام منهم، فتروحن كما ذكرنا من قبل، و نذكر أيضا عن قريب ما بقي من التتمّة في موضعه، إن شاء الله تعالى.

و الصنف الثاني منهم قصدوا الاقتصاد، فلم يغلّبوا روحانيّتهم على جسمانيّتهم بحيث تستهلك القوى الجسمانية، فتحيلها إلى الجوهر الروحاني، و لكن عدّلوها و قوّموها و ثقّفوها بالسياسة الإلهية الشرعية و الحكمية، و ما عطّلوا قوّة من القوى الشهوية و الغضبية، و ما بطلوها، و إنّما صرفوا أخلاقها- المسمّاة في الحكمة الرسمية رذائل- إلى المصارف المستحسنة عقلا و شرعا و عرفا، فصارت كلّها فضائل و أخلاقا إلهية، فأولئك الّذين **يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ** و هم أهل الاقتصاد و السداد، و منهم الكمّل المقرّبون من الأنبياء و الأولياء أرباب الكمال، و كملت المقابلات العبدانية و الأخلاق الإلهية، و المراتب الروحانية و الكمالات النورانية في هذين الصنفين، و هم: الرسل و الخلفاء، و الأولياء و العلماء و الحكماء الإلهيّون، لا غير.

ثمّ انقسم الصنف الباقي أيضا إلى صنفين، و كلاهما غلّبوا النفس الأمّارة بالسوء و الهوى على العقل و الروح، و أسروا الروح النفسانيّ، و استعملوا قواه بموجب الهوى في تحصيل الكمالات الوهميّة الجسمانية الحيوانية، فغلبوا و استولوا بالكليّة على هذه الممكنة الهيكلية، و ازدوجت النفس من كونها أمّارة بالهوى، فالصنف الواحد منهم

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۲۷

غلّبوا الشهوة على الغضب بعد تغليبها على الروح النفساني الإنساني، فتولّدت الأخلاق الرذلة البذلة، و هي المعقّبات المذكورة في كتب الإمام حجّة الإسلام، أبي حامد محمد الغزالي رحمه الله. و أمّهاتها: الحرص، و الشره، و البخل، و الطمع، و الحسد، و الذلّة، و الخسّة، و الخور، و الجزع، و الفزع، و الجبن، و الهلع، و الفشل، و الكسل، و الركّة، و الوضاعة، و ما شاكلها و انتشى منها ممّا لا يحصي جزئياتها إلاّ الله.

و الصنف الآخر غلّبوا القوّة الغضبيّة على الشهوية بعد تغليبهما معا على الروح النفساني و قواه، فظهر منها: التهوّر، و الظلم، و الجور، و الاستيلاء، و الاستعلاء، و الإيذاء، و القهر، و الحقد، و الحميّة الجاهلية، و النخوة، و الخيلاء، و القساوة، و الجسارة، و الشكاسة، و القتل، و أمثالها. و إذا اعتدل، فالشجاعة، و الشهامة، و النبالة و أمثالها.

ثم تولّدت من بين هاتين القوّتين بالمطابقات و الموافقات الواقعات بينها و بين قواها في أشخاص هم مظاهرها أخلاق شيطانية: كالتخويف، و الخوف من الفقر، و الحزن على فوت الأغراض الدنياويّة، و الاستعلاء، و الاستكبار، و التفاخر، و التكاثر بالمال و الجاه، و المراء، و الجدل بالباطل، و الكفر، و الشرك و التثبيط في الطاعات و العبادات، و المنع و الامتناع من الذكر و الفكر و الصلاة، و إيقاع العداوة بين الأحبّاء و الأصدقاء و

المؤمنين و الزوجين، و ما شاكل ذلك.

و من أراد الاطّلاع على أمّهاتها و كلّيّاتها فليطالعها في كتاب «إكسير الكمال» و كتاب «خلاصة الإرشاد» لنا. و الغرض من ذكرها هاهنا هو أن يطّلع المسترشدون

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢٨

المستبصرون من إخواننا و أصحابنا و أولادنا على أخلاق المتروحنين و أهل الانسلاخ من الأوساخ، و كيفية ظهور الروح المفارق الكامل القاطع للبرازخ بعد الموت العرفي، و كيفية ظهور الإنسان المتروحن في الأرواح و جسمه الروحاني، و لمّا كان إدريس عليه السّلام من أقطاب المتروحنين و أكابرهم، و له نشأتان، عرضنا لذكر أصل ذلك على سبيل الإجمال، و في تفصيله تطويل.

قال- رضي الله عنه-: «و كان إلياس- الذي هو إدريس- قد مثّل له انفلاق الجبل المسمّى لبنان- من اللبانة و هي الحاجة- عن فرس من نار و جميع آلاته من نار، فلمّا رآه ركب عليه، فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلا بلا شهوة، فلم يبق له تعلّق بما يتعلّق به الأغراض النفسية، فكان الحق فيه منزّها، فكان على النصف من المعرفة بالله تعالى».

قال العبد: الجبل المسمّى لبنان الحقيقة الجسمانيّة التي يبلغ فيها الروح الإلهي لبانتها و حاجتها من تكميل قواها بها و فيها. و انفلاقها صورة الفرقان العقلي بين العالي الشريف و السافل السخيف من قواها و حقائق ذاتها. و الفرس صورة الحياة و الطلب و الشوق و التشوّق إلى المقامات القدسية الروحانية [الغالبة] على القوى الجسمانية، فكان ممّا نقل إلينا أنّه بقي ستّ عشرة سنة أو أكثر لم ينم، و لم يتقصّده، و لم يأكل، و لم يشرب إلاّ ما شاء الله إلى أن غلبت عليه الروحانية، فتروحن أي عاد روحانيا، و انقلبت قواه الحيوانية روحانية، و الشهوية نفسانية، و النفسانية إلهية، فامتنع عن الشهوات النفسانية الطبيعية حتى كملت حقيقة التروحن، فتمثّلت نفسه الناطقة- و هي نورية- في صورة فرس من نار، فالصورة النارية لشدّة الشوق و الطلب الإرادي لإحراق القوى الشهوية و الإخراق لحجبها المانعة عن الانسلاخ و التقديس و الطهارة عن الأوساخ، و الصورة الفرسية لحقيقة همّته المترقّية إلى أعالي ذرى العروج، و جميع آلاته صورة تكامل قواه الروحانية للانسلاخ و المفارقة عن الأدناس و الأوساخ لأجل السير و السلوك الروحاني الذي كان بصدده، فلمّا أمر بالركوب عليه، ركبه، فسقطت القوى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٢٩

الشهوية منه عن التعلّق بالملاذّ الجسمانية الطبيعية، فبقي روحا، و العقول المجرّدة الكلّية، و هي نصف المعرفة بالله، و النصف الآخر ظهر بالنصف الآخر من النفوس، كما بيّنّا، فاذكر.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه، و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلّي، كملت معرفته بالله [فنزّه في موضع التنزيه تنزيها حقيقيا لا وهميا رسميا، و شبّه في موضع التشبيه تشبيها شهوديا كشفيا] و رأى سريان الحقّ بالوجود في الصور الطبيعية و العنصرية، و لا تبقى صورة إلاّ و يرى الحق عينها، و هذه هي المعرفة التامّة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله، و حكمت أيضا بها الأوهام كلّها».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الوهم يستشرف إلى ما وراء موجبات الأفكار، و لا ينفعل للقوّة الفكرية العقلية من حيث تقيّدها انفعالا يخرجها عن الإطلاق، بل الوهم يتعلّق أبدا بما فوق المدرك بالعقل، فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرّة، و يحكم بالعكس أخرى، و لا يحيل ذلك، و يحكم بالشاهد على الغائب تارة، و على عكس ذلك أخرى، و هذا في جميع من له قوّة الوهم من المقلّدين و المؤمنين.

قال- رضي الله عنه-: «و لذلك كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة من العقل، لأنّ العاقل- و إن بلغ من عقله ما بلغ- لم يخل عن حكم الوهم

عليه و التصوّر فيما عقل، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الإنسانية الكاملة، و به جاءت الشرائع المنزلة، فشبّهت و نزّهت، [شبّهت في التنزيه بالوهم، و نزّهت] في التشبيه بالعقل، فارتبط الكلّ بالكلّ، فلم يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، و لا تشبيه عن تنزيه،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٣٠

قال- تعالى-: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فنزّه و شبّه».

يعني- رضي الله عنه-: نزّه في عين التشبيه، لأنّه نزّه في مماثلة المثل ما لا يماثله في هذه المثلية و هو عين التشبّه، لأنّه إثبات المثل و نفي مماثلته، فنزّه أن يكون شيء من الأشياء مثلا لهذا المثل المنزّه، فينتفي عن الحق المماثلة بالأحرى و الأحقّ، و ذلك على أنّ الكاف غير زائدة، فهو- كما ذكرنا- تنزيه في تشبيه أو تشبيه في تنزيه، و كلاهما سائغ فيه، فتأمّل.

«**وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فشبّه**» أي شبّه في عين التنزيه، لأنّه أثبت السمع و البصر اللذين هما ثابتان عرفا للعبد، و لكنّه خصّص الإضافة إليه- سبحانه- فإنّه حملهما على هويته- تعالى- المنزّهة المقدّسة عن أن يكون معه غيره، فهو السميع لا سميع غيره معه، و هو البصير لا بصير سواه دونه كذلك، و لذلك يسوغ أيضا كالأوّل في «**لَيْسَ كَمِثْلِهِ**» أن يكون تنزيها في عين التشبيه من حيث تخصيص السميعية و البصيرية- اللتين اشترك فيهما، عرفا و عقلا و شرعا لا كشفا كلّ حيوان ذو بصر و سمع- بالحق دونه- إن فرضت غيرا، فانظر تداخل الحقائق بعضها في البعض من حيث النظرة الكشفي و التحقيق الشهودي الكمالي.

قال- رضي الله عنه-: «و هي أعظم آية نزلت في التنزيه، و مع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف، فهو أعلم العلماء بنفسه، و ما عبّر عن نفسه إلاّ بما ذكرناه، ثم قال:

سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ و ما يصفونه إلاّ بما تعطيه عقولهم، فنزّه نفسه عن تنزيههم، إذ حدّدوه بذلك التنزيه، و ذلك لقصور العقل عن إدراك مثل هذا».

يعني- رضي الله عنه- قصور العقل المقيّد بالقوّة البشرية النظرية بالفكر، لا العقول المنوّرة القابلة نور التجلّي و الوهب الإلهيّين على الكشف و الشهود.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٣١

قال- رضي الله عنه-: «ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام، فلم تخل الحقّ عن صفة يظهر فيها، كذا قالت، و بذا جاءت، فعملت الأمم على ذلك، فأعطاها الحقّ التجلّي، فلحقت بالرسل وراثة، فنطقت بما نطقت به رسل الله الله أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ ف «الله أعلم» موجّه: له وجه بالخبرية إلى رسل الله [و له وجه بالابتداء إلى «أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ»].

بمعنى أنّ قولهم: **لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتى مِثْلَ ما أُوتِيَ رُسُلُ الله** يعني هذا الرسول، و تمّ كلام القوم، و ابتدأ برسل الله، ثم حمل «الله أعلم» على «رسل الله»، بمعنى أنّ رسل الله هم الله، فإنّه هويّتهم و هم صورته، و هو من حيث هو أعلم حيث يجعل رسالاته، فجعل الله هوية رسله، فكان تشبيها في عين تنزيه. و الوجه المشهور ظاهر، و في تسويغ هذا الوجه دقّة و تلطّف، فتدبّره بفهمك الثاقب و لذلك **قال:**

«**و كلا الوجهين حقيقة فيه، لذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه و بالتنزيه في التشبيه**» فإنّك إذا حملت «الله أعلم» على «رسل الله»، نفيت الغيرية، فأثبتّ الوحدة الحقيقية، كقوله عليه السّلام: «هذه يد الله» و أشار إلى يمينه المباركة صلّى الله عليه و سلم فأوّل أهل الحجاب، و آمن أهل الإيمان، و كشف أهل الشهود و العيان أنّ يده عليه السّلام هي عين يد الله العليا في قوله: **يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** رأي عيان، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و بعد أن تقرّر هذا، فنرخي الستور و نسدل الحجب على عين المنتقد و المعتقد، و إن كانا من بعض صور ما تجلّي فيها الحق،

و لكن قد أمرنا بالستر».

يعني- رضي الله عنه-: لهم و عنهم و في نظرهم و بموجب زعمهم، «**ليظهر تفاضل**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۳۲

استعداد الصور، و إنّ المتجلّي في صورة هو بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها و لوازمها، لا بدّ من ذلك» حتى ينسب إلى المتجلّي ما ينسب إلى تلك الصورة من الحجاب، و الكشف، و التجلّي و الستر، و العرفان و المنكر.

قال- رضي الله عنه-: «مثل من يرى الحق في النوم، و لا شكّ هذا، و أنّه لا شكّ الحقّ عينه، فتتبعه لوازم تلك الصورة و حقائقها التي تجلّى فيها في النوم، ثم بعد ذلك يعبر- أي يجاز- عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلا، فإن كان الذي يعبرها ذا كشف أو إيمان، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها من التنزيه، و ممّا ظهرت فيه».

يعني: من التشبيه «**فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة، و روح هذه الحكمة و فصّها أنّ الأمر ينقسم إلى مؤثّر و مؤثّر فيه [و هما عبارتان]، فالمؤثّر بكل وجه، و على كل حال، و في [كلّ] حضرة هو الله، و المؤثّر فيه بكل وجه، و على كل حال، و في كل حضرة هو العالم، فإذا ورد وارد الحقّ فألحق كلّ شيء بأصله الذي يناسبه، فإنّ الوارد أبدا لا بدّ أن يكون فرعا عن أصل [كما] كانت المحبّة الإلهية عن النوافل من العبد، فهذا أثر بين مؤثّر و مؤثر فيه [و كما] كان الحق سمع العبد و بصره و قواه عن هذه المحبة، فهذا أثر مقرّر لا تقدر على إنكاره، لثبوته شرعا إن كنت مؤمنا.**

و أمّا العقل السليم فهو إمّا صاحب تجلّ إلهي في محلّ طبيعي، فيعرف ما قلناه، و إمّا مؤمن مسلم يؤمن به، كما ورد في الصحيح. و لا بدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة، لأنّه مؤمن [بها] و أمّا غير المؤمن فيحكم بالوهم على الوهم، فيتخيّل بنظره الفكري أنّه قد أحال [على] الله ما أعطاه ذلك التجلّي في الرؤيا، و الوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر [بغفلته عن نفسه]».

يشير- رضي الله عنه- إلى ما ذكر أوّلا عن سعة سلطان الوهم، و الوهم قوّة، لها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۳۳

مدخل في التخيّلات، و تحكّم أيضا في المعقولات و المحسوسات، من شأنها أن تركّب أقيسة كلّية من الموادّ الجزئية، و تحكم بالشاهد على الغائب، و تجري الحكم كلّيا و المقيس عليه جزئي و المقيس كلي، و يعبّر في العرف النظري عن هذا القياس بالتمثيل، و المثال فيما نحن بصدده: أنّ الحق- مثلا- تجلّى في صورة إنسانية نوما، فالمؤمن العاقل يؤمن بذلك، و يتوهّم أنّه مطّرد في جميع صور التجلّي، أو أنّه كلّما يتجلّى يتجلّى في الصورة الإنسانية، أو أنّ الصورة الإنسانية صورته في كلّ تجلّ. و المنزّه ينزّه الحق عن الصورة في الدليل العقلي، و يحكم بالوهم: أنّ ذلك له- تعالى- ذاتي، و ذلك تعيّن له في مرتبة الفكر، لا في الكشف و لا في التجلّي و لا كلّما شاء، فإنّه- تعالى- إن شاء ظهر في كل صورة، فأضيف إليه ما يضاف إلى تلك الصورة، و إن لم يشأ، لا يضاف إليه صورة أصلا، فلا يحكم عليه أنّه في كل موطن و مقام منزّه كذلك، و هو و هم من المنزّه، لأنّ تنزيهه عن الصورة حصوله فيما لا صورة له، و حدّه به، و هو- تعالى- غير محدود، و تشبيه له- تعالى- بالعقول و المجرّدات عن الصور في زعم من يقول بذلك، و هو قد يتوهّم أنّه قد نزّه و هو في عين التشبيه، فلا يخلو عاقل،- كما ذكر رضي الله عنه- عن الوهم.

قال- رضي الله عنه-: «و من ذلك قوله: ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ قال تعالى:

وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ إِذا دَعانِ، إذ لا يكون مجيبا إلاّ إذا كان من يدعوه غيره».

يعني: يتوهّم الداعي ذو الوهم أنّ قربه عنه كقرب الأشياء الجسمانية بعضها من بعض، و أنّه غيره من كل وجه، و ذلك و هم منه، إذ هو هو، لا غير، و يتوهّم المفكّر أيضا أنّ القرب و البعد لا يكونان إلاّ بين الأجسام المتحيّزة بعضها من بعض، و هو أيضا و هم منه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۳۴

قال- رضي الله عنه-: «و إن كان عين الداعي عين المجيب، فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شكّ، و تلك الصور كلّها كالأعضاء لزيد، فمعلوم أنّ زيدا حقيقة واحدة شخصية، و أنّ يده ليست صورة رجله و لا رأسه و لا عينه و لا حاجبه».

يعني: مع أنّ زيدا ليس إلاّ هيئة اجتماعية من هذه الأعضاء، فليست صورة عضو منه عين عضو آخر.

قال- رضي الله عنه-: «فهو الكثير الواحد، الكثير بالصورة، و الواحد بالعين، و كالإنسان بالعين واحد بلا شكّ [و] لا نشكّ أنّ عمرا ما هو زيد و لا خالد و لا جعفر، و أنّ أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا شخصيا، فهو و إن كان واحدا بالعين، فهو كثير بالصور و الأشخاص، و قد علمت قطعا- إن كنت مؤمنا- أنّ الحق عينه يتجلّى يوم القيامة في صورة فيعرف، ثم يتحوّل في صورة فينكر، ثم يتحوّل عنها في صورة فيعرف، و هو هو المتجلّي- ليس غيره- في كل صورة، و معلوم أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى، فكان العين واحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقدة في الله عرفه و أقرّ به، و إذا اتّفق أن يرى فيها معتقد غيره، أنكر كما يرى في المرآة صورته و صورة غيره، فالمرآة عين واحدة و الصور كثيرة في عين الرائي، و ليس في المرآة صورة منها جملة واحدة مع أنّ المرآة لها أثر في الصور بوجه، و ما لها أثر بوجه، فالأثر الذي لها كونها ترد الصورة متغيّرة الشكل من الصغر و الكبر، و الطول و العرض، فلها أثر في المقادير، و ذلك راجع إليها، و إنّما كانت هذه التغييرات منها، لاختلاف مقادير المرائيّ».

قال العبد: قد صرّح بالحق الموجود المشهود في هذا المثال، فإنّ عين الحق- تعالى- لمّا تجلّى في قابلية كلّية، يعمّ ظهور هذه الصور الاعتقادية فيها بحسبها، فلا شكّ أنّ كلّ ناظر يعتقد فيه صورة إذا رأى صورة معتقده فيه أقرّ و اعترف، ذلك التحقيق يقتضي أنّه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۳۵

لم يقرّ و لم يعترف إلاّ بصورة اعتقاده في الحقّ لا بالحق، فلو أقرّ و اعترف بالحق، لاعترف و أقرّ به في صور المعتقدات كلّها، مع إقراره و اعترافه أنّه غير محدود، و لا منحصر في شيء منها، و لا في الجميع، و لكنّه إذا رأى صورة غير صورة معتقده أنكره، و هو- تعالى- يقبل إنكاره من حيث خلاف صورة معتقده، كما يقبل إقراره في عين صورة معتقده، و يكون عين الكلّ و هو في ذاته- تعالى- الغنيّة عن العالمين منزّه عن كلّ هذا، و عن الظهور و التعيّن بها جمعا و فرادى، و عن نفيك هذه الأمور و الصور عنه و تنزيهه عنها.

و أمّا ظهور الصور متغيّرة في مرآة الحق لاختلاف في المرآة فضرب مثل لتجلّي الحق في صور الحضرات مرائي، فلا يكون تجلّيه و ظهوره في مرآتية كل حضرة حضرة إلاّ بحسبها، فإنّ نظر ناظر إلى الحق من حيث تجلّيه في حضرة، فإنّه تظهر صورة الرائي له في تلك الحضرة بحسبه، و أمّا في تجلّيه الوجودي الذاتي الأحدي الجمعي، فلا يرى فيه صورة إلاّ على ما هي عليه، و لكنّ الناظر إن لم يغلب على نظره التقيّد بصورة دون صورة، و لا حصره في الصورة المرئيّة في المرآة كلّها و لم ينفها عنه مطلقا، فإنّه يرى العين بعين رؤية العين عينها، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرائي لا تنظر الجماعة و هو نظرك من حيث كونه ذاتا، فهو غنيّ عن العالمين، و من حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرائي، فأيّ اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو من نظر فإنّما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمت، فلا تجزع و لا تخف، فإنّ الله يحبّ الشجاعة و لو على قتل حيّة، و ليست الحيّة سوى نفسك، و الحيّة حيّة لنفسها بالصورة و الحقيقة، و الشيء لا يقتل عن نفسه و إن أفسدت الصورة في الحسّ، فإنّ الحدّ يضبطها و الخيال لا يزيلها».

يشير- رضي الله عنه- محرّضا على إطلاق العلم بالله عن كلّ قيد و حصر في عقد، و ليس ذلك إلاّ بإفساد الاعتقادات الجزئية التقييدية التحديدية صورة أو معنى أو بهما معا، و يشجّع الناظر في حقيقة الحق على إفساد صورة التقييد و التحديد، حتى يشهد الحق الموجود المشهود الشاهد، كما

هو في حقيقته، و ذلك بأن يراه عين كل شيء

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۳۶

غير منحصر في تعيّنه به و فيه، و لا في الكلّ مطلقا عن الكلّ جامعا بين التعيّن و اللاتعيّن مطلقا في جمعه بينهما، قابلا كلّ وصف و حكم و اعتبار من كل حاكم و واصف معتبر، مع كمال تقديسه و نزاهته في حقيقته عن كل ذلك، و إطلاقه في ذاته الغنيّة عن العالمين، فهذا هو العلم المحقّق الصحيح بحقيقة الحق على ما يعلم نفسه، و في تفصيل ذلك طول، فتدبّر و تحقّق إن شاء الله تعالى.

و اعلم: أنّه ليس وراء الله مرمى و لا دونه منتهى، و هو المنتهى و المنتهى و لا انتهاء له إلاّ إليه، إليه المصير، و هو الواحد الأحد الذي ليس في الوجود غيره.

قال- رضي الله عنه-: «و إذا كان الأمر على هذا، فهذا هو الأمان على الذوات و العزّة و المنعة، فإنّك لا تقدر على إفساد الحدود، و أيّ عزّة أعظم من هذه العزّة؟ فتتخيّل بالوهم أنّك قتلت، و بالعقل و الوهم لم تزل الصورة موجودة في الحدّ، و الدليل على ذلك وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللّه رَمى. و العين ما أدركت إلاّ الصورة المحمدية التي ينسب لها الرمي في الحسّ، و هي التي نفى الله الرمي عنها أوّلا، ثم أثبته لها وسطا، ثم عاد بالاستدراك أنّ الله هو الرامي في صورة محمدية، و لا بدّ من الإيمان بهذا، فانظر إلى هذا المؤثّر، حتى أنزل الحق في صورة محمدية، فأخبر الحق نفسه عباده بذلك، فما قال أحد منّا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه، و خبره صدق و الإيمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه، فإمّا عالم أو مسلم مؤمن، و ممّا يدلّ على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلّة أنّها لا تكون معلولة لمن هي علّة له، هذا حكم [العقل لا خفاء به، و ما في علم التجلّي إلاّ هذا و هو أنّ العلّة تكون معلولة لمن هي علّة له و الذي حكم] به العقل صحيح مع التحرير في النظر، و غايته في ذلك أن يقول

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۳۷

- إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري-: إنّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علّة في صورة من هذه الصور لمعلولها في حال كونها علّة، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون معلولة لمعلولها، فيصير معلولها علّة لها. هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه، و لم يقف مع نظره الفكري».

يشير إلى أنّ العليّة معلولة وجودا و تقديرا لمعلوليّة المعلول، لأنّه لو لا معلولية المعلول لم تتحقّق عليّة العلّة، و حينئذ لم تكن العلّة علّة لهذا المعلول، فعليّة العلّة متوقّفة التحقق على معلولية المعلول، فإذن معلولية المعلول علّة لعليّة العلّة، و لو لا العلة و عليّتها- لما كان المعلول معلولا و لا المعلولية نعتا له، فتكون عليّة العلّة علّة لمعلولية المعلول، و المعلول معلول بقيام المعلولية به، و كذلك العلة علّة لقيام العليّة بها فالعلة مع عليّتها- التي بها علة للمعلول- معلولة لمعلولية المعلول التي هو بها معلول، إذ هي عينه، كما أنّ العليّة ليست زائدة على العلّة إلاّ في التعقّل لا في الوجود، إذ العقل ينتزع معنى العليّة فيفرزه زائدا على عين العلة، و ليس كذلك، إذ العليّة و المعلولية لا عين لهما خارجا عن العلّة و المعلول في الوجود، إذ لو كان لهما تحقّق وجودي دون عين العلة و المعلول، لتحقّق امتيازهما عنهما في الوجود، و الامتياز ليس إلاّ في تعقّل المتعقّل، و كذلك جميع المتضايفات لا تحقّق لأحدهما إلاّ بالآخر، فكلّ منهما علة لمعلوله، فيقول الناظر المناظر و المفكّر الماهر بعد تحقّقه أحدية عين العلة و المعلول: هذه العين الواحدة باعتبار كونها علة ليست معلولة لعلّته بل باعتبار آخر فتنتقل العليّة إلى المعلول باعتبار آخر، و المعلولية إلى العلّة كذلك باعتبار آخر، و بتغاير الاعتبارين يتغاير الحكمان، فنقول: و العلّة باعتبار عليّته ليست معلولة لمعلولها، و المعلول باعتبار معلوليته ليس علّة لعلّته إلاّ باعتبار الانتقال المذكور، فنقول له بلسان الذوق و التحقيق: للعين الواحدة فيهما مع وجود الاعتبارين صلاحية قبول الكلّ بكونها عين

العلة و عين المعلول، حال كون العلة علّة و كون المعلول معلولا، و عين العلية و المعلولية المعتبرتين في العلة و المعلول حالتئذ، فهي في عينها جامعة بين العلية و المعلولية، فهي العلة بعلّيتها و المعلول بمعلوليتها، إذ لا يمكن اعتبار هذه العين الواحدة إلاّ و جميع الاعتبارات لها من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٣٨

عينها في حالة واحدة على السواء، و هذا صورة الأمر في التجلّي، فإنّ المتجلّي و المتجلّى له و التجلّى و كون المتجلّى متجلّيا و المتجلّى له متجلّى له هو الحق الواحد عينه، المستغرق لجميع هذه الاعتبارات التي يتعقّلها العقل، و الامتياز و الفرقان ليس إلاّ في العقل و الصور المتعقّلة المفروضة المنتزعة عن العين، و الدليل على ذلك أحدية العين، فإنّ واحدا أحد ما ثمّ إلاّ هو، فانظر ما ذا ترى، و تأمّل مليّا تجده واضحا جليّا.

قال- رضي الله عنه-: «و إذا كان الأمر في العلّة بهذه المثابة، فما ظنّك باتّساع النظر العقلي في غير هذا المضيق؟ فلا أعقل من الرسل- صلوات الله عليهم- و قد جاءوا بما جاءوا به في الخبر عن الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبته العقل» يعني في طور العقل.

«و زادوا ما لا يستقلّ العقل بإدراكه و ما يحيله العقل رأسا و يقرّ به في التجلّي فإذا خلا بعد التجلّي بنفسه، حار فيما رآه، فإن كان عبد ربّ، ردّ العقل إليه، و إن كان عبد نظر، ردّ الحق إلى حكمه، و هذا لا يكون إلاّ ما دام في هذه النشأة الدنياوية محجوبا عن نشأته الآخرة في الدنيا».

يعني: يكون في هذه النشأة أبدا مقيّدا فيحار و يجار عن الحق، و لا يجار إليه، حتى يجيره عمّا يحيّره، و يخبر بما يخبره.

قال- رضي الله عنه-: «فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنّهم في الصورة الدنياوية لما يجري عليهم من أحكامها، و الله- تعالى- قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخراوية، لا بدّ من ذلك، فهم بالصورة مجهولون إلاّ لمن كشف الله عن بصيرته، فأدرك، فما من عارف بالله من حيث التجلّي الإلهي [إلاّ] و هو على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه» أي جمع ليوم الجمع **«و نشر من قبره»** أي انطلق عن قيده و لم يتقيد بتعينه، **«فهو يرى ما لا يرون و يشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك. فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله نشأتين، و كان نبيّا قبل نوح، ثم**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٣٩

رفع و نزل [رسولا] بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلين، فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته، و يكون حيوانا مطلقا» يعني من غير تصرّف عقلي **«حتى يكشف ما يكشفه كلّ دابّة ما عدا الثقلين، فحينئذ علم أنّه قد تحقّق بحيوانيته. و علامته علامتان: الواحدة هذا الكشف، فيرى من يعذّب في قبره و من ينعّم، و يرى الميّت حيا و الصامت متكلّما و القاعد ماشيا.**

و العلامة الثانية الخرس بحيث [إنّه] لو أراد أن ينطق بما رآه، لم يقدر، فحينئذ يتحقّق بحيوانيته.

و كان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف، غير أنّه لم يحفظ عليه الخرس، فلم يتحقّق بحيوانيته. و لمّا أقامني الله في هذا المقام تحقّقت بحيوانيتي تحقّقا كلّيا، فكنت أرى و أريد النطق بما أشاهده، فلا أستطيع، فكنت لا أرى الفرق بيني و بين الخرس الذين لا يتكلّمون».

قال العبد: إنّما ذكر الشيخ- رضي الله عنه- قبيل ذكره سرّ هذا الكشف مسألة ظهور العين الواحدة في صور كثيرة هي في تلك الصور عينها غير مقيّدة و لا منحصرة في شيء منها، فيصدق على تلك العين الواحدة في صورة من تلك الصور الكثيرة أنّها عينها في صورة أخرى أو صور أخر من وجه، و يصدق أيضا أنّها من كونها في صورة عينها أنّها عين الأخرى من حيث تغاير الصورتين، و التعيين باعتبار آخر، فيقال في إدريس: إنّه هو إلياس عينه، أو إلياس المرسل إلى بعلبكّ هو إدريس الذي كان يوحى إليه قبل نوح من حيث التعين، و يصدق أنّه غيره من حيث الصورة و التعيّن، فتحقّق و لا تغلط في الحقائق و الأعيان بالتباس التعينات عليك.

