

فصوص الحكم

محيي الدين بن عربي

♦ المؤلف : الشيخ محيي الدين بن عربي

♦ العنوان : فصوص الحكم

♦ شرح : الشيخ عبد الرزاق القاشاني

♦ طبعة آفاق الأولى 2016

♦ تصميم الغلاف : عمرو الكفراوي



رقم الإيداع:

٢٠١٥ / ٢٦٤٦٨

الترقيم الدولي : ISBN

978 - 977 - 765 - 048 - 9

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر
محيي الدين بن عربي

شرح
الشيخ عبد الرازق القاشاني

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ابن عربي، محيي الدين
فصوص الحكم: للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي
ط ١ القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - ٢٠١٦
٣٤٤ ص ، ٢٤ سم.

رقم الإيداع ٢٦٤٦٨ / ٢٠١٥
الترقيم الدولي 9 - 048 - 765 - 977 - 978
١ - التصوف الإسلامي
أ - القاشاني، عبد الرازق (شرح)
ب - العنوان

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدَّ لَهُمْ أَفْئِدَةً﴾ [الأنعام: ٩٠] قرآن كريم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الأحد بذاته وكبريائه، الواحد بصفاته وأسمائه، المتعالي عن أن يتكرر بكثرة النسب والتعينات، المتجلي بأحدثه في صورة الأكوان والكثرات؛ فلا كثرة في المظاهر والأسماء تكثره ولا تكرر في تعاقب تارات التجلي تكرر، تجلى بذاته لذاته وظهرت الحقائق والأعيان وجعلها براقع وجهه بوجوده، وعلمنا بعلمه فأشهدنا ذاته بشهوده. والصلاة والسلام على من جمع فيه مراتب الوجود بأسرها، وجعل في يده مفاتيح الغيوب فأوحى إليه بنشرها، محمد الذي أوتي جوامع الكلم ليكمل بها طوائف الأمم، ويعلم جميع الخلائق لطائف الحكم، فختم به ما أودع من الكمال عالم التكوين والإبداع، وضبط بوجوده نظام الكل من الأصناف والأنواع، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين كشفوا الحجب عن جمال وجهه الباقي، فتلا لأت سبحاته متساطعة إلى يوم التلاقي.

(وبعد) فإن الزمان لما تقاصرت أذباله، وكادت يرتفع بانكشاف الحق أسباله، ونطق الحق على لسان الخلق بأسراره، وزهق الباطل بتشعشع أنواره، واقتضت الحقيقة أن تهتك أستارها، وطفقت في كل سمع يحدث أخبارها، أقبل على جماعة من إخوان الصدق والصفاء، وأرباب الفتوة والوفا، من أهل العرفان والتحقيق، ومن أيده العناية بالتوفيق، خصوصاً كالصاحب المعظم العالم العارف الموحد المحقق شمس الملة والدين، قدوة أرباب اليقين، محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزي متعه الله بما فيه وأطلعته على خوافيه، أن أشرح لهم كتاب [فصوص الحكم] المنسوب إلى الشيخ الكامل المكمّل البحر الخضم، محيي الملة والدين أبي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الأندلسي، قدس الله روحه، وكثر من عنده فتوحه، شارطين علي أن لا أكتف شيئاً من جواهر كنوزه، وأبرز ما أمكن من معضلات مخفياته ورموزه، فأسعفتهم إلى ملتسمهم وصرفت عنان همتي إلى تسهيل مقتبسهم، مجتهداً

في حل ألفاظ الكتاب، بقدر ما يسر الله لي من فهم ما هو الحق والصواب، معتصمًا بالله فيما أتصدى من المرام، فإنه أصعب ما يقصد من مطالب الأنام، سائلًا إياه أن لا يكلني فيما أعانيه إلى نفسي، وأن يكلأني بإلهامه الحق عن تصرفات عقلي وحديسي، وأن يلقي إلى قلبي ما ألقاه إلى من يلقاه، ويحفظني عن الخطأ والزلل فيما أطلبه وألقاه.

وقد قدمت أمام الكلام ثلاث مقدمات تحتوي على أصول فصوص الحكم هذه الكلمات.

الأولى: في تحقيق حقيقة الذات الأحدية، حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية، ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود، لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين؛ فهو من حيث هو مقدس عن النعوت والأسماء لا نعت له ولا رسم ولا اسم، ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه، وليس هو بجوهر ولا عرض، فإن الجوهر له ماهية غير الوجود وهو بها جوهر ممتاز عن غيره من الموجودات والعرض كذلك، وهو مع ذلك محتاج إلى موضع موجود يحل فيه، وما عدا الواجب فهو إما جوهر وإما عرض، فالوجود من حيث هو وجود ليس مما عدا الواجب وكل ما هو وجود مقيد فهو به موجود، بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعين فلا شيء غيره بحسب الحقيقة. وإذا كان كذلك فوجوده عين ذاته، إذ ما عدا الوجود من حيث هو وجود عدم صرف، والوجود لا يحتاج في امتيازه عن العدم إلى تعين نفي امتناع اشتراكهما في شيء إذا لعدم لا شيء محض ولا يقبل العدم وإلا لكان بعد القبول وجودًا معدومًا؛ كما لا يقبل العدم الصرف الوجود كذلك، ولو قبل أحدهما نقيضه، لكان من حيث هو بالفعل نقيضه وهو محال، ولاقتضاء القابلية التعدد فيه ولا تعدد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود، بل القابلية لهما الأعيان وأحوالها الثابتة في العالم العقلي يظهر بالوجود ويخفى بالعدم؛ وكل شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده فلم يكن وجودًا، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل وجود وجوده، والوجود بذاته موجود فوجوده عينه وإلا لكان ماهيته غير الوجود فلم يكن وجودًا، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل الوجود وذلك محال، فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره، وهو المقوم لكل موجود سواه لأنه موجود بالوجود، وإلا لكان لا شيئًا محضًا، فهو الغني بذاته عن كل شيء والكل مفتقر إليه وهو الأحد الصمد القيوم، - أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد-.

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

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

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

الإلهية التي هي مفاتيح غيبه، واطلع على ما في تلك الخزائن من العلوم ولم يبق بينه وبين الحضرة الأحدية حجاب فناسب بأحدية جمعيته البرزخ الجامع، واتصل بالنقطة الأحدية وتمت به دائرة الوجود، فكان أولاً باعتبار حقيقته وآخرها بانتهاه أحكام الكل إليه، إذ كان من الدائرة بمثابة النقطة التي انتهت الدائرة بها إلى أولها.

ولما كانت الموجودات بأسرها كدائرة هو نقطتها الأخيرة وهو جزء من العالم أشبه العالم بالخاتم فإنه حلقة، ومن حيث إن الإنسان من جملة أجزاء العالم انتقش بنقش العلوم التي في الحضرة الإلهية، وجعل سر أسمائه وصفاته وختم به العالم بأسره، شبه بالفص من الخاتم فالحق تعالى بحسب أسمائه الحسنی يدبر أمر الوجود باقتضاء هذه الأسماء أكوان العالم، ويرب بالأسماء التالية التي أسماء الربوبية كلها بما يحتاج إليها وتطلبها ويمدها ويبلغها إلى كمالاتها التي هي معاني الأسماء الإلهية في الإنسان الكامل البالغ إلى الحقيقة الإلهية فيربه الأسماء الإلهية حتى تتصف بها، وهذه الإضافات والإمدادات هي الشئون الإلهية، ثم يتولى بذاته ربوبية هذا الإنسان ويؤيده بجميع أسمائه، فيعبده هذا الإنسان حق عبادته بالعبودية الذاتية وليس وراء عبادة الله قربة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الحمد لله) حمداً لله على ما أنعم به من معرفة الحكم المنزلة على قلوب أنبيائه، التي بينها وفصلها في فصوص كتابه، فلذلك وصفه بما دل على مقصده، مراعاة لبراعة الاستهلال وهو قوله (منزل الحكم على قلوب الكلم)، والحكم جمع الحكمة وهي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وأحكامها على ما هي عليه بالأقوال والأفعال الإرادية المقتضي لسدادها وصوابها، فإن من العلوم ما لا يتعلق بالأفعال كمعرفة الله تعالى والحقائق المجردة من الأسماء الإلهية، وعلوم المشاهدات والمعارف الذوقية من المعاني الكلية، وهي علوم الأرواح. ومنها ما يتعلق بها ولا يقتضي إتقانها وسدادها كعلوم النفوس الجزئية المدركة بقواها. ومنها الجامعة للكلية والجزئية الفائضة أصولها من الأرواح المضبوطة جزئياتها وفروعاتها، المحكمة بانطباق كلياتها على جزئياتها، المبقية جزئياتها بكليةاتها وهي حكم القلوب المتوسطة بين الأرواح والنفوس والكلم مستعارة لذوات الأنبياء والأرواح المجردة عن عالم الجبروت المسمى باصطلاح الإشرافيين الأنوار القاهرة إما لأنهم وسائط بين الحق والخلق تصل بتوسطهم المعاني التي في ذاته تعالى إليهم كالكلمات المتوسطة بين المتكلم والسماع لإفادة المعنى الذي في نفس المتكلم للسماع أو لتجردها عن المواد وتعينها بالإبداع وتقديسها عن الزمان والمكان الموجودة بكلمة كن في عالم الأمر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، والدليل على الاستعمال بالمعنى المذكور قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ﴾ وقوله عن الملائكة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ﴾ وقول النبي ﷺ في دعواته: «أعوذ بكلمات الله التامات، وأعوذ باسمك الأعظم وبكلمتك التامة» وهنا مخصوصة بذوات الأنبياء بقرينة إضافة القلوب إليها. وقد تطلق الكلمة على كل موجود يصدر من الله تعالى لدلالاتها على معان في ذاته ولهذا قيد المجردات بالتامات (بأحدية الطريق الأمم) الطريق الأمم: الصراط المستقيم لأن الأمم القرب وأقرب الطرق المستقيم ولا يكون إلا واحداً أي الطريق التوحيد الذاتى المشار إليه في سورة هود بقوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ يعني بإلقائها (من المقام الأقدم) الذي هو أحدية الذات المنزهة عن تكثر الأسماء والصفات إلى

وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والأنبياء المذكورين في الكتاب أنسب من التعميم فاللام للعهد والإنزال الإبداع لا من التنزيل أهد اتحاد الأشخاص في الأنواع أو اتحاد الأنواع في الأجناس وبه حصل الحب لله بين الناس الذي يوجب محبة الله إياهم التي توجب رحمة الله بهم ولو لم يكن الاتحاد لوقع الاختلاف والعداوة التي توجب عقاب الله فالأحدية أعظم نعمة من الله لنا ولذا خص الحمد به أهد بالي.

قلوبهم بلا واسطة، فإن الأحدية سارية في الكل وسريانه بذاته صراطه المستقيم، ولا أقدم من الذات فوصف الطريق بالأمم وصف بالمصدر، كما يقال طريق قصد، قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ وقوله بأحدية متعلق بمنزل إما بمعنى الظرفية كقولك حجت بطريق الكوفة، وإما بمعنى اللام وتضمنين الإنزال معنى الإخبار، والأمر كقولك أنزل القرآن بتحليل البع وتحريم الربا، أي أمرًا ومخيرًا بأن الطريق الأقرب واحد ليس إلا التوحيد الذاتي، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَاهَلْ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ الآية.

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

قوله: (بالقيل الأقوم) متعلق بالممد فهو القول الحق الذي هو أعدل الأقوال، من قام إذا اعتدل واستوى، يقال: أقام العود إذا قومه وعدله ويسمى القيام من الركوع الاعتدال (محمد

أي وإن اختلفت في فروع الأصل السبب اختلاف الأمم وهذا أيضًا نعمة عظيمة به ترتفع المضائق ويحصل الوسعة التي توجب استراحة الأبدان والأرواح اهـ بالي.

(القيل الأقوم) الكلام الأبلغ الجامع بين التشبيه والتنزيه على وجه الاعتدال بحيث لا ميل إلى طرفيه وهو القرآن الكريم بالنسبة إلى سائر الكتب السماوية ثم كلام الرسول بالنسبة إلى كلام سائر الأنبياء اهـ.

يجوز عطف الال على ممد الهمم فيخرج عن الإمداد وعلى محمد فيدخل فيه ورائة، وكلا المعنيين حسن اهـ بالي.

وعلى آله وسلم) وإنما كان قوله أقوم الأقوال، وإن كان قول كل نبي حقاً لأنه أكملهم وأتمه خير الأمم ومصدر قوله التوحيد الذاتي من مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ ١ ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ وهو المقام الأقدم المقوم لكل اسم، فيفيض بقوله منه ما في كل اسم من المعاني والحقائق على كل استعداد ما يطلب بهمته، وأما سائر الأنبياء فيفيض كل منهم بقوله ما في بعض الأسماء، فعسى أن يكون في أمته من يطلب بهمته معنى لم يكن عند سائرهم فيقوم قوله بحاجة البعض دون البعض، وأما نبينا ﷺ فيقوم بمطلوب الكل فيكون قوله أقوم.

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

قوله: (كما أمرنا) أشار إلى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

قوله: (فحققت الأمنية) أي جعلت أمنيته حقاً كأنه كان يتمنى أن يأخذ من الرسول هذا العلم والإذن بإفشائه، فإذا رأى هذه الرؤيا تحققت أمنيته، إذ كان الكتاب الذي أعطاه في المنام صورة هذا العلم الذي فاض من روحه عليه الصلاة والسلام عليه (وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله أن يجعلني فيه) أي في هذا الكتاب (وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي جناني بالإلقاء السبوحى والنفث الروحي) أي يخصني فيما أكتب وأقول، ويقع في قلبي بالخاطر الحقاني السبوحى من الحضرة الأحدية بلا واسطة وبواسطة الروح وهو الملك كما قال ﷺ: «نفث روح القدس في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها» والخواطر أربعة: الحقاني والملكي وهما اللذان سألهما في دعائه، والشيطاني وهو الذي اعتصم بالله منه في قوله وأن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، أي تسلط بوسوسة، والنفساني هو الذي احترز منه بقوله (في الروح النفسي) إذ الروح هو القلب الخائف ولا يكون الخوف إلا في الجهة

(كتاب فصوص الحكم) من إضافة المسمى إلى اسمه، فسمي الكتاب الحسي باسم الكتاب المثالي، لتطابقهما معنى من غير زيادة ولا نقصان اهـ بالي.

فيكون الرسول وإعطاؤه مثلاً مقدمة كلية من الشكل الأول والشيخ وأخذه بقوله السمع مقدمة أخرى فيهما أوجه الله روح هذا الكتاب في قلب الشيخ اهـ بالي.

(الإلقاء السبوحى) الإلهام الرحماني المنزه عن مداخل الشيطان (والنفث الروحي) فيض الروح الأعظم على الأرواح المقدسة.

التي تلي النفس منه وهو المسماة بالصدر، فنسبه إلى النفس طلباً لأن يبلغ الإلقاء أو النفث ذلك الوجه الذي يليها فينور ويشغله بالمعنى الغيبي ويتأثر منه النفس فلا تؤثر فيه بالوسوسة إذ لا تكون في حالة التأثر مؤثرة ولذلك قيد التخصيص بالإلقاء (بالتأييد الاعتصامي) فإنه لو لا تأييده تعالى وتوفيقه للاعتصام لاستولت النفس عليه فصارت مؤثرة فيه لا متأثرة (حتى أكون مترجماً لا متحكماً ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس) أي الحضرة الأحدية والروحية المقدسة (المنزهة عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبس) أي الأغراض الدنيوية التي يمكن أن تلبس بإظهار أنه لوجه الله ويلحقها الرياء والنفاق (وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي أجاب ندائي، فما ألقى إلا ما يلقي إلي) ثم لما كان قوله أن يخصني بالإلقاء السبوح والنفث الروحي، وقوله (لا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ) توهم أنه كان يدعي النبوة احتراز عنه بقوله (ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث) للعلم من النبي ببركة صحة المتابعة لقوله عليه الصلاة والسلام: «العلماء ورثة الأنبياء» (ولآخرتي حارث) أي لا أريد بإظهار هذا العلم الحظ الدنيوي بل الآخروي:

فمن الله فاسمعوا	وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم	ما أتيت به فعـوا
ثم بالفهم فصلوا	مجمل القول واجمعوا
ثم منوا به على	طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي	وسعتكم فوسعوا

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

(في الروح النفسي) أي في القلب المنسوب إلى الصدر ظرف النفث والإلقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون الواو وفتح النون وسكون الفاء. بالي.

ولما بين كيفية وصول الكتاب من يده عليه الصلاة والسلام على الوجه التنزيهي عن التلبس بقوله (فإني رأيت) ثم بين كيفية وصوله من يده إلى الشهادة منزهاً كذلك بقوله (فحققت الأمانة) أراد أن يبين المقصود منه فقال (حتى أكون مترجماً لا متحكماً) يعني أن معاني الكتاب وألفاظها ونظمها وترتيبها وكتابتها وغير ذلك كلها من إلقاء الحق وليس له تحكم وتصرف في ذلك أهد بالي.

(ولآخرتي حارث) ويدل ذلك على أن الكمل وإن كانوا يعبدون الله يريدون أجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة من النار وتكون عبادتهم خالصة عن الأغراض النفسانية إذ إرادتهم عين إرادة الله فلا يعبدون في كل مقام إلا الله وبالله خالصاً ومخلصاً.

نص حكمة إلهية في كلمة آدمية

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

قوله (لكونه متصفاً بالوجود) علة لرؤيته تعالى عينه في الكون الجامع أي لكون ذلك الكون الجامع متصفاً بالوجود وذلك لأن الوجود الإضافي عكس الوجود الحقيقي المطلق، فإن الحقيقي المطلق الواجب المقوم لكل شيء الذي هو الحق تعالى إذا ظهر في الممكن تقيد به وتخصص بالمحل فكان ممكناً من حيث التخصيص والتقيد، وكل مقيد اسم فهو اسمه النور من حيث الظهور وكان كعكس صورة الرائي في المرآة المجلوة التي يرى الناظر صورته فيها وفي بعض النسخ لكونه متصفاً بالوجود، فهو علة للحصر أي يحصر الأمر الإلهي كله لكونه

(ممن أيد) أي ممن أيده الله بالتأييد الاعتصامي وهو تجليه له بالربوبية وظهوره بكمال المالكية (فتأيد) قبوله هذا التجلي وهو مقام عبوديته وأيد آخرين بمثل ما أيد به وهو مقام ربوبيته. بالي.

(لما شاء الحق) أي لما اقتضى بالحب الذاتي ولما ههنا عبارة عن الامتداد المعنوي من الأزل إلى الأبد بمقارنة المشيئة الأزلية، ولم يقل أراد فإن عاداتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشيئة لا الإرادة، وذكر اسم الحق ولم يقل الله ليعلم أن السلطنة إيجاد الكون لهذا الاسم وسائر الأسماء توابعة لذلك، ذكر فردًا حيث شاء الحق، وجمعًا بقوله (من حيث أسماؤه الحسنى) فإنه من الأسماء الحسنى فذكر تكرارًا إجمالاً وتفصيلاً تعظيمًا لشأنه. بالي.

فقد أسند المشيئة المتعلقة بالرؤية بقوله (وإن شئت قلت في كون) أي في موجود (جامع يحصر الأمر) أي المطلوب رؤيته وهو أعيانها أو عينه (لكونه متصفاً بالوجود) أي ذلك الموجود الجامع بين النشأة الروحية والجسمانية كما قال فيما بعد فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود.

متصفاً بالوجوه الأسمائية فإن كل اسم وجه يرى الحق نفسه فيه بوجه ويرى عينه من جميع الوجوه في الإنسان الكامل الحاصر للأسماء كلها، واللام في الأمر للاستغراق أي يحصر الأمور كلها أو بدل من المضاف إليه بمعنى أمره وهو إيجاد (ويظهر به سره إليه) منصوب عطفًا على يرى، أي يرى عينه في كون جامع ويظهر بذلك الكون سره، أي وجوده الخفي إليه أو مرفوع عطفًا على يحصر، أي في كون يحصر الأمر ويظهر سر الحق تعالى به إليه، وإليه صلة ظهر بمعنى له يقال ظهر له وإليه بمعنى. وقد وجدت في نسخة قرأها الشيخ العارف مؤيد الدين الشارح للكتاب هذا على الشيخ الكامل صدر الدين القنوي بخطه بالوجوه. وفي نسخة: ويظهر بالنصب والرفع معاً.