فلو قلنا: إنّ العين أخلت الصورة الإدريسية و انتقلت إلى الصورة الإلياسية فكانت عامرتها دون الصورة الإدريسية، لكان عين القول بالتناسخ، و لكنّ

الفرق ما بيّنّا، فتدبّر و تبصّر، فإنّا نقول: إنّ عين إدريس و هويته- مع كونها قائمة في إنّيّة إدريس و صورته في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۰

السماء الرابعة- هي الظاهرة في الصورة الإلياسية، و المتعيّنة في إنّيّة إلياس الباقي إلى الآن، فيكونان من حيث العين و الحقيقة واحدا، و من حيث التعيّن الصوري و الظهور الشخصي اثنين، كحقيقة جبرئيل و عزرائيل و ميكائيل، يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتّى، كلّها قائمة موجودة مشهودة بهؤلاء الأرواح الكلّية الكاملة، فكذلك أرواح الكمّل و أنفسهم، فافهم.

و كذلك الحق- المتجلّي في صور تجلّيات لا تتناهى و تعيّنات أسماء إلهية لا تحصى- واحد في ذاته و عينه المنزّهة في عين كونه كثيرا بالصور و التعيّنات.

ثمّ إنّه- رضي الله عنه- أحال التحقّق بهذه الحقيقة على الحقيقة من غير الطريقة على أن يتحقّق السالك بحيوانيته، و ينزل من حكم العقل إلى حيوانيته، و يعزل عن حكم العقل جانبا، حتى يبقى حيوانا محضا حقيقة ليعلم سرّ نزول إدريس- بعد أن تحقّق بروحانيته حتى بقي عقلا مجرّدا بلا شهوة- إلى صورة إلياسية مبعوثا إلى أهل بعلبكّ، و فائدته في ذلك، التحقّق بالمنزلتين: منزلة شهود الحق و التحقّق به في الملإ الأعلى ذوقا، و التحقّق بشهود الحق أيضا في الأسفل و التحقّق به كذلك. حقّقنا الله و إيّاك بحقائق الجمع بين هذين الكمالين بحوله و فضله و طوله، إنّه قدير.

و لهذا دعا قومه في صورة إلياسية، و أخبرهم بأحدية العين في عين كثرة لا تنحصر، فقال الله- تعالى- حكاية عنهم في القرآن أنّه قال لهم: **اللّه رَبَّكُمْ وَ رَبَّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ** مع تحقّق كثرة المربوبين في أزمنة متغايرة بالتعين، و معلوم أنّ نسبة مربوب إلى ربّ غير النسبة الأخرى إلى مربوب آخر، على أنّ النسبة و التعيّن و الربوبية و المربوبية في الكلّ من حيث الإطلاق واحدة أيضا، و لكن ليست هذه النسبة عين تلك النسبة الأخرى، فاعقل ذلك و لا تغفله و لا تهمله أبدا، فإدريس هو إلياس بحقيقته و عينه، و ليست صورته الإدريسية عين صورته الإلياسية، فالصورتان متميّزتان غيران، و العين واحدة، و الصورة- من كونها صورة مطلقة- واحدة أيضا، فلا غيرية إلاّ في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۱

التعيّن و التشخّص لا غير، و هو متعلّق الحدوث و الفناء و الزوال و غيرها، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فإذا تحقّق بما ذكرناه» يعني إذا نزل إلى حيوانيته و تحقّق بها **«انتقل إلى أن يكون عقلا مجرّدا في غير مادّة طبيعية، فيشهد أمورا هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية، فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية علما ذوقيا»**.

يعني- رضي الله عنه-: أنّ السالك المتحقّق بحيوانيته إن انتقل بعد ذلك إلى التحقّق بكونه عقلا مجرّدا عن القيود الطبيعية، تحقّق حينئذ ذوقا أنّ العين- التي كانت في العقل عين العقل، و في النفس عين النفس، و في المعاني معنى مجرّدا معقولا، و في الحقّية وجودا بحتا صرفا- هو عين ذاته- تباركت و تعالت- و هو في الحيوان حيوان و في الجماد [جماد] قد ظهرت العين الحقيقة بهذه الصور كلّها، فهي أصل الكلّ و منشؤه و منبعه، و منه و عليه منبعثه و مهيعه، و إلى العين مصيره و مرجعه، و أنّه أيضا في صورة من صورها أصل و منشأ لصورة أخرى بعدها.

قال- رضي الله عنه-: «فإن كوشف على أنّ الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتي خيرا كثيرا» فإنّه قد أوتي الحكمة التي بها يغلب أعيان خلق العالم كلّه مع كثرة صورها غير المتناهية حقّا واحدا أحدا لا كثرة فيه أصلا، و هذا هو الخير الكثير.

قال- رضي الله عنه-: «و إن اقتصر [معه] على ما ذكرناه، فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله، فيلحق بالعارفين و يعرف عند ذلك ذوقا فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللّه قَتَلَهُمْ» يعني- رضي الله عنه-: أنّ الله قتلهم في صوركم و موادّكم، **«و ما قتلهم إلاّ الحديد و الضارب و الذي خلف هذه الصور، فبالمجموع وقع القتل و الرمي، فيشاهد الأمور بأصولها و صورها، فيكون تامّا، فإن شهد النفس، كان مع التمام كاملا، فلا يرى إلاّ الله**

عين ما يرى، فيرى الرائي عين المرئيّ» كما كان يرى العلّة عين المعلول «**و هذا القدر كاف، و الله الموفق [الهادي]**».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۲

[۲۳] «**فصّ حكمة إحسانية في كلمة لقمانية**»

إنّما أضيفت هذه الحكمة إلى الكلمة اللقمانية، لكون الغالب على لقمان عليه السّلام شهود مقام الإحسان، و هو شهود علميّ على ما يأتي- في وصاياه لابنه- سرّ «**وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حُسْناً** و غير ذلك.

قال- رضي الله عنه:

إذا شاء الإله يريد رزقا له فالكون أجمعه غذاء

يعني- رضي الله عنه-: إذا تعلّقت مشيّة الحق بإرادة الرزق له من حيث إنّه عين الوجود الحق المتعيّن بأعيان الممكنات، فإنّ الكون كلّه و الأحكام الظاهرة الإلهية بالكون غذاء للوجود، لظهوره بها في ملابس من الأسماء و الصفات و النسب و الإضافات، فإنّ الهوية الإلهية الحقّية- من حيث غيبها و تجرّدها عن المظاهر- غنيّة عن العالمين و عن الأسماء كما عرفت من قبل. و أمّا تعلّق المشيّة بإرادة الرزق فمن كونه ظاهرا و متعيّنا في أعيان العالم، و الإرادة عين المشيّة من وجه، و كذلك قوله:

و إن شاء الإله يريد رزقا لنا فهو المشاء كما يشاء

أي هو المراد، كما «شاء» و «أراد» بمعنى، و إن تعلّقت مشيّة الحق بإرادة الرزق من لدنه لنا فهو- من حيث كونه عين الوجود- يكون مرادا له في تعلّق مشيّته، فيكون رزقا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۳

لنا بوجوده كما شاء.

و إنّما نحن نقوش و صور و أشكال و هيئات و حروف و كلمات و سور و آيات، و الكلّ تعيّنات نسبية لا تحقّق لها في حقائقها، لكن بالمتعيّن بها، فما لنا وجود و لا حياة و لا بقاء إلاّ بالوجود الحق المتعيّن بنا و فينا، فهو رزقنا و هو غذاؤنا، كما نحن غذاؤه بالأحكام، فكما أنّ بقاءنا بالوجود، فكذلك بقاء الأسماء الإلهية و النسب الربّانية و الحقائق الوجودية الوجوبية بأعيان الأكوان، و قد مرّ هذا الذوق في الحكمة الإبراهيمية، فتذكّر.

ثمّ قال- رضي الله عنه-:

مشيّته إرادته فقولوا بها قد شاءها، فهي المشاء

يأمر- رضي الله- عنه- بالقول: «إنّ المشيّة تتعلّق بالإرادة مع أنّها عينها» أي قولوا:

«شاء أن يريد» فمفعول المشيّة إذن الإرادة، و لمّا كانت الإرادة تخصيص المعلوم المراد لما يقتضيه، و الإرادة من جملة المعلومات، و لا سيّما الإرادة المخصوصة، فإنّه من حيث ذاته ليست نسبة المشية أو اللامشيّة إليه أولى من إحداهما، فهو من كونه إلها له أن يريد فتخصّص حقيقة الإرادة لتخصيص ما أراد.

ثم قال- رضي الله عنه-:

يريد زيادة و يريد نقصا و ليس مشاءه إلاّ المشاء

يريد- رضي الله عنه-: أنّ المشيّة قد تتعلّق بالإرادة كالإرادة الإيجاد، و تتعلّق بإرادة النقص بالإعدام، فالإرادة تعلّق المريد بالمراد المعلوم ليوجده، كقوله- تعالى-: **فَعَّالٌ لِمٰا يُرِيدُ** أي يوجد، فإنّ فعله الإيجاد، و ما تعلّقت الإرادة حيث وردت في القرآن العظيم إلاّ بالمعلوم المعدوم العين ليوجده، كقوله- تعالى-: **إِنَّمٰا قَوْلُنٰا لِشَيْءٍ إِذٰا أَرَدْنٰاهُ** أي للإيجاد **أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**، و كقوله: **فَأَرٰادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغٰا**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۴

أَشُدَّهُمٰا وَ يَسْتَخْرِجٰا كَنْزَهُمٰا، و قوله: **فَأَرَدْنٰا أَنْ يُبْدِلَهُمٰا رَبُّهُمٰا خَيْراً مِنْهُ**.

و أمّا المشيّة فتعلّقها أعمّ، فإنّها تتعلّق بالموجود للإعدام و تتعلّق بالمعدوم أيضا للإيجاد، كقوله- تعالى-: **إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ** فتعلّقت بهم- و هم موجودون- ليذهبهم، و هو إعدام عينهم و تعيّنهم الشخصيّ العينيّ، **وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ** تتعلّق بخلق- معدوم الأعيان لم يأت بعد- ليأتي به.

قال- رضي الله عنه-:

فهذا الفرق بينهما فحقّق و من وجه فعينها سواء

يريد: أنّ المشيّة تتعلّق بالزيادة عند الإيجاد، و تتعلّق بالنقص عند الإعدام و الإفساد، و ليست الإرادة كذلك، فإنّها مخصوصة بالإيجاد و الفعل دون الإعدام، فهذا هو الفرق بين المشيّة و الإرادة، و هما من حيث حقيقتهما- الأحدية الجمعية التي تشملهما- عين واحدة.

و إنّما أورد هذه المسألة في هذا الفصّ، لما يتضمّن من حكمة الرزق، و أنّه لا بدّ من إيصال كل رزق إلى كل مرزوق، و كيفية توصيله بتفصيله.

قال- رضي الله عنه-: «قال الله- تعالى-: وَ لَقَدْ آتَيْنٰا لُقْمٰانَ الْحِكْمَةَ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً، فلقمان بالنصّ هو ذو الخير الكثير، لشهادة الله له بذلك، و الحكمة قد تكون متلفّظا بها و مسكوتا عنها».

يعني: أنّ النطق في موضعه حكمة، و السكوت أيضا في الموضع الأليق الأنسب بذلك كذلك حكمة، كما سكت لقمان عن سؤال داوود- عليه السّلام- في صنعة السرد و عمل الدروع بمحضر من لقمان، فلم يسأله عنه و سكت، حتى إذا أتمّه و أكمله داوود، فأفرغه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۵

على لقمان، فقال لقمان: نعم الآلة للحرب، فقيل: إنّه قال له داوود عند ذلك:

الصمت حكمة. فمثل هذا السكوت- لعمر الله- حكمة يدفع بها الاستعجال، و يورث التؤدة و الوقار.

قال- رضي الله عنه-: «مثل قول لقمان لابنه: يٰا بُنَيَّ إِنَّهٰا إِنْ تَكُ مِثْقٰالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمٰاوٰاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللّٰهُ فهذه حكمة منطوق بها، و هي أن جعل الله هو الآتي بها، و قرّر ذلك الله في كتابه، و لم يردّ هذا القول على قائله. و أمّا الحكمة المسكوت عنها- و قد علمت بقرينة الحال- فكونه سكت عن المؤتى إليه بتلك الحبّة، فما ذكره، و ما قال: يأت بها الله إليك أو إلى غيرك، فأرسل الإتيان عامّا» يعني في **يَأْتِ بِهَا اللّٰهُ** فالإتيان بها عامّ من الله من كلّ مكان «**و جعل المؤتى به في السماوات إن كان أو في الأرض، تنبيها لنظر الناظر في قوله:**

وَ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ فِي الْأَرْضِ فنبّه لقمان بما تكلّم به و بما سكت عنه أنّ الحق عين كل معلوم، لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء فهو أنكر النكرات».

قال العبد: أمّا تنبيهه على أنّ الحق عين كل معلوم فمن حيث إنّ المعلومات إمّا علويات تسمّى سماويّات، أو سفليات و هي الأرضيات:

فالسماوات الساميات العلويات حقيقة هي الحقائق و الأعيان الأسمائيّة و الروحانية على كثرة اختلاف طبقاتها و صورها و معانيها و مراتبها، مع عدم تناهي شخصياتها في التعيّنات و النوعية، فإنّها هي العلويات الأصلية البحتة.

و السفليات الحقيقية و الأرضيات هي الحقائق الكونية، لأنّها تحت أحكام الحقائق الإلهية الوجوبية، فلحقائق الوجوب حقائق السماوات.

ثمّ الأرواح العلّية الكلّية العليّة الإلّيّة المحيطة بإشراق نورها على العوالم الجسمانية،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۶

و السفل للحقائق الكونية أوّلا، لأنّها منفعلة عن الحقائق العلّية العلّية كما ذكرنا.

ثمّ عالم الأجسام، فإنّها تحت آثار العقول و النفوس و الأرواح، و تحت أحكامها و تصرّفاتها.

ثمّ الأجسام، منها العلويات أيضا كذلك و هي السماوات المعروفة عرفا و في الحقيقة السماوات هي العلويات كلّها، و السفليات كلّها أرضيات، فلمّا قال **يَأْتِ بِهَا اللهُ** أي بما في السماوات و ما في الأرض من الرزق، فقد جعله إلها رزّاقا من السماوات و الأرض، و الكائن في السماء سماوي ليس بأرضيّ و الأرضي كذلك، لكون الوجود متعيّنا بحسبه و بحسب موطن المعيّن، فإن لم يكن موجودا مطلق الوجود و التعيّن و التصرّف و العلم، محيطا بالعين بما في السماوات و الأرض من المرزوقين و الأرزاق، لم يتأتّ أن يأتى بما في السماوات إلى من في الأرض أو في السماء، و لا بما في الأرض لمن في السماء أو في الأرض من أرزاق المرزوقين، و إحاطة عين الوجود الحق بما في السماوات و الأرض من الأعيان بأن يكون عينها، و إلاّ لا تكون إحاطة كلّية مطلقة من العلم إلاّ بالعين لائقة بجناب الله- تبارك و تعالى- فهو- من كونه عين المرزوق و الرزق- يأتي بما في السماوات و الأرض من الرزق.

و أمّا كون المعلوم أعمّ من الشيء فلأنّ الشيء هو الذي له وجود عينى و تحقّق في عينه، و المعلوم يتناول ما له وجود عيني بل علمي، فإنّ الموجودات معلومة للحق، و كذلك علمه محيط بما لم يتحقّق له وجود، فإنّ عينه يتعيّن به و فيه، فالمعلوم أعمّ من الشيء.

قال بعض أهل النظر: قد يكون الشيء ثابتا و سمّى الماهيات أشياء ثابتة، فرجّح الشيخ- رضي الله عنه- قول القائل بالأوّل، و يعضده و إيّانا فيه التحقيق و النظر اللغوي، فإنّ الشيء مشتقّ من المشيّة، كما قيل: كلّ شيء يشيّئه الله، أي بمشيّته و الشيء ما خصصته المشيّة، و عيّنه الإيجاد من المعلومات، و ليس كل معلوم مرادا للإيجاد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۷

أو للإعدام، و هو فعل بمعنى محلّ تعلّق المشيّة، و ما يتعلّق به المشيّة و ما لا يتعلّق به المشيّة، فليس كل معلوم مرادا للإيجاد أو الإعدام، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «ثم تمّم الحكمة و استوفاها لتكون النشأة كاملة [فيها] فقال:

إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ فمن لطافته و لطفه أنّه في الشيء المسمّى بكذا لمحدود بكذا عين ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلاّ ما يدلّ عليه اسمه بالتواطؤ و الاصطلاح، فيقال: هذا سماء و أرض و صخرة و شجرة و حيوان و رزق و ملك و طعام، و العين واحدة من كل شيء و فيه، كما تقول الأشاعرة: إنّ العالم كلّه متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة، ثم قالت [و يختلف بالأعراض، و هو قولنا] و يختلف و يتكثّر بالصور و النسب حتى يتميّز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه- كيف شئت فقل- و هذا عين هذا من حيث جوهره. و لهذا يؤخذ عين الجوهر في حدّ كل صورة و مزاج، فنقول نحن: إنّه ليس سوى الحق. و يظنّ المتكلّم أنّ مسمّى الجوهر- و إن كان حقا- ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف و التجلّي، فهذا حكمة كونه لطيفا».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الأشاعرة- مع قولهم بأحدية الجوهر في صور العالم كلّها- يقولون باثنينية العين، و لو كان كما قالوا، لما كان الحق الموجود المشهود المطلق واحدا أحدا في الوجود، بل كانا عينين موجودتين، و انتهى حدّ كل منهما إلى الأخرى، و تمايزا، لكون كل منهما غير الآخر، و ليس عينه، و حينئذ يتميّز كل منهما عن الآخر و يحدّ بامتيازه عن الآخر، و الحق يتعالى [عن] أن يكون معدودا محدودا، أو يكون معه غيره في الوجود حقيقة، فالحق أن يقال: ما في الوجود إلاّ عين واحدة، هي عين الوجود الحق المطلق و حقيقته، و هو الموجود المشهود لا غير، و لكن هذه الحقيقة الواحدة و العين الأحدية، لها مراتب ظهور لا تتناهى أبدا في التعيّن و الشخص.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۸

فأوّل مراتبها إطلاقها و عدم انحصارها و لا تعيّنها عن كل قيد و اعتبار.

و المرتبة الثانية تعيّنها في عينها و ذاتها بتعيّن جامع لجميع التعينات الفعلية المؤثّرة، و هي مرتبة الله تعالى.

ثمّ المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحدية الإلهية، و هي مرتبة الأسماء و حضراتها.

ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التي من شأنها التأثّر و الانفعال و الانتقال و التقيّد و لوازمها، و هي المرتبة الكونية الخلقية.

ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية، و هي مرتبة العالم، ثمّ هكذا في جميع الأجناس و الأنواع و الأصناف و الأشخاص و الأجزاء و الأعضاء و الأعراض و النسب، و لا تقدح كثرة التعينات و اختلافها و كثرة الصور في أحدية العين، إذ لا تحقّق إلاّ لها في عينها و ذاتها لا غير، لا إله إلاّ هو، فالعين بأحدية الجمع النفسي الفيضي الوجودي سارية في جميع هذه المراتب و الحقائق المترتّبة فيها، فهو فيها هي عينها لا غيرها، كما كانت هي فيه في المرتبة المذكورة الأحدية الجمعية الأولى هو لا غيره، كان الله و لا شيء معه، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «ثم نعت فقال: «خبير» أي عالم عن اختبار و هو قوله:

وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ».

يشير- رضي الله عنه- إلى العلم الثابت للحق من حيث حقّية وجود العباد.

قال- رضي الله عنه-: «و هذا هو علم الأذواق، فجعل الحق نفسه- [مع علمه] بما هو الأمر عليه- مستفيدا علما، و لا تقدر على إنكار ما نصّ الحق عليه في حق نفسه، ففرّق ما بين علم الذوق و العلم المطلق، فعلم الذوق مقيّد بالقوى، و قد قال عن نفسه:

إنّه عين قوى عبده في قوله: «كنت سمعه» و هو قوّة من قوى العبد، و «بصره» [و هو قوّة من قوى العبد] و «لسانه» و هو عضو من أعضاء العبد و «رجله و يده» و ما اقتصر في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۴۹

التعريف على القوى فحسب، حتى ذكر الأعضاء و ليس العبد بغير هذه الأعضاء و القوى، فعين مسمّى العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد، فإنّ النسب متميّزة لذاتها، و ليس المنسوب إليه متميّزا فإنه ليس [ثمّ] سوى عينه معه فيتميّز عنه، فهو هو وحده في جميع نسبه الذاتية التي هي عينه، فهو عين واحدة ذات نسب و إضافات و أسماء و صفات، فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين «لطيفا خبيرا» سمّى بهما الله، فلو جعل ذلك في الكون- و هو الوجود- فقال: «كان»، لكان أتمّ في الحكمة و أبلغ، فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال، و لم يزد عليه شيئا».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ قوله: «لطيف خبير» إخبار بأنّه موصوف باللطف و الخبرة، و الإخبار بكونه كذلك- إذا كان عن كونه كذلك في وجوده و مقتضى ذاته من مقام كان الله- كان إخبارا بكونه خبيرا عن خبرة لرعاية النسبة، فإنّه يخبر حينئذ عن خبره أنّه كان كما كان أزلا في ذاته

خبيرا فهو كذلك في نفسه بلا قرينة دالّة على الخبرة، بخلاف «كان» فإنه دلالة وجودية، و لكن لقمان عليه السّلام لمّا كان بصدد بيان الإخبار عن الواقع، قال بهذه الصيغة، و هي اللطيف الخبير جزما ليتحقّق ابنه أنّه قد تحقّق ذلك، فافهم، فإنّه دقيق لطيف.

قال- رضي الله عنه-: «و إن كان قوله: «إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» من قول الله» يعني في القرآن، «فلما علم الله- تعالى- من لقمان أنّه لو نطق متمّما لتمّم بهذا».

يعني في اللغة العربية و من حيث دلالة لفظ لقمان بلسانه و لغته بهذا، و ذلك من حيث التحقيق و النظر الدقيق، و العذر ما ذكرنا، فاذكر فإنّه بثبوت كونه أوتي الحكمة، ثم هو فيما نحن بصدد بيانه في مقام التعليم و الإرشاد لابنه و ثبوت بنوّة ابنه مع أبوّته له، و بصحّة ثبوته عند ابنه و عندنا، فقام بهذه القرائن إخباره عن الواقع إخبارا حقيقيا جازما، فقام الإخبار عن خبرة و وجود، كما لو قال: «كان الله لطيفا خبيرا» و هذا و إن كان كذلك، فالمبالغة و الإتمام لسياق الكلام على الوجه الأنسب أنسب في الحكمة، فأخبر الله عنه صورة ما جرى، و الحال الواقع من غير زيادة و لا نقصان.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٥٠

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا قوله: إِنْ تَكُ مِثْقٰالَ حَبَّةٍ من خَرْدَلٍ لمن هي غذاء له، و ليس إلاّ الذرّة المذكورة في قوله: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ من يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ، فهي أصغر متغذّ».

يعني- رضي الله عنه-: لو كان أصغر منها لذكره الله في هذه الآية، لكونه- تعالى- في بيان أنهى درجة المبالغة. «و» أيضا لأنّ «**الحبة من الخردل أصغر غذاء و لو كان ثمّ أصغر منه، لجاء به، كما جاء بقوله- تعالى-: إِنَّ اللهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَمٰا فَوْقَهٰا ثمّ لمّا علم أنّ ثمّ ما هو أصغر من البعوضة، قال: «فما فوقها» يعني في الصغر و هذا قول الله، و التي في الزلزلة قول الله أيضا، فاعلم ذلك».**

قال العبد: فما فوق البعوضة في الصغر الذرّة، و ثمّ لطيفة أخرى، و ذلك أنّ الذرّة مع صغرها أخفّ في الوزن أيضا، لكونها حيوانا، إذ الحيّ أخفّ من الموات فانظر كمال البلاغ، بأنّ العمل إذا كان مثقال ذرّة في الصغر و الخفّة، فلا بدّ من رؤية الجزاء.

قال- رضي الله عنه-: «فنحن نعلم أنّ الله ما اقتصر على وزن الذرّة، و ثمّ ما هو أصغر منها، فإنّه جاء بذلك على المبالغة [و الله أعلم]. و أمّا تصغيره لاسم ابنه فتصغير رحمة، و لهذا وصّاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك. و أمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه أن لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ- و المظلوم المقام حيث نعته بالانقسام، و هو عين واحدة- فإنّه لا يشرك معه إلاّ عينه، و هذا غاية الجهل، و سبب ذلك أنّ الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه و لا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، و هو لا يعرف أنّ ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام، فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام، و معلوم في الشريك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٥١

أنّ الجزء الذي يخصّه بما وقعت فيه المشاركة، ليس عين الآخر الذي شاركه، إذ هو للآخر، فما ثمّ شريك على الحقيقة، فإنّ كل واحد على حظّه ممّا قيل فيه: إنّ بينهما مشاركة فيه، و سبب ذلك، الشركة المشاعة، و إن كانت مشاعة، فإنّ التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة، «قل ادعوا الله أو ادعوا الرّحمن»، هذا روح المسألة».

هذه المباحث الشريفة ظاهرة، و الشركة بين الصورة الإلهية متوهّمة عند أهل الحجاب، فإنّ الدعوة للذات في الصورة الرحمانية، أو الصورة الإلهية، أو هما معا، و الداعي للرحمن مختصّ به من وجه، فلا شركة، و كذلك المختصّ بدعوة الله هذه في المحجوب بالصورة، و أمّا في دعوة صاحب الشهود فلا شركة، لأحدية المدعوّ و المعبود، و لهذا علّل سوغان الإجازة في دعوة أحدهما بقوله: فَلَهُ الأَسْمٰاءُ الْحُسْنىٰ أي الدعوة للهوية العينية الغيبيّة الأحدية الجمعية بين صور الأسماء الحسنى و المسمّيات، فلا شركة أصلا.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۲

[۲۴] «فصّ حكمة إمامية في كلمة هارونية»

إنّما نسب الحكمة الإمامية إلى الكلمة الهارونية، لكون هارون خليفة موسى في قومه، و قد قال له: **اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي** و الإمامة لقب من ألقاب الخلافة، و كانت الإمامة لهارون في صلواتهم، و كذلك الإمامة فيهم إلى اليوم في آل هارون.

قال- رضي الله عنه-: «اعلم: أنّ وجود هارون عليه السّلام كان من حضرة الرحموت بقوله: وَ وَهَبْنا لَهُ مِن رَحْمَتِنا يعني موسى أَخاهُ هارُونَ نَبِيًّا فكانت نبوّته من حضرة الرحموت، فإنّه أكبر من موسى سنّا، و كان موسى أكبر منه نبوّة. و لمّا كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليه السّلام: يَا بْنَ أُمَّ فناداه بأمّه لا بأبيه، إذ كانت الرحمة للأمّ دون الأب أوفر في الحكم، و لو لا تلك الرحمة، لما صبرت على مباشرة التربية. ثم قال: لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي و فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْداءَ، فهذا كلّه نفس من أنفاس الرحمة. و سبب ذلك عدم التثبّت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها بين يديه، فلو نظر فيها نظر تثبّت، لوجد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۳

فيها الهدى و الرحمة، فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه ممّا هو هارون بريء منه. و الرحمة بأخيه. فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره و أنّه أسنّ منه، و كان ذلك من هارون شفقة على موسى، لأنّ نبوّة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلاّ مثل هذا، ثم قال هارون لموسى عليهما السّلام إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائِيلَ فتجعلني سببا في تفريقهم، فإنّ عبادة العجل فرّقت بينهم، و كان منهم من عبده اتّباعا للسامريّ و تقليدا له، و منهم من توقّف عن عبادته، حتى يرجع موسى إليه، فيسألونه في ذلك، فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، و كان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضى ألاّ يعبد إلاّ إيّاه و ما حكم الله بشيء إلاّ وقع، فكان عتب موسى لأخيه هارون لما وقع الأمر في إنكاره و عدم اتّساعه، فإنّ العارف من يرى الحق في كل شيء [بل يراه عين كلّ شيء] و كان موسى يربّي هارون تربية علم، و إن كان أصغر منه في السنّ».

قال العبد: يريد التربية الربانية المتعيّنة لهارون في مادّة موسى عليهما السّلام فإنّ التربية لا تكون حقيقة إلاّ من الربّ، لأنّ نبوّته من رحمة ربانية بموسى، حتى يكمل بهارون أمره و يشدّ به أزره، فكان في تربية هارون و موسى من حيث لا يشعر بذلك إلاّ من شاء الله، فإنّ جميع أفعال العبيد التي يجري الله على أيديهم صور نسب أحكام حقائقهم، فيوجدها الله على حكم و علوم تفرّد بعلمها هو و من أعلمه بها، فوقوع العتب و عدم التثبّت و إلقاء الألواح من موسى و أخذه بلحية هارون و رأسه تأثير قويّ، غير متوقّع من مثله في مثل أخيه الذي هو أكبر منه سنّا، إنّما حصل لتنبيهه و تربيته على معرفة أسرار ما وقع من عبادة العجل و هو سرّ عظيم طوي عن الأنبياء من حيث نبوّاتهم، فيعلمهم من حيث ولايته لهم، فيعلمون آخرا، فافهم.

و هاهنا دقيقة أخرى و هي أنّ موسى عليه السّلام كان في مبالغته في عتب أخيه يرى قومه أنّ عبادة غير الله- أو ما يسمّى في زعم أهل الحجاب غيرا و سوى أو تعيّنا جزئيا في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۴

شهود أهل الكشف و الوجود- جهل أو كفر.

أمّا كونها جهلا فإنّ المعبود ما في الصور من الحق، فإنّ العبادة لا يستحقّها إلاّ الله الذي هو عين الكلّ، و له هوية هذه الصور المعبودة في زعم أهل الحجاب.

و أمّا كونها كفرا فلكونها سترا بالتعيّن على الحق المتعيّن، ففعل ذلك به ربّ موسى من مادّته، ليتنبّهوا على ما قد كان حذّرهم من قبل حين قالوا له: **يا مُوسَى اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ** يعنى حقيقة الأمر، إنّ العبادة مطلقة لا تكون إلاّ للربّ المطلق، كما قال: إنّما إلهكم الله الّذي خلق السّماوات و الأرض و يعلم **ما تُبْدُونَ وَ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ** و الإله المجعول ليس له الخلق، فلا يستحقّ عبادة المخلوق إيّاه، و لا علم له بما تبدون و ما تكتمون، و لعلمه صلّى الله عليه بجهلهم بمثل هذا توجّه العتب على هارون، فإنّه في تربيته قولا و فعلا، ليعلمه من حيث ولايته و نبوّته مشعرا بذلك حالتئذ، أو لم يشعرا إلاّ بعد وقوع ما وقع، و ليعلمه بما هو الأمر عليه عند الله كذلك، فلمّا نبّه هارون الحقيقة المذكورة، و تحقّق هو بذلك و بما وقع منه، أعرض عن قومه- بعد ما أراهم و أعلمهم بخطئهم- إلى السامريّ، فلم يعتبهم، و ذلك أبلغ في الغرض.

قال- رضي الله عنه-: «و لذلك لمّا قال هارون ما قال، رجع إلى السامري فقال له:

فَما خَطْبُكَ يا سامِرِيُّ يعني فيما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على التعيين، و صنعك هذا الشبح من حليّ القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، فإنّ عيسى يقول لبني إسرائيل: «يا بني إسرائيل! قلب كلّ إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء» و ما سمّي المال مالا إلاّ لكونه بالذات، تميل [القلوب] إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب، لما فيها من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۵

الافتقار، [إليه] و ليس للصور بقاء، فلا بدّ من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه، فغلبت عليه الغيرة فحرّقه، ثم نسف رماد تلك الصورة في اليمّ نسفا، و قال له: انْظُرْ إِلى إِلهِكَ فسمّاه إلها بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنّه بعض المجالي الإلهية- لَنُحَرِّقَنَّهُ فإنّ حيوانية الإنسان لها التصرّف في حيوانية الحيوان [لكون الله سخّرها للإنسان]».

قال العبد: اعلم: أنّ الأنبياء كلّهم صور الحقائق الإلهية النورانية و الروحانية السلطانيّة، و الفراعنة صور الحقائق و القوى النفسانية الظلمانية الحجابية و الهوى، و لهذا كانت العداوة و المنافاة و المخالفة دائما واقعة بين الأنبياء و الرسل بين الفراعنة، كما أنّ المخالفة و المنافاة و المحاربة و المباينة و المجانبة واقعة دائما بين العقل و الهوى و بين الروح و الشيطان، و أنّهم- أعني الأنبياء و الرسل و الخلفاء الإلهيّين- و إن كانوا متشاركين في كونهم جميعا صور الحقائق الروحانية و الإلهية الربّانيّة فهم الأرواح الإلهية الإنسانية الكمالية، و لكنّ الحقيقة الإنسانية في الروح الإنساني إنّما تعيّنت في كل واحد واحد على صورة حقيقة من حقائق الحقيقة الإنسانية التي هي حقيقة الحقائق، بمعنى أنّ سائر حقائق حقيقة الحقائق الإنسانية منصبغة بحكم تلك الحقيقة النسبيّة على التعيين، و بهذا اختلفوا في الصور و التعيّن و الشخص و العلوم و الأذواق و المشاهد و المشارب و التجلّيات و الأخلاق، و إلاّ فكلّهم كنفس واحدة من نفس واحدة إلهية على إلّ واحد لربّ واحد، هو ربّ الأرباب المتعيّنين في حقائقهم من حيث صور تلك النسب و بحسبها، فظهر الحق- المتعيّن في الصور الإنسانيّة من الحقيقة الإنسانية الكمالية الإلهية المتعيّنة بالتعيّن الأوّل- واحدا أحديّا [و] في هؤلاء الصور الإلهية الإنسانية الكمالية كثيرا متعدّدا متنوّع التجلّي و الظهور، فكلّهم صور الحق، و الحق الإنساني الكمالي الذاتي هو المتعيّن الظاهر في هذه الصور كلّها، و لكنّ الصور للنسب و الأحكام

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۶

و الأحوال العينية الغيبيّة الإنسانية، فينسب التحقيق كلاّ منهم إلى الصورة الظاهرة الإلهيّة به، فآدم صورة ظاهريّة الإلهية الأحدية الجمعية الإنسانية، البشرية، و شيث صورة الوهب و الفيض النوري الوهبي العلمي.

و إدريس صورة التقديس العقلي و الطهارة، و الروحية الإنسانية الكماليّة و تعرف الصور بحسب الحال و الحكم و الخلق و الفعل و الصفة و النعت

و العلم و الحكمة الغالبة على ذلك النبيّ أو الخليفة و الوليّ، فهذا امتياز الصور بعضها عن بعض و تعيّناتهم عند استقرارهم في مراتبهم البرزخيّة و صورهم الحشرية و الجنانيّة و غيرها. و بهذا يتمايزون و يتظاهرون و يتعدّدون، فاعرفه.

و لمّا كان الغالب على موسى عليه السّلام شهود التجلّي النوريّ في صورة النار، و هو شهود الواحد في الكثير كثيرا، و لهذا كانت علومه فرقانيّة لا قرآنيّة، و لو كانت قرآنيّة، لشهد الكلّ في الكلّ، و كلّ واحد كلاّ، و شهد الواحد في الكثير واحدا كثيرا، و شهد الكثير في الواحد واحدا.

و النار من شأنها التفريق و تفكيك أجزاء ما سلّطت عليه، حتى تفرّق لطائفة عن كثائفه و أجزاء كثائفه بعضها عن بعض، فغلب على موسى الفرقان و التمييز و القوّة و الغلبة و الظهور و السلطان و القهر و الجلال، و بهذا السرّ سلّط النار- التي في صورتها شاهد النور الحق الواحد في الكثرة الشجرية- على صورة العجل التي جعلها السامري إلها لمن عبدها، حتى أحرقتها و فرّقت أجزاءها المتوحّدة، لأنّ التجلّيات الفرعية تضمحلّ و تتلاشى عند ظهور التجلّي الكلّي الإلهي الجمعي، و المحدث إذا قرن بالقديم، لم يبق له أثر، كما قيل:

لأنّك شمس و الملوك كواكب إذا طلعت لم يبد فيهنّ كوكب

.

و صور العالم و إن كانت كلّها مجالي، و لكن ظهور الحق و تجلّيه في المجلى الموسوي أعظم من المجالي الصنمية، فسبحات وجهه تحرقها.

قال: «و لا سيّما و أصله ليس من حيوان، فكان أعظم في التسخير، لأنّ غير الحيوان ماله إرادة، بل هو بحكم من يتصرف [فيه] من غير إبائه، و أمّا الحيوان فهو ذو إرادة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۷

و غرض، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف، فإن كان فيه قوّة إظهار ذلك، ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان، و إن لم يكن له هذه القوّة أو صادف غرض الحيوان، انقاد مذلّلا لما يريده منه كما ينقاد مثله لأمر فيما رفعه الله به من أجل المال- الذي يرجوه منه- المعبّر عنه في بعض الأحوال بالأجرة في قوله: وَ رَفَعْنٰا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا فما يسخّر له من هو مثله إلاّ من حيوانيته لا من إنسانيته، فإنّ المثلين ضدّان، فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته، و يتسخّر له ذلك الآخر- إمّا خوفا أو طمعا- من حيوانيته لا من إنسانيته، فما يسخّر له من هو مثله، ألا ترى ما بين البهائم من التحريش، لأنّها أمثال؟ فالمثلان ضدّان، و لذلك قال: وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰاتٍ فما هو معه في درجته، فوقع التسخير من أجل الدرجات.

و التسخير على قسمين: تسخير مراد للمسخّر- اسم فاعل- قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخّر كتسخير السيّد لعبده، و إن كان مثله في الإنسانية، و كتسخير السلطان لرعاياه، و إن كانوا أمثالا له، فسخّرهم بالدرجة.

و القسم الآخر تسخير بالحال، كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذبّ عنهم و حمايتهم و قتال من عاداهم و حفظه أموالهم و أنفسهم عليهم، و هذا كلّه تسخير بالحال من الرعايا، يسخّرون بذلك مليكهم، و يسمّى على الحقيقة تسخير المرتبة، فالمرتبة حكمت عليه بذلك، فمن الملوك من سعى لنفسه، و منهم من عرف الأمر، فعلم أنّه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم و حقّهم، فآجره الله على ذلك أجرة العلماء بالأمر على ما هو عليه، و أجر مثل هذا يكون على الله، من كون الله في شئون عباده، فالعالم كلّه يسخّر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه اسم مسخّر، قال الله تعالى: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۸

قال العبد: هذه المباحث ظاهرة، و التقريب أنّ تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوّة، و لهذا كان يعلم حقّهم و يرعاه و يراعيهم رعاية الراعي

لغنمه، فمهما عاث فيه ذئب غريب قابله و قاتله، كالسامري بالإحراق و تحريق العجل، أو شدّد على خليفته مخافة المخالفة كما فعل بأخيه هارون، و كلّ هذا تسخير لهم بما عنده من الله في عين ما هم مسخّرون له بالحال على أن يسعى عند الله في مصالحهم الدينية و الدنياوية عرفوا ذلك أو لم يعرفوا، إذ لا يعرفه إلاّ العارفون و ما تعقّله إلاّ العالمون.

قال- رضي الله عنه-: «فكان عدم إرداع قوّة هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل، كما سلّط موسى عليه، حكمة من الله، ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة و إن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك، فما ذهبت إلاّ بعد ما تلبّست عند عابدها بالألوهة و لهذا ما بقي نوع من الأنواع إلاّ و عبد إمّا عبادة تألّه أو عبادة تسخير، و لا بدّ من ذلك لمن عقل».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّه لمّا كان الحق المعبود الموجود الذي **أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ** قد ظهر بنور الوجود الحق في كل نوع من هذه الأنواع و في كل شخص فلا بدّ أن يعبد في تلك الصورة- إمّا عبادة عبد لإلهه أو عبادة تسخير، كما عبدت عبدة الأصنام الحجر و الشجر و الشمس و القمر- لكون الإلهية ذاتية للوجود الحق.

و العبادة التسخيرية ليس لها اسم العبادة، و هي مخصوصة بالتألّه عرفا، و العبادة و العبودة متحقّقة في الوجهين بالاعتبارين، فإنّك عبد من ظهر عليك سلطانه.

قال- رضي الله عنه-: «و ما عبد شيء من العالم إلاّ بعد التلبّس بالرفعة عند العابد و الظهور بالدرجة في قلبه، و لذلك يسمّى الحق لنا بـ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ و لم يقل:

رفيع الدرجة، فكثّر الدرجات في عين واحدة، فإنّه قضى أن لا يعبد إلاّ إيّاه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كلّ درجة مجلى إلهيّا عبد فيها، و أعظم مجلى عبد فيه و أعلاه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۵۹

الهوى، كما قال: أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰاهُ، فهو أعظم معبود، فإنّه لا يعبد شيء إلاّ به، و لا يعبد هو إلاّ بذاته. و فيه أقول:

«و حقّ الهوى إنّ الهوى سبب الهوى و لو لا الهوى في القلب ما عبد الهوى»

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ عبودتي التألّه و التسخير لا تكونان من العابد لأيّ معبود كان إلاّ بهواه، فما عبد إلاّ الهوى، فهو الصنم و الجبت و الطاغوت الحقيقي لمن يرى غير الحق في الوجود. و أمّا عند العارف فهو أعظم تجلّ أو أعظم مجلى عبد فيه، و هو باطن أبدا لا يظهر بالعين إلاّ في الأصنام و كلّيات مراتبه بعد الأنواع المعبودة، و هي و إن كثرت فقد أشرنا إلى أمّهاتها في الفصّ النوحي، فانظرها فيه.

قال- رضي الله عنه-: «ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تمّم في حق من عبد هواه، و اتّخذه إلها، فقال: «وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» و الضلالة: الحيرة، و ذلك أنّه لمّا رأى هذا العابد ما عبد إلاّ هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتى [أنّ] عبادته لله كانت عن هوى أيضا، لأنّه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدّس [هوى]- و هو الإرادة بمحبّة- ما عبد الله و لا آثره على غيره، فكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم و اتّخذها إلها ما اتّخذها إلاّ بالهوى، فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه، ثم رأى المعبودات تتنوّع في العابدين، و كلّ عابد أمرا ما يكفّر من يعبد سواه، و الذي عنده أدنى تنبّه يحار لاتّحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنّه عين واحدة في كل عابد، فأضلّه الله- أي حيّره- على علم بأنّ كل عابد ما عبد إلاّ هواه، و لا استعبده إلاّ هواه [سواء] صادف الأمر المشروع أو لم يصادف، و العارف المكمّل من رأى كلّ معبود مجلى للحق يعبد [فيه]، و لذلك سمّوه كلّهم إلها مع اسمه الخاصّ بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك، هذا اسم الشخصية فيه، و

الألوهة مرتبة تخيّل العابد له أنّها مرتبة معبودة و هي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۰

العبد الخاصّ المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ حقيقة الهوى لمّا كانت ميلا نفسيا من كل ذي هوى إلى ما فيه هواه بحسب مناسبة إيّاه، فالمعبود في الكلّ- و إن تكثّرت أشخاص المعبودين- بحسب توجّهات العابدين إلى ما فيه نسبة مميلة لهم إليها من كون تلك النسبة فيهم أيضا، فحملتهم و أمالتهم إليها في جهة أخرى، فعبد نفسه في غيره من وجه، و ما عبد ذلك الغير من كونه غيرا، بل من كون ما فيه منه و فيه، و سواء كان ذلك الغير حقا أو خلقا، كائنا من كان، فإنّه ما عبده إلاّ بحسب ذلك الميل الكلّي الحبّي إلى المعبود، بحسب ما منه فيه، فما عبده إلاّ بهواه، فلم يعبد إلاّ هواه، و هو ما يهوى أبدا إلاّ نفسه، و لكن فيما يغايره من وجه، و لا يمكن أن يهوى أحد غيره من حيث هما غيران، لعدم الجامع و وجود المباينة، و لا يمكن أيضا أن يهوى أحد نفسه في نفسه، لعدم الاثنينية و البينيّة، و وجود الأحدية، و تحصيل الحاصل باطل.

و لا يقال: كيف يطلب أحد نفسه أو يميل إلى نفسه أو يهواه و هو هو نفسه واحد و الواحد من كونه واحدا حاصل لنفسه، و ليس فيه اختلاف جهة يقتضي الميل من جهة إلى جهة؟! لأنّا أعلمناك أنّ الطالب و من له هوى في شيء إنّما يهوى نفسه في غيره طلبا للاتّحاد و ظهور الوحدة الأصلية الأصلية، و لهذه الحكمة أضلّه الله على علم بحقيقة الأمر أنّه- تبارك و تعالى- عينه و عين ما يعبده، و هو ما يميل إلاّ إلى عينه، و لا يعبد إلاّ عينه، و لا يهوى إلاّ عينه، و إنّما تقع المؤاخذة و العتب على عدم العلم و لما و له بنفسه و عينه من حيث شخصيّته و تعيّنه و حصر هواه و ميله إلى العين المتعيّنة المتشخّصة بتعيّن يمتاز عن الكلّ، و الحق المطلق و العين المحيطة و الأمر الكليّ يقتضي بإطلاق الكلّ و الهوى عن كل قيد حتى عن الإطلاق [و] الإلهية التي أمر ربّها أن لا يعبد إلاّ إيّاه تقتضي لذاتها الانحصار في جهة معيّنة من كل وجه فهكذا، و بحسب ذلك يجب أن

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۱

يكون هوى المحقّق المحقّ و المدقّق المرقّ إلى الحق المطلق في عين جمعه بين التعيّن و اللاتعيّن مطلقا عن كل قيد. شعر:

و هذا الهوى فيمن له ربّه الهوى و من ليس يهواه و يهوى السوي هوى

و ذلك لأنّ «السوي» ما يصدق إلاّ على متعيّن ممتاز عن غيره، و الحقيقة المحيطة بالذات على الكلّ بالاستغراق لا يكون لها غير بالاتّفاق، و لا يفرض امتياز لها، و عمّن و ما ثمّ إلاّ هو؟

قال- رضي الله عنه-: «و لهذا قال [بعض] من لم يعرف مقالته- جهالة-: ما نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفى».

يشير إلى أنّ العين المعبودة بالذات في العابد و المعبود سواء، فبما ذا تقرّبه إلى الحق؟ و ما الذي ليس له و هو عينه؟، فالتمسّك بما خرج عنه- توصّلا و توسّلا إلى ما هو عينه- جهل، و السرّ فيه قد ذكر، و هو واضح.

قال- رضي الله عنه-: «مع تسميتهم لهم آلهة، كما قالوا: أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْءٌ عُجابٌ، فما أنكروا، بل تعجّبوا من ذلك، فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور و نسبة الألوهة لها، فجاء الرسول و دعاهم إلى إله واحد يعرف و لا يشهد، بشهادتهم أنّهم أثبتوا عندهم و اعتقدوه في قولهم: ما نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفى لعلمهم بأنّ تلك الصور حجارة، و لذلك قامت الحجّة عليهم بقوله:

قُلْ سَمُّوهُمْ فما يسمّونهم إلاّ بما يعلمون أنّ تلك الأسماء لهم حقيقة. و أمّا العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور إلاّ أنّ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۲

مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول- الذي آمنوا به- عليهم الذي به سمّوا مؤمنين فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنّهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، و إنّما عبدوا الله فيما يحكم سلطان التجلّي الذي عرفوه منهم، و جهله المنكر الذي لا علم له بما تجلّى، و ستره العارف المكمّل من نبيّ و رسول و وارث عنهم، فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصورة لما انتزح عنها رسول الوقت اتّباعا للرسول طمعا في محبّة الله إيّاهم بقوله: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ فدعا إلى إله يصمد إليه، و يعلم من حيث الجملة، و لا يشهد، و لا تدركه الأبصار، بل هو يدرك الأبصار، للطفه و سريانه في أعيان الأشياء، فلا تدركه الأبصار، كما أنّها لا تدرك أرواحها المدبّرة أشباحها و صورها الظاهرة، فهو اللطيف الخبير، و الخبرة ذوق، و الذوق تجلّ، و التجلّي في الصور، فلا بدّ منها و لا بدّ منه، فلا بدّ أن يعبده من رآه بهواه، إن فهمت، وَ عَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۳

[۲۵] «فصّ حكمة علويّة في كلمة موسوية»

إنّما أضيفت هذه الحكمة العلوية إلى الكلمة الموسوية، لما جعل الله هذه الكلمة هي العليا، و كلمة فرعون و السحرة و آل فرعون هي السفلى، فقال: لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلى فأشركه الله في صفته الأعلويّة و إن كانت أعلوية الله مطلقة و أعلوية موسى نسبية، و ذلك من قوله- تعالى-: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى صفة ل «ربّك» و لما قال فرعون أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى و قال الله- تعالى- في حقّه: إِنَّهُ كانَ عالِياً من الْمُسْرِفِينَ و هم أهل الغلوّ في العلوّ، فأعلم الله موسى أنّه هو الأعلى، فأعلوية موسى بالنسبة إلى فرعون و غلوّه في علوّه، و أعلوية الله لا بالنسبة و الإضافة، فهو الأعلى بذاته لذاته في ذاته و في كل عال و أعلى، و العلوّ و الأعلويّة له أولى و أولى.

قال- رضي الله عنه-: «حكمة قتل الأبناء من أجل موسى لتعود إليه بالإمداد حياة كلّ من قتل من أجله، لأنّه قتل على أنّه موسى، و ما ثمّ جهل، فلا بدّ أن تعود حياته على موسى، أعني حياة المقتول من أجله، و هي حياة ظاهرة على الفطرة لم تدنّسها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۴

الأغراض النفسية، بل هي على فطرة «بَلى» فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنّه هو، فكلّ ما كان مهيّئا لذلك المقتول- ممّا كان استعداد روحه له- كان في موسى عليه السّلام و هذا اختصاص إلهي لموسى لم يكن لأحد قبله، فإنّ حكم موسى كثيرة».

قال العبد: اعلم: أنّ النفس الكلّية أحدية جمع النفوس الجزئية الإنسانية، و هي إنّما تعيّنت في صورتها الكلّية أحدية جمعية كلّية لحقائقها الكلية الجزئية، ثمّ تعيّنت في صور حقائقها الكلية في النفوس السماوية الكلّية المحيطة الفلكية أوّلا فأوّلا، ثم تعيّنت لحقائقها التابعة التفصيلية في الأجزاء الفلكية من الدرج و الدقائق و الثواني و الثوالث، بالغا ما بلغ، فما من جزء من الأجزاء الفلكية السماوية إلاّ و قد قبلت روحا و نفسا بحسب أمزجتها الفلكية الطبيعية و هم الملائكة و الأرواح الفلكية النورانية.

و هم على طبقات وجدت في كل فلك فلك، و سماء سماء، و جزء و جزء من أجزائه على مزاج خاص و طبيعة خصيصة بذلك الفلك و الاسم المستوي على عرش تلك السماء أو الفلك، حتى عمّر الله بهم الأفلاك و السماوات، فمنهم حملة العرش و الكروبيّون و الحافّون و الصافّون، و كلّهم طبيعيون نورانيّون، و لهم صور طبيعية عرشية و فلكية، ثمّ سماوية، و النفس من ورائهم محيطة بالإمداد و النور و الروح و الحياة.

و إمدادها لهم بالفيض النوري الروحي الذي يقبله من التجلّيات الأسمائية الذاتية. و من جملة ما تشتمل عليه هذه النفس الكلية التي هي مظهر الاسم المفصّل، و اسمها في لسان الشرع اللوح المحفوظ و هي أمّ الكتاب المفصّل و التي تحتوي عليه هي الأرواح البشرية الإنسانية الكمالية الكلّية و النفوس البشرية الجزئية، و هذا الروح الأعظم الأكمل، مع من تعيّن من الأرواح و النفوس السماوية يفيض و تفيض الأنوار الروحية و

الأشعّة النفسية على الطبيعيات و العنصريات فمهما تعيّنت- بحسب التشكّلات الفلكية و الأوضاع الرفيعة السماوية و الاتّصالات و الانفصالات الكوكبية و امتزاجاتها بموجب مقتضى أرواحها و نفوسها، و الأسماء الإلهية الظاهرة بها و المتوجّهة إلى إيجاد الصور الأحدية الجمعية الكمالية الإنسانية في العوالم العنصرية السفلية عند الظاهرية المسمّاة بعالم الكون و الفساد عرفا رسميا- أمزجة بشرية إنسانية مستعدّة لقبول أرواح

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۵

إنسانية، فإنّ فيض الأرواح و النفوس العلوية، و فيض النفس الكلّية يتعيّن فيها بحسب ما استعدّت له من الكمالات بالميل التامّ و العشق العامّ من القابل و المقبول إلى صاحبه، أعني المزاج العنصريّ و فيض الروح الفلكيّ و الكلمة الإلهية المحمولة في ذلك الفيض الروحاني و النفس الرحمانيّ، فينبعث في عصر عصر من الأرواح الإنسانية من هذا اللوح الإلهي و الروح الأعظم الرحماني ما أراد الله إظهاره في ذلك العصر من آياته و أسمائه الكلّية و كلماته الكمالية، و لا مانع لتعيّن الفيض الروحي و النور النفسي المحمول في الأنوار و الأشعّة الكوكبية في أمزجة خصيصة بها مشاكلة مناسبة لظهور حقائقها و خصائصها فيها و بها إلاّ حصول التعيّن المزاجي العنصري و كمال التسوية لقبول النفخ الملكي الإلهي للروح فيه، فافهم هذا الأصل الكلّيّ و الضابط الإلهي الجمليّ.

ثمّ اعلم: أنّه لمّا أراد الله إظهار آياته الكاملات و كلماته الفاضلات و حكمه العامّات التامّات الشاملات في الكلمة الموسوية، و سرى حكم حكم هذه الإرادة في النفس الكلّية و نزول الوحي الإلهي بذلك إلى عالم العنصر، و توجّهت الأسماء الكلية الظاهرة، و الأرواح و الأنفس الطاهرة إلى تحصيل مطالبهم و توصيل مآربهم، فتعيّنت بموجبها أمزجة كثيرة بحسب حقائق ما في الروح الموسوي قبل تعيّن مزاجه الكامل النبوي، فقبلت تلك الأمزجة- من الأنوار و الأشعّة و الأرواح المنبثّة من النفوس الكلية الفلكية- أنفسا جزئية لا على الوجه الأكمل، لظهور الكمالات الموسوية و إظهار الآيات التي أراد الله أن يظهرها، فلمّا لم تكن وافية و كافية في مظهريتها، أراد الله أن يبدلها ربّها خيرا منها، و كانت حكماء الزمان و علماء القبط أخبروا فرعون أنّ هلاكه و هلاك ملكه يكون على يدي مولود يولد في ذلك الزمان، فأمر فرعون بقتل كل ولد يولّد في ذلك الزمان، و لم يعلم أنّ الذي قدّر الله هلاكه و هلاك ملكه على يده، و أراد الله حياته، لن يظفر به و لن يقدر عليه، فإنّه لا رادّ لأمر الله و لا معقّب لحكمه، فقتلوا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۶

بأمر فرعون كلّ مولود ولد و وجد في ذلك الزمان على أنّه ذلك الذي يكون هلاك فرعون على يده، فقتلت عن نفوسها، أعني تلك الصورة و الأشخاص و الأمزجة التي قبلت تلك الأرواح الحاصلة للأسرار الكمالية و الفضائل الروحانية التي كان ظهورها في موسى عليه السّلام أكمل و أتمّ، و لا شكّ أنّ الزمان زمان ظهورها، و الأمر الإرادي الإلهي قد نفذ بذلك، فلمّا تبادرت بالظهور، قبل تكامل النور، و بلوغ عين الزمان و الوقت الذي فيه التجلّي الجامع لحقائق الحكم و الآيات و الكمالات التي للكلمة الموسوية، فقبلت على اسمه، لما علم الله أنّ ظهورها في مزاج واحد كلي محيط بما كانت متفرّقة فيها أجمع و أتمّ و أنفع و أعمّ، فتوجّهت أرواح هؤلاء المقتولين إلى الروح الموسوي الكمالي الموجّه من الله لإظهار ما أراده و مظهريته، على الوجه الأفضل الأكمل، فاتّصلت الأنوار بنوره، و تحصّلت الأرواح إلى روحه، فتجمّعت فيه خصائص الكلّ، و حقائق الفرع و الأصل، فكان الروح الموسوي مجموع تلك الأرواح كلّها و جامعها، فتضاعفت القوى و تقوّت، و تكاملت الأنوار و استوت، و تعيّن مزاجه الشريف الجسماني المبارك عليه السّلام فنفخ الله فيه هذا الروح الكامل الجامع الموسوي المجموع، و لهذا كانت آياته و معجزاته في كمال الوضوح و الظهور، لكمال توجّه الهمم الروحانية و النفوس و الملائكة و همم أهل الزمان أجمعهم، فظهر أمر الله و شأنه، و غلبت حجّته و برهانه، و غلبت قوّته و سلطانه، و قهر فرعون و آله [و] حكمه و أنصاره و أعوانه، الحمد لله.

قال- رضي الله عنه-: «و أنا- إن شاء الله تعالى- أسرد منها» يعني من الحكم الموسوية «في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في

خاطري، فكان أول ما شوفهت به من هذا الباب هذا، فما ولد موسى إلاّ و هو مجموع أرواح كثيرة، جمع قوى فعالة، لأنّ الصغير يفعل في الكبير، ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصيّة،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۷

فينزل الكبير من رياسته إليه يلاعبه و يزقزق له، و يظهر له بعقله، فهو تحت تسخيره و هو لا يشعر، ثم شغله بتربيته و حمايته و تفقّد مصالحه و تأنيسه، حتى لا يضيق صدره، هذا كلّه من فعل الصغير بالكبير، و ذلك لقوّة المقام، فإنّ الصغير حديث عهده بربّه، لأنّه حديث التكوين، و الكبير أبعد، فمن كان من الله أقرب، سخّر من كان من الله أبعد، كخواصّ الملك للقرب منه يسخّرون الأبعدين».

قال العبد: اعلم: أنّ القرب و البعد نسبتان للقريب و البعيد من الحق من المقامين الإلهيّين، و عليهما تترتّب مراتب السعادات و الولايات، و كذلك الشقاوات و محالّ البعد.

المقام الأوّل: مقام الأحدية الإلهية، فإنّ الكثرات كلّها منها تنزّلت و تفصّلت و تعدّدت، فمن كانت الوسائط بينه و بين الموجد الواحد الأحد أقلّ، فهو أقرب، و كذلك التعينات الأوّل- أوّل ما تظهر و تبدو- تكون قريبة من ربّها الذي [هو] قيّامها، و قيّوم يقوم بإقامة صورته، فيسخّر بمقامه من ربّه و موجده من ليس له هذا النوع من القرب الأوّلي في الظهور و الحدوث، كالصغار من الأولاد، فإنّ الحق الظاهر المتعيّن في صورهم يسخّر لهم من طال مكثه في قبول التجلّيات مدّة مديدة، و له حكم آخر كمالي غير هذا القريب و هو الثاني، و ذلك هو القرب الحقيقي الذاتي الإلهي الكمالي من حيث الصورة الأحدية الجمعية الكمالية الإلهية الإنسانية، فمن كانت نسبته من هذه الجمعية الكمالية أكمل و أتمّ، فهو أقرب إلى الله من حيث أحدية جمع جمع الكمالات الذاتية و الإلهية، و قربه من الله أعظم و أعمّ و أوسع و أكمل و أتمّ، فالكبير القريب من هذه المرتبة القريبة لكماله ينزل لتكميل ذلك القريب الأوّل من حداثة تعيّن المربوبية، بإحداثه و إظهاره و التجلّي له و به و فيه، اتّباعا للحق النازل إليه و إلى مربوبيته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۸

و مظهريته و حدثه و حداثة وجوده من أصله الذي انبعث منه روحه و تعيّن من المحتد العنصري مزاجه و هيكله، فهذا معنى القرب و البعد و مراتبهما، و إلاّ فمن حيث الوجود الحق المتعيّن الظاهر في الكلّ على السواء، فلا بعد، و الكلّ في نفس المظهرية و المرآتية فعلى السواء. و الأفضل فيه الأكمل جمعية و الأشمل حيطة و سعة، فقد يكون من بلغ ستّين سنة من عمره أبعد من مبدئيته و أوّله بعين الحق فيه و إن تضاعفت التجلّيات و استنامت الفضائل و الكمالات فيه بأضعاف أضعاف ما كان له أو لغيره في البدو و أوّل الفطرة، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «كان رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- يبرّز نفسه للمطر إذا نزل، و يكشف رأسه له، حتى يصيب منه، و يقول: إنّه حديث عهد بربّه.

فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبيّ ما أجلّها و ما أعلاها و أوضحها، فقد سخّر المطر أفضل البشر، لقربه من ربّه، فكان مثل الرسول الذي ينزل عليه بالوحي، فدعاه بالحال بذاته، فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه من ربّه، فلو لا حصل له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه، فهذه رسالة ماء جعل الله منه كلّ شيء حيّ [فافهم]».

يشير إلى أنّ رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- كان يشاهد صور العلم- الإلهي النازل بالوحي- في المطر، فيبرز إليه و يبرّز جسده المبارك و كرم رأسه تلقّيا لسرّ العلم الإلهي النازل على أمّ رأسه من الكتاب الأكبر الذي هو رتبته بالبرزخية الأولى في التعين الأوّل، فافهم، فكذلك توجّهت الأسماء الإلهية و الأرواح الكلية الفلكية و السماوية- التي منها انبعثت أرواح أولئك المقتولين على اسم موسى عليه السّلام- إلى الصورة الموسوية و روحه المدبّر، إذ ذاك لجسده الشريف، حتى فعلت في أعداء ما فعلت و أظهرت من آيات الله ما أظهرت و حملت، فافهم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۶۹

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا حكمة إلقائه في التابوت و رميه في اليمّ فالتابوت ناسوته، و اليمّ ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم، ممّا أعطته القوّة النظرية الفكرية، و القوى الحسيّة و الخيالية التي لا يكون شيء منها و لا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلاّ بوجود هذا الجسم العنصري، فلمّا حصلت النفس في هذا الجسم، فأمرت بالتصرّف فيه و تدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصّل بها إلى ما أراد الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الربّ، فرمي به في اليمّ ليحصل بهذه القوى على فنون العلم، فأعلمه بذلك أنّه و إن كان الروح المدبّر [له] هو الملك، فإنّه لا يدبّره إلاّ به، فأصحبه هذه القوى الكامنة في هذا الناسوت الذي عبّر عنه بالتابوت في باب الإشارات و الحكم، كذلك تدبير الحق العالم [فإنّه] ما دبّره إلاّ به أو بصورته، فما دبّره [إلاّ] به كتوقّف الولد على وجود الوالد، و المسبّبات على أسبابها، و المشروطات على شروطها، و المعلولات على عللها، و المدلولات على أدلّتها، و المحقّقات على حقائقها، و كل ذلك من العالم، و هو تدبير الحق فيه، فما دبّره إلاّ به.

و أمّا قولنا: «أو بصورته»- أعني بصورة العالم- فأعني به الأسماء الحسنى و الصفات العلى التي يسمّى الحق بها و اتّصف بها».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ العالم و صورة ظاهريات مظاهر الأسماء الحسنى و الصفات العلى، و لهذا كثرت الصور مع أحدية العين، فهذه النقوش و الأشكال و الصور منها و لها و بها، و باطن العالم و هويته للوجود الحق المتعيّن فيها بحسبها، فصورة العالم ناسوته، و التابوت و روحه هو الوجود المتعيّن فيه، و هو سكينة الربّ، و اليمّ بهذا الاعتبار هو الوجود المطلق الحقّ، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فما وصل إلينا اسم يسمّى به إلاّ وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه في العالم، فما دبّر العالم [أيضا] إلاّ بصورة العالم».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ الأسماء الإلهية- كالحيّ و العالم و المريد و الخالق و القادر و الرازق التي يسمّى بها الحق- حقائقها و أرواحها هي الحياة و العلم و الإرادة و القدرة و الخلق و الرزق، و هي موجودة في الحيّ و العالم و المعلوم و المراد و المقدور و المخلوق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۰

و المرزوق في العالم، فما دبّر العالم إلاّ بصورته و هي الهيئة الاجتماعية من الأسماء الإلهية.

قال- رضي الله عنه-: «و لذلك قال في خلق آدم- الذي هو البرزخ الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات [و الصفات] و الأفعال-: «إنّ الله خلق آدم على صورته» و ليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية و حقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المفصّل و جعله روحا للعالم، فسخّر له العلو و السفل لكمال الصورة، فكما أنّه ليس شيء من العالم إلاّ [و هو يسبّح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلاّ] و هو مسخّر لهذا الإنسان الكامل، لما تعطيه حقيقته صورته، فقال: **وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ** فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه- و هو الإنسان الكامل- و جهل ذلك من جهله، و هو الإنسان الحيوان فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت و إلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاك يعني في الظاهر و في الباطن كانت نجاة له من القتل فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل، كما قال: **أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً** يعني بالجهل **فَأَحْيَيْناهُ** يعني بالعلم **وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ** و هو الهدى **كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ** و هي الضلال، **لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها** أي لا يهتدي أبدا، فإنّ الأمر في نفسه لا غاية له يوقف عندها، فالهدى [هو] أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أنّ الأمر حيرة، و الحيرة قلق و حركة، و الحركة حياة، فلا سكون و لا موت، و وجود فلا عدم، و كذلك في الماء الذي به حياة الأرض، و حركتها قوله: **اهْتَزَّتْ**، و حملها قوله: **وَ رَبَتْ**، و ولادتها قوله:

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۱

وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ [أي] أنّها ما ولدت إلاّ ما يشبهها أي طبيعيا مثلها، فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولّد منها و ظهر عنها،

كذلك وجود الحق كانت الكثرة له، و تعدّد الأسماء أنّه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب نشأته حقائق الأسماء الإلهية، فثبتت به».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّه كما شفعت النتائج و الثمرات أصولها، كذلك كثرة الأسماء شفعت أحدية الوجود الحقّ، فإنّ الأسماء تثبت للوجود الحق بالعالم، إذ هو المألوه و المربوب المقتضي وجود الربوبية و الإلهية.

قال- رضي الله عنه-: «و يخالفه أحدية الكثرة، و قد كان أحديّ العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحدىّ العين من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه، التي هو حامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلّي، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة، فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهيّ الذي خصّ الله بالاطّلاع عليه من شاء من عباده، و لمّا وجده آل فرعون في اليمّ عند الشجرة، سمّاه فرعون موسى، و «المو» هو الماء بالقبطية و «السّا» هو الشجر، فسمّاه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجرة في اليمّ».

قال العبد: كما أنّ التابوت كان ضرب مثل للهيكل الجسماني الإنساني الذي فيه سكينة الربّ و هو الروح الذي أسكنه الله في هيكله و سكّنه به، و موسى صورة الروح من حيث هذا الوجه، و اليمّ- الذي هو البحر- صورة العلم الحاصل للروح الإنساني بسبب هذه النشأة العنصرية أي الحاصل ظهور ما كان لها بالقوّة بواسطته بالفعل، فإنّ القوّة العلمية ذاتية للنفس، و لكن ظهورها بالفعل على الوجه الأكمل متوقّف على

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٧٢

مظاهر قواها من هذه الصورة الهيكلية العنصرية، فكذلك فرعون صورة الهوى الذي هو السلطان الغالب في مصر النشأة العنصرية، و وجدانه للتابوت و حصوله له و عنده صورة تعيّن الروح و وقوفه أوّلا في تعمير البدن في حكم الهوى و عنده، فإنّ تربية الروح الإنساني إنّما تتمّ بوجود الهوى للنفس في تعمير البدن و مع تكامل القوى المزاجية تتكامل تربية الروح، فيظهر قواه بالروح الإنساني إلى أن يبلغ أشدّه و يظفر بالهوى و يملك مصر الكمال الطبيعي، و وقوف تابوته عند الشجر إشارة إلى أنّ الهيكل الكماليّ الإنساني يتوقّف وجوده على الأركان المتشاجرة الأغصان من أصل الطبيعة الواحدة، فإنّ الشجر إنّما سمّي شجرا لاختلاف أغصانه و التفافها، و المشاجرة هي المخالفة و المخاصمة، كذلك هذا التابوت الناسوتي الهيكلي واقف عند الهوى بمقتضى القوى و الخصائص الروحانية، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فأراد قتله، فقالت امرأته- و كانت منطقة بالنطق الإلهي- [الذي أنطق به كلّ شيء] فيما قالت لفرعون، إذا كان الله خلقها للكمال، [كما] قال عليه السّلام عنها حيث شهد لها و لمريم بنت عمران بالكمال الذي هو الذكران فقالت لفرعون في حق موسى: إنّه قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ فيه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها، كما قلنا و كان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهرا مطهّرا، ليس عليه شيء من الخبث، لأنّه قبضه عند إيمانه، قبل أن يكتسب شيئا من الآثام، و الإسلام يجبّ ما قبله، و جعله آية على عنايته- سبحانه- لمن شاء، حتى لا ييأس أحد [من رحمة الله إِنَّهُ لا يَيْأَسُ] من رَوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكافِرُونَ فلو كان

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٧٣

فرعون ممّن يئس، ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى عليه السّلام كما قالت امرأة فرعون عنه:

إنّه قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ [لا تَقْتُلُوهُ] عَسى أَنْ يَنْفَعَنا و كذلك وقع، فإنّ الله نفعهما به عليه السّلام إذا كانا ما شعرا بأنّه هو النبيّ الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون و هلاك آله».

قال العبد: قد تقرّر في نفوس العامّة من المسلمين و غيرهم من اليهود و النصارى أنّ فرعون كافر و أنّه من أهل النار بما ثبت عنه قبل الغرق من المعاداة لنبيّ الله و لنبي إسرائيل و بما قال: أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى و بقوله: ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرِي و بأفعاله السيّئة إذ ذاك، و لكنّ القرآن أصدق شاهد بإيمانه عند الغرق قبل أن يغرغر، بل حال تمكّنه من النطق بالإيمان و علمه بأنّ النجاة حصر في ذلك، فقال: آمنت بالّذى آمَنَتْ بِهِ بَنُوا

إِسْرٰائِيلَ وَ أَنَا من الْمُسْلِمِينَ و هذا إخبار صحيح لا يدخله النسخ، و لكنّ فيه دليلا أيضا أنّه لم يكن مؤمنا قبل هذا الإيمان، كما زعم أهل الأخبار أنّه كان مؤمنا في الباطن، و أنّه كان يكتم إيمانه عن قومه سياسة حكمية، إذ لا دليل على ذلك من القرآن و لا فيما صحّ من الحديث، فلم يكن إيمانه إلاّ عند الغرق بالاستدلال على وجود الله و كمال قدرته بما رأى أنّه أنجى بني إسرائيل الذين آمنوا به من الغرق، فآمن به، إمّا طلبا للنجاة أو إيمانا لا لعلّة.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا عصمه الله من فرعون أَصْبَحَ فُؤٰادُ أُمِّ مُوسىٰ فٰارِغاً من الهمّ الذي كان قد أصابها».

قال العبد: أمّ موسى صورة المزاج القابل للروح الإنساني من طبيعته الخاصّة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۴

و الاعتدال الخصيص المنتج لهذه النتيجة الشريفة الروحية، فإنّ الروح الإنساني و إن كان عندنا موجودا قبل وجود البدن، و لكن تعيّن هذا الروح المعيّن- مثلا- متوقّف على المزاج، و كان موجودا بصورته الروحانية الخصيصة به الموجود هو فيها و بها قبل تعلّقها بالبدن وجودا روحانيا عقليا نورانيا لا نقليا جسمانيا، فالحادث بوجود هذه الأمّ الشريفة إنّما هو هذا التعيّن الشخصيّ لا الروح في حقيقته الجوهرية، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «ثم إنّ الله حرّم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمّه [فأرضعته] ليكمل الله لها سرورها به، كذلك علم الشرائع، كما قال: «لكلّ جعلنا منكم شرعة و منهاجا» أي طريقا و منهاجا أي من تلك الطريقة جاء، فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء، فهذا غذاؤه كما أنّ فرع الشجرة لا يتغذّى إلاّ من أصلها، فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر يعني في الصورة،- أعني قولي: « [يكون] حلالا»- و في نفس الأمر ما هو عين ما مضى، لأنّ الأمر خلق جديد و لا تكرار، و لهذا نبّهناك، فكنى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ اللبن الذي يرضعه كل مولود و إن كان في الصورة عينا واحدة هو اللبن، و لكن لبن شخص دون شخص ما هو عين ذلك اللبن، و كذلك الشريعة التي جعلها الله لنبيّ و جبله عليها هي التي يأخذها ذلك النبيّ دون غيرها، فإنّ الشرائع و إن كانت كلّها منزلة من عند الله و لله، و لكن لكل أحد شرعة منها شرع في طلب الحق و التوجّه إليه، و منها جاء في الأصل. و أمّا تنزيل تحريم المراضع على حقيقتها في الروح الإنساني من البدن، فهو أنّ لكل نفس نفس مزاجا خاصّا يناسبها، لا يليق إلاّ لها في ثاني حصول كمالاتها لها في هذا المزاج الخاصّ، فيكون محرّما على الأرواح الزاكية الكاملة الطاهرة أن يتغذى بالقوّة المخالفة للقوى الروحية و هي الهوى و الشيطان و النفس، و صور هذه القوى هي التي حرّمت على موسى مراضعها من نساء أهل فرعون، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فأمّه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإنّ أمّ الولادة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۵

[حملته] على جهة الأمانة، فيكوّن [فيها] و يغذّي بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك، حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنّه إنّما يتغذّى بما [لو] لم يتغذّ به و لم يخرج عنها ذلك الدم، لأهلكها و أمرضها، فللجنين المنّة على أمّه بكونه تغذّى بذلك الدم، فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك [الدم] عندها و لم يخرج و لم يتغذّ بها جنينها، و المرضعة ليست كذلك، فإنّها قصدت برضاعته حياته [و إبقاءه] فجعل الله ذلك لموسى في أمّ أولاده فلم يكن لامرأة عليه فضل إلاّ لأمّ ولادته لتقرّ أيضا عينها بتربيته و تشاهد انتشاءه في حجرها و لا تحزن، و نجاها الله من غمّ التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي و إن لم يخرج عنها».

قال العبد: الأرواح الكاملة التي للكمّل كما أنّها أبناء أرواح كاملة كلية، فكذلك أمزجتهم العادلة الفاضلة إنّما تكون من حقائق كلية طبيعية تامّة معتدلة مشاكلة لها في مظهرية الكمالات الإلهية المطلوبة منها، و تلك الهيئة الاجتماعية- الفاضلة بين هذه الحقائق الطبيعية العادلة التي استجلبت

و استدعت تعيّن الفيض الإلهي الكامل و الروح الإنساني الفاضل- إن كانت تربية الروح بعد التعين فيها أيضا بها و بحسبها، كانت التربية أنسب و بالكمالات المطلوبة منها أشكل و أكمل، و كذلك كانت أمّ موسى من بني إسرائيل مؤمنة موحّدة أوحي إليها بشهادة الله في القرآن بقوله: **أَوْحَيْنٰا إِلىٰ أُمِّ مُوسىٰ** الآية فأراد تكميل تربيته و انتشائه عليه السّلام على يديها رحمة و امتنانا بهما جميعا، من حيث تشعر أمّه و لا يشعر هو إذ ذاك بذلك.

قال- رضي الله عنه-: «و فتنه فتونا أي اختبره في مواطن كثيرة، ليتحقّق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به، فأوّل ما ابتلاه الله به قتله القبطيّ بما ألهمه [الله] و وفّقه له في سرّه، و إن لم يعلم بذلك، و لكن لم يجد في نفسه اكتراثا بقتله، مع كونه ما توقّف،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۶

حتى يأتيه أمر ربّه بذلك، لأنّ النبيّ عليه السّلام معصوم الباطن من حيث لا يشعر، حتى ينبّأ أي يخبر بذلك، و لهذا أراه الخضر قتل الغلام، فأنكر عليه و لم يتذكّر قتله القبطيّ، فقال له الخضر: ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ينبّهه على مرتبته قبل أن ينبّأ أنّه كان معصوم الحركة في نفس الأمر و إن لم يشعر بذلك».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ جميع أفعاله عليه السّلام و حركاته و ما جرى عليه و منه إنّما كان بأمر الله و إرادته و علمه و إن لم يشعر به إذ ذاك، فكان معصوما في جميع أفعاله بما لا يشبه أفعال المعصومين، كقتله القبطيّ فإنّه عليه السّلام لم يعلم به حينئذ أنّه كان بعلم الله و إرادته و أمره، و لهذا ألحقه بالشيطان و أضافه إلى نفسه، فقال: **هٰذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰانِ** أي بعيد عن الحق و الصواب و كان الحق و الصواب فيه من حيث ما أراد الله ذلك و أمره بالفعل لا بالقول، بل فعله على يده لما كان يعلم أنّه لو بقي أفسد ما بين بني إسرائيل، و أفضى إلى فتنة عظيمة، فردّ الله بقتله الفتنة.

قال- رضي الله عنه-: «و أراه خرق السفينة التي ظاهرها هلك و باطنها نجاة عن يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان في اليمّ مطبقا عليه، و ظاهره هلاك و باطنه نجاة و إنّما فعلت به أمّه [ذلك] خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبرا و هي تنظر إليه مع الوحي الذي ألهمها الله به، من حيث لا تشعر، فوجدت في نفسها أنّها ترضعه، فإذا خافت عليه، ألقته في اليمّ، لأنّ في المثل «عين لا ترى، قلب لا يتّجع» فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين، و لا حزنت عليه حزن رؤية بصر، و غلب على قلبها أنّ الله ربما ردّه إليها، لحسن ظنّها به، فعاشت بهذا الظنّ في نفسها، و الرجاء يقابل الخوف و اليأس، و قالت حين ألهمت لذلك: لعلّ هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون و القبط على يده، فعاشت و سرّت بهذا التوهّم بالنظر إليها، و هو علم في نفس الأمر».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۷

قال العبد: سمعت الشيخ الأكمل، قدوة الكمّل، أبا المعالي، صدر الحق و الدين محيي الإسلام و المسلمين، محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف- سلام الله عليه- عن الشيخ خاتم الأولياء المحمديّين- سلام الله تعالى عليه في الأوّلين و الآخرين- أنّه اجتمع بأبي العبّاس خضر- صلوات الله عليهما- فقال له: «كنت أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة ممّا جرى عليه من أوّل ما ولد إلى زمان اجتماعه، فلم يصبر على ثلاث مسائل منها» تنبيها من الخضر لموسى أنّ جميع ما جرى عليه و يجري بأمر الله و إرادته و علمه الذي لا يمكن وقوع خلافه، و قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «ليت أخي موسى سكت، حتى يقصّ علينا من أنبائهما» تنبيها على هذه الأسرار، فإنّ العلم بها من خصوص الولاية التي لا ردّ فيها و لا إنكار، فإنّ من شاهد أنّ ما يجري على أيدي العباد و عليهم إنّما هو من أمر الله الذي لا يردّ، فإنّه مقترن بالإرادة، مؤيّد بها، و لا بدّ من وقوعه لا يصدر منه إنكار عليه و لا نهي عنه و لا أمر بخلافه، و لو اطّلع الرسول على سرّ القدر، فإنّ همّته ربما تفتر عن إبلاغ ما أمر بتبليغه، فإنّه

إنّما أمر بتبليغه على علم من الله بوقوع المأمور به من البعض و عدم وقوع ذلك من آخرين، و المراد بأمره للرسول بالتبليغ هو التبليغ فقط، فإنّه ما على الرسول إلاّ البلاغ، فقد ينظر المطّلع على سرّ القدر عدم وقوع ما أمر بتبليغه فلم يقتصر على أنّه مأمور بالتبليغ فقط، سواء وقع المأمور به، أو لم يقع، فربما يتقاعد عن تبليغ ما أمر بتبليغه أو يفتر أو يشقّ عليه، فطوى الله علم ما شاكل هذه الأسرار عن الأنبياء، رحمة بهم، و لا يوجب ذلك نقصا في مراتبهم النبوية، و لا يقدح في كمالاتهم الخصيصة بهم، فإنّ أكملهم- أعني رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و قد كشف من هذه العلوم ما لم يكشف غيره- أشار إلى هذا السرّ، فقال: «شيّبتني هود و أخواتها»، لما اشتملت على الأمر بالاستقامة في الدعوة التي قد تردّ عند الكافر و لا تردّ عند المؤمن، فيشقّ عليه أن يردّ أمر الله، و لا يجد بدّا من الدعوة، لكونه مأمورا بها بامتثال قوله- تعالى-: **فَاسْتَقِمْ كَمٰا أُمِرْتَ** فالمحمّديّ المشهد

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۸

لا يأخذه عند شهود ذلك فتور و لا لومة لائم، و لم يكن غيره من الأنبياء كذلك، فافهم، و لا تجبن، فإنّ المحمديين يرون ذلك، و يدعون إلى الله على بصيرة، و علم هذه الأسرار للأنبياء الكمّل من كونهم رسلا، فهكذا أمر موسى مع الخضر و مع الحق، فاعلم ذلك.

قال- رضي الله عنه-: «ثم إنّه لمّا وقع عليه الطلب، خرج فارّا خوفا في الظاهر [و كان] في المعنى حبّا في النجاة، فإنّ الحركة أبدا إنّما هي حبّية، و يحجب الناظر فيها بأسباب أخر و ليست تلك، و ذلك لأنّ الأصل حركة العالم من العدم- الذي كان ساكنا فيه- إلى الوجود، و لذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون، فكانت الحركة- التي هي وجود العالم- حركة حبّية، قد نبّه رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- على ذلك، بقوله: «كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرف» فلو لا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبّ الموجد لذلك، و لأنّ العالم أيضا يحبّ شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حبّية من جناب الحق و جانبه، فإنّ الكمال محبوب لذاته.

و علمه- تعالى- بنفسه- من حيث هو غنيّ عن العالمين- هو له و ما بقي له إلاّ تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان، أعيان العالم إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث و القديم، فتكمل مرتبة العلم بالوجهين، و كذلك تكمل مراتب الوجود، فإنّ الوجود، منه أزليّ».

يعني: إذا أضيف إلى الأزلي في غير الأزلي، كما مرّ في الفصّ الشيثي، فتذكّر.

قال- رضي الله عنه-: « [و غير أزليّ] و هو الحادث» يعني غير الأزلي «و الأزلي وجود الحق لنفسه [و غير الأزلي] وجود الحق بصور العالم الثابت، فيسمّى حدوثا لأنّه ظهر بعضه لبعضه، و ظهر لنفسه بصور العالم، فكمل الوجود، فكانت حركة العالم حيث للكمال، فافهم».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۷۹

يشير- رضي الله عنه- إلى [أنّ] حركة موسى و فراره، و إن كانت- على ما علّل ذلك عند فرعون بقوله: **فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمّٰا خِفْتُكُمْ**- بسبب الخوف، و كذلك حركة كل ذي خوف و فرار [ه] من أمر مخوف و إن كان بالنظر الظاهر معلّلا بسبب قريب و هو الخوف، و لكنّ التحقيق يقتضي أن لا تكون الحركة عن خوف، فإنّ الخوف يقتضي السكون و الجمود، و لا يقتضي الحركة، و إنّما السبب الموجب للحركة فيمن يفرّ عن مكروه هو حبّ الحياة و النجاة، فلمّا رأى أمرا يوجب فوت محبوبه- و هو النجاة و الحياة- خاف ذلك فتحرّك و فرّ طلبا للحياة، فموجب الحركة في الحقيقة لم يكن الخوف، بل الحبّ للنجاة أو الحياة أو غير ذلك ممّا يحبّ وجوده و يخاف عدمه.

ثمّ بيّن- رضي الله عنه- أنّ الحركة في الأصل حبّية، و ذكر في ذلك أسرارا عالية في الجناب الإلهي و العالم، و أنّها و إن سبقت الإشارة إليها فيما

سلف، و لكن نبحث هاهنا على ما يبقى من الأسرار، و هو أنّ قوله- تعالى- على لسان أكمل مظاهره الإنسانية: «أحببت أن أعرف» ليس محتده هذه المحبّة، و أصل هذا التجلّي من حيث الذات، الغنيّة عن العالمين، و ذلك لأنّ الكمال الذاتي حاصل للذات بالذات، و متعلّق المحبّة أبدا أمر معدوم غير حاصل المعرفة به، فما يسمّى «غيره» و «سواه» فلم يكن حاصلا، لعدم المعارف إذ ذاك، فأحبّ حصوله و وجوده، فخلق الخلق و تعرّف إليهم، فعرفوه، فكمل مرتبة العلم و الوجود، فوضح و صحّ أنّ الكناية بتاء «أحببت» لا تعود إلى ذات الذات، تعالت و تباركت و جلّت عن مثل ذلك، و إنّما تاء الكناية تعود إلى أحدية النسب الذاتية- و هي حقائق الأسماء- و إلى الشؤون الغيبية العينية، فإنّ هذه النسب هي التي لم تكن موجودة لأعيانها و لا ظاهرة في مظاهرها، فإنّ الألوهية و الربوبية و الخالقية و الرازقية و سائر النسب في حقائقها متوقّفة الوجود و التحقّق على المألوه و المربوب و المخلوق و المرزوق وجودا و تقديرا، و حيث لم يكن عالم يكون مألوها، مربوبا،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۰

مخلوقا، مرزوقا، موجودا في عينه و كذلك الخالقية و الرازقية و الربوبية و الإلهية، لم تكن ظاهرة الأعيان و لا موجودة الآثار، فكانت مستهلكة تحت قهر الأحدية الإحاطية الذاتية مع النسب التي هي عليها متوقّفة كاستهلاك النصفية و الثلثية و الربعية و الخمسية و غيرها- من النسب العددية التي لا تتناهى- في أحدية الواحد، فإنّ الواحد قبل أن يتعدّد و ينشئ الأعداد في أحدية واحديته لا نصف و لا ثلث و لا ربع و لا خمس و لا سدس و لا غيرها بالفعل، و لكن ثبوت هذه النسب للواحد مشروط بإنشائه العدد بنفسه، فإذا وجد الواحد في مرتبتين أو ثلاثة أو أربعة بالفعل بنفسه، حينئذ كان الواحد عين هذه النسب بالفعل، و ظهرت هذه النسب فيه عينها، فكان الواحد بالفعل نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و خمس الخمسة و جزءا من أيّ عدد فرضت بالفعل فهكذا كانت النسب الأسمائية مستهلكة الأعيان في أحدية الذات، ف «أحببت» أي أحبّ الواحد- من حيث هي لا من حيث هو هو ذاته الغيبية الغنيّة عن العالمين- أن يظهرها متمايزة الأعيان في الوجود، موجودة الآثار في عرصة الشهود كناية عن تلك النسب، فتجلّى تجلّيا حبّيا منها و فيها، فسرى سرّ التجلّي الحقّ في الحقائق كلّها، فتحرّكت حقائق نسب الواحد من مقام استهلاكها إلى قوابلها و مظاهرها، فحبّت الإلهية إلى المألوه و الربوبية إلى المربوب و الخالقية إلى المخلوق، و كذلك تحرّكت المخلوقية إلى الخالقية و المرزوق إلى الرازق و المربوب إلى الربّ، فأحبّ الخلق من حيث هي لا من حيث ذاته، لإسعافهم بأعيان مطالبهم و إيجاد مقاصدهم و مآربهم، لأنّه من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا يمكن أن يعرف أو يعلم، و إنّما يعرف و يعلم بأسمائه و صفاته و شئونه و نسب ذاته و إضافاته، فهذه النسب هي الكنز الذي لم يكن يعرف، فأحبّ الحق أن يعرف من حيث كونه هي أن يعرف، فتجلّى بنفسه و نفسه الذي هو فيها هي فظهر بوجوده الحق الذي به تحقّقت المتحقّقات من الماهيات في مراتب حقائق الممكنات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۱

التي لا تتناهى، و يسمّى بأسماء المراتب جميعها، و ما ثمّ إلاّ هو، و الظهور و التعيّن و الأسماء كلّها نسب لا تحقّق لها إلاّ به و له، إذ الظهور لا تحقّق له إلاّ بالظاهر، و كذلك التعيّن لا وجود له من حيث هو هو، بل بالمتعيّن بذلك التعيّن، فالواحد هو هو واحد، في جميع هذه المراتب العددية، فواحد و واحد اثنان، و واحد و واحدان ثلاثة، و هكذا إلى ما لا يتناهى، فتسمّى الواحد بأسماء الأعداد غير المتناهية و قبل الكلّ و صحّت إضافة الجميع إليه لا من حيث ذاته، بل من حيث ظهوراته و تجلّياته و تعيّناته، فافهم.

و اللطيفة الشريفة الأخرى أنّ الله الواحد الأحد الحقّ يعظم و يجلّ أن يعرفه غيره، و ما ثمّ إلاّ هو، و المعروف و العارف و المعرفة يقضي بالكثرة و الكثير، و إذا كان الله و لا شيء معه، فلا يمكن أن يعرفه غيره، و لكنّ الواحد إذا ظهر بوجوده و نفسه في مراتب كثيرة عددية، فإنّه- من حيث تعيّنه في مرتبة غيره من كونه متعيّنا في مرتبة أخرى- له أن يعرف نفسه حقيقة فلم يعرفه إلاّ هو به، فليس الاثنان ثلاثة و لا أربعة و لا خمسة و لا

ستّة و لا سبعة، فتحقّقت الغيرية النسبية و التغاير الاعتباري، فعرف نفسه، فكان عارفا- من حيث ظهوره بوجود العالم في المألوه و المربوب المخلوق المرزوق- و معروفا من كونه موجدا لها ربّا خالقا رازقا، فحصل ما تعلّقت به المحبّة الإلهية أن يعرف، و لكن ما عرفه إلاّ هو، فهو العارف و هو المعروف من حيثيّتين متغايرتين بالنسبة و الإضافة إلى التعين و الظهور في مراتب عددية معقولة لا وجود لها إلاّ بهذا الواحد المنشئ بذاته للأعداد، فسبحانه لا إله إلاّ هو الواحد الأحد الذي لا وجود لأحد في ذاته إلاّ هو، فتحقّق هذه المباحث، فإنّها من فيض أنوار ما دسّ الشيخ- رضي الله عنه- في متن الكتاب، و أنّه لباب الحق في الباب، عند ذوي الألباب، و الله الموفّق للصواب.