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

قوله (وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوي لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة) جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه والشرط مشيئة لرؤية أعيان الأسماء أو عينه في

(ويظهر به) أي بسبب الكون الجامع (سره) أي سر الحق وهو عينه (إليه) أي إلى الحق، فقوله: في كون جامع يدل على العلة المادية بالمطابقة، وعلى الصورية بالتضمن، وعلى الفاعلية بالالتزام، وقوله: ويظهر، يدل على العلة الغائية فالتعريف على العلل الأربع شامل يعني لما اقتضى ذات الحق بالحب الذاتي أن يرى ذاته بجميع أسمائه في خارج علمه في مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله في علمه الأزلي أن هذه المرأة هي الموصوفة بالصفة المذكورة فأوجده من العلم إلى العين فهي النشأة الإنسانية المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به أي لما شاء عينه أوجد الكلمة الأدمية اهـ. وإنما لم يقل ما هي عين رؤية نفسه إيداناً بعينيهما بحسب الأحادية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه، يقال الشيء ليس مثل نفسه. بالي.

(ولا تجليه) أي من غير تجلي المحل (له) أي للشيء الناظر، ومعنى تجلي المحل: ظهوره إليه على الجلاء كما قال: فكان آدم عين جلاء تلك المرأة.

(العالم كله) من العلم إلى العين قبل إيجاد آدم (وجود شبح مسوي لا روح فيه) مثل الطين في حق آدم والنطفة في حق

كون جامع، والأسماء مقتضية لوجود العالم اقتضاء كل اسم جزءاً منه، فقد كان العالم موجوداً باقتضاءها له قبل وجود الإنسان الذي هو الكون الجامع، لأن كل اسم يطلب بانفراده ظهور ما اشتمل عليه وهو الذات مع صفة ما: أي وجوداً مخصوصاً بصفة، والاسم الآخر وجوداً مخصوصاً بصفة أخرى، فلم يكن لشيء من الأسماء اقتضاء وجود اتحاد به جميع الصفات، إذ ليس لأحد من الأسماء أحدية الجمع بين الصفات، فلم يكن للعالم مظهرية أحدية جميع الوجود ولذلك شبهه قبل وجود الإنسان فيه بأمرين شبح مسوي لا روح فيه أو مرآة غير مجلوة، إذ لم يظهر فيه وجه الله بل وجوه أسمائه، فوجود شبح نصب على المصدر أي أوجده وجوداً مثل وجود شبح مسوي لا روح فيه (ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محللاً إلا ولا بد أن يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه) معناه موقوف على معرفة حكمه وهو أن حكم الله تعالى أمره أي إيجاد الأشياء بقوله كن، والله عين الوجود المحض المطلق الذي هو أظهر الأشياء ونور الأنوار فهو يتجلى بذاته لذاته دائماً فتسويته للمحل ظهوره في صورة اسم، وذلك الاسم هو عينه مقيداً بصفة من الصفات القابلية فلا يظهر فيه إلا عينه، وذلك الظهور قبوله للروح وعينه هو الموصوف بكل صفة إلا أنه لا يظهر في ذلك المحل إلا بصفة واحدة من الصفات الفاعلية، وذلك هو الخلق باليدين، فهو روح إلهي، ومعنى النفخ فيه هو الظهور فيه بتلك الصفة ولذلك قال (وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال) أي لقبول الفيض الذي هو التجلي الدائم فهو بمعنى اسم الإشارة كما في قول رؤية:

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

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

قوله (وما بقي إلا قابل) اعتراض منه على نفسه كأنه قيل إذا كان الاستعداد والفيض منه

أولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدي به إلى شيء وإنما أوجده أولاً على هذا الطريق، ثم جلى بآدم لأن المرأة لا يكون إلا من كثيف ظلماني ولطيف نوراني، فكان العالم بدون آدم كمرآة غير مجلوة. بالي.

(عبر عنه) أي عن الروح الإلهي (بالنفخ فيه) والمراد بالنفخ إعطاء القابلية والاستعداد لا بمعنى إخراج الهوى من جوف النافخ وإدخاله في جوف المنفوخ فيه فإنه محال على الله أه فالعالم المسوى بدون الروح الإلهي كالمرآة الغير الصقيلة وبالروح بمنزلة الصقيلة فكما أن المرأة بسبب جلالة تقبل صورة من يحاذيها وتعطيها لصاحبها، كذلك العالم بسبب قبول الروح الإلهي يقبل التجلي الدائم الذي هو ظهور عينه إليه في ذلك المحل أه.

(وما بقي) شيء من المذكور لم يعلمه حاله (إلا قابل) فإنه لما ذكر ولم يبين أنه أثر للحق أم لا لزوم بيانه فقال (والقابل)

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

قوله (فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم) جواب لما، ولما وسط بين لما وجوابه علة المشيئة وانجر الكلام إلى اقتضاء أسمائه تعالى وجود العالم المحتاج إلى الجلاء وجب إيراد فاء السببية في جوابه، لأن تعليل المشيئة المخصوصة تسبب للجلاء وإن كان لما لم يقتض ذلك لأنها تقتضي مقارنة الشرط والجزاء فحسب فجمع بين السببية والمقارنة (فكان آدم) أي حقيقة الإنسان كما ذكر (عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة) بمناسبة أحدية الجمع فإن الحضرة الإلهية جامعة الأسماء كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الإنسانية جامعة لها، إذ الوجود ينزل من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الإلهية وفاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى إلى الإنسان منصباً بصنع جميع

أي المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية. (لا يكون إلا من فيضه الأقدس) أي تجليه الأقدس من الكثرة الأسمائية فهذه كلها غير مجعولة إذ كل ما حصل من التجلي الأقدس غير مجعول كالمائات واستعداداتها الحاصلة منه اهـ بالي.

(فالأمر) أي كل الموجود من الموجودات العلمية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق منه أي حصل من الله على الوجه المذكور (وإليه يرجع الأمر كله) باستهلاكه بتجلي الحق كل آن أو بتجليه عند القيامة الكبرى تبقى مجردة عن اللواحق العارضة وتصل إليه تعالى (كما ابتداءً منه) ولا يلزم منه الجبر لأن القابل لا يكون إلا من الفيض الأقدس (فاقتضى الأمر) جواب لما شاء (جلاء مرآة العالم) أي المرأة المسمى بالعالم. واعلم أن الله حرم على الإنسان بعض الأفعال وأحل بعضها فإذا فعلت فعلاً شرعياً وجد منه شيء وجود شيع مسوى لا روح فيه وهو بمنزلة قوله (وقد كان أوجد العالم كله وجود شيع لا روح فيه) فاقتضى الأمر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله (فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم) فكان جلاؤه نور الاسم الذي يحكم عليك في صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله (فكان آدم عين الجلاء تلك المرأة) فحينئذ رأيت نفسك في فعلك فإذا رأيت نفسك رأيت ربك لأنك تعريفه الرسمي، فإذا رأيت ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة فعلك كما رأى في مرآة العالم، فعلى هذا يجري فعلك على طريقة فعل الله وفعلت ما أمره وتحققت بأخلاقه وأعطيته ما طلبه منك وهو المرأة على نوع مخصوص بحسب الفعل المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب إطاعتك الشرع لا غير لأجل هذا أمر منها ما أمر بخلاف ما إذا ارتكبت المعاصي فإنه وإن كان يوجد شيء عنها لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها فتحفظ، فإن هذه المسألة روح الشريعة فمن عرفها على اليقين برئ عن شبهات الأحيين اهـ بالي.

المراتب فصار الإنسان برزخاً جامعاً لأحكام الوجوب والإمكان كما كانت الحضرة الإلهية جامعة للذات والأسماء كلها فظهر فيه ما في الحضرة الإلهية فكان العالم بوجوده مرآة مجلوة ولم تبق واسطة بين الحضرة الإنسانية والذات الأحدية، وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت (الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير، فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية) فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الإنسان، لأن قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير لوجود الإنسان فيه، إلا أن أحدية جمع الوجود التي ناسب بها العالم الحضرة الإلهية لم توجد في جميع أجزائه إلا في الإنسان فكان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية ولهذا قال: «خلق آدم على صورته».

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

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

قوله (لما عندها) تعليل لدعوى الأهلوية المذكورة أي لما عندها (من الجمعية الأهلوية بين ما يرجع من ذلك إلى الجنب الإلهي وإلى جانب حقيقة الحقائق وفي هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم أعلاه وأسفله) أي من بين ثلاثة أشياء: أحدها الجنب الإلهي وهو الحضرة الواحدية. والثاني: حقيقة الحقائق، أي الأحدية وهي الذات التي بتجليها يتحقق الحقائق كلها وهي حقيقة الوجود من حيث هو هو، فهي بحقيقتها تحقق حقائق العالم العلوي والسفلي ولهذا وسطها بين العالم الروحاني وبين العالم الجسماني. والثالث: الطبيعة الحاصرة للقوابل كلها، فهذه الجمعية هي أحدية حقيقة الحقائق

(بين ما يرجع من ذلك): أي هذه الجمعية حاصلة لها ودائرة بين شيء يرجع ذلك الشيء فمن زائدة في الموجب على مذهب أبي الحسن وإنما اختاره مع أن سيويو لم يجوزه لمشابهة هذا الكلام صورة بالنفي وليجانس ما قبله (إلى الجنب الإلهي) وهو الحضرة الواحدية وبين شيء يرجع ذلك الشيء (إلى جانب حقيقة الحقائق) وهي الحضرة الإمكانية وبين شيء يرجع (إلى ما تقتضيه الطبيعة) في النشأة العنصرية الحاملة وفي كلامه تقديم وتأخير (التي) أي الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وهو العالم الروحاني (وأسفله) وهو العالم الجسماني وهي مبدأ الفعل والانفعال والقابلة بجميع التأثيرات الأسماوية والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية بالي.

في معاني الأسماء وعوالم الروحانيات وفي صور الأسماء وعوالم الجسمانيات فلا يخرج من أحدية الجمعية الإنسانية شيء، وفي الكلام تقديم وتأخير تقديره وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوالب العالم كله أعلاه وأسفله في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف، والكل بدل من الطبيعة أو عطف بيان لها، والمراد الطبيعة الكلية الجسمانية الحاصرة لطبائع أنواع الأجسام الفلكية والعنصرية (وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري) فإن العقل من الجنب الإلهي التي هي الحضرة الواحدة فلا يدرك إلا الحقائق المعينة الكلية مع لوازمها في عالمها الروحاني، وأما الجزئيات الجسمانية التي هي ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوالب العالم فلا يعرفها، وكذلك لا يعرف الحقيقة التي تحقق الحقائق الكلية والجزئية أي الذات التي تحقق بفيضها الأقدس أي تجلي الذات حقائق الروحانيات والجسمانيات وتجليها الشهودي واسمها النور يظهر الكل فإنها لا يعرفها إلا عينها، قوله وفي هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف من القوى الروحانية ولوازمها من الحياة والقدرة والعلم والإرادة وأمثالها، يشعر بأن الأوصاف المحمولة من النشأة المعنوية الروحانية المعبر عن عالمها بالجنب الإلهي.

قوله (بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه) إشارة إلى أن صورة العالم أيضًا حقائق وأعيان وأصل الحقائق هو الذات الأحدية فحقيقة الحقائق كما تحقق الحقائق الروحانية في العالم الذي سماه الجنب الإلهي لتحقق أسماء الألوهية فيه فهي تحقق الحقائق الجسمانية في العالم السفلي بتجل واحد ذاتي، فأصل الجميع أي الجنب الإلهي وما تقتضيه الطبيعة الكلية الحاصرة للقوالب واحد، وهو الذات الأحدية السارية في الكل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «لو دلى أحدكم دلو لهبط على الله وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله» وكيف يدرك العقل هذا المعنى فإنه لا يدركه إلا هو نفسه، ولا يكشف إلا على من يأخذه من نفسه بنفسه (فسمى هذا المذكور إنسانًا وخليفة، فأما إنسانيته فلعوم نشأته وحصره الحقائق كلها) أي لأن نشأته تحوي الحقائق كلها، وجميع مراتب الوجود العلوية والسفلية بأحادية الجمع التي ناسب لها حقيقة الحقائق، وهي الجمعية المذكورة، إذ لا شيء في النشأتين إلا وهو موجود فيه أي لا مرتبة في الوجود إلا وشيء منها فيه فناسب وجود الكل مؤنسًا به، فسمى إنسانًا لأنه عالم صغير، والعالم يسمى

(منه) أي من الكشف (يعرف) على اليقين (ما أصل صور العالم) المسواة (القابلة لأرواحه) وهي حقيقة الحقائق كلها وهي الذات الإلهية من حيث أسماءه الحسنى ومنه متعلق بيعرف قدم للحصر . بالي .

(فسمى هذا المذكور) وهو الكون الجامع (إنسانًا) قوله (فلعوم نشأته) أي المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهي على صورة الحق والجسمانية وهي من حقائق العالم (وحصره الحقائق كلها) من الإلهيات والكونيات فإنه حينئذ يونس جميع الحقائق فهو من الأنس .

إنساناً كبيراً، أو باعتبار آخر (وهو) أنه (للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر) لأن الله تعالى نظر به إلى الخلق فرحمهم (فلهذا سمي إنساناً) أيضاً. والمعنى أنه المقصود من خلق العالم أنه الحامل للسر الإلهي وأمانته أي معرفته والمقصود من الكل معرفته، كما قال: «فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق» فلولا محبة المعرفة لم يخلق الخلق فلا يعرفه من العالم إلا الإنسان فلولا الإنسان العارف بالله لم يخلق العالم فالعالم تابع لوجوده (فإنه به نظر الحق إلى خلقه فرحمهم) أي فهو الذي نظر به إلى الخلق الموقوف هو عليهم فرحمهم بالإيجاد (فهو الإنسان الحادث) بجسده (الأزلي) بروحه (والنشاء الدائم الأبدي) بحقيقته الجامعة بجسمانيته وروحانيته لأنه إذا انتقل من هذا العالم إلى الآخرة يعمر الآخرة في النشأة الثانية (والكلمة الفاصلة) أي المميّزة للحقائق (الجامعة) لعموم نشأته كما ذكر (فتم العالم بوجوده) لمظهريته أسمائه كلها.

قوله (فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه) معلوم من المقدمة الثالثة (وسماه خليفة لأجل هذا) أي لأن نقش اسمه الأعظم وهو الذات مع الأسماء كلها منقوش في قلبه، الذي هو فص الخاتم فيحفظ به خزانة العالم بجميع ما فيه على النظام المعلوم والنسق المضبوط (لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن) أي لأن الإنسان الكامل هو الحافظ خلق الله بالحكمة الأحدية والواحدة الأسمائية البالغة التي هي نقش قلبه، وهي العدالة أعني صورة الواحدة في عالم الكثرة الذي هو خزانة القوابل والآلاء كلها كما يحفظ الختم الخزائن (فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه) لأن الختم صورة الجمعية الإلهية والعلامة التي هي نقش الفص هو الاسم الأعظم فلا يجسر أحد من خصوصيات طبائع العالم التي هي الأسماء الفاصلة على فتحها إلا بإذن خاص من الله على مقتضى حكمته (فاستخلفه في حفظ العالم) لأنه مظهر الأحق الأعظم والله باطنه فيحفظ بإذنه وما جعل في يده من المفاتيح الأسمائية صورة العالم (فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل) لأن الخليفة ظاهر بصورة مستخلفة في حفظ خزائنه والله يحفظ صور خلقه في العالم بصورته فإنها طلسم الحفظ من حيث مظهريته لأسمائه وواسطة تدبيره بظهور تأثيرات أسمائه فيها (ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم

(وهو) بيان لوجه تسمية أخرى (للحق بمنزلة إنسان العين) بفتح الهمزة، فالمقصود الأصلي بإيجاد الإنسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فإن النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة إلى خلقه. (فهو الإنسان) لكون نظر الحق به إلى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتي لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الأزلي) لكونه غير مسبوق بالعدم الزماني (والنشاء الدائم الأبدي) فلا انتهاء في المستقبل كما لا ابتداء له في الماضي هذا بحسب النشأة الروحانية (والكلمة) لكونه مركباً من الحروف العاليات بالنشأة الروحانية (الفاصلة) الحافظة من التلاشي بين حضرتي الوجود والإمكان (الجامعة) بجميع الحقائق الإلهية والكونية (فتم العالم بوجوده) لكونه آخر العمل.

يبقى فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختمًا على خزانة الآخرة ختمًا أبديًا سرمديًا) أي زال لأن النشأة العنصرية الدنيوية لا تحتمل دوام الحفظ فلم يبق فيها ما اختزنه من العلوم والمعارف الكلية والجزئية والأخلاق الإلهية وفارقتها نشأته الروحانية أي فطرته الأولى بخراب دنياه، أي نشأته الصورية والتحق الجزء الروحاني بالروحانيات في الحضرات، أي البرازخ العلوية وما فوقها والجسماني كل جزء بأكمله من الجسمانيات، وانتقل العمارة إلى الآخرة أي العوالم الروحانية أو النشأة الثانية في القيامة.

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

قوله (فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاته، وليس للملائكة جمعية آدم ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصصها وسبحت الحق بها وقدرته، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها فما سبحت الحق بها ولا قدرته فغلب عليها ما ذكرنا وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: ﴿أَجْعَلْ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم، فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق، فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون، فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا

(والتحق بعضه ببعض) أي لا يمازجان لعدم الامتزاج الاعتدالي بين أجزائها (وانتقل الأمر) الإلهي (إلى الآخرة) بنقل الخليفة إليها فيكون كل ما كان موجودًا بالوجود وجودًا بالوجود الأخرى (فظهر جميع ما في الصور الإلهية) بحيث يكون كل فرد من أفراد العالم مظهرًا لاسم من أسماء الله وهي العالم بأسره من الأسماء وهي سره كما قال ويظهر إليه سره بيان لما (في هذه النشأة) الخ) فشاهد عينه من حيث أسماؤه الحسنی في هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته وهو رؤية ذاته من حيث أسماؤه في كون جامع فهذه هي الكلمة الآدمية. بالي.

(فإنه ما يعرف أحد) أي لا يعرف أحد الحق إلا بحسب معرفته بنفسه ولا يعبد إلا بحسب علمه (و الحال) (أن ليس للملائكة جمعية آدم) حتى تحصل فيها ما يحصل فيه من العبادة الذاتية ويستغنى بوجودها عن وجود آدم. قوله (وما علمت أن لله أسماء آخر) وتلك الأسماء التي ما وصل علم الملائكة إليها هي التي وصل علمها إليها على معنى ما وصل علم الملائكة إلى كلها وإلا فإن جميع أسماء الله تعالى ظهرت بظهور الملائكة وسبحت بها ربها وقدرته ولم يتعطل اسم من الأسماء ومحال ذلك ولكن من قبيل مقابلة الجمع بالجمع وانقسام الأحاد على الأحاد، فكل ملك يسبح باسم إلهي خاص لا يعرف التسبيح بغيره مع أن كل اسم جامع لكل اسم كما مر ولكن جمعًا خفيًا لا يتنبه له إلا الكامل دون القاصر، فكل ملك يعلم اسمًا واحدًا إليها فهو محبوب به عن غيره من الأسماء حتى إن الاسم الغفور والعفو والتواب ونحوها كانت للملائكة قبل آدم أيضًا لأن القصور في التسبيح ببعض الأسماء دون بعض غير لائق بالله فهو معصية مغفورة معفو عنها وصاحبها معترف بقصوره عن إدراك حقيقة التسبيح فهو تائب وإن لم تشعر الملائكة بذلك. بالي.

ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه) أي لم تطلع على ما تقتضيه نشأة آدم من الجمعية الإلهية وظهوره بصورة الحق وهويته لكونه مطلوباً بجميع الأسماء ولا على ما تقتضيه الحضرة الإلهية من أن يعبد بعبادة ذاتية أي يطلب عابداً يعبد ذاته بجميع أسمائه فهو من حيث إنه مطلوب بجميع الأسماء أعز الموجودات ومن حيث إنه عابد ربه بجميع الأسماء أذل الأشياء، إذ لا يعبد الله العبادة الذاتية التامة بجميع الأسماء إلا الإنسان الكامل، ولهذا عبدوا الحجارة والجمادات فإنه لا يعبد أحد معبوداً إلا إذا عرفه ولا يعرف إلا ما تقتضيه ذاته بأن يكون فيه فيدركه بالذوق، وليس للملائكة جمعية آدم فلم تطلع على الأسماء التي تخص جمعية آدم، وسبحت الحق وقدسته جمعية آدم بها ولم تعرف أن لله أسماء لم يصل علمها إليها فما سبحت بها ولا قدسته فغلب عليها مقتضى نشأتها، فقله: ولا وقتت مع الأسماء الإلهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقدسته، معناه بالقياس إلى قوله لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة على ما ذكرته من رجوع الضمير في تخصها وسبحته وقدسته إلى جمعية آدم ظاهر. ووجه آخر وهو أن يكون الوقوف بمعنى الثبات لا بمعنى الاطلاع، والضمائر الثلاثة ترجع إلى الملائكة، أي لم يثبت الملائكة مع الأسماء التي تخصها ولم تقف بحكمها حتى شرعت في تجريح آدم وقدحت فيه، إذ ما عرفت ما في آدم من الأسماء التي لم تعرفها، فحكم عليها حالها التي هي النقص حتى نسبوا النقص الذي هو مقتضى نشأتها إلى آدم، فقالت: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ لأنها أدركت بنقصها نقص آدم وما تحت حيطتها ومرتبها من خواص القوة الشهوانية والغضبية واحتجبت عما فوق نشأتها من الأسماء التي ليست لها فأظهرت النزاع الذي هو حالها ومقتضى نشأتها؛ لأن إدراك النقص والاحتجاب عن الكمال عين الإنكار والنزاع، فكان ما قالوا في حق آدم عين ما هم فيه مع الله (فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده وتعلم الأدب مع الله تعالى، فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتيقيد) أي ما أن كل واحد منا محقق به وحاو عليه والمحقق لا يلتفت لفت العبارة فلا حرج في أن تختلف الضمائر بالجمع والتوحيد، والمراد أن الحق تعالى قص لنا القصة لتعلم الأدب معه، فلا نعترض ولا ندعي فيما تحقق عندنا ولا

واعلم أن إيراد - قدس سره - هذه القصة في كتابه دلالة على كمال علمه وأدبه مع الله وحسن خلقه مع الناس، وهي أن المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا في إظهار المعاني التي لا يعرفها عقل بطريق نظر فكري، بمنزلة الملائكة الذين نازعوا في آدم فنفسه قدس سره بمنزلة آدم، فكما كان آدم لا يغضب على الملائكة سبب قولهم فكذلك الشيخ لا يغضب على الذين يظنون السوء في حقه، لتحققه بقوله تعالى ﴿وَالْكَاذِبِينَ أَلْغَيْظَ أَلْفَاظٍ عَنِ الْكَائِنِ﴾ فكما أن ما قالوه في حق آدم عين مخالفتهم لأمر الحق، فكذلك الطاعنون في حقه عين مخالفتهم لأمر الحق، فمن ظن السوء في حقه ونسب إليه ما لا يليق بالمؤمنين يخشى عليه الافتضاح في وقت المعاينة يخبر عنه قوله فنفتضح. بالي.

نشك فيه أنه علمنا أو حالنا على التعيين والتقييد لأنه علم الله (فكيف أن نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لي بحال ولا أنا منه على علم) أي فكيف ندعي ما ليس بعلمنا وحالنا، أو لا ندعي أنه هو الحق على التعيين والتقييد وليس وراءه علم (فنتضح، فهذا التعريف الإلهي مما أدب الحق به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء) أي تعريف حال الملائكة في ادعاء مطلق التسبيح والتقديس فإنه تأديب لعباده من الأناسي (ثم نرجع إلى الحكمة) أي الحكمة الإلهية المذكورة، فإن قصة الملائكة اعتراض وقع في أثنائها على سبيل الاستطراد، ليعلم أن ما قالوا إنما قالوه لنقصان نشأتهم بالنسبة إلى نشأة آدم ولم يعلموا أن تجرحهم أيضًا كمال له، فإن العبادة الذاتية إنما تتحقق بتجلي جميع الأسماء فيه، وتجلي اسم التواب والعفو والغفور والعدل والمنتقم لا يمكن إلا إذا اقتضت المشيئة الإلهية جريان الذنب على العبد، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه: «أئين المذنبين أحب إليّ من زجل المسيحين» واعتبر بخطيئة آدم وداود عليهما السلام فإن بعض كمالات العبد وقبول تجلي بعض الأسماء الإلهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «لو لم تذنبا لخشيت عليكم أشد من الذنب العجب العجب العجب» ألا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم: ﴿وَنَحْنُ سُيِّحٌ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام: «لولا أنكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم» فضم بني آدم المعصية إلى الطاعة عبادة توجب تجلي الحق بأسماء كثيرة، وذلك مما لم تقف الملائكة عليه أيضًا لقصور نشأتهم، وإذا رجع إلى الحكمة ومهد قاعدة يتنى عليها ارتباط الحق بالخلق وتبين منها الحكمة في إيجاد العالم وهو ظهور معنى الإلهية فقال: (فنقول: اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود الغيبي) يعني أن الأمور الكلية أي المطلقة كالحياة والعلم مثلًا لها وجود عيني في العقل ووجود غيبي في الخارج، فإن الوجود الخارجي عين المطلق العقلي مقيدًا بقيد الجزئية لكن الكلية المطلقة لا تزال معقولة مندرجة تحت اسم الباطن، ولا توجد من حيث كليته في الخارج بل من حيث هي مقيدة وهي من تلك الحيثية تندرج تحت اسم الظاهر، وفي بعض النسخ لا نزول فمعناه ومعنى لا تزال بضم التاء مبنياً للمفعول من أزال واحد، والغيبي بالغيين المعجمة والباء بمعنى المعقول. وعند بعض الشارحين عن الوجود العيني بالعين المهملة والنون، أي لا تزال من حيث هي طبائع مطلقة لا مقيدة بقيد الكلية عن الوجود العيني، فإن الكل الطبيعي موجود في الخارج. وقرئ

(أن الأمور الكلية) أي الصفات المشتركة بين الحق والعبد التي يتحقق الارتباط بهما (وإن لم يكن لها وجود في عينها) أي وجود خارجي في نفسها (فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن) فكان موجودًا بالوجود الذهني (فهي باطنة) أي متمتعة الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة. بالي.

لا تزال بفتح التاء على أنه من الأفعال الناقصة، فهي باطنة عن الوجود العيني الشخصي لا تزال كذلك بحذف الخبر للدلالة باطنه عليه أو باطنة بالنصب على تقديم الخبر، أي فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني، والأول أظهر وأوفق لما بعده من قوله ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها (ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني) أي للأمور الكلية الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني، كتأثير العلم والحياة في الموصوف بهما فيحكم عليه بأنه حي عالم ولا يحكم عليه إلا إذا كان فيه عين الحياة والعلم وهذا معنى قوله (بل هو عينها لا غيرها) يعني أن الأمر الكلي كالعلم والحياة عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما، والمراد بقوله (أعني أعيان الموجودات العينية) أعيان الأوصاف لا أعيان الموصوفات، فإن الموصوفات أيضًا معني كلي وهو الإنسان المطلق فإنه عين هذا الإنسان مع قيد الجزئية، فهذه نسبة الحياة والعلم المطلقين إلى الوصفين المقيدين (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) أي الكليات، وإن ظهرت في الصورة الجزئية فهي باقية على معقوليتها من حيث كليتها لم تزل عن كونها باطنة مع كونها ظاهرة (فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن دفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين، وجودًا تزول به عن أن تكون معقولة) أي استناد كل عين موجود شخصي يكون إلى هذه الموجودات الكلية أبدًا مع بقائها في عالم العقل على كليتها لا تزول عن ذلك الوجود الغيبي أبدًا، أي العيني موجود به، فقوله فاستناد مبتدأ خبره لهذه الأمور واللام بمعنى إلى.

قوله (وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتًا أو غير موقت) أي زمنيًا أو غير زمني وكل منهما إما جسماني أو غير جسماني؛ فالجسماني الموقت كأجسادنا وغير الموقت كالفلك الأعظم، فإن الزمان مقدار حركته فلا يكون جسمه زمنيًا، والروحاني الموقت كنفس الحيوانات وغير الموقت كالأرواح العلوية المجردة (نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا

(ولها الحكم والأثر) لأنها صورة الأسماء الإلهية فكانت علة في كل ما له وجود عيني (بل هو) الأمر الكلي باعتبار الوجود الخارجي (عينها لا غيرها) ترق في الارتباط فإن كمال الارتباط نهايته الاتحاد، وفيه بشارة عظيمة لنا، فكان قوله (أعني أعيان إلخ) تفسير الضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقولة) مع كونها عين الأعيان الموجودة في الخارج كما لم تزل عن كونها عينها مع كونها معقولة في حد ذاتها، وإذا كانت كذلك كانت هي ذي الجهتين.

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

(وسواء كان) تعميم للاستناد إلى قسمي الموجود العيني (غير أن هذا الأمر) استثناء منقطع بيان لاستناد الأمر الكلي إلى الموجودات حتى نعلم أن الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم إلى العالم) تمثيلي للارتباط السابق، ولما كان الارتباط بين

الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة) أي كلها في استنادها إلى الأمر الكلي المعقول سواء (غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحي، فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة، كما أن الحياة متميزة عنه. ثم نقول في الحق: إن له علمًا وحياة فهو الحي العالم، ونقول في الملك: إن له حياة وعلمًا فهو الحي العالم، ونقول في الإنسان: إن له حياة وعلمًا فهو الحي العالم، وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما إلى العالم والحي نسبة واحدة، ونقول في علم الحق: إنه قديم وفي علم الإنسان إنه محدث، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية، فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه إنه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم، فصار كل واحد محكومًا به محكومًا عليه، ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني، فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي فإن ذلك محال عليها، فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تعدد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة) أي لكون الموجود العيني يحكم على الكلي الغيبي بمقتضى حقيقته، والكلي أيضًا يحكم على الجزئي بحقيقته، كما أن العلم والحياة بالنسبة إلى الله تعالى محكوم عليهما بالقدم الذي هو مقتضى حقيقته تعالى، وبالنسبة إلى الإنسان والملك محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقة الإنسان والملك، وكذلك العلم والحياة يحكمان على كل موصوف بهما بأنه حي عالم، ولكل واحد من العيني والغيبي حكم على صاحبه بمقتضاه مع أن حقيقة العلم حقيقة واحدة لم تنقسم ولم تختلف باختلاف العارف لها بسبب الإضافة، وكذلك الحياة ونسبتها إلى الموصوفين بها فإنها نسبة واحدة لم تختلف، وانظر إلى هذا الارتباط بين الموجودات العينية وبين الموجودات العينية، مع أن المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث كليتها، فإن كل موجود عيني مشخص جزئي وألفاظ الكتاب ظاهرة.

المعدوم والموجود أمرًا عجيبيًا قال فانظر إلى اهدبالي.

((كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني) وكون المعدوم مؤثرًا في الموجود ومتأثرًا فيه، وكذلك الموجود مؤثرًا فيه ومتأثرًا منه، من عجائب قدرة الله تعالى (فتقبل الأمور الكلية الحكم) من الأعيان الموجودة في انتسابها إلى الأعيان الموجودة (في كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها (وهناك) أي بين الموجودات جامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه (فما ثمة) أي ليس بين الأمور الكلية وبين الموجودات العينية (جامع) وقد وجد الارتباط. اهدبالي.

قوله (وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهناك، فما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق) رجع إلى المقصود من تمهيد القاعدة، وهو أن الارتباط بين الموجودات الغيبي الذي لا وجود له إلا في العقل وبين الموجودات العيني ثابت كما ذكر وهي نسبة عدمية عقلية فبالحري أن يكون بين الموجودات العينية ثابتاً، وكيف لا وبينهما جامع وهو الوجود العيني وما ثم جامع، إذ لا يكون بين الموجود العيني وبين المعدوم في العين جامع.

قوله (ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه وجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غيباً في وجوده بنفسه غير مفقور، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه) ظاهر، وهو بيان الارتباط بين الواجب والممكن وهو الافتقار.

قوله (ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي، فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) معناه ولما اقتضى الواجب لذاته الممكن لذاته كان الممكن لذاته واجباً به معدوماً في حد نفسه مستنداً إليه في وجوده وعينه لأنه الذي أعطى عينه من ذاته ثم وجوده من اسمه النور، فاستناده إلى الواجب الذي ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته في كل ما ينسب إلى ذلك الممكن من اسم وصفة وأي شيء كان لأن أصله العدم، فاستند إلى الواجب في عينه وكل ما يتبع عينه من صفاته ووجوده وذلك صمديته تعالى أو في كل ما ينسب إلى الواجب، والمراد بالممكن كل ما للواجب الصمد إلا الوجوب الذاتي وإنما قيد الوجوب بالذاتي لأنه ما لم يجب لم يوجد لكنه واجب به لا بنفسه (ثم ليعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أَرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه، فما وصفناه

(فبالحري) يروى يفتح الراء فيكون مصدرًا وهو المشهور، وقد يروى بكسر الراء مع تشديد الباء فيكون صفة مشبهة فالمعنى على الأول أي إذا كان كذلك فملتبس بالحري أي اللياقة وعلى الثاني أي الحري ذلك شرح المفتاح (واجبانه) وجوب المعلول بعلة فكما أعطاه الوجود أعطاه وجوب الوجود أيضًا، فكل من الوجود ووجوبه أثر من الواجب في الممكن، فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لكلنا الأمور الكلية والأعيان الخارجية حكم على الآخر حامي. (النظر في الحادث) أي الاستدلال من الآفاق والأنفس (وذكر أنه أَرانا آياته) وهي آثار أسمائه وصفاته (فيه) أي في الحادث فكان الاستدلال واجباً علينا (فاستدللنا) من الأثر إلى المؤثر (بنا) أي بسبب نظرنا فينا (عليه) على الحق فحينئذ لا بد لنا أن نحكم عليه بوصف (فما وصفناه) أي ما حكمنا عليه (بوصف) إلا كنا نحن) وجدنا فينا ووصفنا أنفسنا (ذلك الوصف فلما علمناه بنا) بسبب علمنا أنفسنا (نسبنا إليه) أي وصفناه (كل ما نسبناه إلينا) من الأوصاف من العلم والحياة وغيرها إلا النقائص مقابل الوجوب.

بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الذاتي الخاص، فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا، وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على ألسنة التراجم إلينا فوصف نفسه لنا بنا فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا وإذا شهدنا شهد نفسه، ولا شك أنا كثيرون بالشخص والنوع وإنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعاً أن ثم فارقاً به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد فكذلك أيضاً، وإن وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس إلا افتقارنا في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه) معناه لما ظهر الحادث بصورته أحوالنا في معرفته على النظر في الحادث فقال: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ فبسبب ما أحوالنا استدللنا بنا عليه، أي طلبنا الدليل بأنفسنا عليه، فما وصفناه بوصف إلا وجدنا ذلك الوصف فينا إذ لو لم يكن فينا ولم نتصف به لم يمكننا أن نصفه به، وهو معنى قوله إلا كنا نحن ذلك الوصف أي لو لم نكن نحن ذلك الوصف لم نصف به إلا الوجوب الذاتي، فلما علمناه ومنا نسبناه إليه كل ما نسبناه إلينا كالحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والكلام وغير ذلك، والتراجم هم الأنبياء عليهم السلام فإنهم أخبروا بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ و﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ وفي الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وأمثالها، وهذا معنى قوله فوصف نفسه بنا فإذا شهدناه بوصف شهدنا نفوسنا بذلك الوصف، إذ لو لم يكن ذلك الوصف فينا ما شهدناه به، وإذا شهدنا بوصف شهد نفسه بذلك الوصف، فإن ذلك الوصف وصفه تجلّى به لنا بحسب استعدادنا وإلا من أين حصل لنا ذلك ونحن عدم محض، ومن ثمة يعلم أن وجودنا وجوده تعين بصورتنا وانتسب إلينا فتقيد وتذكر صمديته لكل شيء حتى تراه في كل شيء ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ ولما بين هذا الاتحاد أراد أن يبين الفرق بين الحق والخلق فمثل بتعدد أشخاص النوع وأنواع الجنس، فقال: ولا شك أنا أي المحدثات كثيرون بالشخص كأشخاص الإنسان مع اتحادهم في حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، فإنه حقيقة واحدة؛ وبالجمله أشخاص الموجودات المحدثّة والموجودات المتعينة فإنها متميزة متعينة متشخصة ومتنوعة مع اتحادها في حقيقة الوجود، ولولا ذلك لما

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

كان الكثرة في الواحد، فكذلك، وإن وصفنا الحق بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس إلا افتقارنا إليه وغناه عنا، فإن الوجود المشخص مطلق الوجود مع قيد، فذلك القيد الذي هو به غير المقيد الآخر، وهو افتقار المقيد إلى المطلق وغنى المطلق عن المقيد (فهذا صح له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا تنسب إليه مع كونه الأول) أي فبالغنى الذاتي الصمدي القيومي لكل ممكن وكونه سند مقوم لكل مقيد صح له الأزل والقدم، وانتفت عنه الأولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، فإنه محال في حقه مع كونه الأول (ولهذا قيل فيه الآخر) أي ولأن أوليته بالغنى الذاتي وعدم الاحتياج في وجوده إلى الغير قيل فيه الآخر، لا بمعنى أنه آخر كل ممكن، إذ الممكنات غير متناهية فلا آخر لها (فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد لم يصح أن يكون الآخر للمقيد لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها، وإنما كان آخرًا لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخريته) أي فلو كانت أوليته بأن يكون وجودًا مقيدًا واحدًا من الموجودات المقيدة فابتدأ منه المقيدات لزم أن يكون آخريته بأن يكون آخرًا للمقيدات لكنه لا آخر لها ولو كان لها آخرية ينتهي به الوجود لم يصح أن يكون الآخر عين الأول، فأخريته برجع الأمر كله إليه بعد نسبته إلينا كما ذكر في دائرة الوجود، فكذلك أوليته بابتداء الكل منه بنسبته إلينا، فالنسب والإضافات ممكنة والحقيقة من حيث هي واجبة وذلك معنى قولهم: التوحيد إسقاط الإضافات ولا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه (ثم ليعلم أن الحق) أي بعد العلم بما ذكر، ليعلم أنه تعالى لما أَرانا آيات أسمائه وصفاته في العالم جعل فينا ما نعرف به ذلك فشركنّا مع العالم في صفاته لنعرف بما فينا ما فيه وما أمكن العالم قبول جميع أسماء الحق وصفاته، لأن الفارق بينه وبين الحق الوجوب الذاتي والإمكان وما يلزمهما من الغنى والفقر لازم فيقبل بعضها وهو الذي لا يختص بالوجوب كالوجود والظهور والبطون، وأما البعض الآخر فلا يقبل إلا آثارها التي يليق بفقره ونقصه، وجمع فينا بأحدية الجمع الأمرين، فلذلك قسمها قسمين وجعل القسم الأول مشتركًا بين الكل أي بين الحق

(مع كونه الأول) بمعنى مبدأ كل شيء، فما تنسب إليه الآخرة بمعنى منتهى كل شيء ومرجعه (ولهذا) أي ولأجل انتفاء الأولية عنه بالمعنى المذكور (قيل فيه الآخر) فلم يكن له الأولية بهذا المعنى وجود التقييد أي افتتاح الوجود من العدم (لم يصح أن يكون آخر المقيد) أي الممكن بمعنى رجوع الكل إليه لأنه حينئذ يكون من الممكنات، والممكن لا يرجع إليه شيء فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع، وهذا لا يصح أيضًا (لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية) أي غير منعدم لانتهاء عينه بحيث تفوته تعالى فلا فقدان في حقه كما ذكر في الفص اليونسية، فلا ينافيه الانتهاء بحسب الدار الدنيا فإذا كانت غير متناهية (فلا آخر لها) فكان الحق آخرًا ومنتهى لها فإذا كان الرجوع إليه بالنسبة إلينا فكنا نحن ننصف بالرجوع إليه تعالى في كل آن بحسب ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ وإذا كان الأمر كذلك (فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخريته) بحيث لا يتقدم أحدهما على الآخر في الرتبة، فهو الآخر حيث أول إذ رجوع الكل ثابت فيه، وهو الأول حيث آخر إذ مبدئيته للكل ثابت فيه، فكان أوليته عين آخريته وآخريته عين أوليته، ولا كذلك الممكن (عالم غيب) وهو بواطننا

تعالى وبيننا وبين العالم فقال (وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيينا والظاهر بشهادتنا) لكنه فرق بين وصف العالم ووصف الحق بهما بأن جعل العالم عالمين عالم غيب وعالم شهادة إذ ليس في العالم إلا أحدية الجمع ولم يفرق بين وصف الحق ووصفنا فأضاف الغيب والشهادة إلينا بحكم أحدية جمعنا المخصوص فنحن على معناه وصورته دون العالم، وأما القسم الآخر فسوانا فيه مع العالم وجعل في مقابلة كل صفة فعلية محضة لله تعالى صفة انفعالية مشتركة بيننا وبين العالم فقال (ووصف نفسه بالرضا والغضب وأوجد العالم ذا خوف ورجاء) فإن الخوف انفعال وتأثر من تأثير الغضب نعرف به غضبه، وكذا الرجاء في مقابلة الرضا ولهذا قال (فنخاف غضبه ونرجو رضاه) وقال (ووصف نفسه بأنه جميل ذو جلال فأوجدنا على هيبة وأنس) فإن الهيبة انفعال من صفة الجلال ونعرف به عظمته وجلاله، وكذا الأنس في مقابلة الجمال فجعلنا على صفته بوجه وعلى صفة العالم بوجه كما سيجيء (وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به فعبر عن هاتين الصفتين) أي المتقابلتين اللتين له تعالى كالظهور والبطون والرضا والغضب والجمال والجلال (باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل).