قال- رضي الله عنه-: «ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمّى العالم، فكانت الراحة محبوبة له، و لم يوصل إليها إلاّ بالوجود الصوري الأعلى و الأسفل».

يشير- رضي الله عنه- إلى الوجود الظاهر بعين الحق و الخلق، فالأعلى وجود الحق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۲

المطلق بأسمائه و صفاته، و الأسفل وجود العالم المقيّد بأجناسه و أنواعه و شخصيّاته.

قال- رضي الله عنه-: «فثبت أنّ الحركة كانت للحبّ، فما ثمّ حركة في الكون إلاّ و هي حبّية، فمن العلماء من يعلم ذلك، و منهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه في الحال و استيلائه على النفس، فكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع من قتله القبطيّ، و تضمن الخوف حبّ النجاة من القتل، ففرّ لمّا خاف، و في المعنى فرّ لمّا أحبّ النجاة من فرعون و عمله به، فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر، و حبّ النجاة مضمّن فيه تضمين الجسد للروح المدبّر له، و الأنبياء لهم لسان الظاهر، به يتكلّمون لعموم الخطاب، و اعتمادهم على فهم العالم السامع، فلا يعتبر الرسل إلاّ العامّة، لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبّه عليه السّلام على هذه الرتبة في العطايا، فقال: «إنّي لأعطي الرجل و غيره أحبّ إليّ منه، مخافة أن يكبّه الله في النار» فاعتبر الضعيف العقل و النظر الذي غلب عليه الطمع و الطبع، و كذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به و عليه خلعة أدنى الفهوم، ليقف من لا غوص له عند الخلعة، فيقول:

ما أحسن هذه الخلعة أو براها غاية الدرجة، و يقول صاحب الفهم الدقيق، الغائص على درر الحكم- بما استوجب [هذا]-: «هذه الخلعة من الملك» فينظر في قدر الخلعة و صنفها من الثياب، فيعلم منها قدر ما خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممّن لا علم له بمثل هذا.

و لمّا علمت الأنبياء و الرسل و الورثة أنّ في العالم و في أمّتهم من هو بهذه المثابة، عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاصّ و العامّ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم العامّ منه و زيادة ما صحّ له به اسم أنّه خاصّ يميّز به عن العامّيّ،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۳

فاكتفى المبلّغون للعلوم بهذا، فهذا حكمة قوله عليه السّلام: فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ و لم يقل: ففررت منكم حبّا في السلامة و العافية».

يشير- رضي الله عنه- في كل هذه الحقائق إلى أنّ قوله: «**لَمَّا خِفْتُكُمْ**» رعاية منه لمفهوم العموم، فافهم، ما ينظرون إلاّ إلى السبب الأقرب الظاهر لا إلى الحقيقة و باطن السرّ.

قال- رضي الله عنه-: «فجاء إلى مدين، فوجد الجاريتين، فَسَقىٰ لَهُمٰا من غير أجر، ثُمَّ تَوَلّٰى إِلَى الظِّلِّ الإلهي، فَقٰالَ رَبِّ إِنِّي لِمٰا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِن خَيْرٍ فَقِيرٌ فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه، و وصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده، فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر، فعتبه على ذلك، فذكّره الخضر سقايته من غير أجر، إلى غير ذلك ممّا لم يذكره، حتى تمنّى صلّى الله عليه و سلّم أن يسكت موسى عليه السّلام و لا يعترض، حتى يقص الله عليه من أمرهما، فيعلم بذلك ما وفّق إليه موسى من غير علم منه، إذ لو كان عن علم ما أنكر مثل ذلك على

الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى و زكّاه و عدّله، و مع هذا غفل موسى عن تزكية الله و عمّا شرطه عليه في اتّباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله، و لو كان موسى عالما بذلك، لما قال له الخضر: مٰا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً أي إنّي على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا، فأنصف.

و أمّا حكمة فراقه فلأنّ الرسول يقول الله فيه: وَ مٰا آتٰاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا فوقفت العلماء بالله- الذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول- عند هذا القول، و قد علم الخضر أنّ موسى عليه السّلام رسول الله، فأخذ يرقب ما يكون منه، ليوفّي الأدب حقّه مع الرسل، فقال له: إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهٰا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۴

فَلاٰ تُصٰاحِبْنِي فنهاه عن صحبته، فلمّا وقعت منه الثالثة».

قال العبد: هذه الأحوال- التي يقصّ علينا- كلّها صور أحوال للروح الإنساني الكمالي الإلهي من أوّل تعيّنه في المزاج الجسماني العنصري، كما أومأنا إليه في حكمة تحريم المراضع، فلنذكر من بعض ما يبقى من أسرارها و الله الموفّق.

و ذلك أنّ تربية الروح الإنساني و تغذيته إنّما تكون في بدو الفطرة و أوّل النشأة بالقوى الطبيعية التي للروح الطبيعي الشهودي الذي صورته الدم، و الروح الحيواني الذي صورته البخار المتّصل من لطائف الروح الطبيعي، و تربية الروح الإنساني النفساني الذي تعيّنه في القوى النفسانية و قوى الروح العقلي و خصائصه بهيئة أحدية جمعية اعتدالية بين قوى الروح النفساني، و هذه القوى مختلط و مرتبط بعضها بالبعض في أوّل النشء و النماء.

و الروح الإنساني، و إن كانت ولادته و تعيّنه في تلك الهيئة العادلة الفاضلة الحاصلة بين قوى الروح النفساني فيمن سبقت له العناية الإلهية الأزلية، و لكنّ القوى الروحية الحيوانية، و قوى الروح الطبيعيّ غالبة في بدو النشء، و كذلك كانت تربية موسى في حجر أمّها التي هي صورة أفضل القوى الخصيصة بتربية الروح من قوى الطبيعة، و لكن كان بين آل فرعون- الذي هو صورة الهوى الطبيعي و الحيواني- و آله صور القوى السبعية و الشهوية التي للروح الحيواني و الطبيعي و كانوا هم الغالبين إذ ذاك، ثمّ لمّا تمّ نشوه و تكاملت قواه و بلغ أشدّه و استوى و ميّز بين القوى الروحانية الإنسانية، الإلهية و بين القوى الحيوانية الغضبيّة و بين القوى النفسانية الإنسانية و حصل على علم الفرقان بينها، حينئذ فضّل القوى الروحانية الإنسانية على القوى الطبيعية كتفضيل موسى و آله من بني إسرائيل على قوى الهوى التي هي حقائق آل فرعون.

و أمّا قتله القبطيّ فهو صورة إبطال الروح العقلي لبعض القوى الانحرافية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۵

الشيطانية التي تدعو إلى الشرّ، و تسرع إلى الفساد و الضرّ، و تثبّط عن الخير بالضير، و تمنع عن الصلاة و الذكر، و تأمر بتغليب القوى الطبيعية المزاجية على القوى الروحية العقلية التي كانت بنو إسرائيل صورها.

و بين هذه القوى الانحرافية الشيطانية و بين القوى الروحية العقلية و القوى الإيمانية لزام و خصام و جدال و نضال لا فتور لها، كما كانت المخاصمة و المعاداة بين آل فرعون و بين [بني] إسرائيل حتى قتل القبطيّ بوكزة موسى، و صورة الوكز نظير حجر العقل و الحجر و قهره لتلك القوّة بمعاونة قوّة الإيمان و الفكر و الذكر، و قتله تعطيل تلك القوى الشيطانية بالكلّية و تبطيل وجوده و شيطنته بسلطان الروح و برهان العقل و تبيان في بعض النشآت الكمالية كنشأة موسى فيما نحن بصدد بيانه، و لكن بعض المحقّقين من أهل الكمال لا يبطلونها و لا يعطّلونها بالكلّية، و لكنّهم يسخّرونها و يستعملونها في المصارف المستحسنة الكمالية كما أشار إلى ذلك رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- أنّه مكّن من أخذ

العفريت، و أشار أيضا إلى أنّ شيطانه أسلم و لا يأمره إلاّ بخير، فيقلّب هؤلاء الكمّل أعيان القوى، الآمرة بالشرّ إلى أعيان القوى، الامرة بالخير بالإكسير الكمالي الأحدي الجمعي، الكاسرة لصور النقص و الضير، و هو من المشرب المحمّدي الختمي.

و أمّا حبّه النجاة و فراره من الهلاك فإنّه مستحسن في الله، فإنّ نفسه لله لا له، كما قال: **إِنَّ اللهَ اشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ** و نفوس الكمّل لله، فيجب أن يحبّ كلّ منهم نجاته و حياته حبّا لله و في الله، فإنّ نفسه لله، بل هو ظاهره و هو باطنه و هو عينه و هو هو من حيث تجلّيه في حقيقته و عينه الثابتة، و الرجل الذي **جاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ** ... **يَسْعىٰ قالَ يا مُوسىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۶

هو الإلهام الإلهي من أصل الوحي يحصل من أقاصي القوى النفسانية الذي يرد على بعض النفوس الكاملة عناية من الله، و لذلك الشخص كانت صورة القوّة الملهمة بأمره و إذنه.

و أمّا توجّهه تلقاء مدين فهو نظير إعراض الروح عن قوى الهوى التي آل فرعون صورة نظائرهم، و توجّهه بمقتضى القوى العقلية و العقدة الإيمانية النقلية إلى مدين و هو صورة الهيئة الاجتماعية بين خصائص القوى الروحية الإلهية و بين القوى الطبيعية الجسمانية القابلة للحقيقة القلبية التي شعيب مظهرها، فإنّ الروح الإنسانيّ بعد تميّزه و فرقانه بين الخير و الشرّ، و المحمود و المذموم يهاجر و يطلب النجاة من غلبة القوى الشهوية و الحيوانية على القوى العقلية و الإيمانية، فيعرض من الانبساط إلى القوى الظاهرة الهيكلية القابلية إلى القوى الباطنة الروحانية القلبية.

و ماء مدين صورة العلم المشروع للعالم في الحياة الدنيا الذي يشترك فيه أهل العموم و الخصوص من القوى القابلية و القلبية.

و الظلّ الإلهي هو الوجود الإلهي مأوى الروح العقلي الإنساني.

و الشجرة التي منها الظلّ أحدية الجمع الجمعي الكمالي الإنساني روحانيّها و جسمانيّها غضبيّها و شهويّها و نفسانيّها، فإنّها أحدية جمع كثرة متشاجرة أي متمازجة مختلطة.

و الجاريتان صورتا قوّة الإيمان و الهمّة، و هما من نتائج القوى القلبية الجامعة بين خصائص القوى الروحية و القوى الطبيعية، فافهم هذه الحكم أيضا، فإنّها من مشرب الخضر المحمّدي، و الله الموفّق.

قال- رضي الله عنه-: «قال الخضر هٰذا فِراقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ و لم يقل له موسى: لا تفعل، و لا طلب صحبته، لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي نطّقته بالنهي عن أن يصحبه، فسكت موسى و وقع الفراق، فانظر إلى كمال هذين الرجلين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۷

في العلم و توفية الأدب [الإلهيّ] حقّه، و اتّصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى، حيث قال: أنا على علم علّمنيه الله، لا تعلمه أنت، و أنت على علم علّمكه الله لا أعلمه أنا، فكان هذا الإعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله: وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلىٰ ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالة، و ليست تلك الرتبة للخضر، فظهر ذلك في الأمّة المحمدية في إبار النخل، فقال صلّى الله عليه و سلّم لأصحابه: «أنتم أعلم بمصالح دنياكم» و لا شكّ أنّ العلم بالشيء خير من الجهل، و لهذا مدح الله نفسه بأنّه بكل شيء عليم، فقد اعترف صلّى الله عليه و سلّم لأصحابه بأنّهم أعلم بمصالح الدنيا منه، لكونه لا خبرة له بذلك، فإنّه علم ذوق و تجربة، و لم يتفرّغ صلّى الله عليه و سلّم لعلم ذلك، بل كان شغله بالأهمّ فالأهم، فقد نبّهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه».

قال العبد- أيّده الله به-: اعلم: أنّ الخضر صلوات الله عليه صورة الاسم «الله» الباطن، و له علوم الولاية و القرب و الغيب، و أسرار القدر، و علوم

الهوية و الإنيّة، و العلوم اللدنّية و الأسرار، و لهذا محتد ذوقه الوهب و الإيتاء، قال الله- تعالى-:

فَوَجَدا عَبْداً من عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً من عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ من لَدُنَّا عِلْماً و كما كان يشير إلى ذلك في كلماته الكاملات لموسى بقوله: **فَأَرادَ رَبُّكَ** فوحد و عين إنية الربوبية، و أخبر عن الإرادة الربانية الباطنة، و قال: **فَأَرَدْتُ** فعيّن و قيّد، و أخبر عن تعيين علمه و تخصيص إرادته بعض ما في باطنه، و قال: **فَأَرَدْنا أَنْ يُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَيْراً مِنْهُ زَكاةً** فجمع في الكناية، و هو عين التوحيد و أحدية الإرادة و التصرّف و العلم عن ذوق و خبرة، و كل ذلك إشارة منه صلّى الله عليه إلى أسرار البطون و الغيب و خفيّات

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۸

الغيبة و أسرار المشيّة و سرائر الإرادة.

و أمّا موسى عليه السّلام فصورة الاسم «الظاهر»، و له الرسالة و النبوّة و علوم التشريع من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الحكم بالظاهر، و لذلك معجزاته في كمال الظهور و الوضوح، فلمّا أراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهرة و الباطنة و علوم النبوّة و ما في استعداده من علوم الولاية، و كان موسى قد ظهر بدعوى بين قومه أنّه أعلم أهل الأرض و ذلك في ملأ من بني إسرائيل، فأوحى الله إلى موسى، بل عبد لنا بمجمع البحرين- أي بين بحرى الوجوب و الإمكان، أو بحر الظاهر و بحر الباطن، أو بحر النبوّة و بحر الولاية- فاستحى موسى من دعواه، فسأل الله أن يقدّر الصحبة بينهما و استأذن في طلب الاجتماع به، حتى يعلّمه ممّا علّمه الله، فلو آثر صحبة الله و أخذ العلم منه من طريق الولاية، من حيث إنّ كلّ نبيّ وليّ و أنّ الولاية باطن النبوّة، لأغناه الله عن اتّباع الخضر، و لكنّه آثر صحبة الله المتجلّي من الحضرة الخضرية و التجليات الباطنة الخفية و الأسرار العليّة الإلّيّة الحقّية، فلمّا وقع الاجتماع، ظهر النزاع لما بين الظهور و البطون من المباينة و المغايرة، و بعد حصول ما أراد الله إيصاله إلى موسى من ذلك في صحبة الخضر- صلى الله عليهما- كما بيّنّا، وقع الفراق، لأنّ الظاهر- من كونه ظاهرا- يفترق من الباطن من كونه باطنا و لا بدّ، و لنا بحمد الله من المقام الخضري و المقام الموسوي من الوارث المحمدي حظّ وافر، و الحمد لله الأوّل و الآخر الباطن الظاهر.

«و قوله: **فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً** يريد به الخلافة **وَ جَعَلَنِي من الْمُرْسَلِينَ** يريد به الرسالة، فما كل رسول خليفة، و الخليفة صاحب السيف و العزل و الولاية، و الرسول ليس كذلك، إنّما عليه بلاغ ما أرسل به، فإنّ قاتل عليه و جاء بالسيف فذلك الخليفة الرسول، فكما أنّ ما كلّ نبيّ رسولا، فكذلك ما كلّ رسول خليفة، أي ما أعطي الملك و لا الحكم فيه.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۸۹

و أمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل، و إنّما كان عن اختبار، حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربّه، و قد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم، فيستدلّ بجوابه على صدق دعواه، و سأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين، حتى يعرّفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر، أظهر فرعون- إبقاء لمنصبه-: أنّ موسى ما أجابه على سؤاله، فتبيّن عند الحاضرين- لقصور فهمهم- أنّ فرعون أعلم من موسى، و لهذا لمّا قال له في الجواب [ما ينبغي]- و هو في الظاهر غير جواب على ما سئل عنه و قد علم فرعون أنّه لا يجيبه إلاّ بذلك- فقال لأصحابه: **إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ** أي مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصوّر أن يعلم أصلا، فالسؤال صحيح، فإنّ السؤال عن الماهية، سؤال عن حقيقة المطلوب، و لا بدّ أن يكون على حقيقة في نفسه [لا يكون لغيره، فالسؤال صحيح] و أمّا الذين جعلوا الحدود مركّبة عن جنس و فصل، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، و من لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره، فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق و العلم الصحيح و العقل السليم».

يشير- رضي الله عنه- إلى فساد ما تقرّر في نفوس الجمهور أنّ سؤال فرعون بقوله:

وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ غير صحيح، لأنّه سؤال عن الماهية [و هي]- على ما زعموا- مركّبة عن جنس و فصل فالسؤال غير صحيح و ليس كما زعموا فإنّ الماهية مركّبة عن جنس و فصل فيما من شأنه أن يدخل تحت الجنس و الفصل، و الموجود الذي لا يدخل تحت جنس و فصل لا يلزم أن لا يكون له حقيقة غير داخلة تحت الجنس، و الفصل، و يسأل عن ماهيته و حقيقته، فإنّ السؤال عن الماهية هو السؤال عن الحقيقة، و لا شكّ أنّ ربّ العالمين له حقيقة في نفسه، و إلاّ لزم أن لا يكون له حقيقة و هو باطل بالضرورة، فله حقيقة في نفسه، و لكن لا تعلم و لا تعرف، فلا يعرّف، و نفس عدم دخوله تحت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹۰

الجنس و الفصل يميّزه و يخصّصه، فإنّ عدم العلامة علامة من لا علامة له، و لا بدّ أنّ يكون لله حقيقة، فالسؤال صحيح عن الحقيقة، و لا يلزم أن يكون داخلا تحت جنس و فصل.

و يجاب عن ذلك أيضا بما يشترك فيه مع غيره من اللوازم الكلية العامة، و بما يختصّه و ينفرد به، فكان سؤال فرعون صحيحا، و جواب موسى أيضا صحيحا، فإنّ سؤاله كان عن حقيقة ربّ العالمين.

و لكنّ الجواب عن هذا لا يكون إلاّ ببيان المضاف إليه، فإنّ الربوبية معلومة لهم، و الربّ من الأسماء المضافة و لا يرد إلاّ مضافا، و كان فرعون يقول: **أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى** فكان يضيف إليهم ربوبيته العرضية، فلزم أن يعرف المضاف إليه في الجواب، فيتحقّق امتياز ربوبية هذا الربّ عن ربوبية غيره ممّا توهّموا فيه الربوبية، فقال في الجواب: **رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما** يعني: هذا الربّ ربوبيته محيطة كلّية عامّة في كل ما هو موجود في السماوات العلويات و الأرضين السفليات، و لمّا كان المتداول عندهم في التعريفات بيان الجنس و الفصل، و لم يقع الجواب على ذلك النهج، أو هم فرعون الحاضرين بموجب ما كان مستقرّا في نفوسهم أنّ جواب موسى غير مطابق لسؤال فرعون.

قال- رضي الله عنه-: «و الجواب عنه لا يكون إلاّ بما أجاب به موسى و هنا سرّ كبير، فإنّه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحدّ الذاتي، فجعل الحدّ الذاتيّ غير إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، [أو ما ظهر فيه من صور العالم] فكأنّه قال» يعنى ذلك الجواب، و هو ربّ السّموات و الأرض و ما بينهما **«له في جواب قوله: وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ قال: الذي يظهر فيه صور العالم»** أي بالمربوبية **«من علو و هو السماء،**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹۱

أو سفل و هو الأرض إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ أو يظهر هو بما» يعني بالربوبية **«فلمّا قال فرعون لأصحابه: إِنَّه لَمَجْنُونٌ كما قلنا في معنى كونه مجنونا، زاد موسى في البيان ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي، لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك، فقال: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ فجاء بما يظهر و يستر و هو الظاهر و الباطن و ما بينهما و هو قوله:**

بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ أي إن كنتم أصحاب تقييد، إذ العقل تقييد، فالجواب الأوّل جواب الموقنين، و هم أهل الكشف و الشهود بالوجود، فقال:

إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ أي أهل كشف و وجود، فقد أعلمتكم بما تيقّنتموه في شهودكم و وجودكم، و إن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل و تقييد و حصر، ثم الحق فيما تعطيه أدلّة عقولكم، فظهر موسى بالوجهين، ليعلم فرعون فضله و صدقه».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الجواب الأوّل على مقتضى الكشف و الشهود، فإنّه أعلم في ذلك أنّ الجواب عن الحقيقة و الماهية- مع قطع النظر عن الإضافة- محال، فإعراضه بالفعل عن التصدّي للجواب عن السؤال بالماهية إعلام تامّ بأنّه مطلق عن كل قيد و حدّ، و لا يدخل تحت حدّ

بجنس و فصل، لاستغراقه الكلّ، و عدل إلى بيان حقيقة الربوبية المضافة ببيان المضاف إليه، بأنّه هو الذي له ربوبية العالمين، و هو عالم الأرواح العالية و الأجسام السافلة، و ربّ ما علا و ما سفل من الأجسام أي الظاهر بربوبيته في العالمين، و الباطن بهويته، لكونها عين العالمين و ما بينهما من الأسماء و الصفات و النسب و الإضافات.

و الجواب الثاني بما ظهر من عالم الأجسام و الخلق، و ما بطن عالم الأرواح و العقول،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٩٢

و ما بين الظاهر و الباطن من التعينات الجامعة بين الأرواح و الأجسام، فإنّ المشرق للظهور، و المغرب للبطون، و الحق هو الظاهر المتعيّن بجميع ما ظهر بإشراق نوره و إطلاق ظهوره، و هو الباطن المتعيّن بجميع ما بطن في غيب عينه و عين حضوره، و أهل التقييد و التحديد إمّا أن قيّدوه بالتشبيه بالأجسام الظاهرة، فيقولون: إنّه جسم مطلق أو مقيد، أو ينزّهوه فيحدّوه و يقيّدوه بتمييزه عن الأجسام و كانوا حينئذ في عين التشبيه بالعقول و المجرّدات مع تنزيههم العقلي في زعمهم و الوهمي في نظر أهل التحقيق و الكشف، فلهذا قال: إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ أي أهل عقل و تقييد.

قال- رضي الله عنه-: «و علم موسى أنّ فرعون يعلم ذلك، لكونه سأل عن الماهية، فعلم أنّ سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال ب «ما هو» [لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حدّ له بجنس و فصل، فلمّا علم موسى ذلك] أجاب، فلو علم منه غير ذلك، خطّأه في السؤال، فلمّا جعل موسى المسؤول عنه عين الكلّ، خاطبه فرعون بهذا اللسان الكشفي و القوم لا يشعرون، فقال له: لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ و السين في «السجن» من حروف الزوائد أي لأسترنّك، فإنّك أجبت بما أيّدتني [به] أن أقول لك مثل هذا القول. فإن قلت لي: فقد جهلت يا فرعون بوعيدك إيّاي و العين واحدة، فكيف فرّقت؟

فيقول فرعون: إنّما فرّقت المراتب العين، ما تفرّقت العين و لا انقسمت في ذاتها، و مرتبتي الآن الحكم فيك يا موسى بالفعل، و أنا أنت بالعين، و غيرك بالرتبة، فلمّا علم ذلك موسى منه، أعطاه حقّه في كونه يقول له: لا تقدر على ذلك، و الرتبة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٩٣

تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه، لأنّ الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة، لها التحكّم على المرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس، فقال له- يظهر له المانع من تعدّيه عليه: أَ وَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ فلم يسع فرعون إلاّ أن يقول له: فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف، فكانوا يرتابون فيه، و هي الطائفة التي استخفّها فرعون فَأَطاعُوهُ إِنَّهُمْ كانُوا قَوْماً فاسِقِينَ أي خارجين عمّا تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل، فإنّ له حدّا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف و اليقين، و لهذا جاء موسى بالجواب بما يقبله المؤمن و العاقل خاصّة فَأَلْقىٰ عَصاهُ و هي صورة ما عصى به فرعون موسى في إبائه عن إجابة دعوته، فَإِذا هِيَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ أي حيّة ظاهرة، فانقلبت المعصية التي هي السيّئة طاعة [أي] حسنة، كما قال: يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ يعني في الحكم، فظهر الحكم هنا عينا متميّزة في جوهر واحد، فهي العصا و هي الحيّة و الثعبان الظاهر فالتقم أمثاله من الحيّات- من كونها حيّة- و العصا من كونها عصيّا، فظهرت حجّة موسى على حجج فرعون في صورة عصيّ و حيّات و حبال، فكانت السحرة الحبال، و لم يكن لموسى حبل، و الحبل: التلّ الصغير، أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٦٩٤

من الجبال الشامخة، فلمّا رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، و أنّ الذي رأوه ليس من مقدور البشر، و إن كان من مقدور البشر، فلا يكون

إلاّ ممّن له تميز في العلم المحقّق عن التخييل و الإيهام، فآمنوا بربّ العالمين، ربّ موسى و هارون- أي الربّ الذي يدعو إليه موسى و هارون- بعلمهم بأنّ القوم يعلمون أنّه ما دعا لفرعون، فلمّا كان فرعون في منصب التحكّم صاحب الوقت، و أنّه الخليفة بالسيف- و إن جار في العرف الناموسي- لذلك قال: أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلى أي [و إن كان الكلّ أربابا بنسبة ما فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم. و لمّا علمت السحرة صدقه في مقاله، لم ينكروه و أقرّوا له بذلك فقالوا له: «إِنَّما تَقْضِي هٰذِهِ الْحَياةَ الدُّنْيا فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ» فالدولة لك فصحّ قوله: «أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلى»] و إن كان عين الحق، فالصورة لفرعون، فقطع الأيدي و الأرجل، و صلب بعين حقّ في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلاّ بذلك الفعل، فإنّ الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها».

قال العبد: يشير- رضي الله عنه- في كل ذلك إلى الربوبيات العرضية المبثوثة في كلّ من أعطاه الله تصرّفا، فكل من كان تصرّفه و حكمه في الظاهر أتمّ و أعمّ، فربوبيّته كذلك أعمّ و أتمّ، فإنّ الربّ لغة هو المالك. و قيل: هو السيد، و الربّ هو المربّي.

و المالك يتصرّف في ملكه بما أراد، و السيد يحكم بسيادته على العبيد بما يبقى له عليهم السيادة و لهم العبودية له، و هو كما يقال: ربّ الدار، و ربّ الخاتم، و ربّ الثوب، و ربّ القرية و المدينة، و هو اسم إضافى أبدا، و إذا عرّف بلام التعريف و العهد يكون مدلوله ربّ العالمين و ربّ الأرباب، فلم يبرح عن الإضافة في المعنى.

و هذه النسبة- أعني الربوبية- لعين واحدة ظاهرة بصور كثيرة شتّى و هي بعينها تربّي و تربّ و تصلح صورها التي هي لها مجال و مراء و محالّ ظهور و تراء، و الربّ له خمسة معان، فإنّه المالك، و السيد، و الثابت، و المصالح، و المربّي، و العين الأحدية

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹۵

- الظاهرة بحقيقتها في كل صورة بقدر قابليتها- لها أحدية جمع جميع هذه المعاني كلّها، فإنّها مالكة الصور المشهودة منها، فهي لها، و لها أيضا السيادة على الكلّ جميعا و على كل عين عين منها ما يخصّها، فإنّها عين هذه الأعيان الظاهرة بصور الكلّ، و هي أيضا تصلحها بما تصلح لها و تربّيها و تغذّيها، فتغذّى الصور بأعيانها المتعيّنة بها و فيها، و تغذّى الأعيان بالأحكام و الآثار و الأفعال و الأحوال و النسب و الإضافات و الأسماء و الصفات الخصيصة بها جمعا و فرادى، و تغذّي و تربّي المجموع بالفيض الأحديّ الجمعي النفسي الذي هو مادّة هذه الصور كلّها و هيولاها، و هي الثابتة في عينها لعينها، فالثبات للعين فيها لا لها إلاّ بها و فيها، إذ الصور و النسب و التعينات و الظهور أعراض لا تبقى زمانين، و التحقّق و الثبوت للعين في الكلّ.

فلمّا كان فرعون صاحب الوقت و ربّ السيف في الكلّ، و الربوبية ظهورها فيه أكثر، لتحكّمه فيهم جميعا ظاهرا فقال بلسان الحق- الذي أنطق كلّ شيء، و نطق بألسنة كل ميت و حيّ، في صورة هداية و غيّ إشارة إلى العين الظاهرة المتعيّنة بصورة فرعون و فيها، و هو عين الحق في صورة من صور الباطل-: أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلى أي ربوبيتى أعلى من ربوبيّتكم، و العين- الظاهرة في صورتي بربوبية أعلى- أعلى و أجلى، و صدق في كون ربوبيّته أعلى من ربوبية غيره في ملئه كما أشار إلى هذا المقام الشيخ أبو مدين البجائيّ:

لا ينكر الباطل في طوره فإنّه بعض ظهوراته

و أعطه منك بمقداره حتّى توفي حقّ إثباته.

و قلنا في تتمّتها:

فالحق قد يظهر في صورة ينكرها الجاهل في ذاته

ثمّ اعلم- يا أخي-: أنّ المحاجّة و المباحثة الواقعة بين فرعون و موسى ضرب مثل ضربها الحقّ في الشاهد لصور المحاجّة و المخاصمة الواقعة بين الروح العقلي الإنساني المويّد من الله و بين الهوى النفسي الطبيعي و الأنانية التعينية الحجابية، فإنّ طاغوت

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹۶

الهوى و فرعون صنميّة الحجاب التعيّنيّة الصورية يدعو إلى الربوبية العرضية المقيّدة بمصر الطبيعة الشهوية، و القوى الحيوانية الغضبيّة و القوى النفسانية الفكرية المنصبغة بأحكام الشهوة و الغضب، و الشهوة تساعدها و تعاضدها، و الروح العقلي الإلهي المؤيّد بنور الله، يدعو إلى الله الواحد الأحد في عين ما تكثّر و تعدّد، و قد علمت فيما سلف أنّ كلاً منها صور ما ذا؟ فطابق بها بين الكلّ في جميع المحاجّات و المخاصمات الواقعة بين فرعون و موسى و بين العقل و الهوى، تعثر على حقائق عزيزة، إن شاء الله تعالى.

و السحرة صور القوى النفسانية و الروح النفسانيّ، المنصبغة بحكم الهوى و قوّتي الشهوة و الغضب، المنحرفة إلى خصائص الروحين: الطبيعي و الحيواني، فإنّ قوى الروح النفساني إذا تكيّفت بكيفيات هاتين القوّتين و انصبغت بصبغة أحكامهما، صاغت صور الباطل في صيغة الحق، و أظهرت الشبه الكاذبة في صور الحجج الصدق، فخيّلت و أوهمت بما لا حقيقة له، و ادّعت الحكم و الربوبية للهوى كما قالت السحرة في أوّل الدعوى: **بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغالِبُونَ** فانقادت للهوى و خضعت، فأسرها الهوى، و استعملها فيما يشاء و يهوى، فقطع أيديهم- أي قواهم العلوية الروحية- و أرجلهم أي قواهم الساعية بموجب العقل و الشرع في تعمير المملكة الهيكلية.

ثمّ الروح العقلي الإنساني إذا تأيّد بربّه و تجلّى له الحق- بعد التحقّق بالحق المستوي على أحدية جمع شعب قلبه و استعمال أعضائه الثمانية بحكم الإيمان و شعبها النورانية، طلبا للأجر و الثواب القلبي الأحدي الجمعي، و سيّره بأهله مع ما أصحبه من فضله من مدين القلب إلى شاطئ الوادي الأيمن الروحي الإلهي و التجلّي النوري الأحدي الجمعي في صورة التفرقة النارية بأنّه هو الواحد الأحد في كثرة لا تتناهى من العدد- أعطاه الله صورة الاستقامة على شهوده في صورة العصا الذي عصى به أوّلا فرعون الهوى، و اتّبع سبيل الهدى بصورة الإيمان و الاستقامة و التأييد الذي كان يتوكّا عليها- أي يعتمد بالإيقان الذي كان يعتقد- و يهشّ بها على غنمه من القوى الإلهية التي بها

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹۷

أيّده الله و هو عين ما عصى فرعون موسى آخرا حين دعاه إلى الاستقامة على عبادة الله و الإقلاع عن الربوبية العرضية، و هو دعوة الروح الإنساني العقلي للهوى النفسي [إلى] أن يكون تبعا للعقل المؤيّد من عند الله في عبادة الله، فيكون هواه في الله و بالله و لله. لا تقع الإجابة إلاّ عند غرق الهوى في بحار الكشف و أمواج التجلّي، فيظهر له سلطان أحدية العين بعين بطلان الربوبية العرضية الموجبة للفرق و البين، كما آمن فرعون عند الغرق بربّ العالمين، ربّ موسى و هارون، فيقول لهوى الربوبية العرضية لسان أحدية العين عند شهود عين اليقين: **آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ** أي الآن رجعت إلى الحق و أسلمت حين أشرفت على الهلاك و أسلمت، فاليوم لا بدّ أن تغرق ببحر الربوبية العامّة الكلّية، فيقول لسان حال الربوبية العرضية- القائمة بصورة الهوى الطبيعي الذي فرعون مصر صورته و تمثاله-: أجل، قضيت أجلي الذي أجّلت و أمهلت و ما عجّلت، فلمّا انقضى الأجل و انتهى الأمل و انقطع العمل، فإليك المصير، و كان فيك و بك و لك و إليك المسير فاستغرقني ببحار رحمتك، فقد آمنت و أسلمت، و نجّني من صور الحجاب التعيّني، و آمنّي، فقد استجرت و استسلمت فيقول بلسان الربوبية المستغرقة لربوبيات الأرباب ربّ العالمين: **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً** فإذا غرّقت أنانيّتك في بحر إنّيتي، فقد بلغت الغاية و انتهيت إلى النهاية، و قبل هذا عند اجتماع الروح العقلي مع فرعون الهوى، لا بدّ أن يظهر الهوى بصورة الربوبية العرضية الأولى و يقهر من دونه و قبله من قبيله بدعوى **أَنَا**

رَبُّكُمُ الْأَعْلَى و يكون حينئذ معه خطاب موسى الروح العقلي الإلهي و دعوته إلى الربوبية المطلقة المستغرقة لربوبية الأرباب التي تحت حيطة الاسم «الظاهر» الإلهي، فيقول للهوى: إنّي إليك رسول ربّ العالمين، فيدعوه إلى ربّ الأرباب، و الربوبية المحيطة المستغرقة لربوبيته العرضية في جملة العالمين، فيقول فرعون الهوى: **وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ**؟ لا على طريقة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹۸

السؤال الآبق عن تلك الحقيقة المطلقة اختيارا منه لغرض عرض له و اختبارا لا جهلا و استحقارا، بل اعتبارا و استبصارا، إذ السؤال عن الماهية إنّما يتأتّى و يجوز فيما يكون له ماهية متميّزة عن غيرها، فيكون تحت جنس أو فصل، و الحقيقة المطلقة الربوبية في العالمين تتعالى عن مثل هذا السؤال، و تجلّ عن الضدّ و الندّ و المثال، فيقول الروح العقلي للهوى في جوابه: **رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ** مبيّنا تفصيل مظاهر حقيقة الربوبية المطلقة الكلّية العامّة في العالمين، فيوهم فرعون الهوى آله من قوى الطبيعة و الحيوانية أنّه لم يجب بما يطابق سؤاله، إذ لم يجب بما يبيّن الماهية الإلهية الربانية، بل بيّن المضاف إليه كما ذكرنا.

فيقول الهوى: **إِنَّ رَسُولَكُمُ** أي الروح العقلي الإلهي المرسل بالتجلّي **الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ** أي مستور عنه ربوبيّتي الظاهرة في الوقت، فيدعو إلى غيري و لا إلى عيني.

فزاد موسى الروح العقلي الكشفي إرداعا له و إفحاما لا إحجابا و إبهاما **رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ** أي ربّ ما ظهر و ما بطن، فإنّك ما تدعو إلاّ إلى ما تدّعي من الربوبية الظاهرة الجزئيّة العرضيّة في المملكة الهيكلية، و أنا أدعوك إلى حقيقة الربوبية الحقيقيّة القائمة بما ظهر و ما بطن، **إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ** أي تقيّدون الظاهر بحدوده الظاهرة أو تقيّدون الباطن بحدود [ه] الباطنة، و أنّ ما أدعو إليه أتمّ و أكمل و أعمّ و أشمل فانظر ما ذا ترى، فإنّه ربّ ما فوق السماوات العلى و ما تحت الثرى.

فيقول له فرعون الهوى ما يقول و ما يؤول أمره إلى ما يؤول.

و أما هارون فصورة الروح من حيث القوى الناطقة التي هي بمثابة الأخ للقوّة العاقلة و هي أكبر سنّا من القوّة العاقلة الإلهية الكشفية، لأنّ النطق العرفي بحكم العادة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۶۹۹

و العقل المعيشي يكون قبل النطق بموجب الحكمة الإلهيّة و العقل المؤيّد بنور الكشف و التجلّي، و القوّة العاقلة في النبوّة و إدراك الحقائق أكبر من القوّة الناطقة بالأصالة، فإنّ النطق لا يكون إلاّ بالعقل، و لكنّها أفصح منها لسانا، لأنّها المترجمة عن القوّة العاقلة.

و أمّا هامان فنظير القوّة الشهوية للروح الطبيعي، لها الوزارة عن الروح الحيواني الذي له الاستيلاء و الغلبة، فإنّ الغلب للغضب و الروح الطبيعي بناء هذه البنية الهيكلية، كما أشار إليه بقوله- تعالى- حكاية عن فرعون: **يا هامانُ ابْنِ لِي صَرْحاً** أي أنشئ لي مزاجا خاصّا وهميا عاليا يعطي الاطّلاع على ما يخبر عنه و ينبئ الروح العقلي.

ثم لمّا تبيّنت لقوى النفسانية- المنصبغة بحكم الهوى و الشهوة و الغضب، المظهرة للباطل و الكمالات الوهمية في صورة الحق التي صوّرها السحرة- أنّ الروح العقلي الإلهي قد تأيّد و أنّه هو الحق الظاهر بالحق الباطن فآمنوا و أقلعوا عن عادة الهوى، و اتّبعوا الهدى و اجتنبوا في اتّباع القوى الحيوانية و الطبيعية الردى، فاستسلموا لأمر الله، و انقادوا لحكمه، فقطعت أيدي تصرّفاتهم و أرجل مساعيهم إلى طلباتهم التي كانت مطلقة بأمر فرعون الهوى، فكان الله إذ ذاك عن أيديهم و أرجلهم و ألسنتهم، فنطقوا بالحقّ: إنّا آمنّا بربّنا ربّ الروح الإلهي المؤيّد بالتجلّي، ليغفر لنا خطايانا التي تخطّينا إليها في طاعة الهوى و ما أكرهتنا عليه من السحر، و هو ستر الحق في صورة الباطل، و الظهور بالباطل في صورة الحق، و الله

خير و أبقى، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «فقطع الأيدي و الأرجل و صلب بعين حقّ في صورة باطل، لنيل مراتب لا تنال إلاّ بذلك الفعل، فإنّ الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها، لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر في الوجود إلاّ بصورة ما كان عليه في الثبوت، إذ لا تبديل لكلمات الله، و ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها التقدّم من حيث ثبوتها، و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها [و ظهورها]».

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٠

يعني وجودها النسبيّ من حيث التعيّن، فإنّ متعلّق الحدوث الظهور و التعيّن لا غير.

قال- رضي الله عنه-: «كما تقول: حدث اليوم عندنا إنسان أو ضيف و لا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث، لذلك قال الله- تعالى- في كلامه العزيز، أي في إتيانه مع قدم كلامه: **ما يَأْتِيهِمْ من ذِكْرٍ من رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ وَ ما يَأْتِيهِمْ من ذِكْرٍ من الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ** و الرحمة» يعني القرآن «لا يأتي إلاّ بالرحمة، و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة، و أمّا قوله: **فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ في عِبادِهِ إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ** فلم يدلّ ذلك على أنّه لا ينفعهم في الآخرة، بقوله في الاستثناء **إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ** فأراد أنّ ذلك» يعنى الإيمان «لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه، هذا إن كان أمره أمر من تيقّن بالانتقال في تلك الساعة، و قرينة الحال تعطي أنّه ما كان على يقين من الانتقال، لأنّه عاين المؤمن في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر، فلم يتيقّن فرعون بالهلاك إذا آمن، بخلاف المحتضر، حتى لا يلحق به».

يعني: لا يلحق بالمحتضر الذي يؤمن بعد تيقّنه بالهلاك.

«فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقّن بالنجاة، فكان كما تيقّن، لكن على غير الصورة التي أراد، فنجّاه الله من عذاب النار في نفسه و نجّى بدنه، كما قال:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً لأنّه لو غاب بصورته ربما قال قومه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠١

احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميّتا، ليعلم أنّه هو، فقد عمّته النجاة حسّا و معنى».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ المخاطب في قوله: **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ** إن كان روحه و نفسه، فمقتضى الآية أنّه بروحه منجّى. و إن كان المخاطب مجموع الصورة و الروح، فكذلك ليتناول الخطاب المجموع، و على التقديرين وعد من الله و إخبار منه بأنّه ينجّيه، و وعد الله حق، و إخباره صدق، فقد عمّته النجاة جسما و روحا.

قال- رضي الله عنه-: «و من حقّت عليه كلمة العذاب الأخراوي لا يؤمن، و لو جاءته كلّ آية، حتى يروا العذاب الأليم، أي يذوقوا العذاب الأخراوي، فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن. ثم إنّا نقول بعد ذلك: و الأمر فيه إلى الله، لما استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شقائه، و ما لهم نصّ في ذلك مستندون إليه. و أمّا آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه.

ثمّ لتعلم أنّه ما يقبض الله أحدا إلاّ و هو مؤمن أي مصدّق بما جاء به الأخبار الإلهية، و أعني من المحتضرين، و لهذا يكره موت الفجاة و قتل الغفلة، فأمّا موت الفجأة [فحدّه] أن يخرج النفس الداخل و لا يدخل النفس الخارج، فهذا موت الفجأة، و هذا غير المحتضر، و كذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه و هو لا يشعر، فيقبض على ما كان عليه من إيمان و كفر، و لذلك قال عليه السّلام: و يحشر [الناس] على ما هو عليه مات، كما أنّه يقبض على ما كان عليه. و المحتضر ما يكون إلاّ صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثمّ فلا يقبض إلاّ على ما كان عليه، لأنّ «كان» حرف وجودي لا ينجرّ

معه زمان إلاّ بقرائن الأحوال، فيفرق بين الكافر المحتضر [في الموت] و بين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة، كما قلنا في حدّ الفجأة».

يشير- رضي الله عنه- إلى بشارة عظيمة لمن احتضر من الكفّار و المشركين و لا محجوبين بأنّهم يشاهدون الملائكة و أمارات الآخرة، فيؤمن بحكم ما يشهد و لا بدّ،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٢

و لكن قد يكون إيمانه حال الغرغرة، و الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر، و المؤمن منهم عند الغرغرة أمره إلى الله إن شاء عفا عنه و إن شاء أخذ، و الميت فجأة و المقتول غفلة من الكفّار يقبض على ما كان عليه في آخر نفسه كفرا كان أو إيمانا و يحشر على صورة خاطره إذ ذاك، و المحتضر من الكفّار بخلافهما، و أمّا فرعون غير داخل فيهم، فإنّه مؤمن قبل الغرغرة، راج للنجاة من عذاب الغرق و لات حين مناص.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا حكمة التجلّي و الكلام في صورة النار فلأنّها كانت بغية موسى، فتجلّى له في مطلوبه ليقبل عليه و لا يعرض عنه، فإنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّه على مطلوب خاصّ، و لو أعرض لعاد عمله عليه، فأعرض عنه الحق و هو مصطفى مقرّب، فمن قربه أنّه تجلّى له في مطلوبه [و هو لا يعلم].

كنار موسى يراها حين حاجته و هو الإله و لكن ليس يدريه

قال العبد: النار أعظم الأسطقسّات و أقواها، و لا يفارق النور صورة النار، إذ لها الإشراق و كمالها الإحراق، و هي تفني ما سواها من الأشكال و المولّدات إذا قربت و سلّطت عليه، و لها من الحقائق الإلهية التجلّي الإراديّ و الحبّ الإلهي، و كان الغالب على التجلّيات الكلامية التي أوتيها موسى عليه السّلام من حضرة المحبّة و المشيّة، و مستند الحقيقة الكلامية أيضا هي الإرادة، فإنّ الكلام مظهر السرّ الإرادي و مظهر ما أحبّ المتكلّم إيجاده من صور سبب علمه، و قال الله- تعالى- لموسى: **وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي** و الآية تحتمل الوجهين في المحبّة:

أحدهما: أن يكون الحق ألقى محبّته عليه و أحبّه.

و الثاني: ألقى محبّة الحق في قلبه و سلّطها عليه، فأحبّ موسى الحق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٣

و أيضا في قوله: **وَ عَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضى** فكان طالبا رضى الله، و محبّا لمحبّته إيّاه.

و أيضا كان شهوده الغالب عليه في آخر أمره، و كماله شهود الوحدة- التي هي عين الكثرة- خارجة عنها، و شهود الكثرة في وحدة العين كثيرة، و لذلك كان التجلّي في الصورة النارية و هو النور و نور الوحدة الجمعية التي في نار التفرقة و كان متعلّق نظره الفرق في الجمع، و لهذا أوتي الفرقان، و تجلّى له نور الواحد في نار الكثرة و عين مطلوبه من الشجرة و هو صورة التفرقة التفصيلية الفرقانية بين المتشاجرات المتخالفات في عين الوفاق، كاختلاف الشجرة بعضها الممتدّ من أصل شجرة أعيان العالم و هو ظلّ الله الممدود المتعيّن الظاهر بصورة العالم، فانظر التفرقة في نظره إذ قال: **رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ** فأثبت إنّيّين اثنين، و أضاف فعلين إلى فاعلين، و أنت إذا قلّبت أحواله و أقواله، وجدت الفرقان و التمييز، لهذا وقع التجلّي له على التعيين في صورة النار من الشجرة كلاميّا فجمع له بين الكلام و الشهود، لكون الشهود مثاليا، إذ لا يجمع بينهما في الشهود المعنوي الحقيقي، لفناء الشاهد في المشهود حقيقة، و كان شهود موسى عليه السّلام و صورة النار الشجرة ممثّلا تمثّل له الواحد الأحد الحق في عين الكثرة، و كذا الكلام، لأنّ الشهود الحقيقي يقتضي فناء المتجلّى له في المتجلّي، و التجلّي و ظهور المتجلّي ببقائه في عين المتجلّى له و التجلّي بلا اثنينية في الإنّية، بل وحدة بحتة و نور محض و حق صرف واحد أحد وحدته عينه فلا تجلّي و لا متجلّى له، و لا كلام و لا مخاطب،

فإنّها تقتضي الفرقان و التمييز، و لهذا اندكّ ظهور تعيّنه من طور أنانيّته و فني و خرّ صعقا لمّا بدا إنّيتي أجلى سواه و أفنى فشاهد العين منّا فكان في الكلّ عينا مشهودة العين عينا، **وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٤

[٢٦] «فصّ حكمة صمدية في كلمة خالدية»

كان هجّير خالد الأحد الصمد، و مشهوده الصمدية، و كان في قومه مظهر الصمدية يصمدون إليه في المهمّات، و يقصدونه في العظائم و الملمّات، لهذا أضيفت الحكمة الصمدية إليه، كما سنذكر إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا حكمة خالد بن سنان فإنّه أظهر بدعواه النبوّة البرزخية، فإنّه ما ادّعى الإخبار بما هنا لك إلاّ بعد الموت، فأمر أن ينبش عليه، و يسأل فيخبر أنّ الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل كلّهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا، فكان غرض خالد عليه السّلام إيمان العالم كلّه بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع، فإنّه أشرف بقرب نبوّته من نبوّة محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- و علم أنّ الله أرسله رحمة للعالمين، و لم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظّ وافر و إن لم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق فأضاعه قومه».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ خالدا لمّا استشرف على كمال نبوّة محمّد، و أنّه المبعوث رحمة للعالمين كافّة، تمنّى أن يكون له عموم إنباء و نبوّة مستندة إلى العلم الحاصل للكافّة بما في البرزخ بعد الموت، فإنّ العامّة و الجمهور لا ينقادون لإنباء الأنبياء

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٥

و أنبائهم مثل انقيادهم- مثلا- إلى إنباء من ينبئ بما بعد الموت و إنبائه بعد أن يموت، و أحياه الله في رأى العين و أخبر بما شاهد، فإنّ تأثير مثل ذلك في عموم إيمان الخلق أبلغ، فكان من قضيّة خالد عليه السّلام أنّه كان قويّ الهمّة، و الغالب عليه شهود الأحدية، فظهرت في زمانه بين قومه- و كانوا يسكنون في بلاد عدن- نار عظيمة خرجت من مغارة، فأهلكت الزرع و الضرع، فصمد إليه قومه و قصدوه- على ما اعتادوا منه في دفع الملمّات و رفع المهمّات- حتى يدفع عنهم أذيّة تلك النار، و كانوا مؤمنين، فلما رأى خالد بن سنان عليه السّلام تلك النار، أخذ يضربها بعصاه من خلفها، و يقول: بدّا بدّا، حتى بدّد النار و فرّقها، فرجعت النار هاربة و هو يضربها بعصاه و يقول: بدّا بدّا حتى ساقها إلى مغارة خرجت منها فأدخلها في المغارة ثمّ قال لأولاده و قومه: إنّي أدخل المغارة خلف النار، حتى أطفئها، و أمرهم أن يدعوه و لا يدعوه إلى ثلاثة أيّام تامّة، فإنّهم إن نادوه و دعوه قبل تمام ثلاثة أيّام و في أثنائها، فإنّه يخرج و يموت، و إن صبروا إلى تمام ثلاثة أيّام، خرج سالما، و قد دفع عنهم أذية النار، فلمّا دخل المغارة خلف النار، صبروا يومين و استفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيّام، فصاحوا به قبل تمام الوقت و دعوه و نادوه و ارتابوا أنّه ربما يكون قد هلك، فخرج عليه السّلام من المغارة و يداه على رأسه من الألم الذي ألمّ به من صياحهم و ندائهم قبل تمام الميقات، فقال لهم: «ضيّعتموني و أضعتم قولي و عهدي» و أخبرهم بموته، و أمرهم أن يقبروه و يرقبوه أربعين يوما فإنّه يأتيهم بعد الأربعين قطيع غنم يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنب، فإذا حاذى قبره و وقف، فلينبش على خالد عليه السّلام قبره، فإنّه يقوم و يخبرهم بجليّة الأمر بعد الموت عن شهود و رؤية و يقين، فيحصل الخلق كلّهم على اليقين بما أخبرت الرسل، و تصحّ عندهم الإخبارات النبويّة كلّها، ثمّ مات خالد، فدفنوه و انتظروا عبور أربعين يوما، و انتظروا بعد ذلك قطيع غنم، فجاء القطيع- كما ذكر- يقدمه حمار أبتر، فوقف حذاء قبره فهمّ مؤمنو قومه، و أولاده أن ينبشوا عليه- كما أمرهم- حتى يخبرهم بصدق الأنبياء و النبوّات كلّها فأبى أكابر أولاده، و قالوا يكون عار عند العرب أن ينبش على أبينا، فيقال فينا: أولاد المنبوش و ندعى بذلك، فحملتهم الحميّة الجاهلية على ذلك،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٦

فضيّعوا وصيّته و أضاعوه.

ثمّ بعد بعثة رسولنا محمّد صلّى الله عليه و سلّم جاءته بنت خالد، فقال رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- «مرحبا بابنة نبيّ أضاعه قومه».

قال- رضي الله عنه-: «و لم يصف النبيّ صلّى الله عليه و سلّم قومه بأنّهم ضاعوا، و إنّما وصفهم بأنّهم أضاعوا نبيّهم، حيث لم يبلغوه مراده فهل بلّغه الله أجر أمنيّته؟ فلا شكّ و لا خلاف أنّ له أجر أمنيّته، و إنّما الشكّ و الخلاف في أجر المطلوب، هل يساوي تمنّي وقوعه- [مع] عدم وقوعه- بالوجود أم لا؟ فإنّ في الشرع ما يؤيّد التساوي في مواضع كثيرة، كالآتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة، فله أجر من حضر الجماعة، و كالمتمنّي- مع فقره- ما همّ عليه أصحاب الثروة و المال من فعل الخيرات، فله مثل أجورهم، و لكن مثل أجورهم في نيّاتهم أو في عملهم، فإنّهم جمعوا بين المنية و العمل؟ و لم ينصّ النبيّ عليهما و لا على واحد منهما، و الظاهر أنّه لا تساوى بينهما، و لذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ، حتى يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين، فيحصل على الأجرين [و الله أعلم]».

و كل هذا ظاهر جليّ، و الله الموفّق.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٧

[٢٧] «فصّ حكمة فردية في كلمة محمّدية صلّى الله عليه و سلّم»

قال العبد: قد قدّمنا في شرح فهرس الفصّ، علّة استناد هذه الحكمة الكليّة الفردية إلى الكلمة الكاملة الإلهية، و سيرد في متن الفصّ و شرحه ما فيه بلاغ، و لكنّا نومئ إلى أوّلية المرتبة الفردية، فإنّ للفردية مراتب ظهور، و هي في كل مرتبة علّة للإنتاج و سبب للإثمار.

فنقول- و الله المؤيّد بأيد أيّدة لعبده المؤيّد بها ثمّ بما من عنده-: قد علمت فيما تقدّم:

أنّ أوّل المراتب الذاتية الإطلاق و اللاتعيّن، و هو غيب غيب ذات الذات الإلهية.

و المرتبة الثانية التعيّن الأوّل الذاتي الأحدي الجمعي الذي به تعيّنت العين لعينها، و تحقّقت الحقيقة الذاتية لذاتها و حقيقتها التي هي عين الذاتية، و تسمّى حقيقة الحقائق الكبرى عندنا، و لهذا التعيّن الأوّل الأحدية من وجه، و الوترية من وجه، و الشفعية من وجه.

أمّا شفعيته فلأنّه شفع مرتبة الغيب الذاتي الإطلاقي بتعيّنه و تميّزه عن اللاتعين.

و أمّا وتريّته فلأنّه امتاز بنفس التعيّن عن اللاتعين الذي نسبته إلى العين كنسبة التعيّن سواء، فإنّ العين المتعيّنة بالتعيّن الأوّل من حيث هي هي اللامتعيّنة في اللاتعين و الإطلاق، بل التعين و اللاتعين نسبتان لها ذاتيتان، ليست إحداهما أولى من الأخرى، و مع كونها عينهما فهي مطلقة عن الجمع بينهما و الإطلاق عنهما، و لكنّ المتعيّن الأوّل لمّا امتاز بنفس التعين عن اللاتعين و ليس ثمّة من يشفع أحديته، إذ هو

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٨

أحدية جمع جميع التعينات المعنوية المرتبية للحقائق، بقي وترا و هو أوّل مرتبة الوتريّة، إذ ليس في مرتبة اللاتعين و الإطلاق حكم و لا اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف و لا علم، فلا شفع و لا وتر و لا واحد و لا فرد و لا غير ذلك.

و أمّا أحديّته فلكون هذا التعين عين المتعيّن، لا زائد عليه إلاّ في تعقّلنا، فإنّه تعيّن الذات بذاتية الذات، فلا اثنينية و لا كثرة، فلها الأحديّة، فالأحدية و الوترية و الشفعية مستندها إلى هذا التعين الأوّل الذاتي العيني، و للعين الجمع بين التعين و اللاتعين، و القيد و الإطلاق، و للتعين الأوّل الجمع بين الشفعية و الوترية و الأحدية، كما مرّ.

فظهرت في مجموع هذه المراتب الثلاث الفردية الأولى، و كذلك للتعيّن الأوّل و للعين، فتعيّنت الحقيقة البرزخية الجمعية بين الإطلاق و التعيّن، و

بين التعيّن و المتعيّن، و بين الشفعية و الوترية، بمعنى أنّ هذه الحقيقة البرزخية، لها الجمع و لها الفصل بين الطرفين، و هي عين الطرفين في هذه المراتب كلّها.

و هذه البرزخية برزخية الحقيقة الإنسانية الأحدية الجمعية الأزلية الأبديّة المحمدية التي هي الأحدية الجمعية الكمالية الذاتية الأولى، و لها جمع الجمع الأوّل، و صورته في أوّل المرتبة النبويّة الإنسانية البشرية آدم عليه السّلام، و في آخر المرتبة النبويّة الكمالية الجمعية الختمية محمّد صلّى الله عليه و سلّم و له أحدية جمع جمع الحقائق الإلهية و الحقائق الكمالية الإنسانية، و لهذه الحقيقة المحمدية المشار إليها الفردية الأولى، و منها تفرّعت الفرديات في جميع المراتب المعنويّة و الروحانية و الإلهية و الكونية و غيرها، فأسند الشيخ- رضي الله عنه- هذه الحكمة للكلمة الكاملة المحمدية، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «إنّما كانت حكمته فردية، لأنّه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، و لهذا بدىء به الأمر و ختم، فكان نبيّا و آدم بين الماء و الطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيّين [و أوّل الأفراد «الثلاثة»]».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الفردية له من كونه أكمل النوع الإنساني الكمالي، لأنّ الفردية مخصوصة- كما ذكرنا- بالإنسان الكامل، و لا أكمل من محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- فله الفردية الحقيقية الغيبيّة العينية المشار إليها من حيث حقيقته و معنويته

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٠٩

أوّلا في عالم المعاني، ثمّ بنشأته الروحانية كان نبيّا مبعوثا إلى كافّة الأرواح النبوية، ثمّ بنشأته العنصرية كان خاتم النبيين، فحصلت الفرديّة الأولى، و له الفردية الجامعة بين البدء و الفاتح، و الختام الواضح، و نبوّة روحانيته بالكمال الراجح، و ثمّ سر آخر:

و هو أنّ الفردية جامعة بين الشفع الأوّل- الذي هو اثنان- و الوتر الأوّل- لأنّ أوّل الأفراد «الثلاثة»، و هي تجمع بين الاثنين و الواحد، و بالجمع تحصل فرديته، فهو- أعني الثلاثة الفردية من الأعداد- الأوّل، و ليس هذا للأحدية و لا للواحد و لا للاثنين، فافهم.

فإن قلت: الاثنان يجمع بين الأحدية و الاثنيّنية.

قلنا: ليس له الفردية كما لأوّل الأفراد.

قال- رضي الله عنه-: «و ما زاد على هذه الأوّلية من الأفراد فإنّه عنها، فكان عليه السّلام أدلّ دليل على ربّه، فإنّه أوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء آدم».

يعني- رضي الله عنه-: مسمّيات الأسماء- التي علّمها الله آدم- و الكلمات الإلهية، و إن كانت لا تنفد، فإنّها لا تتناهى، و هي أعيان الممكنات، لكنّها تنحصر في أمّهات ثلاث:

الأولى: هي الحقائق و الأعيان الفعلية المؤثّرة الوجوبية الإلهية.

و الثانية: الحقائق الانفعالية الكيانية المربوبية الإمكانية.

و الثالثة: الحقائق الجمعية الكمالية الإنسانية. و الكلّ أمّهات الشؤون الذاتية، و للحقيقة العينيّة الذاتية الإحاطة و الإطلاق، فهذه الكلم هي الكلم التي أوتيها محمّد- صلّى الله عليه و سلّم- فجمعها ببرزخيته المذكورة.

قال: «فأشبه الدليل في تثليثه».

يشير- رضي الله عنه- إلى التثليث المذكور في أوّل الفصّ المحمدي الصالحي فتذكّر، و هذا التثليث يتضمّن التربيع- كما ذكرنا- فإنّ الدليل و إن كان مثلّث الكيان، فإنّه مربّع الكيفية، و قد ذكر، فلا نعيد، فاذكر.

قال- رضي الله عنه-: «و الدليل دليل [لنفسه]» أي دلالته ذاتية له و هي أيضا ثلاثية، إذ لا بدّ من دليل و مدلول و دلالة.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٠

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلّث النشء» يعني بروحه و جسمه و حقيقته الجامعة كما مرّ **«و لذلك قال في المحبّة- التي هي أصل الوجود-: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث» بما فيه من التثليث، ثم ذكر النساء و الطيب، و جعلت قرّة عينه في الصلاة، فابتدأ بذكر النساء و أخّر الصلاة، و ذلك لأنّ المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها و معرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربّه، فإنّ معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال- صلّى الله عليه و سلّم-:**

«من عرف نفسه عرف ربّه» فإن شئت، قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر، و العجز عن الوصول، فإنّه سائغ فيه.