قوله (لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته) فيه شعار بأنه مع مساواته العالم في حقائقه ومفرداته يختص بالجامعية الأحدية دونه، وبهذه الجمعية التي اتحدت بها مفردات العالم كاتحاد العناصر بالتركيب واتحاد كيفياتها بالمزاج واتحاد صورته بقوى العالم المسماة بالتسوية ليستعد لقبول روحه المنفوخ فيه فاستحق به الخلافة؛ لأن الخليفة يجب أن يناسب المستخلف ليعرفه بصفاته وأسمائه وينفذ حكمه في المستخلف فيه، ويناسب المستخلف فيه ليعرفه بصفاته وأسمائه فيجري كل حكم على ما يستحقه من مفرداته، فيناسب بروحه وأحادية جمعية الحق وشارك بصورته وأجزاء وجوده ومفرداته العالم فهو عبد الله رب العالم

وأرواحنا وعالم (شهادة) وهي ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا مجمع العالمين وليس ذلك الاتحاد إلا (لندرك) الاسم (الباطن بغيينا) أي بسبب إدراكنا بغيينا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم على طريق الاستدلال من الأثر إلى المؤثر أنه تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضى والغضب) فأوجدنا ذا رضا وغضب لندرك الرضا برضانا والغضب بغضبنا، ولم يذكر هذا الوجه بظهوره مما سبق (وأوجد العالم) أي أوجدنا (ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاه) لأن الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضا فتتصف بهما ونستدل على غضبه ورضاه مع كونه منزهاً عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيبة) تحصل من جلالة (وأنس) حاصل لنا من جماله فتتصف بهما ونستدل عليهما مع أنهما لا ينسبان إليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدئيهما أي مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضى وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط فإذا وجد الإنسان في الخارج بخلق الله بيديه ظهر جميع ما في العالم في هذه النسخة الجامعة.

فاقتضى شأن الإنسان توجه اليدين من الحق بخلقه، فخلقه الله بيديه فإنه أعطى كل ذي حق حقه اهـ (فالعالم) فجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) أي ظاهر الخليفة وصورته (والخليفة) أي الإنسان الكامل (غيب) أي باطن العالم وروحه المدبر له، فالعقل الأول أول ما يربيه الخليفة من عالم الأرواح. لما فرغ من بيان الارتباط الذي يحصل العلم لنا به شرع في بيان

وصورته التي هي من العالم شهادة وروحه غيب وربوبيته من جهة غيبه ولهذا قال (فالعالم شهادة والخليفة غيب) لأنه من حيث الصورة داخل في العالم، ومن حيث معناه خليفة الله ورب وسلطان للعالم (ولهذا المعنى يحجب السلطان كما ذكر ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهي الأجسام الطبيعية والنورية وهي الأرواح اللطيفة، فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه) فالظلمانية أجساد العالم والنورانية أرواحه، وليس العالم إلا هذه الأجسام الكثيفة والأرواح اللطيفة فهو حجاب على نفسه (فلا يدرك الحق إدراكه نفسه) لأن الشيء لا يدرك إلا ما فيه وليس في العالم إلا الحجب، فلا يدرك إلا الحجاب دون المحجوب (فلا يزال في حجاب لا يرفع) من هذا الوجه (مع علمه) أي مع أنه محجوب بحجاب آخر وهو علمه (بأنه متميز عن موجدته بافتقاره ولكن لا حظ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق فلا يدركه أبداً) أي ولكن لا يعلم من علمه بافتقاره الوجوب الذاتي الذي للحق، إذ لا حظ له منه بوجه، وما ليس فيه شيء منه لم يدركه إدراك ذوق وشهود (فلا يزال الحق من هذه الحيثية) أي من هذا الوجه (غير معلوم) أبداً (علم ذوق وشهود لأنه لا قدم) ولا سابقة (للحدث في ذلك) أي في الوجوب الذاتي ألبتة.

قوله (فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشریفاً، ولهذا قال لإبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) لما ذكر أن الصفتين المتقابلتين يد الحق اللتان توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل، وكان قد مثل بصفات الله تعالى متقابلة مشتركة في أنها مؤثرة فكانت أيادي معطية متقابلة، وقد أوماً إلى صفات العالم متقابلة مشتركة في أنها انفعالية، فكانت أيادي قابلة آخذة وسوانا فيها مع العالم فأراد أن يثبت لنا التشریف من الله بالجمع بين يديه المتقابلتين في الإعطاء والقبول أيضاً، فإن لله تعالى يدين متقابلات معطية كالرضا والغضب، ومتقابلات آخذة قابلة؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ ولهذا وبخ إبليس وذمه على ترك السجود لآدم، حيث رأى منه صفات العالم من الانفعالات القابلة كالخوف والرجاء، ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف أن القابلة أيضاً صفات الله فإنها من الاستعداد الفائض عن الفيض الأقدس، وقال (وما هو إلا عين جمعه

الارتباط الذي احتجب الحق عنا به فقال (ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية) كما قال جعت ومرضت بالي.

(ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكنا بين كثيف ولطيف) احتجب ذاته تعالى عنا بنا فحجبنا علينا في الحق عين وجودنا وهو معنى قوله (وهو) أي العالم (عين الحجاب على نفسه) أي على العالم، فإذا كان كذلك (فلا يدرك) العالم (الحق إدراكه) أي العالم (نفسه) فإنه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره علم ذوق وشهود إلا إلى العالم لا إليه تعالى (فلا يزال) العالم (في حجاب لا يرفع) وإلا لانعدم العالم لقوله «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» (مع علمه بأنه متميز) يعني أن هذا الحجاب لا يمنع علمه بأن الله واجب بالذات وغني عن العالم والكل مفتقر إليه (فلا يدركه أبداً) علم ذوق فإن ذوق الشيء شيئاً في غيره فرع ذوقه ذلك الشيء في نفسه فإذا لا يدركه من هذه الحيثية (فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشریفاً) على غيره لا لشرفه في حد ذاته كما أن

بين الصورتين صورة العالم وصورة الحق وهما يد الحق) يعني كما أن المتقابلات المعطية يد الحق، فالمعطية والقابلة الآخذة أيضًا يدان متقابلتان للحق، فلو لم يكن لآدم تلك القوابل لم يعرف الحق بجميع الأسماء ولم يعبد به (وإبليس) لم يعرف ذلك لأنه (جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية) فما عرف إلا ما هو من العالم فاستكبر وتعزز لاحتجابه عن معرفة آدم؛ إذ لم يكن له جمعية فلم يعرف منه إلا ما هو من جنس نشأته، فاستوهنه ونقص به وما عرف أن الذي حسبه نقصاً كان عين كماله كما قال (ولهذا كان آدم خليفة، فإن لم يكن) أي آدم ظاهرًا (بصورة من استخلفه) أي الحق (فيما استخلفه فيه) من العالم وأجزائه (فما هو خليفة) أي لم يكن خليفة؛ لأن الخليفة يجب أن يعلم مراد المستخلف وينفذ أمره فلو لم يعرفه بجميع صفاته لم يمكنه إنفاذ أمره (وإن لم يكن فيه جميع ما في العالم) من السماء والصفات (وما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها) يعني أجزاء العالم المستخلف هو عليها لم يكن خليفة عليهم، إذ ليس حينئذ عنده ما يحتاج إليه الرعايا ويطلبونه منه فلم يمكنه تدبيرهم، فقوله فليس بخليفة عليهم جواب الشرط الثاني في الحقيقة لكن لما اعترض تعليل الشرط وهو قوله (لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما يحتاج إليه) بينه وبين الجزاء فانجر الكلام إلى توسط شرط آخر وهو قوله وإلا اكتفى بجواب أحدهما عن جواب الآخر لاشتراكهما في الجواب فيكون جواب الأول محذوفًا لدلالة جواب الثاني عليه، تقديره وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا من الأسماء التي يرب الحق تعالى بها جميع من في العالم من الناس والدواب والأنعام وغيرها فليس بخليفة عليهم، والاعتراض لبيان أن فيه مطالب جميع أجزاء العالم لأنها مقتضيات الأسماء الإلهية فيطلب ما في خزائن الأسماء من المعاني التي هي كمالاتها والأسماء كلها فيه كما مر فاستندت إليه فلا بد أن يقوم بكل ما يحتاج إليه ويعطيها مطالبها كلها (وإلا) أي وإن لم يقم بجميع ما يحتاج إليها (فليس بخليفة عليهم) ومن هذا ظهر معنى قوله (فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة)

مكة مشرفة بتشريفه وإلا فهو واد كسائر الأودية فلا يكون جمعية الإنسان الكامل علة تامة لجمعية اليدين بل لا بد في التشريف من تشريف الحق ولهذا أي لكون الجمع للتشريف (قال لإبليس) لكونه مخلوقًا بيد واحدة بالي.

(وما هو) أي وليس جمع اليدين لآدم (إلا عين جمعه) لآدم (بين الصورتين صورة العالم) وهي الحقائق الكونية (وصورة الحق) وهي الحقائق الإلهية من الأسماء والصفات فأدم عبارة عن الصورتين واليدين (وهما) أي الصورتان (يد الحق) باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر، إذ بهما يتصرف الحق فما أمر الملائكة إلا لأن تسجد لله تعالى، فكانت سجدتهم لله وقبلتهم آدم وأبى إبليس لعدم علمه (وإبليس جزء من العالم) فكان جزءًا من جزء آدم (لم يحصل له هذه الجمعية) التي لآدم بالي. ولما فرغ من ذكر الخلافة شرع في تصريح ما علم ضمناً بقوله (فأنشأ صورته الظاهرة) في عالم الشهادة (من حقائق العالم).

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

اهـ.

أي لما ثبت أن استحقاق آدم للخلافة إنما يكون بالصورتين أنشأ صورته الظاهرة (من حقائق العالم وصوره) حيث جمع فيه الحقائق الكونية، فلم يبق من صور العالم وقواه شيء إلا وفيه نظير (وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى) فإنه سميع بصير عالم، فيكون متصفاً بالصفات الإلهية مسمى بأسمائه (ولذلك قال فيه «كنت سمعه وبصره» وما قال كنت عينه وأذنه ففرق بين الصورتين) أي صورة العالم وصورة الحق.

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

قوله (ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة) أي بصورته (ما كان للعالم وجود) فإن أصل الممكن عدم الوجود صورته تعالى ووجهه الباقي بعد فناء الكل، فلو لم يظهر بصورته التي هي الوجود من حيث هو وجود بقي الكل على العدم الصرف، وقوله (كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية) تشبيه لاستناد وجود العالم إلى صورة وجوده تعالى باستناد الأمور العينية من الصفات إلى الحقائق الكلية كما ذكر في الحياة والعلم، كما كان وجود العلم في زيد مثلاً مستندًا إلى العلم المطلق الكلي ولولاه لما وجد عالم وما صح الحكم بالعالمية على أحد كذلك كل موجود معين عيني مستند إلى وجود الحق الذي هو وجهه وصورته ولولاه لما وجد موجود وما صح الحكم على شيء بأنه موجود ولذلك قال (ومن هذه الحقيقة) أي من جهة أن الحق في الموجودات سار بالصورة حتى وجد ما وجد (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده) لأن صورته هو الموجود فوجوده وجد كما ذكر في المقدمة قوله نظامًا (فالكل مفتقر ما الكل مستغني) الفاء للسببية وما نافية ورفع خبرها على اللغة التميمية، وعليها قرئ «ما هذا بشر» بالرفع أي إذا كان الحق ظاهرًا بصورته في العالم والعالم مفتقر في وجوده إليه فكل واحد من العالم والحق مفتقر إلى الآخر ليس كل منهما مستغنيًا عن الآخر. أما افتقار العالم إلى الحق ففي وجوده، وأما افتقار الحق إلى العالم

(اللذين هما من الجوارح الظاهرة) مع أنه صحيح أيضًا لسريان بهويته في جميع الموجودات اهد جامي. (فما فاز) أي فما ظفر الإنسان الكامل بالخلافة (إلا بالمجموع) أي بسببه لا بدونه فكان الحق ساريًا في كل موجود من الخليفة وغيره اهـ. (ما ظهر حكم في الموجودات العينية) فلزم منه أنه لولا تلك الموجودات العينية ما ظهر حكم بالي. (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده) ومن الحق إلى العالم في ظهور أحكامه فإذا كان الأمر كذلك فالكل مفتقر ما الكل مستغن (لا نكني) أي لا نقول على سبيل الكناية لئلا يلتبس عليهم (فقد علمت الذي بقولنا نعي) أي علمت مرادنا بقولنا، فالكل مفتقر من حيث الأسماء والصفات لا من حيث الذات فلا ينافيه الفناء الذاتي، فكأنه قال المعارض: لا بل الكل مستغن لا افتقار به،

ففي ظهوره.

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

(هذا هو الحق قد قلناه لا تكني فإن ذكرت غنيًا لا افتقار به)

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

قوله: (فالكل بالكل مربوط وليس له عنه انفصال خذوا ما قلته عني)

أي العالم مربوط بالحق في الوجود والاستناد إلى صمديته والحق مربوط بالعالم في ظهوره وسائر أسمائه الإضافية.

قوله (وقد علمت نشأة جسد آدم أعني صورته الظاهرة، وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة فهو الحق) أي بحسب صورته الباطنة والحقيقة (الخلق) تحسب صورته الظاهرة.

قوله (وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي استحق به الخلافة) وفي بعض النسخ بها حملًا على المعنى وهو الرتبة أي كونه واسطة بين الحق والخلق بمجموعه الذي استحق به الخلافة، ليعرف صورة العالم وحقائقه بظاهره وصورة الحق وأسمائه الذاتية بباطنه، ويتحقق له رتبة الخلافة بالجمع بين الصورتين (فآدم هو النفس الواحدة) أي حقيقة الإنسان من حيث هو وهو روح العالم (التي خلق منها هذا النوع الكامل الإنساني) أي أفراد النوع وإلا

فإنه إذا استغنى الحق عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من وجهة استغناء الحق عنه، فإن المعلوم مستغن عن غير علته والعلة للعالم مجموع الذات والصفات لا الذات وحدها، فثبت أن الكل مستغن أي كل واحد مستغن عن الآخر لا يرتبط أحدهما بالآخر، أجاب عن ذلك (فالكل) أي مجموع العالم (بالكل) أي الحق من حيث الأسماء والصفات وبالعكس (مربوط فليس له) أي العالم (عنه) عن الحق من حيث الأسماء وبالعكس (انفصال أعني صورته الباطنة) وإنما فسره، وليعلم أن المراد بآدم الروح الكلي المحمدي لا آدم الذي خلق من طين اهـ.

(فآدم) أي آدم كبير وهو الخليفة والعقل الأول (النفس الواحدة) الخليفة المسمى بالإنسان الكامل والعقل الأول وزوجها النفس الكلية (وبث منهما رجالًا كثيرًا ونساء) رجالًا عقولًا ونساء نفوسًا (وقاية لربكم) أي انسبوا ما فعلتم من النقائص والشور إلى أنفسكم ونزهوا ربكم عنها (وقاية لكم) أي انسبوا الكمالات إلى ربكم لا إلى أنفسكم اهـ بالي.