و إن شئت، قلت بثبوت المعرفة، فالأوّل أن تعرف أنّ نفسك لا تعرفها، فلا تعرف ربّك. و الثاني أن تعرفها فتعرف ربّك، فكان محمّد أوضح دليل على ربّه، فإنّ كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربّه [فافهم]».

يشير- رضي الله عنه- [إلى] أنّ نفس الإنسان الكامل- من حيث إنّ الحق هو المتعين في عينها على إطلاقه الذاتي غير المنحصر في تعيّن و إطلاق- لا تعرف، فلا يعرف الحق، فإنّه لا يتعلّق العلم بالحق من حيث لا تعيّنه، و لكن من حيث تعيّنه بعينه يعرف، فيعرف نفسه من هذه الحيثيّة فيعرف الحق و لا يعرفه إلاّ هو، فلا يعرف الحق إلاّ هو فلا يعرف الحق إلاّ الحق المتعين بالتعين الأوّل الذاتي الأحدي الجمعي الكمالي.

و لكن هذه المعرفة- من كونها استدلالية- على وجهين: من حيث الدلالة العينيّة، و من حيث الدلالة بالصورة، و لأنّ الصورة المحمدية الكمالية لمّا كانت جامعة بين الصورة الإلهية الأحدية الذاتية، و بين الصورة الأسمائية الجمعية، كان أكمل دليل على ربّه و أتمّه.

و أمّا دلالته من حيث العين فهي أنّ العين- من كونها متعيّنة بالبرزخية الكبرى المذكورة- نفس العين المتعيّنة بالتعين الأوّل الذاتي، فهذه دلالة نفسية.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١١

و أمّا دلالته من حيث الصورة فإنّ دلالة الصورة المحمدية- من حيث تعين الحق في وجوده الكامل الجامع بين المعنى و الروح و الصورة- دلالة على الحق من حيث أحدية جمعه بين الكمال الذاتي و الاسمائي، و الجمعيّ الإنسانيّ.

و كل واحدة من الدلالتين على وجهين أيضا: دلالة بالكمالات الثبوتية الظاهرة في الصورة المحمدية، و دلالة من حيث الكمالات النسبية السلبية كالغنى و الإطلاق و اللاتعين و اللاانحصار، فإنّ محمّدا بصورته و حقيقته دليل دالّ على ربّه، فهو أتمّ دليل، لكونه أكمل المظاهر الجمعية الكمالية الإلهية الإنسانية، و صورته أجمع الصور، و سورته أفضل السور.

قال- رضي الله عنه-: «إنّما حبّب إليه النساء فحنّ إليهنّ، فإنّه من باب حنين الكلّ إلى جزئه».

يعني- رضي الله عنه-: أنّ كلّية الكلّ لا تكون إلاّ بالجزء، إذ الكلّ بالجزء كلّ فهو حنين الشيء إلى نفسه باعتبارين و حيثيّتين.

قال: «فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة [الإنسانية] العنصرية وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي ثم وصف نفسه بشدّة الشوق إلى لقائه، فقال للمشتاقين: يا داوود إنّي أشدّ شوقا إليهم، يعني للمشتاقين إليه، و هو لقاء خاصّ، فإنّه [صلّى الله عليه و سلّم] قال في حديث الدجّال: إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتى يموت، فلا بدّ من الشوق لمن هذه صفته».

يعني- رضي الله عنه-: لمن يحبّ أن يموت شوقا إلى الحق، و السرّ أنّ الحق- من حيث تعيّنه بعين العبد المشتاق- يشتاق إلى نفسه من حيث تعيّنه في الأصل، ثم إنّه من

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٢

حيث الأصل يشتاق إلى نفسه في مرتبة التقييد، فيكون حينئذ اشتياق الحق أشدّ، لكون شوقه- تعالى- ضعف الشوق الظاهر من المسمّى عبدا، إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيّتين في مرتبتين له، ذاتيّتين، فافهم، فإنّه عاد من مقام قوله: من تقرّب إليّ شبرا، تقرّبت منه ذراعا، و من تقرّب إليّ ذراعا، تقرّبت منه باعا، و من أتاني يمشي، أتيته هرولة.

قال- رضي الله عنه-: «فشوق الحق لهؤلاء المقرّبين مع كونه يراهم، فيحبّ أن يروه».

يعني: بارتفاع حجابية التعيّن من العين، الموجب في زعمه بالبين في البين، و بارتفاعه يرتفع الغين من العين، فتقرّ العين بالعين، فيقرب أين العين من العين، إن شاء الله تعالى.

قال- رضي الله عنه-: «و يأبى المقام ذلك، فأشبه قوله: حَتَّى نَعْلَمَ مع كونه عالما، فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصّة التي لا وجود لها إلاّ عند الموت، فيبلّ بها شوقهم إليه، كما قال في حديث التردّد- و هو من هذا الباب-: «ما ترددّت في شيء أنا فاعله ترددّي في قبض نسمة عبدي المؤمن يكره الموت، و أنا أكره مساءته، و لا بدّ له من لقائي» يعني ليس ذلك إلاّ بارتفاع الحجاب و اندفاع الحجّاب من الباب. **«فبشّره بلقائه، و ما قال له: و لا بدّ له من الموت، لئلاّ يهمّه بذكر الموت، و لمّا كان لا يلقى الله إلاّ بعد الموت- كما قال عليه السّلام: «إنّ أحدكم لا يرى ربّه حتى يموت»- لذلك قال تعالى:**

و لا بدّ له من لقائي، فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة».

قال العبد: و لأنّ الشوق إنما يكون ممّن أحبّ و شهد محبوبه، ثمّ وقع الفراق، و امتنع الوصال و الاعتناق، فينبعث باعث طلب الاتّحاد و الاشتباك بتقوية ما به الاشتراك،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٣

و التعرية عمّا به المباينة و الانفكاك، و التبرئة عن حجاب التعين القاضي على الشائق بالهلاك، المفضي إلى الارتياب و الارتباك، فذلك الانبعاث العشقي لطلب الوصال في الفراق هو الشوق، و الاشتياق الذي يزداد و يشتدّ إنّما يكون للقاء خاصّ في عين الشهود و الوصال، و هو بارتفاع التعيّن العبدانيّ، و فنائه في العين الأحدية بالبقاء الربّاني، فيتّسع سعة وطنه، بعد ضيق عطنه، و يرتفع من حضيض تقييده، إلى ذروة إطلاقه و توحّده، و إلاّ فهي في الشهود دائما لربّه، الذي هو متعلّق شوقه و وجده، و ربّه دائم الشهود لعبده، في جميع مراتب قربه و بعده، شهود جمع في جمع، على ما هو عليه الأمر في نفسه، فناء في بقاء، و بقاء في فناء من جهة العبد، و بقاء في بقاء من جهة الربّ.

ثمّ الذي يشهد التعيّن نسبة ذاتية للمتعيّن، و يراه عينه، و يرى عينه إيّاه، و فإنّه دائما في لقاء و هو في فناء فناء و بقاء بقاء، و لكن هذا النوع من الاشتياق المنسوب إلى الأبرار إنّما يكون بالنسبة إلى من ليس مشهده ما ذكرنا.

و أمّا اشتياق العبد البالغ فإنّه لا يزول مع دوام الشهود، و لا يحول مع اتّصال الوصال و الوجود، جعلنا الله و إيّاكم ممّن امتنّ عليه بهذا التجلّي الدائم، إنّه وليّ الوهب و الجود.

و أمّا من حيث هذا الاشتياق و اللقاء الخاصّ، فشوقه أضعاف أضعاف جمع الشائقين و المتلقّين للقاء ربّ العالمين، و له شوق آخر من حيث أحديّة جمع الشوقين و الاشتياقين، أعني شوق أهل الحجاب و اشتياق أهل الشهود، بمعنى أنّ هذا العبد يموت في عين حياته الدنيا، و يتوفّاه الله إليه، و يلقاه و يلقى ربّه، فيبلّ كلّ واحد من صاحبه شوقه، و يشهد كلّ منهما كلاّ منهما جمعا و فرادى في الصور البرزخية النورية و الهيئات المثالية و الفلكية الصورية التي لا وصول إلى شهود الحق فيها بهذا التعين النقلي السفلي و بعد ذلك اللقاء و الموت عن هذه النشأة، إن اشتاق إلى

الحق المتعين في هذه التعينات، و حجبه ذلك المقام و التعيّن اللائق به عن شهوده هنا، فيردّه الله إليه في هذه النشأة، فأقرّ عينه به و بشهوده في هذا المقام، و هكذا يداوم على هذين الشوقين و الاشتياقين الى اللقاء، حتى تتّحد الأشواق، و تبقى في شهود أحدية جمع الجمع بين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٤

القيد و الإطلاق، كما هو الأصل في الأصل، و الله وليّ التوفيق بالإطباق و الاتّفاق.

قال- رضي الله عنه-:

يحنّ الحبيب إلى رؤيتي و إنّي إليه أشدّ حنينا
و تهفو النفوس و يأبى القضا فأشكو الأنين و يشكو الأنينا

يريد- رضي الله عنه- أنّ الحق يقول على لسانه من حيث المرتبة، فإنّ المحبّ للعبد العارف به العالم له فحنينه عين حنينه إلى محبّه، و لكن حنين الحق- القائل: «أحببت»- إليه أشدّ، كما بيّنا في سرّ التقريب العبداني و الرباني، من حيث تعيّنه في عين عبده يشتاق و يتقرّب إلى نفسه، ثمّ يجازيه عن شوقه إليه أيضا، و يقرّ به بالشوق و التقرّب إلى العبد المشتاق المتقرّب، و المجازاة بعشر أمثالها، فيكون شوق الحق إلى العبد أضعاف أضعاف شوقه إليه، فافهم هذا السرّ أيضا، فإنّه عزيز.

قال- رضي الله عنه-: «فلمّا أبان أنّه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلاّ إلى نفسه، ألا تراه في خلقه على صورته، لأنّه من روحه؟ و لمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة [في جسده] أخلاطا، حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة».

يعني- رضي الله عنه-: الرطوبة الغريزية التي هي مادة الحرارة الغريزية و بها بقاؤها.

قال [- رضي الله عنه-]: «فكان روح الإنسان نارا لأجل نشأته».

يعني- رضي الله عنه- الحرارة الغريزية التي هي مركب حياة الروح النفساني، أعني النفس الناطقة، فإنّ النفس على صورة نارية، و الروح في صورة نورية.

قال- رضي الله عنه-: «و لهذا ما كلّم الله موسى إلاّ في صورة النار، و جعل حاجته فيها، فلو كانت نشأته طبيعية، لكان روحه نورا و كنى عنه بالنفخ يشير إلى أنّه من نفس الرحمن فإنّه بهذا النفس- الذي هو النفخة- ظهر عينه، و باستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارا لا نورا».

يشير- رضي الله عنه- إلى الجوهر النوري، الظاهر بصورة النار، المشتعل لفتيلة جسده و دهن رطوبته الغريزية المشار إليها في بعض وجوهها بقوله: **يَكٰادُ زَيْتُهٰا يُضِيءُ**

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٥

وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نٰارٌ و إنّما فسّرت قوله: «روحه» بالنفس، لأنّ الروح غير متعلّق و إنّما المتعلّق هو النار، و النور محمول في النار، كقيام العقل- و هو الروح- بالنفس الناطقة.

قال- رضي الله عنه-: «فبطن نفس الحق فيما كان به الإنسان إنسانا، ثم اشتقّ له شخصا على صورته، فسمّاه امرأة، فظهرت بصورته، فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، و حنّت إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحبّب إليه النساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه على صورته، و أسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم و منزلتهم و علوّ نشأتهم الطبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة، و الصورة أعظم مناسبة و أجلّها و أكملها، فإنّها زوج أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل، فصيّرته زوجا، فظهرت الثلاثة: حق، و رجل، و امرأة، فحنّ الرجل إلى ربّه الذي هو أصله حنين المرأة

إليه».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا كان على صورة ربّه، بل هو صورة ربّه في عصره و الحق هوية هذه الصورة و روحها، فهو بصورته شفع الحق الواحد الأحد الوتر، فإنّ الإنيّة تشفع الهوية، كما يشفع الزوج الزوج بوجوده.

قال- رضي الله عنه-: «فصيّرته زوجا» أي شفعت الزوجة الزوج، فصيّرته زوجا، لأنّ كل زوج على صورة زوجه.

قال- رضي الله عنه-: «فحبّب إليه ربّه النساء، كما أحبّ الله من هو على صورته، فما وقع الحبّ إلاّ لمن تكوّن عنه، و قد كان حبّه لمن تكوّن منه و هو الحق، فلهذا قال: «حبّب إليّ» و لم يقل: أحببت من نفسي، لتعلّق حبّه بربّه الذي هو على صورته، حتى في محبّته لامرأته، فإنّه أحبّها بحبّ الله إيّاه تخلّقا إلهيا. و لمّا أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة- أي غاية الوصلة التي تكون في المحبّة- فلم يكن في صورة

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٦

النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، و لهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها، و لذلك أمر بالاغتسال منه، فعمّت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة، فإنّ الحق غيور على عبده أن يعتقد أنّه يلتذّ بغيره، فطهّره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه، فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلاّ ذاك، فإذا شاهد الرجل الحقّ في المرأة، كان شهودا في منفعل، و إذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه، شاهده في فاعل، و إذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة من تكون عنه، كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتمّ و أكمل، لأنّه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل و من نفسه من حيث هو منفعل خاصّة، فلهذا أحبّ- صلّى الله عليه و سلّم- النساء، لكمال شهود الحق فيهنّ، إذ لا يشاهد الحق مجرّدا عن المواد أبدا، فإنّ الله بالذات غنيّ عن العالمين، و إذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا و لم تكن الشهادة إلاّ في مادّة، فشهود الحق في النساء أعظم شهود و أكمله».

أي في منفعل حالة انفعاله و فعله، فإنّه جامع لشهود الحق منفعلا في عين كونه فاعلا في عين انفعال فعلا في عين انفعال و انفعالا في فعل، و هاهنا أسرار مكتّمة، و على من ليس من أهلها محرّمة.

قال- رضي الله عنه-: «و أعظم الوصلة النكاح، و هو نظير التوجّه الإرادي على من خلقه على صورته ليخلفه، فيرى فيه نفسه، فسوّاه و عدله، و نفخ فيه من روحه الذي هو نفسه، فظاهره خلق و باطنه حق، و لهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنّه- تعالى- يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمٰاءِ- و هو العلو- إِلَى الأَرْضِ و هو أسفل سافلين، لأنّها اسفل الأركان كلّها».

يشير- رضي الله عنه- إلى النكاحات الخمسة الكلّية الإلهية الموجبة لإنتاج العوالم المعنوية و الروحية و النفسيّة و المثالية و الحسيّة على اختلاف صورها، كما مرّت فيما سلف، فاذكر.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٧

قال- رضي الله عنه-: «و سمّاهنّ بالنساء و هو جمع لا واحد له من لفظه، و لذلك قال- صلّى الله عليه و سلّم-: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث: النساء» و لم يقل: المرأة، فراعى تأخّر هنّ في الوجود عنه، فإنّ النسأة هي التأخير، كما قال تعالى: **إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيٰادَةٌ فِي الْكُفْرِ** و البيع بنسيئة يقول: بتأخير، فلذلك ذكر «النساء» فما أحبّهنّ إلاّ بالمرتبة، فإنّهنّ محلّ الانفعال، فهنّ له كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجّه الإرادي و الأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، و همّة في عالم الأرواح النورية، و ترتيب مقدّمات في المعاني للإنتاج، و كلّ ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه، فمن أحبّ النساء على هذا الحدّ فهو حبّ إلهي، و من أحبّهنّ على جهة الشهوة الطبيعية خاصّة نقصه علم هذه الشهوة، و كان صورة بلا روح عنده، و إن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح و لكنّها غير مشهودة لمن جاء لامرأته- أو لأنثى حيث كانت- لمجرّد الالتذاذ و لكن لا يدري لمن، فجهل من نفسه ما يجهل الغير ما لم يسمّه هو بلسان حتى يظهر. كما قال بعضهم:

صحّ عند الناس أنّي عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

.

كذلك هذا أحبّ الالتذاذ، فأحبّ المحلّ الذي يكون فيه و هو المرأة و لكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها، لعلم بمن التذّ و من التذّ و كان كاملا».

يشير- رضي الله عنه- إلى شهود الحق في المحلّ الذي فيه يلتذّ عينه، فلو شهد الحقّ إذ ذاك- شهودا أحديا جمعيا- عين الفاعل و المنفعل مع شهوده عدم انحصاره و تقيّده بالتعيّن في أحدهما أو كليهما معا أو في الجمع أو الإطلاق عن الجمع، بل شهودا مطلقا عن هذه الاعتبارات و التنزّه عنها جمعا و فرادى، كان حينئذ هو ذلك الرجل الكامل الملتذّ بالحق في كل عين عين و تعيّن تعيّن، و هو أوحد زمانه و نسيج وحده في أقرانه و أخدانه، و هو من الكمّل أو من ندرّ الأفراد.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٨

قال- رضي الله عنه-: «و كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله- تعالى-:

وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته، فبتلك الدرجة- التي تميّز بها عنه- كان غنيّا عن العالمين و فاعلا أوّلا، فإنّ الصورة فاعل ثان، فما له الأوّلية التي للحق، فتميّزت الأعيان بالمراتب، فأعطى كلّ شيء خلقه، كما أعطى كلّ ذي حق حقّه كلّ عارف، فلهذا كان حبّ النساء لمحمّد- صلّى الله عليه و سلّم- عن تحبّب إلهي- و إنّ الله أعطى كلّ شيء خلقه، و هو- أي المعطى- عين حقّه، فما أعطاه إلاّ بالاستحقاق، استحقّه بمسمّاه أي بذات ذلك المستحقّ».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الحق لمّا تعيّن في كل متعيّن من كلّ زوج عارف و غير عارف، أعطى كلّ ذي مرتبة ما يستحقه لحقيقته، فأعطى المنفعل خلقه في انفعاله و تأخّره عن الدرجة و هو حقه، و أعطى كلّ الفاعل خلقه كذلك في فاعليّته و تقدّمه و ذلك حقّه، و أعطى العارف بذلك شهود الحق في الكلّ و الالتذاذ به و هو خلقه و حقّه، و أعطى غير العارف خلقه و هو صورة الالتذاذ بلا روح عنده و ذلك حقّه و خلقه.

قال- رضي الله عنه-: «و إنّما قدّم النساء لأنّهن محلّ الانفعال، كما تقدّمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة، و ليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحمانيّ، فإنّه فيه فتحت صور العالم أعلاه و أسفله لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصّة.

و أمّا سريانها لوجود الأرواح النورية و الأعراض فذلك سريان آخر ثمّ إنّه عليه السّلام غلّب في هذا الخبر التأنيث على التذكير، لأنّه قصد التهمّم بالنساء فقال: «ثلاث» و لم يقل:

«ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذكران إذ فيها ذكر الطيب [و هو مذكّر]، و عادة العرب أن تغلّب التذكير على التأنيث، فتقول: «الفواطم و زيد خرجوا» و لا تقول: خرجن فغلّبوا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧١٩

التذكير- و إن كان واحدا- على التأنيث و إن كنّ جماعة، و هو عربي، فراعى رسول الله- صلّى الله عليه و سلّم- المعنى الذي قصد به في التحبب إليه، ما لم يكن يؤثر حبّه، «فعلّمه الله ما لم يكن يعلم و كان فضل الله عليك عظيما» فغلّب التأنيث على التذكير بقوله: «ثلاث» بغير هاء، فما أعلمه- صلّى الله عليه و سلّم- بالحقائق، و ما أشدّ رعايته للحقوق.

ثمّ إنّه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث و أدرج بينهما المذكّر فبدأ ب «النساء» و ختم ب «الصلاة» و كلتاهما تأنيث، و «الطيب» بينهما كهو في وجوده، فإنّ الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنّثين: تأنيث ذات و تأنيث حقيقي، كذلك «النساء» تأنيث حقيقي و

«الصلاة» تأنيث غير حقيقي، و الطيب مذكّر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها و بين حوّاء الموجودة عنه.

و إن شئت قلت: «الصفة» فموٴنّثة أيضا، و إن شئت قلت: «القدرة» فموٴنّثة أيضا، فكن على أيّ مذهب شئت، فإنّك لا تجد إلاّ التأنيث يتقدّم على أنّ أصحاب العلّة الذين جعلوا الحق علّة في وجود العالم و العلّة موٴنّثة».

يشير- رضي الله عنه- في تغليب رسول الله في كلماته الكاملات التامّة، و عباراته العالية العامّة التأنيث على التذكير مع كونه- صلّى الله عليه و سلّم- من أنفس أنفس العرب و غاية رعاية العرب لعكس ذلك في تغليب التذكير على التأنيث إلى أنّ ذلك لكمال تحقّقه- صلّى الله عليه و سلّم- بعلم الحقائق و نهاية عنايته برعاية الحقوق، و ذلك، الأصل في الكلّ الأمّ، و التأنيث في الأم.

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢٠

ثمّ إنّ الأمّ الأمّهات و أصل الأصول- الذي ما فوقه فوق- هي العين أو الحقيقة أو الذات المطلقة- تباركت و تعالت- و قد وقعت صورة التأنيث في هذه الألفاظ كلّها، و إن كانت هذه الأمّ من جهة المعنى أبا، و لكنّ الحقيقة تجمع بالذات بين الفعل و الانفعال الذاتيين الحقيقيين، فهي أمّ باعتبارين و أب أيضا باعتبارين، فإنّ العين المطلقة أو الحقيقة أو الذات- تبارك و تعالت- تقتضي لحقيقتها الجمع بين التعيّن و اللاتعيّن، فيتحقّق لها بهذين الاعتبارين كما مرّ مرارا نسبتا الظهور و البطون فهي الموصوفة بهما معا، و العين أو الحقيقة هي المتعيّنة بالتعين الأوّل، و اللامتعيّنة في اللاتعين و به، و أحدية العين تقتضي الاعتدال، أعني بين الفعل و الانفعال.

ثمّ التّعين بظهور الذاتي يقتضي أن يكون مسبوقا باللاتعين و الإطلاق، و كلّ مسبوق بأصل يستند إليه، فإنّه منفعل عن ذلك الأصل و مظهر له و لا بدّ، و المتعيّن بالتعين الأوّل من العين المطلقة عن نسبتي التعيّن و اللاتعين فهو منفعل من كونه متعيّنا عن نفسه من كونه مطلقا، و أمّا اللاتعين فإن اعتبرناه بمعنى سلب التعيّن، فإنّ المعرفة بذلك متوقّفة على المتعيّن، إذ لو لا التعيّن لما تحقّق اللاتعين في العلم، فهو في العلم منفعل التحقّق عن المتعيّن بالتعيّن الأوّل و المتعيّن به، و إلاّ تعيّن باعتبارين لتحقّق الفعل لكلّ منها من حيث تحقّق الانفعال للآخر، و من كون العين المطلقة تقتضي اللاتعيّن و التعيّن معا دائما، فإنّها تتعيّن و تظهر بالتعيّن الأوّل عن بطونها في اللاتعيّن و غيبها الذاتي إلى شهادتها الكبرى الأولى، و كلّ مظهر و مجلى- من كونه معيّنا مقيّدا للمطلق بخصوصيّة- فاعل لتقييد المطلق و تعيين غير المتعيّن بتكييفه، فصدق من هذا الوجه للمتعيّن و التعيّن الفعل و التأثير في غير المتعيّن المطلق عن التعين و اللاتعيّن من قبوله لذلك، و الانفعال لذلك المطلق، فصدقت الأمومة و الأبوّة من حيث الفعل و الانفعال للحقيقة.

و لهذا السرّ صحّ التأنيث في الحقيقة أو العين أو الذات، فتحقّق أنّ الحقيقة الأصليّة- التي هي محتد الحقيقة الإنسانية- تقبل لحقيقتها الفعل و الانفعال و الظهور و البطون، فإنّ هذه النسب شئونها الذاتية، فلا تحول و لا تزول، و الحقيقة الأحدية الجمعية توجب البرزخية الجامعة بين الإطلاق و التقييد، و التعيّن و اللاتعيّن،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢١

و الظهور و البطون، و الفعل و الانفعال، و البرزخية الإنسانية المشار إليها أيضا منفعلة عن العين بين التعيّن الأوّل و لا تعيّن الذات جامعا لهما و فاصلا بينهما ظاهرا بتثليث فرديته الأولى التي هي محتد نشأته و أصل وجوده، صلّى الله عليه، و التأنيث نعت للمنفعل، ذاتيّ، و التذكير كذلك وصف للفاعل، و الأمر بين حق باطن أو ظاهر، و خلق باطن أو ظاهر كذلك في مقامي الأوّلية و الآخرية بنسبتي الظهور و البطون، أو الغيب و الشهادة، و الحقيقة واحدة في الكلّ، و الفعل و الانفعال صادقان لها في جميع هذه النسب- أعني الظاهرية و الباطنية، و الغيب و الشهادة، و الخلقية و الحقّية، و الربّ و العبد- بالذات من حيث أحدية العين، فالبرزخ الجامع فاعل بين منفعلين كالتذكير بين تأنيثين، فأظهر- صلّى الله عليه و سلّم-

هذه الأسرار و الحقائق- من كونه أوتي جوامع الكلم- في جميع أقواله و أفعاله، و راعى الفردية كذلك في الكلّ، فقدّم التأنيث الحقيقيّ الذي للذات أو الحقيقة أو العين أو الإلهية أو الربوبية أو الصفة أو العلّة على اختلاف المشاهد و النظر، و أخّر التأنيث أيضا في الصلاة من حيث اللفظ و أدرج الطيب- مذكّرا- بين مؤنّثين، فما أعلمه- صلّى الله عليه و سلّم- كما ذكر، رضي الله عنه- بالحقائق، فاعلم ذلك، فإنّ هذه المباحث- و إن تكرّر ذكرها في هذا الكتاب- فهي على صعوبتها عند من لم تنكشف له حقيقة، و الله الموفّق.

قال- رضي الله عنه-: «و أمّا حكمة الطيب و جعله بعد «النساء» فلما في النساء من روائح التكوين، فإنّه أطيب الطيب عناق الحبيب، كذا قالوا في المثل السائر، و لمّا خلق عبدا بالأصالة، لم يرفع رأسا قطّ إلى السيادة، بل لم يزل ساجدا واقفا مع كونه منفعلا حتى كوّن الله عنه ما كوّن، فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطّيبة، فحبّب إليه الطيب، فلذلك جعله بعد «النساء» فراعى الدرجات التي للحق في قوله: رَفِيعُ الدَّرَجٰاتِ ذُو الْعَرْشِ لاستوائه عليه باسمه «الرحمن» فلا يبقى فيمن حواه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية، و هو قوله- تعالى-: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۷۲۲

و العرش وسع كلّ شيء و المستوي الرحمن فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم، كما قدّمنا في غير موضع من هذا الكتاب و من الفتوح المكّي، و قد جعل الطيب تعالى في هذا الالتحام النكاحى في براءة عائشة فقال: الْخَبِيثٰاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثٰاتِ وَ الطَّيِّبٰاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبٰاتِ أُولٰئِكَ مُبَرَّؤُنَ مِمّٰا يَقُولُونَ فجعل روائحهم طيّبة [و أقوالهم صادقة] لأنّ القول نفس و هو عين الرائحة، فيخرج بالخبيث و الطيّب على حسب ما يظهر به في صورة النطق، فمن حيث [هو إلهيّ بالأصالة كلّه طيّب، فهو طيّب و من حيث] ما يحمد و يذمّ، فهو طيّب و خبيث، فقال في خبث الثوم: «هي شجرة أكره ريحها» و لم يقل: أكرهها، فالعين لا تكره و إنّما يكره ما يظهر منها، و الكراهة لذلك، إمّا عرفا بملاءمة طبع أو غرض أو شرع أو نقص عن كمال مطلوب، و ما ثمّ غير ما ذكرناه».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّه من حيث برزخيته الجامعة لمّا كان منفعلا عن عين العين الجامعة ببرزخيته و فعله و انفعاله، ظهر- صلّى الله عليه و سلّم- بتحقّق العبدانية المنفعلة بالأصالة عن الربوبية الفعّالة المؤثّرة- و لم يظهر بالربوبية و السيادة، فآتاه الله الفعل من عين العين، فتساوى فيه طرفا الفعل و الانفعال، فكان قاب قوسي بحر الوجوب و الإمكان بوجوده، كما كان جامعا بين التعين و اللاتعين برتبته، و أوتي السيادة العظمى لما تحقّق بالعبودة الكاملة الكبرى، فكان فاعليته في عالم الأنفاس لكونه أوتي جوامع الكلم، و هي هيئات اجتماعية نفسية بحقائق الحروف كما علمت، فلهذا حبّب الطيب إليه، و تأخيره عن «النساء»- كشفا- من حيث إنّ النفس متأخّر عن الأصل و الأمّ الذي هو المتعيّن الأوّل الذاتي، و أوّل ما تعيّن و خرج من غير انتقال عن هذا الأمّ هو النفس الذي نفّس الله عن الحقائق كلّها به، فظهرت به، فهو مسبوق

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۷۲۳

بالمتنفّس بذلك النفس المنفّس عن نفسه و عمّا في نفسه، كما مرّ، فتذكّر.

ثمّ الكراهة و الطيب المتقابلان عارضان على حقيقة النفس من جهة المتنفّس و المحلّ القابل، فهو من حيث الأصالة النفسية طيّب كلّه، ثمّ غير الطيّب و الطيّب بحسب المدرك و المدرك، فيحمد و يذمّ، و يكره و يحبّ بحسب القابل و مزاجه، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا انقسم الأمر إلى خبيث و طيّب- كما قرّرناه- حبّب إليه الطيّب دون الخبيث، و وصف الملائكة بأنّها تتأذّى بالروائح الخبيثة لمّا في هذه النشأة العنصرية من التعفين، فإنّ مخلوق من صلصال من حماء مسنون، أي متغيّر الريح، فتكرهه الملائكة بالذات، كما أنّ مزاج الجعل يتضرّر برائحة الورد و هي من الروائح الطيّبة، فليس ريح الورد عند الجعل بريح طيّبة. و من كان على مثل هذا المزاج معنى و صورة، أضرّ به

الحق إذا سمعه و سرّ بالباطل و هو قوله: وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْباطِلِ وَ كَفَرُوا بِاللهِ و وصفهم بالخسران، قال: أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ، فإنّه من لم يدرك الطيّب من الخبيث، فلا إدراك له، فما حبّب إلى رسول الله إلاّ الطيّب من كل شيء و ما ثمّ إلاّ هو، و هل يتصوّر أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلاّ الطيّب من كلّ شيء و لا يعرف الخبيث أم لا؟ [قلنا] هذا لا يكون فإنّا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه، و هو الحق، فوجدناه يكره و يحبّ، ليس الخبيث إلاّ ما يكره و الطيّب إلاّ ما يحبّ، فالعالم على صورة الحق و الإنسان على الصورتين، فلا يكون ثمّ مزاج لا يدرك إلاّ الأمر الواحد من كل شيء، بلى ثمّ مزاج يدرك الطيّب من الخبيث مع علمه بأنّه خبيث بالذوق، طيّب من غير الذوق، فيشغله [إدراك] الطيّب منه عن الإحساس بخبثه، هذا قد يكون، و أمّا رفع الخبيث من العالم- أي من الكون- فإنّه لا يصحّ».

يشير- رضي الله عنه- إلى ارتفاع الخبيث عن الإدراك، و إلاّ فمن حيث أعيان الأشياء و ما به هي هي، و من حيث الوجود الحق المتعين بكل شيء فليس شيء في

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢٤

العالم خبيثا و ما يكون بعض الأمور طيّبا أو خبيثا عند الحق فذلك من حيث تعيّنه في مرتبة ما، فيطيب له ما يشاكل الحال و الوصف و النعت الخصيص بتلك المرتبة، و تكره أيضا كذلك من حيث هي ما يضارّها و يناقضها و يباينها و ينافيها لا غير، و الكل- من حيث هو هو- طيّب له و عنده، و هو عند الكلّ طيّب كلّه، كما مرّ.

قال- رضي الله عنه-: «و رحمة الله في الخبيث و الطيّب» يعني بالنسبة و الإضافة.

قال- رضي الله عنه-: « [و الخبيث] عند نفسه طيّب، و الطيب عنده خبيث، فما ثمّ شيء طيّب إلاّ و هو من وجه في حقّ مزاج ما خبيث، و كذلك بالعكس.

و أمّا الثالثة التي بها كملت الفردية فالصلاة، فقال: «و جعلت قرّة عيني في الصلاة» لأنّها مشاهدة».

يعني- رضي الله عنه- أنّ قرّة عين الحبيب بمشاهدة الحبيب.

قال- رضي الله عنه-: «و ذلك لأنّها مناجاة بين الله و بين عبده» يعني الصلاة «كما قال: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ و هي عبادة مقسومة بين الله و بين عبده بنصفين، فنصفها لله و نصفها للعبد، كما ورد في الخبر الصحيح عن الله- تعالى-: أنّه قسمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين، نصفها لي و نصفها لعبدي و لعبدي ما سأل، يقول العبد: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ يقول الله: ذكرني عبدي. يقول العبد: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ يقول الله: حمدني عبدي. يقول العبد: الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ يقول الله: أثنى عليّ عبدي. يقول العبد: مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ يقول الله:

فوّض إليّ عبدي، فهذا النصف كلّه لله- تعالى- خالص. ثم يقول العبد: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ يقول الله: هذا بيني و بين عبدي، و لعبدي ما سأل، فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ السورة يقول الله: هؤلاء لعبدي، و لعبدي ما سأل، فخلص هؤلاء لعبده، كما خلص

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢٥

الأولى له تعالى، فعلم من هذا وجوب قراءة «الحمد لله ربّ العالمين» فمن لم يقرأها، فما صلّى الصلاة المقسومة بين الله و بين عبده».

قال العبد: لمّا ذكر الله تعالى على لسان رسوله الصادق- صلّى الله عليه و سلّم- في أوّل الحديث الصحيح نقلا و عقلا و كشفا: يقول العبد: «بسم الله الرحمن الرحيم» [فهو] دليل لنا و للشافعي- رحمه الله- أنّ «بسم الله الرحمن الرحيم» من الفاتحة، و لا سيّما و يعضدنا في الاستدلال بذلك

قوله عليه السّلام: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» مع ما ذكر في هذا الحديث على لسان رسول الله صلّى الله عليه و سلّم «قسمت الصلاة بيني و بين عبدي».

و لمّا تمّم التقسيم في الفاتحة بل الفاتحة هي الصلاة المقسومة و من لم يقرأها، فلا صلاة له، و أيضا لمّا كان الافتتاح شرعا في كل أمر إنّما هو بالبسملة، و من لم يبدأ بها في أمره، فهو أبتر، و الفاتحة مبدأ كتاب الله، فالأحق و الأحرى عقلا أن يكون البسملة آية من الفاتحة بدأ بها الله أوّل هذه السورة التي افتتح بها كتابه الكريم، و سمّاها فاتحة الكتاب. و في ترجيح ما ذهبنا إليه دلائل شرعية ليس هذا موضع ذكرها، نذكرها في كتاب الفقه إن شاء الله تعالى.

و أمّا الحق الذي قسم الصلاة بينه و بين عبده نصفين، فهو الحق المعبود المعتقد في العقيدة الإسلاميّة و غيرها، و ذلك لأنّ الإله الذي في قبلة المصلّي - كما قال: **فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا**- هو الذي قسم الصلاة و هو الإله المعتقد و أنّ الله الذي هو ربّ العالمين غير منحصر في قبلة المصلّي، فإنّه كما قال: **فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله** و **هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ**، فانظر التثليث و الفردية في أمّ الكتاب الذي خصّ به محمّد صلى الله عليه و سلم فإنّ القسم الأوّل منه يختصّ بالحق، و الأخير يختصّ بالكون أو العبد،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢٦

و ما بينهما مشترك بين الحق و العبد.

قال- رضي الله عنه-: «و لمّا كانت مناجاة» يعني الصلاة «فهي ذكر، و من ذكر الحق، فقد جالس الحق، و جالسة الحق، فإنّه صحّ في الخبر الإلهي أنّه قال: أنا جليس من ذكرني. و من جالس من ذكره- و هو دو بصر- رأى جليسه، فهذه مشاهدة و رؤية، فإن لم يكن ذا بصر، لم يره، فمن هنا يعلم المصلّي رتبته، هل يرى الحق هذه الرؤية في الصلاة أم لا؟ فإن لم يره، فليعبده بالإيمان كأنّه يراه، فيخيّله في قبلته عند مناجاته، و يلقي السمع لما يرد به عليه [من] الحق، فإن كان إماما لعالمه الخاصّ به و للملائكة المصلّين معه، فإنّ كلّ مصلّ فهو إمام بلا شكّ، فإنّ الملائكة يصلّون خلف العبد إذا صلّى وحده، كما ورد في الخبر- فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة- و هي النيابة عن الله- إذا قال: سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه و من خلفه بأنّ الله قد سمعه، فتقول الملائكة و الحاضرون: ربّنا لك الحمد، فإنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، فانظر علوّ رتبة الصلاة و الى أين تنتهي بصاحبها، فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة، فما بلغ غايتها، و لا كان له فيها قرّة عين، لأنّه لم ير من يناجيه، فإن لم يسمع ما يرد [من] الحق عليه فيها، فما هو ممّن ألقى السمع، و من لم يحضر فيها مع ربّه مع كونه لم يسمع و لم ير، فليس بمصلّ أصلا، و لا هو ممّن ألقى السمع و هو شهيد».

قال العبد: الرؤية و الشهود و السماع من العبد المصلّي للحق، قد تكون ببصر الإيمان، و قد تكون ببصر البصيرة و الفهم، و قد تكون بالرؤية البصرية، فيتمثّل الحق متجلّيا مشهودا له، قاسما للصلاة بينه و بين عبده، و قد يجمع هذه كلّها للعبد الكامل أو الفرد النادر، و قد ينفرد كلّ واحد منها بواحد واحد منها، و هكذا في السمع، و الذي يجمع له بين الكلّ فهو أكمل الكلّ.

قال- رضي الله عنه-: «و ما ثمّ عبادة تمنع من التصرّف في غيرها- ما دامت- سوى الصلاة، و ذكر الله [فيها] أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال و أفعال، و قد ذكرنا

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢٧

صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكّيّة كيف تكون، لأنّ الله يقول: إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاٰءِ وَ الْمُنْكَرِ لأنّه شرع للمصلّي أن لا يتصرّف في غير هذه العبادة ما دام فيها و يقال له مصلّ و لَذِكْرُ الله أَكْبَرُ يعني فيها، أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله، و

الثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربّه فيها، لأنّ الكبرياء لله تعالى. و لذلك قال: وَ اللهُ يَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ و قال: أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ و إلقاءه السمع هو لما يكون من ذكر الله إيّاه فيها، و من ذلك أنّ الوجود لمّا كان من حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود، عمّت الصلاة جميع الحركات و هي ثلاث: حركة مستقيمة و هي حال قيام المصلّي، و حركة أفقيّة و هي حال ركوع المصلّي، و حركة منكوسة [و هي حال سجوده، فحركة الإنسان مستقيمة، و حركة الحيوان أفقية، و حركة النبات منكوسة] و ليس للجماد حركة من ذاته، فإذا [تحرّك حجر فإنّما يتحرّك بغيره]».

يتحرّك الإنسان دوريا بالإرادة، و لكنّه بالطبع يتحرّك في نموّه على استقامة قامته، و الحيوان يتحرّك في نشئه بالطبيعة أفقيا، و النبات يتحرّك بطبيعته منكوسا بالعروق بالأصالة، ثم يتحرّك حركة فرعية على عكس حركته الأصلية منكوسا أيضا، فيظنّ أنّ له حركة مستقيمة و ليس ذلك كذلك، فإنّ حركته الأصلية منكوسة، فإنّ أصله ثابت في الأرض و إن كان فرعه في ظاهر الأرض إلى السماء.

ثمّ اعلم: أنّ الوجود الكونيّ، لمّا كان عن حركة معقولة من حقيقة العالم، خرجت بها من العدم العيني إلى الشهود الوجودي، فكانت حركة الوجود على ثلاثة أنحاء من الحركات المعقولة الأولى- كما مرّ في سرّ الألف-: حركة تنزّل و نذل من الفوق إلى التحت و هي حركة منكوسة لإيجاد عالم السفل و هو الكون، و حركة من التحت إلى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢٨

الفوق و هي حركة مستقيمة لإيجاد عوالم الأسماء الإلهية و النسب، فإنّها إنّما توجد بوجود الكون و يندرج فيه الحركة المعراجية لإيجاد الأرواح و الأنفس، و الحركة الجمعية لإيجاد العالم الإنساني الجمعي.

هذا في صلاة الحق، الخصيصة به- و هو التجلّي الإيجادي- و كذلك في صلاة العبد و هو الوصل و الارتباط من قبل العبد بالحق، فتمّت بهذه الحركات الثلاث القيام و الركوع و السجود، هذا في أفعاله، و كذلك في أقواله. كما مرّ في الفاتحة، فانظر سرّ الفردية و التثليث ساريا في هذا القسم الأخير الذي به تتمّ الفردية المحمدية ما أطفّها و ما أشرفه لمن عقل.

قال- رضي الله عنه-: «[و أمّا قوله: «] و جعلت قرّة عيني في الصلاة» و لم ينسب الجعل إلى نفسه، فإنّ تجلّي الحق للمصلّي إنّما هو راجع إليه- تعالى- لا إلى المصلّي فإنّه لو لم يذكره بهذه الصفة عن نفسه، لأمره بالصلاة على غير تجلّ منه له، فلمّا كان ذلك منه بطريق الامتنان، فقال: «و جعلت قرّة عيني في الصلاة» و ليست إلاّ مشاهدة المحجوب، التي تقرّ بها عين المحبّ- من الاستقرار- فيستقرّ العين عند رؤيته، فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء و في غير شيء».

يعني- رضي الله عنه-: في شيء موجود، فعلّقت المشيّة بوجوده من قولهم: كل شيء بشيئيّته أي بمشيئته. و «غير شيء» ما لم يتعلّق به المشيّة من النسب.

و قوله: «من الاستقرار» لطيفة، و ذلك أنّ العبد إنّما يكون قرير العين إذا شاهد عين حبيبه، لقرار عينه بعين الحق حين المشاهدة، فلا يشاهد سواه، و يفنى هو عن نفسه و عن كل ما يسمّى سوى الحق في هذا الشهود، و على هذا القرار يثبت.

و تقرّ- بفتح القاف- إذا ابتهج برؤية ما يسرّه. و قرّ يقرّ- بكسر القاف- إذا ثبت، و إنّما يقرّ عين المحبّ إذا ثبت لمشاهدته محبوبه ببقاء عين الحق و فناء عين العبد فيه عن حجابية تعيّن غيريته و اتّحاد بقائه ببقاء الحق، و هذا الشهود فوق اللقاء المنتظر الموعود،

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٢٩

لأنّ اللقاء يقتضي الاثنينيّة، و هذا الشهود يقتضي أحدية العين، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «و لذلك نهي عن الالتفات في الصلاة، فإنّ الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد، فيحرمه مشاهدة محبوبه، بل لو

كان محبوب هذا الملتفت، ما التفت إلى غير قبلته بوجهه».

يعني- رضي الله عنه-: إن وقع التفات بعينه في جهة القبلة من غير ليّ لوجهه إلى جهة غير القبلة، فإنّ الحق قد يعفو عنه، إذا هو في قبلته و لم يلتفت معرضا عن القبلة إلى غيرها.

قال- رضي الله عنه-: «و الإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصّة أم لا؟ فإنّ الإِنْسٰانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقىٰ مَعٰاذِيرَهُ فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه، لأنّ الشيء لا يجهل حاله، فإنّ حاله له ذوقيّ. ثمّ إنّ مسمّى الصلاة، له قسمة أخرى، فإنّه- تعالى- أمرنا أن نصلّي له، و أخبرنا أنّه يصلّي علينا فالصلاة منّا و منه، فإذا كان هو المصلّي، فإنّما يصلّي باسمه «الآخر» فيتأخّر عن وجود العبد، و هو عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه، بنظره الفكري أو بتقليده، و هو الإله المعتقد، و يتنوّع بحسب ما قام بذلك المحلّ من الاستعداد، كما قال الجنيد- رحمة الله عليه- حين سئل عن المعرفة بالله و العارف، فقال: لون الماء لون إنائه. و هو جواب سادّ، أخبر عن الأمر بما هو عليه، فهذا هو الله الذي يصلّي علينا».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ المصلّي هو التابع للمجلي، و هو عبارة عن كون التجلّي بحسب المتجلّى له، فإنّ تعيّن الوجود الحق و ظهوره في تجلّيه إنّما يكون بحسب خصوص قابليّة المتجلّى له، كما أشار إليه الأستاذ بقوله: «لون الماء لون إنائه» يعني ليس للحق صورة معيّنة تسمّى، فتميّزه عن صورة أخرى، كالماء لا لون له، و لكنّ لون

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ۷۳۰

الماء يتلوّن بحسب لون إنائه، فإنّ الحق لذاته يقتضي القبول لكل نعت و الظهور بكل وصف بحسب الواصف و الحاكم و العالم به، فإن كان العالم صاحب اعتقاد جزئي نسبي، ظهر في معتقده، و من لا حسبان له في علمه بالله، بحسب عقد معيّن و لم يتقيّد في معرفته و شهوده بعقيدة معيّنه دون غيره، بل يكون علمه و معرفته بالله و شهوده له إحاطته بالجميع بحيث لا يشذّ عنه صورة إلا و عنده له وجه حقيقة، وسع الحق و غمره بتجلّيه و أنانيّته كما قال- رضي الله عنه-:

عقد الخلائق في الإله عقائدا و أنا شهدت جميع ما اعتقدوا

فذلك هو العارف العالم الذي لا لون له يخرج الماء إلى ذلك اللون و يكسبه ما ليس له إلاّ فيه لا في نفسه، و في قوله- رحمة الله عليه- دلالة على أنّ سائله لم يكنّ إلاّ صاحب عقد معيّن، فأجابه الجنيد بجواب كلّي يفيد الكلّ معرفة بالمعرفة بالله، فرقاه إلى ما فوق معتقده، فإنّ من كان على ما ذكرنا لا لون له، فيظهر الحق بحسبه، كما هو- تعالى- في نفسه، و لقد أشرت إلى هذا المقام بأبيات وردت عقيب شهود كلّي و فناء حقيقي، اتّفق في عشر ذي الحجّة، خلوت بالحق في بيت الخلوة الذي للجنيد عليه السّلام بمحروسة «دار السلام»، و هي كثيرة منها في المقام، شعر:

حرام على عيني معاينة السوي و حلّ دمي إن كان غيرك في عيني
لقد كنت عيني حيث كنت و لم أكن و كنت عن الأغيار في عزة الصون.
فكن لك بي لا لي كما كنت دائما أكن لك عين الكلّ فيك بلا كوني
فلا «أين» يحويني و لا «كيف» حاصري و لا في هيولى الكلّ منحصر عيني
يقولون: لون الماء لون إنائه أنا الآن من ماء إناء بلا لون

.

و الله الموفّق المؤيّد للمؤيّد الموفّق.

قال- رضي الله عنه-: «فإذا صلّينا نحن، كان لنا الاسم «الآخر» فكنّا فيه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٣١

- كما ذكرناه- في حال من له هذا الاسم، فنكون عنده بحسب حالنا فلا ينظر إلينا إلاّ بصورة ما جئناه بها، فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحلبة».

و ذلك لأنّ مرآة الحق تظهرنا على ما نحن عليه، فما نكون عنده إلاّ بحسب حالنا في صلاتنا، و لو كنّا فيها بحسبه، فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال و الرسوخ.

قال- رضي الله عنه-: « [و قوله: كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ أي رتبته في التأخّر في عبادة ربّه و تسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده، فما من شيء إلاّ و هو يسبّح بحمد ربّه الحليم الغفور».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ للأشياء- في تأخّر وجودها عن ربّها بمظهريّاتها له أو ظهورها فيه- حكمين:

أحدهما ثبوتي و الآخر سلبي فالسلبي هو الذي يسلب و ينفى به عن الحق ما هي عليه من التقيّد و النقائص و نقائض الكمالات، و هو تنزيهها للحق و تسبيحها من النقائص التي هي عليها.

و الحكم الآخر: إثبات الكمالات التي هي عليها للحق على الوجه الأكمل الأليق بجنابه- تعالى- على ما مرّ مرارا.

قال- رضي الله عنه-: «و لذلك لا نفقه تسبيح العالم على التفصيل واحدا واحدا.

و ثمّ قرينة بعود الضمير فيها على العبد المسبّح في قوله: وَ إِنْ من شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ أي بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: «بحمده» يعود على «الشيء» أو بـ«الثناء» الذي يكون عليه».

يعني- رضي الله عنه-: لمّا كان كلّ شيء- كما ذكرنا- مشتملا على محامد و كمالات خصيصة به، و لا تظهر تلك المحامد على الوجه الذي ظهرت فيه إلاّ منه و به لا من غيره و في سواه، مستوعبا أيضا لكمالات يشترك فيها مع غيره، فهو يحمد عين

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٣٢

وجوده الظاهر فيه بتلك الكمالات، بل يحمد بوجوده الخاصّ به عينه الثابتة و حقيقته التي هذه المحامد نسبها و لوازمها، كانت كامنة في عينها الغيبي، فأظهرها الوجود الحق لها و وصفها و عرّفها بها فيه أوله، فإذن لم يحمد كلّ شيء بذاته و وجوده إلاّ نفسه، فإليه يعود الضمير في قوله: يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ.

و أمّا تسبيحه- و هو تنزيهه عن نقائص كونيّة- فيكون بمعنى نفي النقص مطلقا، أي كل ما ظهر به النقائص النسبيّة المتوهّمة كمالات حقّيّة خفيّة نسبية للوجود و العين بالنسبة إلى ذلك، فينزّه وجوده و حقيقته جمعا و فرادى عمّا توهّمه متوهّم النقص فيه، إذ لا نقص إلاّ بالنسبة و الإضافة، و لكن ظهور الوجود في حقيقة الشيء هو كذلك، و ذلك درجة أو مرتبة لتجلّي الوجود أو ظهور تلك العين و الحقيقة في الوجود الحق بحسبه كذلك ليس إلاّ على هذا الوجه، و لكنّ الناظر بنظره الوهمي يرى ذلك- بالنسبة إلى ظهور آخر في مظهر و مرآة أخرى- نقصا، فليس في الوجود نقص حقيقي، بل بالنسبة و الإضافة في وهم المتوهّم أو في التخيّل أو التعقّل لا غير، و مقتضى التحقيق أنّه لمّا كان للوجود الحق صلاحية الظهور بتلك المحامد التي ذلك الشيء عليها، و قبول الظهور لتلك الأحكام- التي توهم النقص من حيث التعيّن و الظهور، ذاتيّا، كانت المحامد و المذامّ المتوهّمة عائدة على الوجود الحق بالأصالة في الحقيقة، فاحتمل الضمير في قوله: يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ الوجهين معا، فافهم.

قال- رضي الله عنه-: «كما قلنا في المعتقد: إنّه إنّما يثني على الإله الذي في معتقده و ربطه به نفسه، و ما كان- من عمل- فهو راجع إليه فما أثنى

إلاّ على نفسه، فإنّه من مدح الصنعة فإنّما يمدح الصانع بلا شكّ، فإنّ حسنها [و عدم حسنها] راجع إلى صانعها، و إله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعته، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه، و لهذا يذمّ معتقد غيره، و لو أنصف، لم يكن له ذلك إلاّ أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهل بلا شكّ في ذلك، لاعتراضه على غيره، فما اعتقده في الله، إذ لو

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٣٣

عرف ما قال الجنيد: «لون الماء لون إنائه» لسلّم كلّ ذي اعتقاد ما اعتقده، و عرف الله في كل صورة و كلّ معتقد».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الضمير في قوله: «بحمده» من **وَ إِنْ من شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**- الراجع إلى المسبّح المعتقد- لا يصلح أن يكون راجعا إلى الله- إلاّ من حيث الوجه المحقّق الذي ذكرنا- [و] لا إلى ما اعتقده، فإنّ صورة معتقده مصنوعة له و مخلوقة له كذلك، و ليست لموجد الأشياء الذي يجب له التسبيح، فإنّ الله أخبر عن نفسه بأنّه **سُبْحانَهُ وَ تَعالىٰ عَمَّا يَصِفُونَ** فإنّ كل معتقد خاصّ فإنّما يصفه بصفة كمال هو عليه لا غير، إذ لا يعرف غير ذلك الوصف، و أخبر أنّه **لا يُحِيطُونَ به عِلْماً** و كلّ ذي اعتقاد فإنّه محيط بصورة معتقدة، و أخبر تعالى أيضا في كتابه الذي **لا يَأْتِيهِ الْبٰاطِلُ من بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا من خَلْفِهِ** على خلاف ما هو عليه معتقده، و ذلك لأنّ المنزّة بالتنزيه العقلي صوّر في اعتقاده صورة ليست بجسم و لا جوهر و لا غرض و لا كذا و لا كذا، و كذلك المشبّه حصره فيما شبّهه به و هو محيط بما صوّره، لأنّه مصنوعه، و صورة معتقد كلّ منهما محدودة بما يباين الآخر و يتميّز عنه، و كل متميّز عن غيره متناهي الحدود إلى ذلك الغير، و محدود بما به يخصّص و يميّز، فالإله الذي يعبده في زعمه هو ما صنعه في خياله و وهمه، فما حمده به يرجع إليه، فما حمد إلاّ نفسه، لأنّه موجد تلك الصورة الذهنية في ذهنه، فما سبّح الله الذي له ما في السماوات و ما في الأرض، فإنّه غير محدود بحدّ، و لا محصور في حكم، و لا محاط به عقلا، فإنّه هو المحيط بالعقل و بكلّ شيء بالذات إحاطة ذاتية، كما علمت، فسبحانه و تعالى

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٣٤

عمّا يقولون علوّا كبيرا.

قال- رضي الله عنه-: «فهو ظانّ ليس بعالم، فلذلك قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي» أي لا أظهر له إلاّ في صورة معتقدة، فإن شاء أطلق، و إن شاء قيّد، فإله المعتقدات تأخذه الحدود، و هو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإنّ الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنّه عين الأشياء و عين نفسه، و الشيء لا يقال فيه: يسع نفسه، و لا: لا يسعها، فافهم [و الله يقول الحقّ و هو يهدي السّبيل/]».

يشير- رضي الله عنه- إلى أنّ الأحدية الذاتية تستهلك ما يسمّى غيره، فما ثمّ إلاّ هو هو، حتى أنّ الأحدية ليست نعتا له، بل الأحدية في هذا المقام عين الواحد الأحد، فلا اثنينيّة، فما ثمّ من يسعه سواه، فآلهة الاعتقادات صور وهميّة تعقّلها المعتقدون من حيث [إنّ] اعتقاد كلّ معتقد على التعيين يخالف اعتقاد مخالفه، و قد ميّز كل منهم معتقده عن معتقد مخالفه، فحدّده بما به ميّزه و عقده، و حصر الحق الذي في زعمه في صورة اعتقاده، و عقد عليه عقده، و اعتقد عقيدة، و أنكر الحق الذي في معتقد غيره و جحد، لكنّ الله الواحد الأحد محيط بكلّ ما توحّد فتأحّد، و ما تعدّد فتحدّد، لا تقدح في أحديته كثرة ما يتعدّد في مراتب العدد، و لا في إطلاقه تقيّد ما تعيّن و تقيّد، فتحدّد، فيتنوّع التجلّي من ينبوع تعيناته في منصّات تجلّياته و مجالي تعيناته بحسب خصوصيات شئون ذاته، فيقبل كلّ ذلك لنفسه من نفسه باقتضاء له ذاتيّ فوسع الكلّ، و لم يسعه الكلّ، فالذي وسعه قلب عبده هو الإله الذي اعتقده، فوسع قلبه و ملأه، فلا يسع معه غيره.

و لكنّ هاهنا تحقيقا لمن آتاه الله نظرا دقيقا و لطفا في الإدراك و تدقيقا و هو أنّ الله لمّا كان بوجوده عيّن ما ظهر و عيّن ما بطن و استتر، فهذه الصور الاعتقادية تكون من جملة ظهوراته و تعيّناته في مراتب الأذهان و الأوهام و الأفهام و البصائر و العقول و القلوب و الشهود و الوجود، فقد

وسع الحق هذه الصور كلّها، فإنّها صورة في تلك

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٣٥

المراتب الخصيصة بها.

و لا يقال: إنّه من حيث ظهوره في صورة عين ما ظهر بصورة أخرى: فإنّه- من حيث ظهوره في صورة ما- متعيّن فيها بحسبها، محدود بحدّها.

و لا يقال أيضا: إنّه من كونه عين الكلّ هو هذا على التعيين، فإنّ هذا هذا لا غير، ليس ذاك و هو عين الكلّ، و الكل صورته و هو هوية الكل فمن لم يحصره في صورة معينة دون غيره فقد عرف الحق على ما هو عليه في نفسه، فإنّه في نفسه مطلق عن كل قيد و حصر و هو المحيط غير المحاط، من كونه هو هو هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن، و ما ثمّ إلاّ ظاهر أو باطن أو أوّل أو آخر، فمن كونه عينا في غيب عينه باطن أوّل لا اطّلاع عليه من هذا الوجه أصلا و رأسا، و هو من كونه عين ما ظهر من كل صورة حسّيّة جسميّة طبيعية أو عنصرية أو غير حسيّة بل عقلية أو وهمية أو خيالية عين الكلّ من غير حصر في صورة ما منها على التعيين، و لا في الجميع و لا في الإطلاق عن الجمع و الجميع و عن كل قيد و حصر.

و قوله- رضي الله عنه-: «الذي وسعه القلب هو الإله المعتقد» يريد بذلك الاعتقادات الجزئية التقييدية من تنزيه أو تشبيه أو غير ذلك سوى الذي وسعه قلب الكامل، فإنّ قلب الإنسان الكامل- المشاهد للأمر على ما هو عليه في نفسه- منقلب مع الحق أوله في صور شئونه الذاتية أبدا دائما، فهو مطلق لا قيد له في عقد، فما له معتقد معيّن، لحصر الحق فيه و لا يكون صورا اعتقادية، بل هو مع الحق في صور شئونه التي فيه، يتقلّب و يتحوّل فيها لمقتضى ذاته و قد وسعه، لأنّ قلبه أحديّة جمع جميع الشؤون الذاتية، و هو عين الأعيان الغيبيّة العينيّة، و هو قلب الوجود، و لبّ الشاهد و المشهود و الشهود، لأنّه صورة التعين الأوّل الذاتي، و هو قلب الحق المطلق و الخلق المقيّد، فافهم إن كان لك قلب يسع الحق على ما هو عليه الحق في نفسه، و إلاّ فألق السمع إلى الحق الذي أنزل القرآن على رسوله، و نطق على لسان هذا الرسول بالحق، فإنّه **ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ. إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحىٰ** فليؤمن بما أنزل الله من الكتاب كلّه

شرح فصوص الحكم (جندى)، ص ٧٣٦

و بجميع ما نطق به على السنة أنبيائه و رسله و أوليائه، من غير تأويل نفسيّ أو تحكيم عقلي و رأي من عنده ظنّيّ أو حدسيّ أو علمي في زعمه فكريّ فعساه يكون من أهل النجاة و الرشاد و السّداد، و لله ولّي التوفيق و الإرشاد و الإسعاد، واهب الاستعداد أبد الآباد.

و الحمد لله الأوّل الآخر الباطن الظاهر، منتهى الأعداد، و مبلغ الأمداد، و مداد الإمداد، و غاية الدهور و الآماد، ملء السماوات و الأرضين و ما بينهما و ما فوقهما و ما تحتهما و ما أحاط بهما، عدد خلقه و زنة عرشه و رضى نفسه و مداد كلماته.

و صلّى الله على خاتم الرسل و الأنبياء و وارثه الأكمل في خصوص ختميته، خاتم الأولياء المحمديين، و خاتم الولاية العامّة المطلقة، روح الله و كلمته و خاتم الأولياء أجمعين، و الحمد لله ربّ العالمين، و صلاته و سلامه على محمد و آله أجمعين الطّيبين الطاهرين.

تمّ بتوفيق الله في أوائل ذي القعدة الحرام لسنة خمس و سبعين و ثمانمائة الهجرية ٨٧٥ اللهمّ اغفر و ارحم لكاتبه و لجميع المؤمنين، آمين.