(قوله من اسمه الظاهر) فإن الله تعالى لا يظهر إلا في الأشياء، فلو لم يكن شيء ثمة ما ظهر للحق عين فلا بد من الأشياء، فبنا الحق يظهر وبه نحن نظهر، فلذا نحن نشكر ولذا نحن نكفر باختلاف محقق فاعلموا ذاك وانظروا فإذا ما شهدتم

فالنفس الواحدة هي حقيقة النوع بدليل قوله (وهو قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾) فَإِنَّ الْخَطَابَ لِلْأَفْرَادِ الْمَخْلُوقَةِ مِنَ النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أَيِ خَلَقَ مِنَ الرُّوحِ الْكَلِيِّ الَّتِي هِيَ النَّفْسُ الْوَاحِدَةُ زَوْجَهَا، وَهِيَ النَّفْسُ الْكَلِيَّةُ وَالرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ الْمَبْثُوثَةُ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ هِيَ أَشْخَاصُ النَّوعِ قَوْلُهُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى (فَقَوْلُهُ ﴿أَتَقُوا رَبَّكُمْ﴾ اجْعَلُوا مَا ظَهَرَ مِنْكُمْ وَقَايَةَ لِرَبِّكُمْ واجْعَلُوا مَا بَطَنَ مِنْكُمْ وَهُوَ رَبِّكُمْ وَقَايَةَ لَكُمْ، فَإِنَّ الْأَمْرَ ذَمٌّ وَحَمْدٌ فَكُونُوا وَقَايَتَهُ فِي الدِّمِّ، واجْعَلُوا وَقَايَتَكُمْ فِي الْحَمْدِ تَكُونُوا أَدْبَاءً عَالَمِينَ) مَعْنَاهُ اتَّخَذُوا وَقَايَةَ لَأَنْفُسِكُمْ تَتَّقُونَ بِهَا مَنْ يَرْبِكُمْ. وَلَمَّا كَانَ الرَّبُّ هُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ كَانَتْ رَبُوبِيَّتُهُ لظواهركم مِنْ اسْمِهِ الظَّاهِرِ بِإِمْدَادِ الْحِفْظِ وَالرِّزْقِ وَجَمِيعِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالرَّحْمَةِ الرَّحْمَانِيَّةِ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَرَبُوبِيَّتِهِ لِبُاطِنِكُمْ مِنْ اسْمِهِ الْبَاطِنِ بِإِمْدَادِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ وَجَمِيعِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالرَّحْمَةِ الرَّحِيمِيَّةِ مِنَ الْأَسْمَاءِ، فَعَلَيْكُمْ بِالِاسْتِمْدَادِ بِالرَّبُوبِيَّةِ وَتَهْيِئِ الْإِسْتِعْدَادَ الْقَابِلَةَ مِنَ الْوَجْهَيْنِ، وَذَلِكَ بِالتَّأَدُّبِ بَيْنَ يَدَيْهِ بِآدَابِ الْحَضَرَةِ فَاتَّخَذُوا وَقَايَةَ لَأَنْفُسِكُمْ مِمَّا ظَهَرَ مِنْكُمْ تَتَّقُونَ بِهَا رَبِّكُمْ الظَّاهِرَ أَنْ يَمْنَعَ أَلْفَافَهُ الظَّاهِرَةَ مِنَ الرِّزْقِ وَالْحِفْظِ وَأَمْثَالِهِمَا، وَيَنْتَقِمَ مِنْكُمْ فِي سُوءِ أَدْبِكُمْ بِنِسْبَةِ الشُّرُورِ وَالْمَعَاصِي إِلَيْهِ فَتَحْرَمُوا مَدَدَ الْحِفْظِ وَالرِّزْقِ، وَفِي الْجُمْلَةِ أَلْفَافِ الرَّبُوبِيَّةِ الظَّاهِرَةِ لِفَسَادِ الْمَرْبُوبِيَّةِ بِظُهُورِ صِفَاتِ النَّفْسِ وَنِسْبَةِ الشُّرُورِ إِلَيْهِ، وَاتَّخَذُوا وَقَايَةَ لَأَنْفُسِكُمْ مِمَّا بَطَنَ مِنْكُمْ تَتَّقُونَ بِهَا رَبِّكُمْ الْبَاطِنَ أَنْ يَمْنَعَ أَلْفَافَهُ الْبَاطِنَةَ مِنَ الرَّحْمَةِ الرَّحِيمِيَّةِ بِسُوءِ أَدْبِكُمْ بِنِسْبَةِ الْكِمَالَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَالْمَعَارِفِ وَالْحُكْمِ إِلَى أَنْفُسِكُمْ فَتَحْجَبُوا بِصِفَاتِكُمْ وَظُهُورِهَا عَنْ قُبُولِ أَنْوَارِ صِفَاتِهِ، وَتَحْرَمُوا إِمْدَادَ الْفَيْضِ الْعُلُويِّ وَالْأَلْفَافِ الْبَاطِنَةَ لِفَسَادِ اسْتِعْدَادِ الْمَرْبُوبِيَّةِ بِحَسَبِ الْبَاطِنِ، فَظَهَرَ أَنَّ لَفْظَ الْإِتْقَاءِ يُسَاعِدُهُ مَا فَسَّرَهُ الشَّيْخُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِهِ مِنَ الْمَعْنَى لِاشْتِقَاقِهِ مِنَ الْوَقَايَةِ، يُقَالُ: اتَّقَاهُ فَاتَّقَى أَيِ اتَّخَذَ الْوَقَايَةَ يَتَّقِي بِهَا بِمَعْنَى حَذَرَهُ فَحَذَرَ إِذْ الْحَذَرُ هُوَ اتَّخَاذُ الْوَقَايَةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ كَانَ الْحَذَرُ آلَةً تَتَّقَى بِهَا كَالْتَرَسِ وَنَحْوَهُ مِمَّا يَتَّقَى بِهِ، وَالْوَقَايَةُ مُصَدَّرٌ سَمِيَ بِهِ مَا يَتَّقَى بِهِ وَقَوْلُهُ (ثُمَّ إِنَّهُ أَطْلَعَهُ عَلَى مَا أَوْدَعَ فِيهِ وَجَعَلَ ذَلِكَ فِي قُبْضَتِهِ الْقَبْضَةَ الْوَاحِدَةَ فِيهَا الْعَالَمُ وَالْقَبْضَةُ الْآخَرَى آدَمَ وَبَنُوهُ وَبَيْنَ مَرَاتِبِهِمْ فِيهِ) مَعْنَاهُ أَنَّهُ أَطْلَعَ الْإِنْسَانَ الْحَقِيقِيَّ عَلَى

عين ما قلته: استروا إن لله غيرة فاحذروا أن تنفروا وإذا ما وليتم يسروا لا تعسروا اهـ جمالية.

(ثم) أي بعد ما أوجده على ما ذكر (أطلعه) أي أطلع الله هذا الوالد الأكبر لأن الخليفة يجب أن يطلع على ما اختزنه الحق فيه مما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها، فيعطي كل ذي حق حقه بأمر الله تعالى اهـ بالي القبضة الواحدة اليسرى التي هي قبضة الفرق فيها العالم، وفي الأخرى التي هي اليمنى قبضة الجمع آدم وبنوه اهـ.

فهذا الكلام يدل على أن من رآه في مبشرة وأعطى له فصوص الحكم هو الروح الأعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة المحمدية ويدل أيضًا على محاذاته رتبة الوالد الأكبر في الاطلاع على ما في القبضتين فانظر بنظر الإنصاف إلى هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه اهـ بالي.

ما أودع فيه من أسرار الألوهية، وجعل الجميع مما أوجد كالواحد وأودع فيه في قبضتيه أي قبضتي الحق؛ فجعل حقيقة آدم وبنيه في قبضته اليمنى التي هي الأقوى أي الصفات الفعلية، وأسمائه في العالم الأعلى الروحاني وجعل صورة العالم في قبضته اليسرى التي هي الأضعف، أي الصفات القابلة المذكورة وأسمائه في العالم الجسماني، وإن كانت كلتا يدي الرحمن يميناً لأن القابلية في قوة القبول تساوي الفاعلية في قوة الفعل لا تنقص منها، وبين في ذاته مراتب بني آدم في عرض عريض كما يشعر سائر الفصوص ببعضها.

قوله (ولما أطلعني الله في سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر جعلت في هذا الكتاب منه ما حد لي لا ما وقفت عليه فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن، فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده له رسول الله ﷺ حكمة إلهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب) ظاهر غني عن التعريف (ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية، ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية، ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسية، ثم حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية، ثم حكمة حقية في كلمة إسحاقية، ثم حكمة عليية في كلمة إسماعيلية، ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية، ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية، ثم حكمة أحدية في كلمة هودية، ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية، ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية، ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية، ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية، ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية، ثم حكمة روحانية في كلمة سليمانية، ثم حكمة وجودية في كلمة داودية، ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية، ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية، ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية، ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية، ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية، ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية، ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية، ثم حكمة علوية في كلمة موسوية، ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية؛ ثم حكمة فردية في كلمة محمدية.

وفص كل حكمة الكلمة التي نسبت إليها فاقصرت على ما ذكرت من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب، فامتثلت على ما رسم لي، ووقفت عندما حد لي، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فإن الحضرة تمنع ذلك، والله الموفق لا رب غيره.

(فص حكمة نفثية، في كلمة شيثية)

إنما سميت الحكمة المنسوبة إلى شيث نفثية؛ لأن الحق تعالى باعتبار تعيينه الذاتي الجامع للتعينات كلها الذي هو علمه بذاته، له أحدية الجمع المخصوصة بالإنسان الحقيقي المعبر

(نسبت إليها) أي إلى الحكمة التي نسبت إلى الكلمة التي هي روح ذلك النبي (المنح الظاهرة) الموجودة (في الكون) أي العالم (على أيدي العباد) كالعالم الحاصل للأنبيا والأولياء على أيدي ختم الرسل وختم الأولياء (وعلى غير أيديهم)

عنه بآدم، لأنه صورته وهو الوالد الأكبر الأول، فلزم أن يكون المولود الأول من مرتبة المفضية التي تليه، فهو الإيجاد المسمى بالنفث الرحماني والنفث بث النفس الواحد، وذلك هو الوجود الخارج المنبسط على الماهيات القابلة له الظاهرة به وهو إذا اعتبر من حيث إنه واحد أي من حيث حقيقته كان اسم النور من أسماء الله المخبر عنه في التنزيل بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وباعتبار وقوعه على القوابل والمحال وعروضه للماهيات، سمي الظل الممدود في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ وبهذا الاعتبار يسمى العطاء الذاتي، لأن هذا الفيض من حيث حقيقة الواحدة اسم الله تعالى ليس بينه وبين الذات واسطة؛ وباعتبار تعدده وتنوعه في القوابل وتعيينه بها كان عطايا اسمياً؛ ومعنى لفظة شيث: عطاء الله، ولما كان حصول الوجود في الأشياء إنما يكون بالإيجاد الذي هو انبثاث النفس الرحماني. سميت حكمته حكمة نفثية، وهو العلم بالأعطية الحاصلة بالنفث، ومن هذا ظهر انقسام العطايا إلى القسمين المذكورين، كما قال الشيخ قدس الله روحه (اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين، منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية ويتميز عند أهل الأذواق، كما أن منها ما يكون عن سؤال في معين وعن سؤال في غير معين، ومنها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت الأعطية ذاتية وأسمائية، فالمعین کمن يقول: يا رب أعطني كذا، فيعين أمراً ما لا يخطر له سواه، وغير المعين كمن يقول: أعطني ما تعلم فيه مصلحتي) لأن كل ما لم يكن بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان إعطاء ذاتية، وكل ما كان بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان إعطاء أسمائية، والذوق يحكم بالامتياز ويدرك العطاء الأسمائي في ضمن العطايا الذاتي والعقل يعقل العطاء الذاتي في ضمن الأعطية الأسمائية، قوله فالمعین بكسر الياء أي السائل المعين، كمن يقول أو بفتحها أي السؤال المعين، كسؤال من يقول على الإضمار، ولما قسمها إلى الذاتية والأسمائية وأحال التمييز إلى الذوق قسمها باعتبار آخر إلى أقسام مدركة بالحس، وشبه التقسيم المذكور في امتياز الأقسام به لا باعتبار آخر، أي يتميز القسمان المذكوران بالذوق كما تتميز هذه الأقسام بالعقل بل بالحس، وكلامه ظاهر إلى قوله (من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف) أي من غير تفصيل لما أجمله

كالعلم الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، فإنه من الذات كما سيذكره وكيف كان وهي (على قسمين) ذاتية يكون منشؤها التجلي الذاتي من غير اعتبار الصفة وإن كان لا يخرج عن الصفات، وأسمائية يكون منشؤها التجلي الصفاتي. لما بين العطايا من جانب المعطي شرع إلى بيان باعثها من طرف المعطى له فقال (كما أن منها) فتعيين السؤال وعدمه يوجب تعيين العطاء وعدمه وبالعكس اهـ بالي.

(من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف) بيان الغير المعين لا من تنمة السؤال (والسائلون) بلسان القال (صنفان: صنف بعثه على السؤال) أي سبب طلبه العطايا قبل حلول أوانه (الاستعجال) الخلقي (والصنف الآخر بعثه على السؤال) جواب لما علم وهو مع جوابه خبر المبتدأ (يكون من هذا القبيل) فبعثه هذا العلم على سؤاله، فلسؤاله احتياط لئلا يفوت العطاء لفوات شرطه، وهو السؤال وهو لا يعلم اهـ بالي.

قوله (ولولا ما أعطاه على الاستعداد السؤال ما سأل) إشارة إلى أن كل ما يجري على العبد في كل ساعة فهو باستعداد منه يقتضي ذلك الشيء له في ذلك الوقت، حتى أن السؤال أيضًا إنما يكون باستعداد منه اقتضى ذلك السؤال في ذلك الوقت وإلا لما أمكنه أن يسأله (فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه، فإنهم بحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان، وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد، وهم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم، وصنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه، هذا أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف) أهل الحضور مع الله هم الذين يرون كل ما يصل إليهم سواء كان على أيدي العباد أو لا على أيديهم من الله، ولا يرون غير الله في التأثير ولا في الوجود الذين يعلمون مثل هذا أي أن استعدادهم في كل وقت أي شيء يقبل فإنه لا يسعه إلا علم الله المحيط

۳۶

بكل شيء فغاية علمهم في حضورهم أن يعلموا ما أعطاهم الحق في الزمان الحاضر الذين يكونون فيه، وإنهم ما قبلوه إلا باستعدادهم الفطري العيني، وهؤلاء صنفان: صنف يعلمون من قبولهم العطاء أنهم كانوا يستعدون له وهم كثير، وصنف يعلمون الاستعداد قبل القبول فيعلمون من استعدادهم أنهم أي شيء يقبلون وهذا أتم معرفة الاستعداد وهم قليل، ولما قسم العطايا إلى ما يكون عن سؤال وإلى ما يكون عن غير سؤال، وقسم القسم الأول إلى ما يكون عن سؤال في أمر معين وإلى ما يكون عن سؤال في غير معين، ثم قسم السائلين بحسب الباعث على السؤال على قسمين، وفرغ من بيان القسمين، قال: (ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ فهو العبد المحض وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما يسأل فيه من معين أو غير معين، وإنما همته في امتثال أوامر سيده، فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية وإذا اقتضى التفويض والسكوت سكت، فقد ابتلى أيوب وغيره وما سألوه رفع ما ابتلاههم الله به، ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم) أي ومن القسم الأول الذي عطاؤه عن السؤال صنف ثالث يسأل لا للاستعجال الطبيعي أي للعجلة التي هي مقتضى الطبيعة البشرية وداعية الهوى النفساني، ولا للإمكان، أي لأنه يمكن أن يكون المسئول موقوفاً على السؤال بأن الله علقه بسؤال بل سأل الله امتثالاً لأمره، فإن العبد مأمور بالسؤال والدعاء، كما قال تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ففرض هذا العبد من السؤال ليس إلا العبادة لا المسئول ولا الإجابة فلا يتمنى الإجابة فهو عبد محض، إذ ليست همته في دعائه متعلقة بشيء معين يطلبه أو غير معين بل امتثال أوامر سيده، والباقي ظاهر إلى قوله (والتعجيل بالمسئول فيه والإبطاء للقدر المعين له عند الله) أي التعجيل في الإجابة وإنجاح المطلوب والتأخير فيه إنما يكون للقدر المعين، أي للأجل المسمى الذي عين وجود ذلك المطلوب عند الله فيه، فالتعجيل مبتدأ والإبطاء عطف عليه وخبره للقدر، أي التعجيل والإبطاء ثابت للقدر المعين والوقت المسمى عند الله، فإن لكل حادث وقتاً معيناً عند الله يقارنه في اللوح القدري، لا يتأخر عنه ولا يتقدم عليه (فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة وإذا تأخر الوقت) أي وقته المقدر الذي هو فيه (إما في الدنيا وإما في الآخرة، تأخرت الإجابة) أي المسئول فيه إلى ذلك الوقت (لا الإجابة التي هي لبيك من الله فافهم هذا) والمراد

(فرغه الله عنهم) أي أجاب الله عنهم سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الوقت، فدل ذلك على أن أيوب ومن كان على حاله من أهل الحضور لا من الصنف الذي سيذكر اهـ (والتعجيل بالمسئول فيه والإبطاء) سواء سأل استعجالاً أو احتياطاً أو امتثالاً، وسواء كان سؤالاً معيناً أو غير معين (القدر المعين له عند الله) أي لأجل تقدير الله بالمسئول فيه بوقت معين من الأوقات، الأمور مرهونة بأوقاتها اهـ بالي.

(فإنه) أي الشأن (في نفس الأمر لا بد) لكل وارد (من) وجود (سؤال إما باللفظ) كما بين (أو بالحال أو بالاستعداد، كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا في اللفظ) باسم فعل كحمدك على الله بالوهاب والرزاق، أو باسم تنزيه مثل سبح

بالإجابة الإجابة بالفعل وهو حصول المسئول، لا الإجابة بالقول الذي هو لبيبك، فقد يكون العبد محبوباً إلى الله ويجب سؤاله بلبيبك، ولا يجيبه بإعطاء ما سأل لما يرى له من المصلحة في التأخير كما قدر مع أنه يحب سؤاله ودعائه ويزيد في قربه وكرامته ويسمع إليه ويرضاه، ولهذا قال فافهم هذا فقد يحب الله العبد ويجب سؤاله، ولا يعطيه المسئول لحبه له؛ وقد يعطيه ولا يعبه بل يستدرجه (وأما القسم الثاني: وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال، فالذي لا يكون عن سؤال فإنما أريد بالسؤال التلفظ به فإنه في نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد، كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا في اللفظ؛ وأما في المعنى فلا بد أن يقيده الحال فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل أو باسم تنزيه، والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال، فالاستعداد أخفى سؤال القسم الثاني: هو الذي لا يكون عن سؤال، ومنه تبين أن الأصناف الثلاثة كلها من القسم الأول كما ذكر، وقد صرح بأن المراد بالسؤال في الأقسام كلها هو السؤال اللفظي، فإنه على ثلاثة أقسام: لفظي كما مر، وحالي، واستعدادي، ولا بد في العطاء من سؤال الاستعداد ولا يتخلف عنه العطاء، لأنه مقتضى الاستعداد في نفس الأمر، أي ما قدر له حال عينه الثابتة قبل الوجود. وأما الحال فهو الباعث على الطلب وهو أيضاً من الاستعداد، فلو لم يكن في الاستعداد الطلب لم تحصل الداعية، ولكن لا يقتضي حصول المطلوب حال الطلب وإن اقتضاه في الجملة، ثم شبه تقيد العطاء بالسؤال بتقيد الحمد بالسؤال، فإن الحمد لا يكون مطلقاً إلا في اللفظ كقولك الحمد لله، وأما في المعنى فلا بد لك من باعث يبعثك على الحمد، كما تتصور صحتك وسلامة بيتك فتحمد مطلقاً، وأنت تعلم أنك تحمده على حفظه إياك وخلقه لك بريئاً من العاهات، فقد قيد حمدك الباعث الذي هو تصور معنى صحتك وخلقتك السليمة، باسم الباري الحافظ وهما اسما الفعل، وكما تدرك ديموميته تعالى فتحمده، فقد قيد الحال حمدك بالاسم الذي لم يزل ولا يزال وهو اسم تنزيه، فكذاك العطاء فقد تستشرف نفسك إلى شيء فيرزقك ربك فذلك الاستشراف، والطلب في النفس هو السؤال الحالي، وقد يوصل إليك العطايا من غير شعور منك به ولا استشراف في النفس، كمن تصادف كنزاً بغتة فذلك من اقتضاء استعدادك، ولذلك قال: والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال، والاستعداد أخفى سؤال وهو المشار إليه بقوله: ﴿يَعْلَمُ الْبَاطِنَ وَأَخْفَى﴾ فإن الحال لا يعلمه غير صاحبه إلا الله، والاستعداد هو الأخفى الذي لا يعلمه صاحبه أيضاً فهو من غيب الغيوب، الذي لا يعلمه إلا الله.

وقدوس (والاستعداد من العبد لا يشعر صاحبه) فالشعور نوع من العلم هو العلم بالحس، فالشعور يتعلق بأجل المعلومات، والاستعداد من أعمق المعلومات (ويشعر بالحال) فإنه أجل المعلومات فصاحب الحال يشعر بحاله (فالاستعداد أخفى

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

قوله (ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله تعالى في جميع أحواله، هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها) موقوف على العلم بالأعيان الثابتة، وهو أن الروح الأول الذي هو أول ما خلق الله تعالى المسمى بلسان أهل الحكمة، العقل الأول هو أول متعين في ذات الله وأول مرتبة من مراتب الممكنات متعين بسبب تعيين أحديته تعالى بعلمه بذاته محيط بحقائق الأشياء كلها، وهي المسماة بالأعيان الثابتة وهو نوع متشعب إلى أرواح فائتة الحصر، منها الملائكة المقربون ومنها أرواح الكمل من نوع الإنسان، وهي حقائق روحانية متميزة كل روح منها منتقش بكل ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد، وهو الصف الأول من صفوف الأرواح الإنسية، وهي المسماة بالأعيان، وأول تجل من تجليات الحق وهو التجلي الذاتي في صورة هذا المعلول الأول، فإن الذات الأحدية قبل الظهور في الحضرة الأسمائية في عماء كما ذكر في المقدمة، وفي هذه الحضرة تتعدد الأسماء وهو يعلم هذا المعلوم بذاته أي بعين ذلك المعلول، كما هو منتقشاً بجميع ما فيه لا بصورة زائدة على ذاته، وعلمه عين ذاته ليس إلا حضوره لذاته في صورة هذا المعلول، فعلمه بالأعيان إنما هو من جملة علمه بذاته، والأعيان وكل ما فيها من جملة معلوماته، ومعلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة غير ذاته من حيث تعيناتها، ولكل عين من الأعيان الإنسانية صورة نفسانية مثالية؛ ينفصل ما فيها من الحقائق العلمية، التي هي أحوالها في هذه الصورة، إلى جزئيات مقدرة بمقادير زمانية يقارن كل منها وقتاً معيناً من أوقات وجوده قبل وجوده، والله من ورائهم محيط فسر القدر هذه الأمور المقدرة المتقارنة لأجلها وحضور الحق تعالى لها في ذاته علمه بها على ما هي عليها، وهذا معنى قوله: ومن هؤلاء، أي ومن الذين يعلمون أن لله فيهم سابقة قضاء، من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها (ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به) وكيف لا وتلك العين هو الكتاب الذي فيه أعماله وأحواله وأرزاقه ﴿لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ والروح الكلي المنقسم إلى

سؤال) لا يطلع عليه إلا من اطلع بعالم الأسماء والأعيان الثابتة، فإن السؤال بلسان الاستعداد ما هو إلا سؤال الأسماء ظهور كما لانها وسؤال الأعيان وجوداتها اهـ بالي.

لأنه لما قال: ومنها ما لا يكون عن سؤال، فقد ذكر حكماً غير السائلين، أي وإنما منع غير السائلين عن السؤال اللفظي (علمهم بأن لله فيهم) أي حقهم (سابقة قضاء) أي حكم سابق عليهم في علمه الأزلي فلا بد أن يصل إليهم هذا الحكم السابق عليهم، فهم بذلك قد خلصوا عن قيد الطلب والامثال وحجابه (ومن هؤلاء) أي من العلماء بالقضاء السابقة عليهم، أو من الصنف الذي منعمهم علمهم هذا عن السؤال، أو من عباد الله الذين من هذا الصنف اهـ بالي.

الأرواح كلها هو أم الكتاب الذي عنده تعالى، وهو يحكم على كل أحد بما فيه في عينه من النقش وهو الاستعداد الفطري الأول للعبد، ولا يعلم الحق من هذا العبد إلا ما في عينه (وهو ما كان عليه في حال ثبوته؛ فيعلم) هذا العبد (علم الله به من أين حصل).

قوله (وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكثف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سر القدر) ظاهر، ثم قسم هذا الصنف فقال: (وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملًا وهو العالم بالبرهان أو الإيمان) ومنهم من يعلمه مفصلاً؛ فالذي يعلمه مفصلاً على وأتم من الذي يعلمه مجملًا) وهو العالم بالكشف والعيان (فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله تعالى إياه بما أعطاه عينه من العلم به) بالإلقاء السوحي ما في عينه وهو محجوب عن عينه (وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة، وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى وهو أعلى) فإن معدن علمه هو بعينه معدن علم الله تعالى به، فعين علمه بذاته علم الحق به؛ فيرى هذا العبد القدر المقدور في حقه، وهو معنى قوله (فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به، لأن الأخذ من معدن واحد) ثم بين الفرق بين علم هذا العبد، وعلم الحق به بعد ما بين اتحادهما بالحقيقة وأخذهما من معدن واحد فقال: (إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له) قبل أن يوجد عينه (هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف) ولم يعلمها قبل وجوده بل علم (إذا أطلعه الله تعالى على ذلك أي إلى أحوال عينه) بعد وجوده لا قبله، كما علم الله تعالى منه قبل وجوده (فإنه ليس في وسع المخلوق إذا أطلعه الله تعالى على أحوال عينه الثابتة التي يقع صورة الوجود عليها أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لأنها نسب ذاتية لا صورة لها) أي نسبة الذات الأحدية إلى كل عين نسبة ذاتية، وهي حضور الذات لها ولما فيها من الأحوال والنقوش، وهذا حضورها لذاتها قبل أن توجد هذه الأعيان في الخارج، فلا صورة لها في الخارج، والضمير في لأنها يرجع إلى الاطلاع. أنث لمطابقة الخبر، ولأن الاطلاع نسبة الذات إلى الأعيان (فهذا القدر نقول: إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم) وهو أن تعلم أن علمه تعالى وعلم العبد واحد من معدن واحد، إلا أن علم العبد لم يكن إلا بعد وجوده وحصول صورته، وعلمه تعالى كان قبل وجوده وبعده، وعلمه عناية من الله سبقت، وعلم الله ليس بعناية من غيره سابق، وظهر

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

(لا صورة لها) في الخارج إذا لم تكن موجودة فيه، بخلاف العبد فإنه مخلوق على الصورة، فليس في وسع المخلوق على الصورة أن يطلع على ما لا صورة له (فهذا القدر) من المساواة نقول: إن العناية إلخ (ومن هنا) أي إفادة للعين العلم الحق (يقول الله ﴿حَقَّقَ تَعَلَّرَ﴾ وهي كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى كون ما قبل حتى سببًا لما بعدها (ما هي) أي ليس

الفرق (ومن هنا يقول الله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ وهي كلمة محققة المعنى، ما هي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب) فإنه ينزه علمه تعالى من سمة الحدوث، ويجعله صفة زائدة على ذاته قديمة يتعلق بالمعدوم تعلقاً حادثاً فيجعل الحدوث صفة التعلق لا صفة العلم، وهو معنى قوله (وغاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلق، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم يعقله في هذه المسألة، لولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات، فجعل التعلق له لا للذات) أي لولا إثباته العلم زائداً على الذات ليجعل التعلق للعلم لا للذات، لكان أعلى وجه يكون له ولكان محققاً (وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود) يرى العلم عين الذات ولا يقول بالتعلق بل يقول معنى حتى يظهر علمنا، فإن العلم الظاهر في الأعيان بعد الوجود هو عين علمه، على ما علمت أن علمه بالأعيان هو الثابت حال عدمها فيها (ثم نرجع إلى الأعطيات) لما قسم العطايا بحسب السؤال انجر الكلام إلى بحث الاستعداد والأعيان، فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج إليه ههنا، ثم رجع إلى المقصود من بيان القسمين الأولين واستأنف القسمة لطول الكلام بقوله (فنقول: إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية، فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية، فلا تكون أبداً إلا عن تجلي إلهي) أي ذاتي مطلق لا من الذات وحدها بلا صفة، فإنها لا تتجلى وحدها لشيء بل الذات باعتبار الرحمانية لأن الله اسم الذات المطلقة، وتجلي الذات من حيث هي هي لا يكون إلا لذاته، أما للعبد فلا يكون إلا بصورة استعداد من تجلي له لا غير، كما قال (والتجلي من الذات لا يكون إلا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون، فإذا المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى سوى صورته إلا فيه) ومثله بالمرآة في قوله (كالمرآة في الشاهد في أنه إذا رأيت الصور أو صورتك فيها لا تراها) أي جرم المرآة حيث ترى الصورة (مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها) ثم ذكر أن مشاهدة الصور في المرآة مثال نصبه الله تعالى لتجليه الذاتي ليعلم المحقق أنه ما رأى ذاته تعالى بل رأى عينه فيه فقال: (فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له أنه ما رآه وما ثم مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراه أبداً ألبتة حتى أن بعض من

حتى نعلم (كما) أي مثل الذي (يتوهمه من ليس له هذا المشرب) وهو مشرب الصوفي المحقق المنزه في مقام التنزيه، وهو غناه تعالى عن العالمين ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ وغير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه، والمشبه في مقام التشبيه، وهو ظهوره بصفات المحدثات، كقوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ وقوله «مرضت فلم تعدي» وغيرها، وأما من لم يكن له هذا المشرب فنزه فقط من كل الوجوه، عن الحدوث والنقصان اهد بالي.

(إلا عن تجل إلهي) أي عن التجلي الذي يحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر، والمراد به التجلي بالفيض المقدس لا الأقدس، يدل عليه قوله (والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلي له) فهو الفيض المقدس، فإذا كان المتجلي له قابلاً لتجلي الذات من حضرة الاسم الجامع تجلي الذات من حضرة الجامعة فذلك المسمى بالتجلي الإلهي الحاصل عنه العطايا الذاتية، وإذا كان قابلاً لتجلي الذات من حضرة من حضرات الأسماء تجلي عن تلك

أدرك مثل هذا في صورة المرأة ذهب على أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرأة هذا أعظم ما قدر عليه والأمر كما قلناه وذهبنا إليه) يعني أن المرئي في مرآة الحق هو صورة الرائي لا صورة الحق وإن تجلّى له ذات الحق بصورته لا بصورتها، وليس الصورة المرئية في ذاته تعالى حجاباً بين الرائي وبينه سبحانه بل هي الذات الأحدية المتجلية له بصورته لا كما زعم من ذهب في المرأة إلى أن الصورة حجاب بينها وبين الرائي فإنه وهم قال: (وقد بينا هذا في الفتوحات المكية).

قوله (وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا الدرج) إشارة إلى أن هذا المعنى لا يدرك إلا بالذوق والكشف والحال لا بمجرد العلم وهي الغاية في الكشف ليس فوقها أعلى منها (فما هو ثم أصلاً وما بعده إلا العدم المحض) أي فما أعلى من هذا الدرج موجود عند الشهود أصلاً فالضمير يرجع إلى أعلى (فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤية أسمائه) أي إذا انخلعت عن صفاتك وجردت ذاتك عن كل ما أمكن تجردك عنه شاهدت عينك في مرآة الحق وذلك تجليه بصورة عينك، وهو يرى ذاته فيك متصفة بصفاتها كالسمع والبصر وما يتعلق بهما من أحكام المسموعات والمبصرات فإنها أحكام السميع والبصير ظهرت فيك من حيث إنك مظهر هذا بين الاسمين (وليست) الأسماء (سوى عينه كما علمت فاختلف الأمر وانبههم) وهو أن المرئي غير عين الحق في صورة العبد فيكون العبد مرآة الحق أو عين العبد في صورة الحق، فيكون الحق مرآة العبد (فمنا من جهل الأمر في علمه فقال: العجز عن درك الإدراك إدراك) أي غاية الإدراك هو الاعتراف بالعجز عن إدراك الأمر كما هو، وهو التحير المطلوب في قوله: رب زدني تحيراً (ومنا من علم ولم يقل مثل هذا) أي علم أن الحق من حيث ذاته مرآة عين العبد أي لذاته، والعبد مرآة الحق باعتبار أسمائه، ولم يقل بالعجز (وهو أعلى القول) أي

الحضرة فذلك المسمى بالتجلي الصفاتي والأسمائي الذي يحصل منه العطايا الأسمائية (فإذا المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) فعلى تقدير كون التجلي بصورة استعداد المتجلي ما رأى المتجلي له في أي تجل كان إلا صورة نفسه في وجه مرآتيته الحق له في رؤية صورة نفسه فإضافة المرأة إلى الحق بيانية لذلك قال (وما رأى) ولم يقل وما رأى امرأة (الحق ولا يمكن أن يراه) لاختفائه واستاره بصورة استعداد الرائي، فاحتجب نظر الرائي عن الحق بصورة نفسه (مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه) لعلمه بأن صورته لا تقوم بذاته بل تقوم بذات الحق فكان عالماً بالحق برؤية صورته فيه فلا تحجب صورته عن علمه بالحق كما تحجب عن رؤية الحق (كالمرآة في الشاهد) إذ كل ما في الشهادة دليل على ما في الغيب (فما هو ثم) أي فليس في هذا الدرج الذي هو الوجود المحض مقام موجود غير هذا المقام اهـ بالي.

(وليست سوى عينه) بل هي عين الحق وبه امتاز عن المرأة في الشاهد فإن المرأة الحسية غير الصورة المرئية فيها (فاختلف الأمر) أي أمر المرئي وهو الصورة والمرآة وهو الحق في عين الناظر بسبب مشاهدته أن نفسه عين الحق إذ لا اختلاط في الواقع (وانبههم) أي وأشكل عليه التمييز بينهما، ولهذا اختلف أهل التجلي الذاتي اهـ بالي.

(فمنا) أي من أهل التجلي (من جهل في علمه) بأمر المرئي أو علم نفسه ولم يقل إنه عبد أو حق فعجز في علمه (فقال

من القول بالعجز لأنه علم حقيقة الأمر على ما هو عليه (فلم يعطه العلم العجز كالأول بل أعطاه العلم السكوت ما أعطاه العجز) أي من العارفين من تحير في التمييز بين مرئية الحقيقة والعبدية، ومنهم من سكت ولم يتحير ولم يقل بالعجز وهو أعلى (وهذا هو أعلى عالم بالله وليس هذا العلم) بالأصالة (إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء، إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء) أي الرسل كلهم يأخذونه من خاتم الرسل وهو يأخذ من باطنه من حيث إنه خاتم الأولياء لكن لا يظهر لأن وصف رسالته يمنعه فإذا ظهر باطنه في صورة خاتم الأولياء يظهره. والحاصل أن الرسل والأولياء كلهم يرونه من مشكاة خاتم الأولياء. (فإن الرسالة والنبوة أعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان) إنما قيد النبوة بالتشريع احترازاً عن نبوة التحقيق فإن النبي له جهتان تبليغ الأحكام المتعلقة بحوادث الأكوان والإخبار عن الحق وأسمائه وصفاته وأحوال الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب وهو باعتبار التبليغ رسول وشارع ونبوته تشريعية، وباعتبار الأنباء عن الغيب، وتعريف الحق بذاته وأسمائه ولي ونبوته تحقيقية، فرسالة التشريع ونبوته تنقطعان لأنهما كمال له بالنسبة إلى الخلق وأما القسم الآخر فمن مقام ولايته التي هي كمال له بالنسبة إلى الحق لا بالنسبة إلى الخلق، بل كمال حقاني أبد كما قال (والولاية لا تنقطع أبداً) فهو باعتبار ولايته أشرف منه باعتبار رسالته ونبوته التشريعية فخاتم الرسالة من حيث الحقيقة هو خاتم الولاية ومن حيث كونه خاتماً للولاية معدن هذا العلم وعلوم جميع الأولياء والأنبياء وهو مقامه المحمود الذي يبعثه فيه، فاعلم ذلك حتى لا تتوهم أنه محتاج في علمه إلى غيره، وهو معنى قوله (فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء).

قوله (وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدر في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم في تأبير النخل، فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها

العجز إلخ) (ومنا من علم الأمر) على ما هو عليه فعلم أن نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه، فميز بينهما في كل مقام (فلم يقل بمثل هذا بل أعطاه العلم) السكوت كما أعطى لمن جهل العجز، فالعلم الذي أعطى السكوت أعلى من العلم الذي أعطى العجز.

(وليس هذا إلا) أي لا يأتي علم العطايا الذاتية الذي أعطى السكوت لأحد من الله بالذات (إلا لخاتم الرسل) من حيث وسيلته (وخاتم الأولياء) من حيث ولايته اهـ بالي.

والمراد بقوله (من وجه يكون أعلى) بيان زيادة خاتم الأولياء من الوجه المذكور، ولا يلزم منه الأفضلية وإنما يثبت

فتحقق ما ذكرناه) إشارة إلى أن خاتم الأولياء قد يكون تابعاً في حكم الشرع كما يكون المهدي الذي يجيء في آخر الزمان، فإنه يكون في الأحكام الشرعية تابعاً لمحمد ﷺ، وفي المعارف والعلوم والحقيقة تكون جميع الأنبياء والأولياء تابعين له كلهم، ولا يناقض ما ذكرناه؛ لأن باطنه باطن محمد عليه الصلاة والسلام ولهذا قيل إنه حسنة من حسنات سيد المرسلين وأخبر عليه الصلاة والسلام بقوله: «إن اسمه اسمي وكنيته كنيتي فله المقام المحمود» ولا يقدر كونه تابعاً في أنه معدن علوم الجميع من الأنبياء والأولياء فإنه يكون في علم التشريع والأحكام أنزل كما يكون في علم التحقيق والمعرفة بالله أعلى، ألا ترى إلى ما ظهر في شرعنا من فضل عمر في أسارى بدر حيث أشار إلى قتلهم حين نزل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِيَنْيَ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ تَرْيُودًا عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ إلى قوله: ﴿لَوْلَا كَتَبَ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام: «لو نزل العذاب لما نجي منه غير عمر وسعد ابن معاذ» وبكى عليه الصلاة والسلام حين نهبه جبريل على الخطأ ونزول الوحي بأن يقتل من أصحابه بعدد الأسارى الذين أطلقوهم وأخذوا منهم الفداء، ومن حديث تأبير النخل حيث منع عليه الصلاة والسلام منه ثم تبين الخطأ فقال: «اعملوا فأنتم أعلم بأمر دنياكم» (وقال الخضر لموسى: أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمك الله لا أعلمه أنا) أي لا ينبغي لكل واحد منا الظهور بما يباين مقامه ومرتبته، ولهذا قال: فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة والباقي ظاهر، وأما حديث الرؤيا في قوله (ولما مثل النبي ﷺ بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة فكان ﷺ تلك اللبنة، غير أنه ﷺ لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله ﷺ، ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط بهما، والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو أخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسل، فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع، فكل نبي من لدن آدم

فضيلته من حيث هو متبوع على التابع إذا لم يكن متبوعية ذلك المتبوع من التابع فكان التابع من حيث إنه تابع أفضل من المتبوع من حيث إنه متبوع لكون المتبوع له من إعطاء التابع، فكما أن الله أعلى وأشرف على معلوماته فكذلك ختم الرسل فتابعته بختم الأولياء تابعية صاحب القوى قواه في أخذ مرادته، فكان ختم الأولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل) اهـ بالي. حيث ورد «إن لله تعالى مائة وأربعة وعشرين ألفاً من الأنبياء» ومثلي

إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ﷺ وإن تأخر وجود طيبته، فإنه ﷺ بحقيقته موجود، وهو قوله: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بعث، وكذلك خاتم الأولياء كان ولياً وآدم بين الماء والطين) وإنما يكون على ما ذكره، لأن الرؤيا من عالم المثال وهو تمثل كل حقيقة بصورة تناسبه، فتمثل حال النبي عليه الصلاة والسلام في نبوته في صورة اللبنة التي يكمل بها بنیان النبوة فكان خاتم الأولياء، ولما لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثل له موضعه باعتبار الولاية، فلا بد من خاتم الولاية باعتبار ظهوره وختمه للولاية أن يرى مقامه في صورة اللبنة الذهبية من حيث إنه متشعب بشريعة خاتم الرسل، ويرى مقامه في صورة اللبنة الفضية باعتبار ظاهره فإنه يظهر تابعاً للشريعة المحمدية، على أنه أخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه، لكن التمثيل بالمثال إنما يكون باعتبار الصورة وولايته هي المسماة بالولاية الشمسية وولاية سائر الأولياء تسمى بالولاية القمرية لأنها مأخوذة من ولايته مستفادة منها كنور القمر من الشمس، ولهذا قال: (وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها) لأنها ليست بذاتية له كما للخاتم، وإذا لم تكن ذاتية فلا بد من كسبها، وقوله (من كون الله يسمى بالولي الحميد) لا ينافي أخذ تلك الصفات من الخاتم للولاية، لأن الله تعالى إنما يسمى بالولي الحميد في عين هذا الخاتم وولايته إنما تكون بالوجود الحقاني بذاته وصفاته وأسمائه لا من حيث هو غيره (فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء، والرسل معه) استعمل مع بمعنى إلى (فإنه الولي) باعتبار الباطن (والرسل) باعتبار تبليغ الأحكام والشرائع (النبي) باعتبار الأنبياء من الغيوب والتعريفات الإلهية (وخاتم الأولياء الولي) باعتبار الباطن؛ فباطنه باطن خاتم الرسل، فإنه لو لم يكمل في الولاية لم يكن خاتم الرسالة (الوارث) من خاتم الرسالة شرائعه وأحكامه (الأخذ عن الأصل) بلا واسطة كما ورد في حق النبي ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ أي بلا وسائط (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مقدم الجماعة) لأنه عليه الصلاة والسلام ما دام ظاهراً بالشريعة في مقام الرسالة لم تظهر ولايته بالأحادية الذاتية الجامعة للأسماء كلها ليوفي اسم الهادي حقه، فبقيت هذه الحسنة أعني ولايته باطنة حتى يظهر في مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية، فتحقق من هذا أن محمداً عليه الصلاة والسلام مقدم جماعة الأنبياء والأولياء حقيقة (وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة فعين حالاً خاصاً ما عمم) أي قيد سيادته بفتح باب الشفاعة؛ لأن الله تعالى ما أعطى هذه الخاصية أحداً دونه (وفي هذه الحال الخاص) أي بهذه الخاصية (تقدم على الأسماء الإلهية) التي يشارك فيها سائر

ومثل الأنبياء كمثال القصر أحسن بنيانه وترك منه موضع لبنة فطاف بها النظار يتعجبون من حسن بنيانه إلا موضع تلك اللبنة، فكنت أنا سدة تلك اللبنة ختم بي البنين وختم بي الرسل» اهـ. فلا بد له من هذه الرؤيا دليلاً على ختميته في الولاية، يكمل الحائط بهما كما يكمل بلبنة واحدة في رؤيا خاتم الرسل لوجود التوافق بينهما.

الأنبياء والأولياء. ثم علل تقدمه على الكل بهذه الخاصية بقوله (فإن الرحمن ما يشفع عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعته الشافعين) لأنه عليه الصلاة والسلام رحمة للعالمين، ولو كانت رحمته رحيمة فقط لكانت مختصة بالمؤمنين كما وصفه بقوله: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَجِيمٌ﴾ ولما شملت الكل كما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ كان مظهر اسمه الرحمن، واسم الرحمن شامل لجميع الأسماء لا فرق بينه وبين الله كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ إلا أن اسم الله قد يطلق على الذات الأحدية لا باعتبار الأسماء كقوله: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وهو لا ينافي كونه مع جميع الأسماء، وإذا كان شاملاً لا يتصف به إلا بعد الاتصاف بجميعها؛ فلا يشفع عند المنتقم إلا بعد شفاعته الأسماء الأخر؛ فإن المنتقم القهار إذا كان انتقامه يسكن بالرءوف الرحيم لا يحتاج إلى شفاعته الرحمن، أما إذا كان قهراً بليغاً تاماً لا يقبل صاحبه شفاعته سائر الأسماء شفع الرحمن الذي يسع رحمته جميع الأسماء حتى القهار والمنتقم؛ فلو لم تكن الرحمة الرحمانية بالإيجاد لم يوجد القهر والغضب والانتقام، فظهرت سلطنة الرحمن على الكل، فينجو بشفاعته آخر أهل الجهد والبلاء من الذل والعذاب كما نجى الجميع أولاً بجلوه وإحسانه من ظلمة العدم، ولهذا قال: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» فافهم، وشاهد سيادته للكل (ففاض محمد ﷺ بالسيادة في هذا المقام الخاص، فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه مثل هذا الكلام) في هذا المقام الخاص الذي فاز به عليه الصلاة والسلام.

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

قوله (فأما رحمة خالصة كالطيب من الرزق للذين في الدنيا الخالص يوم القيامة ويعطى ذلك اسم الرحمن فهو عطاء رحماني، وأما رحمة متمتزة كشراب الدواء الكره الذي يعقب شربه الراحة وهو العطاء الإلهي، فإن العطايا الإلهية لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يد سادن من سدنة الأسماء؛ فتارة يعطي الله العبد على يد الرحمن فيخلص له العطاء من

ولد شيث بعد مضي مائتي سنة وثلاثين من هبوط آدم، وهو وصي آدم وإليه تنتهي أنساب بني آدم، ثم مات شيث وعمره تسعمائة وثنتا عشرة سنة (حسنة من حسنات خاتم الرسل) أي من مراتبه العالية فكان تقدمه كتقدم الجزء على الكل إن التعميم لا يكون إلا بحقيقة الكلية اهـ.

(في هذا المقام الخاص) وهو معظم الأمور مع أنه لا يلزم منه فضل محمد عليه الصلاة والسلام على الرحمن، لأن فوزه بهذه السيادة لا يكون إلا من الرحمن (منح الله تعالى) أي اعتبار الذات بجمعية الأسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها أسماوية، واعتبارها بحسب نفسه كانت عطايا ذاتية (يعقب شربه الراحة) ويعطي ذلك الاسم الله على يد الرحمن من حيث جامعته للصفات المتقابلة لذلك كان عطاؤه متمتزة اهـ بالي.

الشوب الذي لا يلائم الطبع في الوقت أو لا ينيل الغرض وما أشبه ذلك، وتارة يعطي على يدي الواسع فيعم أو على يدي الحكيم فينظروا في الأصلح في الوقت أو على يدي الواهب فيعطي التنعم، ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل) إشارة إلى أن الرحمة الرحمانية لا يشوبها شوب من غيرها من كراهة أو بشاعة أو شيء غير لذيذ، فإن خاصية الرحمة النفع الخالص أو اللذة الخالصة، فإن شابها شيء من كراهة وهو عطاء إلهي لأن من الأسماء الإلهية الحكيم، والحكمة تقتضي تحمل كراهة قليلة تعقبها راحة كثيرة كشرب الدواء الكريه يعقبه الراحة والصحة كما مثل به، وإنما سماه إلهياً لأنه ممتزج من مقتضيات أسماء عدة، ولا يمكن إطلاق العطاء الإلهي إلا على يد سادن من سدنة الأسماء لأن الإله هو المعبود والمعبود معبود بالنسبة إلى العابد هو الذي يسد جهة فقره إلى المعبود؛ وكما أن المريض يعبد اسم الشافي ويدعوه وقد يكون عطاؤه من اسم واحد وقد يكون من أسماء كثيرة ممتزجة فتمتزج مقتضياتها.

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

قوله (أو على يدي الغفار فينظر المحل وما هو عليه) معناه أن الغفار هو الذي يستر بنور الذات ما في المحل من الظلمة الموجبة للعقوبة، وكل اسم من أسمائه يقتضي مظهرًا أو محلاً يناسبه ليظهر خصوصيته فيه (فإن كان) أي فالمحل الذي هو مقتضى الغفار إن كان (على حال يستحق العقوبة فيستره عنها) ورفع العقوبة عنه (أو على حال لا يستحق العقوبة) على تلك الحال (فيستره عن حال يستحق العقوبة) أي عما به يستحق العقوبة من المعاصي (فيسمى معصوماً، ومعتني به ومحفوظاً وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع) أي يناسب ذلك.

قوله (والمعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده من خزائنه) معناه أن الأسماء الأول التي يعبر عنها بالأسماء الذاتية والأسماء الإلهية هي خزائنه؛ فالحقيقة التي هي عين الذات لا تتكسر إلا بالنسب والإضافات إلى الأعيان والحقائق الروحانية المفصلة في الحضرة الواحدة

فمن فهم هذا بريء عن الاضطراب، فإن العدل ناظر إلى ما اقتضاه عين المخلوق فخلق كل شيء بحسب اقتضاء عينه، وعين الشيء ليس بمجموع وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له اهـ. وهو استدلال من الأثر وهو تميز العطايا إلى المؤثر وهو تميز الأسماء، إذ عند المحققين ما من موجود في الشهادة إلا وهو صورة ما في الغيب، ودليله هذا دليل على تميز العطايا وأما الدليل على تميز الأسماء فهو قوله فما في الحضرة اهـ.

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

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

(لا ما يقع فيه الاشتراك) أي تلك الحقيقة ليست هي عين الحقيقة المشتركة التي هي الذات الإلهية المشتركة بين الأسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات في الكلي ولا اشتراك الصور في المرايا في ذي الصورة ولا اشتراك الأوصاف في ذاتك، وإنما معناه توجه الواحد الحقيقي إلى جهة خاصة لكمال خاص لتلك الجهة، مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه الآخر فما كانت الأسماء والصفات إلا التوجهات الأولية الذاتية الإيجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية أسمائية اختيارية فكانت الأسماء كلها مشتركة في دلالتها على الذات، وتمييزة بحقيقتها المختصة التي هي عينها وهذا لا يعرف إلا بالذوق، ولصعوبة المقام أورد دليلاً شاهداً بالحس فقال كما أن الأعطيات اهدالي.

اسم خاص، يعطي الله تعالى ذلك العطاء على يد ذلك الاسم فكل ما يتجدد لا يشارك في شخصيته شيء آخر من الأزل إلى الأبد (فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً هذا هو الحق الذي يعول عليه).

قوله (وهذا العلم كان علم شيث عليه السلام وروحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا من الأرواح ما عدا روح الخاتم فإنه لا تأتيه المادة) أي الممد (إلا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح) ظاهر.

قوله (وإن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري) معناه وإن كان الخاتم الممد لجميع الأرواح الذي لا يكون بينه وبين الله واسطة لا يعقل في زمان ظهوره في الصورة الجسدانية العنصرية من نفسه، إنه هو الذي يمد جميع الأرواح الإنسية بالعلوم والحكمة التي لها ويفيض منها عليها، لأن الحجاب الهولاني الطبيعي من الغواشي والهيئات الظلمانية اللازمة لصورته يمنعه. ولهذا قالت الصوفية: إن أصل الأربعينية التي يروضون بها أنفسهم من الأربعين المذكورة في قوله تعالى: «خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً» فإن التخدير هو تخمير مادة جسده وتعديله، حتى ناسب باعتداله النوع الإنساني روحه، فيظهر فيه ويحتجب به ظهوراً واحتجاباً سماها الحكماء بالتعلق التدبيري، فإن تلك الهيئات الطبيعية والغشاوات البدنية إذا كشفت عن وجهه بالرياضة والتوجه إلى الله تعالى بالإخلاص ظهرت تلك العلوم والحكم عليه كما قال عليه الصلاة والسلام: «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» ولكن لا يبقى ذلك إلا في وقت من الأوقات وهو الوقت الذي قال عليه الصلاة والسلام فيه: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وذلك هو الوقت الذي تنكشف عليه فيه عينه بما فيه (فهو من حيث حقيقته) المجردة (ورتبته) العالية (عالم بذلك كله بعينه) أي بذاته (من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري) أي عالم من حيث حقيقته بجميع أحوال عينه من إمداده لجميع الأرواح بعينه من حيث إنه جاهل من جهة تركيبه العنصري، فيكون تأكيداً للأول على لغة تميم وقراءة من قرأ «ما هذا بشر» وأن يكون المراد ومن حيث تركيبه العنصري جاهل به على أنه خبر بعد خبر أي فهو من حيث إنه جاهل به كائن من جهة تركيبه العنصري (فهو العالم الجاهل فيقبل الاتصاف بالأضداد) باعتبار الحيثيات (كما قبل الأصل) أي الحق تعالى (الاتصاف بذلك كالجليل والجميل والظاهر والباطن والأول والآخر وهو عينه) أي باعتبار الحقيقة، فإن الوجود المقيد في الحقيقة هو المطلق مع قيد التعين، والتعين ليس إلا قصوره عن قبول سائر التعينات وضيقة

(فيقبل الاتصاف بالأضداد) بالاعتبارين كما يقبل الأصل الاتصاف بذلك، لكنه باعتبار واحد كما بين في موضعه (وهو

عينه)

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

قوله (وبهذا العلم) أي علم الأعطية والأسماء (سمي شيت لأن معناه الهبة) أي هبة الله (فبيده مفتاح العطايا) لأن العطايا تصدر من الأسماء، وهو يعرف الأسماء وما يعرف أحد شيئاً إلا بما فيه من ذلك الشيء فهو من لا يعرف الأسماء إلا لأنها فيه وهو مفتاح العطايا، فصح قوله بيده مفتاح العطايا (على اختلاف أصنافها ونسبها) فإن اختلاف أصناف العطايا إنما يكون باختلاف الأسماء التي هي مصادرها على ما مر.

قوله (فإن الله وهبه لأدم أول ما وهبه وما وهبه إلا منه) معناه أنه عطاء من مقتضيات الأسماء التي علمه الله تعالى إياها حيث قال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ وقد مر أنه أراد بأدم حقيقة النوع الإنساني الذي هو الروح الأعظم والنفس الواحدة التي عبر عنها بالعين الواحدة والحضرة الواحدة وحضرة الأسماء الأول الذاتية، فيكون أول مولود وهبه الله تعالى له هي النفس الناطقة الكلية والقلب الأعظم، الذي يظهر فيه العطايا الأسمائية من الروح الأعظم، فمن ثم قال: وما وهبه إلا منه، لأن العطايا هي لوازم الأسماء التي لأدم، ولهذا علله بقوله (لأن الولد سر أبيه فمنه خرج وإليه عاد، فما أتاه غريب لمن عقل عن الله) أي معاني الأسماء كما عقلها آدم عنه (وكل عطاء في الكون على هذا المجرى فما في أحد من الله شيء) أي شيء غريب لم يكن في عينه فإن الأعيان وأنصابتها تقسمت بالتجلي الذاتي، فما لم يكن في أحد من الفيض الأقدس بذلك التجلي قبل الوجود الخارجي لم يهبه الله له قط؛ لأنه ليس بنصيبه فصح.

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

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

(وليس غيره) أي خاتم الرسل من حيث حقيقته عين الحق لكونه على صفته لا غيره، وإن كان من حيث جسده العنصري غيره (فيعلم) من حيث كونه عين أصله (لا يعلم) من حيث كونه غيره ومن أجل هذين الوصفين ينسب إليه ما ينسب إلى الأصل غير الوجوب (ويدري ولا يدري) والمراد من اتصافه بالأضداد اتصافه بالصفات اللاتقة لحضرة الإمكان من الكمال والنقصان، لذلك قال: فهو العالم الجاهل، والمراد من اتصاف الأصل اتصافه بالصفات الكاملة اللاتقة لحضرة الوجوب، لذلك قال: كالجميل والجليل (فمنه خرج) في صورة النطفة (وإليه عاد) بصيرورته على صورة أبيه؛ فالهبة عبارة عن الإخراج والإعادة (فما أتاه غريب) أي على غير صورته، لذلك أحبه ولا بد لسر الشيء بأن يعود إلى ذلك الشيء أو فما أتاه من خارج فعوده إليه منكم، فما في أحد من العطاء إلا منه وإليه حتى الوجود منه وإليه يأمر الله وهو قول كثره بالي.

(وما في أحد) من العطايا الذي خرج من نفسه وعاد إليه عين نفسه لا غير (وإن الأمر على ذلك) يتعلق بمطابقته في نفس الأمر الأول مرتبة التصور الثاني التصديق (إلا آحاد من أهل الله) وهم الذين تحققوا بالتجليات الأسمائية ووقفوا بأسرار

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

قوله (فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره) معناه أن صاحب الكشف قد يترقى بتزكية نفسه إلى عالم المثال وهي الحضرة الخيالية، وقد يتجاوز عنه بتصفيه الباطن إلى حضرة القلب وحضرة السر وحضرة الروح، وفي كل حضرة يرى الشيء الواحد بصورة تقتضيها تلك الحضرة، وأول حضرات الغيب بعد الترقى عن الحس الذي هو عالم الشهادة هي الحضرة الخيالية المسماة عالم المثال، ومنها المنامات الصادقة والوحي، فإذا رأى في هذه الحضرة شخصاً ألقاه علماً لم يكن عنده أو أعطاه عطاء لم يكن في يده فذلك الشخص عينه ظهر في تلك الصورة بحسب اقتضاء محل خياله ليس غيره، وإعطاء نصيبه الذي اختص به عند تعين الأعيان من الفيض الأقدس (فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه، تلقى إليه بتقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة) أي ليس ذلك المرئي غيره وإلا لكان فيه قبل مقابلته، إلا أن الحضرة التي رأى فيها صورته ملقية إليه تنصبغ صورته بصبغها، أي بصبغ الحضرة المتجلي فيها وشكلها وخصوصياتها (كما يظهر الكبير في المرأة الصغيرة صغيراً والمستطيلة مستطيلاً والمتحركة متحرراً، وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة) أي كما أن المحل المنظور فيه يؤثر في صورة الرائي، فقد يرى الرائي صورته في المرأة الكبيرة كبيرة، وفي الصغيرة صغيرة، وفي المستطيلة كالسيف مثلاً طويلة، وفي المتحركة كالماء الجاري متحركة، وفي الموضوع تحته كالماء منكسة، فكذلك الحضرات التي يرى صاحب الكشف صورته فيها تؤثر في صورته وتقلبه إلى صورة تقتضيها الحضرة وحالها، فإن رأى في الحضرة المثالية شخصاً يقول له: أنا الله، أو يعلم الرائي أنه الله فهو عينه في عالم المثال،

الأسماء والصفات (والخاصة أهل التجلي الصفاتي) (وخاصة الخاصة) أهل التجلي الذاتي من عموم أهل الله اهـ بالي. يعني غرس شجرة نفسه وثمرتها وما يلقي إليه من المعارف، كل ذلك مستندة إلى العبد، وما استند إلى الله إلا الإعطاء خاصة على أيدي الأسماء بطلب العبد، فكان فصوص الحكم من ثمرة غرسه قدس سره تلقى إليه على يد رسول الله، فالرسول ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه فلا يكون العبد مفيضاً على نفسه بل يحتاج إلى فياض آخر، وإن كانت هذه الثمرة في غرسه (لحقيقة تلك الحضرة) أي لأجل اقتضاء تلك الحضرة وذلك لا ينافي عينيهما بحسب الحقيقة، فشبه أيضاً هذه المعاني المثالية بالظاهر للإيضاح وتطبيق الظاهر بالباطن، حتى يعلم منه أن العلم الظاهر وهو الشريعة والباطن وهو الحقيقة شيء واحد لا مغايرة بينهما، إلا بتقلب من وجه لحقيقة المحل وهو قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم، فالمغايرة حاصلة كما قال: كما يظهر اهـ بالي.

وصدق في قوله أنا الله باعتبار الحقيقة، لأنه هو الحق، لكن لا على صورته بل على صورة الرائي في محل الخيال، فهو الحق الذي يتجلى في صورة عينه، رأى نفسه فيما يعطيه المحل المنظور فيه كالمرئي صورة عينه منصبة بصيغ الخيال الذي رآها فيه وصورته صورة الحق المتجلي بصورة عينه (وقد يعطيه عين ما يظهر منها، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي) أي وقد تعطيه حضرة أعلى من حضرة الخيال عين ما يظهر من الصورة لا عكسها كحضرة السر والروح، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي، كظهور الحق في صورة الإنسان الكامل مطلقاً (وقد يقابل اليمين اليسار) كما في الحضرة الخيالية (وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم) على حسب الحال الغالبة عليه، فإذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صورة صفاته إما مجردة عن هذه الصورة الخيالية وإما فيها؛ فإن كان القلب في مقام الصدر أي وجهه الذي يلي النفس رآه في الصورة الخيالية فيدرك معنى الصورة بصفاته، وإن كان في مقام السر وهو وجهه الذي يلي الروح يراها مجردة وتكون في غاية الحسن والبهاء، وإن بلغ صاحب الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحق فهو الحق المتجلي بصورته، فيرى الخلق حقاً لأنه ما رآه إلا مقيداً بصورة عينه (ويخرق العادة تقابل اليمين اليمين) أي على خلاف العادة لأنه يرى عينه بعينه في مرآة الحق، فهو إذن كالرائي صورته في المرآة الكبيرة كبيرة، وإذا شاهد الحق في صورة عينه أو غيره يرى الحق خلقاً، كالرائي صورته في المرآة الصغيرة صغيرة (ويظهر الانتكاس) لأن المرآة تحته مع كون اليمين يقابل اليمين لكون الحق بصره الذي به يبصره في مرآة عينه، وإن أطلق الحق عن قيد تعينه كالكمال المطلق الفاني في الله الشاهد للأشياء في الحق بعين الحق، يرى الحق حقاً والخلق خلقاً والمطلق في المقيد والمقيد في المطلق، فيرى كل اسم من أسمائه موصوفاً بجميع أسمائه كما سيأتي، وقد استجيب في حقه دعاء النبي عليه الصلاة والسلام «اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه» ومما ذكر يظهر معنى قوله (وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلي فيها التي أنزلناها منزلة المرائي).

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

(ويخرق العادة يقابل اليمين اليمين) يعني إن اعتبرت صورتك في المرآة كالإنسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابلًا ليسار صورتك، فكان هذا التقابل بمنزلة العادة إذ تقابل الصور الإنسانية بحري ذلك عادة، وإذا اعتبرت أن ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك، فقد تقابل يمينك بيمين صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة اهـ بالي.

قوله (إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء جوزوا على الله ما يناقض الحكمة، وما هو لأمر عليه في نفسه) استثناء منقطع من الذين يعرفون استعدادهم مجملًا وإلا بمعنى لكن، يعني أن الذين يعرفون استعدادهم مفصلاً يعرفون قبولهم لكل ما اطلعوا عليه من استعدادهم بإعلام الله تعالى إياهم، أو بكشف أعيانهم عليه حتى يطلعوا على أحوالهم المتجددة عليهم إلى ما يتناهى، فهم لا يغلطون في علومهم أصلاً، وكذلك الذين لا يعرفون استعدادهم إلا من قبولهم، فإنهم ما لم يقبلوا شيئاً لم يعرفوا أن ذلك كان في استعدادهم أن يغلطوا بعد القبول، فإنهم يستدلون بالواقع لكن الذين يعرفون استعدادهم مجملًا قد يغلطون في التفاصيل كبعض أهل النظر من المتكلمين، فإنهم قد عرفوا من استعدادهم أنهم يقبلون العلوم المعقولة على الإجمالي، لكنهم لضعف عقولهم وعدم كشفهم لعدم ارتياضهم وتصفيتهم، لما علموا أن الله تعالى فعال لما يشاء، وأنه على كل شيء قدير، جوزوا عليه القدرة على الممتنع كإيجاد المثل وإعدام الوجود وإيجاد العدم، وأمثال ذلك، وتوهموا أنه تنزيه عن العجز وذلك لعدم معرفة الحقائق وتمييز الممكن من الممتنع، وقصور أنفسهم عن معنى المشيئة، وابتنائها على الحكمة الإلهية الحقيقية (ولهذا) أي ولضعف عقولهم وتجوزهم على الله ما يناقض الحكمة الإلهية وما هو الأمر عليه في نفسه (عدل بعض النظر إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب بالذات وبالغير) وذلك لقصور نظرهم عن الحقائق العقلية وقصرهم الموجودات على ما هو في الخارج، فإن ما هو موجود في الخارج محصور في الواجب بالذات والواجب بالغير لأن ما لم يجب لم يوجد (والمحقق) وهو الملاحظ للحقائق في نفس الأمر، أي العالم العقلي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي (يثبت الإمكان ويعرف حضرته، والممكن ما هو الممكن ومن أين هو ممكن، وهو بعينه واجب الوجود بالغير) فإنه إما أن تقتضي الحقيقة الوجود بذاتها أو لا تقتضي، والأول الواجب لذاته، والثاني إما أن يقتضي العدم لذاته وهو الممتنع لذاته، وإما أن لا يقتضي شيئاً منهما وهو الممكن لذاته، فالممكن حضرة العقل قبل الوجود الخارجي من حيث هو هو كالسواد مثلاً، فإن عينه في العقل لا يقتضي الوجود والعدم، وأما في الخارج فإنه لا ينفك عن وجود السبب وعدمه فإنه لا واسطة بينهما، فإن كان السبب التام موجوداً وجب وجوده به، وإلا فوجب عدمه لعدم سببه التام، فهو ممتنع بالغير، فالممكن الموجود واجب بالغير وهو بعينه من حيث حقيقته

(ولهذا) أي ولأجل أن عندهم أن الله فعال مطلقاً كيف يشاء (عدل بعض النظر) لئلا يلزمهم جواز ما لا يليق إلى الله على تقدير ثبوت الإمكان، فلم يجوزوا هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض، لعدم لزوم ذلك على تقدير نفي الإمكان في زعمهم (وإثبات الوجوب بالذات وبالغير) وما عرفوا الإمكان والوجوب بالغير فإنه بعينه الإمكان اهـ بالي. لأن مراتب الوجود دورية؛ فكما أن شيئاً الذي كان أول موجود من سلسلة آدم، وكان محلاً للتجليات الذاتية والعطايا الوهية ينبغي أن يكون آخر مولود أيضاً، كذلك لتتم الدائرة بانطباق آخرها على أولها اهـ جامي.

مع قطع النظر عن وجوده ممكن بالذات.

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

قوله (وعلى قدم شيث يكون آخر مولود تولد من هذا النوع الإنساني وهو حامل أسرارهِ) إشارة إلى أن أدنى مرتبة الإنسان باعتبار حقيقته التي هو بها إنسان، أن يكون مقامه القلب الذي هو محل تجليات الصفات الإلهية ومظهر التعدد الأسمائي، فإن العطايا من الأسماء وعلمه معرفة العطايا، ولا بد للعطاء من معط وقابل، فالمعطي هو الله باعتبار الأسماء، والقابل هو نفس شيث باعتبار قبول الأعطية من النفث الروحي، ومن انحط عن مقامه حتى وقع في حد القبول المحض، فقد انحط عن درجة الإنسان وانخرط في سلك سائر الحيوان وإن كان في صورة الإنس، فهذا يكون آخر مولود من هذا النوع على قدمه، ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وكان مقصوراً عن مرتبة أحدية الجمع الذي لأبيه لم يثبت المعاد الروحاني، لأن القلب من حيث ما فيه سنع النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدني، وإن تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية إلا من حيث إنه روح وفي مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسماني وانتسب إليه الإشراقيون، وهو الذي يسمونه بلسانهم أغاثاذايمون صاحب الشريعة والناموس، وأنذر وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الإنسان إلى درجات الحيوانات المعجم وذلك لانحطاطه عن رتبة الأرواح، المقدسة، ولهذا المعنى قال (وليس بعده ولد في هذا النوع فهو خاتم الأولاد) لأن من انحط عن مرتبة الإنسان وقع في مرتبة السباع والبهائم، وإن كان في صورة الإنسان لخلوه عن أحكام الوجوب والصفات الإلهية واستيلاء صفات النفس وغلبة أحكام الإمكان عليه وهو معنى قولهم: إن العالم قبل آدم كان مسكن الجن، أي القوى النفسانية والنفوس الأرضية، وبعضهم يقولون: كان قبل ذلك النوع الفرس، إشارة إلى أن الفرس في الأفق الأعلى من الحيوان قبل طور الإنسان، ولهذا قال: إنه خاتم الأولاد، فإن القلب ولد الروح وخاتم الآباء في هذا النوع هو المهدي عليه السلام.

قوله (وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها) إشارة إلى مرتبة النفس الحيوانية الواقعة في جهة الانفعال المطلق، فإن القلب من حيث إنه قلب لا يكون

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

إلا مع التعلق البدني، والتعلق لا يكون إلا بتوسط النفس الحيوانية المنطبقة في البدن الغالب عليه التضاد من الطبيعة العنصرية المتنكسة بتوجهها إلى عالم الطبيعة، ولما كان أصل التضاد من العالم العنصري والنفس الحيوانية مقبلة إليه متنكسة، كانت اثنيّة التضاد والتقابل تقوى عند رأسها وتضعف عند رجليها، وإذا ضعفت جهة التضاد قويت جهة الوحدة بالاعتدال وتوجهت النفس الناطقة إليه، فيكون رأس هذا الذكر هو حقيقة شيث عليه السلام عند رجليها، ولا يمكنه إلا أن يكون توأماً، وتخرج الأخت قبله بظهور النفس قبل القلب ضرورة (ويكون مولده بالصين) لأنه أقصى البلاد لا عمارة بعده كما هو آخر الإنسان لا إنسان بعده ولا غاية بعده، قال عليه الصلاة والسلام: «اطلبوا العلم ولو بالصين» ومعنى قوله (ولغته لغة بلده) أن كلامه ودينه في مرتبة آخر الأصناف الإنسانية فإن الحكماء مذهبهم التناسخ لا يعدون عنه.

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

(نص حكمة سبوحية، في كلمة نوحية)

السبوح المنزه عن كل نقص وآفة. ولما كان شيث عليه السلام مظهر الفيض الإلهي الرحماني، والفيض لا يكون إلا بالأسماء الداخلة تحت اسم الرحمن والرحمانية تقتضي الاستواء على العرش لأن الفيض كما يكون بالأسماء كذلك لا يمكن إلا على القوابل، فحكمة العطايا والوهب اقتضت التعدد الأسمائية ووجود المحل الموهوب له، وأصل القابلية للطبيعة الجسمانية فغلب على قومه حكم التعدد والقوابل، حتى إذا بعد عهد النبوة

وكان شيث كذلك، فإن حواء كانت تلد لآدم في كل بطن ذكراً وأنثى فخرجت أخته قبله، لأنه لو لم يتأخر عنها في الولادة لم يكن خاتم الأولاد، ويشبه أن تكون ولادة شيث مع أخته بعكس ذلك، ليكون أول مولود أده جامي.

ودعوته إلى العلم بالتجليات الأسمائية بالطريق الخاص من مرتبة ختم الرسل، كطريق مشايخنا فلا يجاب لانقطاع الفيض الروحاني، فلم يجيبوا دعوته مع أنه لا يضر إيمانهم، لأنهم وإن لم يجيبوا لم يردوا ولم ينكروه، لكون دعوته مطابقة لدينهم، كما أن المؤمنين الذين لم يجيبوا دعوة مشايخنا لا يضرهم، يدل عليه قوله فإذا قبض مؤمني زمانه، وهذا الولد هو الولي الذي لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى؛ فمعنى قوله: لا ولي بعده، أي الولي المستجاب الدعوة، ويتنفع الناس بكمالاته ومعارفه، فلا ينافي ختمية وجود هذا الولد أده بالي.

وتطاول زمان الفترة اتخذوا الأصنام على صورة الأسماء وحسبوا الأسماء أجساماً وأشخاصاً والمعاد جسمانيًا محضًا لاقتضاء دعوته ذلك، فأوجب حالهم أن يدعوا إلى التنزيه ونبهوا على التوحيد والتجريد ويذكروا الأرواح المقدسة والمعاد الروحاني، فبعث نوح عليه السلام بالحكمة السبوحية والدعوة إلى التنزيه ورفع التشبيه، فكسبته عليه السلام في الدعوة إلى الباطل إلى شيث عليه السلام نسبة عيسى إلى موسى عليه السلام.

قوله (اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التحديد والتقيد) معناه أن التنزيه تمييزه عن المحدثات والجسمانيات وعن كل ما لا يقبل التنزيه من الماديات، وكل ما تميز عن شيء فهو إنما يتميز عنه بصفة منافية لصفة التميز عنه، فهو إذن مقيد بصفة ومحدود بحد فكان التنزيه عين التحديد، غاية ما في الباب أن المنزه نزهه عن صفات الجسمانيات فقد شبهه بالروحانيات في التجريد، أو نزهه عن التقيد فقد قيده بالإطلاق والله منزّه عن قيدي التقيد والإطلاق، بل مطلق لا يتقيد بأحدهما ولا ينافيهما (فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب) إذا وقف عند التنزيه ولم يقل بالتشبيه، وهو معنى (ولكن إذا أطلقاه وقالاه) أي لم يتجاوزا إلى التشبيه والجمع بينهما، لأنه إن لم يتبع الشرائع ونزهه تنزيها يقابل التقيد، بأن جعله منزهاً عن كل قيد مجرداً فهو جاهل، وإن كان متبعاً للشرائع، كما قال (فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفأث، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض) فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول، لأن الكتب الإلهية والرسول ناطقة بالجمع بين التشبيه والتنزيه وهو يخالفهما (ولا سيما وقد علم أن ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ، بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان) المراد من العموم عامة الناس ومن الخصوص خاصتهم، والمفهوم الأول ما يتبادر إلى الفهم عند سماع اللفظ، وهو المعنى الذي يستوي فيه الخاصة والعامة، والمفهوم الثاني الذي يفهم من وجوه ذلك اللفظ مختص بالخاصة، ولا يجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص فهمه ببعض الناس دون البعض، ولا يفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمراد وإلا لكان تدليساً، بل الحق من حيث هو مطلع

(أهل الحقائق) المطلعين بالحقائق الأسمائية (عين التحديد والتقيد) والله منزّه عن التحديد والتقيد، فهم ليسوا بمنزهين فقط بل منزّهون في مقام التشبيه والمشيّهون في التشبيه، فلا يمكن معرفة الحق بدون التحديد والتقيد (فالمنزه) فقط (إما جاهل) أي غير قائل بالشرائع كالفلاسفة ومقلديهم الذين ينزهون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التي أخبر الحق عن اتصاف نفسه بها، فهم ضلّوا وأضلّوا (وإما صاحب سوء أدب) أي قائل بالشرائع (ولكن إذا أطلقاه) أي التنزيه عليه تعالى (وقالاه) أي اعتقدا بأن الله منزّه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم وغيرها، فغير القائل بالشرائع هو الجاهل الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه لذلك ترك هذا القسم (فالقائل) أي المعتقد بالشرائع المؤمن إذا نزهه إلهه بالي.

على الكل يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه إلى الفهم وهو لسان العموم، وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لا يفهمها إلا الخصوص، وبحسب مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص، فللحق في كل مرتبة من مراتب الناس لسان، ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام: «نزل القرآن على سبعة أبطن» وقوله: «ما من آية إلا ولها ظهر^(١) وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع» فمن الظهر إلى المطلع مراتب غير محصورة ولكن يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان، وترتب عليه سائرها بحسب الانتقالات الصحيحة فيكون الحق مخاطباً لكل بجميع تلك المعاني، من المقام الأقدم الذي هو الأحدية إلى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم، كقوله مثلاً: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فالمفهوم الأول ليس هو مثل الذي وصف بصفاته شيء إذ لا نظير له من غير قصد إلى مثل ونظير، أو ليس مثله شيء على أن الكاف زائدة وهو محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه؛ لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه، فإن الكاف والمثل لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء فيلزم ثبوت المثل والتشبيه بلا تشبيه، وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد أنه لا سميع ولا بصير إلا هو وهو عين التنزيه فافهم.

قوله (فإن للحق في كل خلق ظهوراً خاصاً، وهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر) تعليل لكون المفهوم الأول الذي هو مفهوم العامة مراداً للحق من كلامه، وكذا المفهومات التي يفهم منها فيه الخاصة، ولها مفهومات لا يفهم الخاصة أيضاً إلا خواص الخاصة الأوحديون العارفون الراسخون في العلم المرادون بقوله: ﴿وَمَا يَكْفُرُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ إن لم تقف على قوله إلا الله، وإن وقفت فالراسخون الذين ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ هم الخاصة. وأما الذين يبتغون التأويل بالفكر ويحملون معنى كلام الله على معقولهم كأرباب المعتقدات المتبعين للمشابهاة الواقفين مع عقولهم كالمتشبهين بالخواص، فهم الذين في قلوبهم زيغ،

(إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته) أي إلا من عرف أن العالم أعراضه مظهر صفاته، وبجوهره مظهر ذاته، فما في العالم شيء إلا وهو دليل على صفاته ووحدانية ذاته فإن من عرف هذا يظهر له الحق في كل مفهوم، فتجلي الله له في كلامه كما تجلى له في عالمه اهـ بالي.

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

فإن للحق في كل خلق ظهورًا بحسب استعداد ذلك الخلق، فهو الظاهر في كل مفهوم بقدر استعداد الفاهم وذلك حده كما قال تعالى: ﴿فَسَاءَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ وهو الباطن عن كل فهم بما زاد عن استعداده، فإن رام ما فوق حده بالفكر وهو الذي بطن عن فهمه زاغ قلبه، إلا فهم العارف الذي لا حد لفهمه، وهو الفاهم بالله من الله لا بالفكر فلا يبطن عن فهمه شيء، فيعلم أن العالم صورته وهويته، أي حقيقته باعتبار الاسم الظاهر، فإن الحقيقة الإلهية المطلقة لم تكن هوية إلا باعتبار تقيدها ولو تقيده الإطلاق كقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وأما من حيث هي فهي مطلقة مع تقيدها بجميع القيود الأسماوية، فالعالم هويته أي حقيقته بقيد الظهور (كما أنه بالمعنى) أي كما أن الحق بالمعنى (روح ما ظهر) أي حقيقته بقيد البطون (فهو الباطن) وذلك أيضًا هويته (فنسبته لما ظهر من صور العالم، نسبة الروح المدبر للصورة) لما أثبت للحقيقة الإلهية هوية باعتبار اسمه الظاهر وهوية باعتبار اسمه الباطن شبه نسبة باطنيته إلى ظاهريته من صور العالم بنسبة الروح الإنساني المدبر لصورته إلى صورته. واللام في لما ظهر بمعنى إلى، أي نسبته مع قيد البطون إلى نفسه مع قيد الظهور (فيؤخذ) أي فكما يؤخذ (في حد الإنسان مثلاً باطنه وظاهره وكذلك كل محدود) فكذلك يجب أن يؤخذ في حد الحق جميع الظاهر وجميع البواطن، حتى يكون محدودًا بكل الحدود كما قال (فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضب ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل، أي لكل عالم من صورته. فلذلك يجهل حد الحق فإنه لا يعلم حده إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله فحد الحق محال) أي لا يمكن لأحد الإحاطة بكل الظواهر والبواطن حتى يحيط بكل الحدود لأنها لا تنضب، فلا يعلم عالم حد الحق ومحال أن يعلم، فلا يزال حده مجهولًا محالًا علمه ووجوده، لأن مجموع الظواهر والبواطن ممكنات ليس بالمطلق، فمجموع الحدود أيضًا ليس بحده.

قوله (وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه) ظاهر، لأن من شبهه حصره في تعين، وكل ما كان محصورًا في حد فهو بهذا الاعتبار خلق. ومن هذا يعلم أن مجموع الحدود وإن لم يكن غيره ليس عينه، لأن الحقيقة الواحدة الظاهرة في جميع التعينات غير مجموع التعينات (ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الإجمال) بأن قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها أحد المشبه بكل شيء، باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في صورة كل متعين على الإجمال (لأنه يستحيل ذلك على

فإن حد الإنسان مركب من الحيوان والناطق، فكان بروحه مظهرًا لاسمه الباطن، وبصورة جسده مظهرًا لاسمه الظاهر، فعلم أن الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الإنسان (فالحق محدود بكل حد) ويؤخذ في كل محدود، إذ ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن اهد بالي.

التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور، فقد عرفه مجملًا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملًا لا على التفصيل) لأنك تعلم أنك واحد وتعبر عن حقيقتك بأنا، وتضيف كل جزء من أجزائك على الإجمال إلى حقيقتك، فتقول: عيني وأذني وبصري إلى آخر أجزائك. وتعلم أنك المدرك بالسمع والبصر، فأنت غير جزء من أجزائك الظاهرة والباطنة، وأنت الظاهر في صورة كل جزء منك بحيث لو قطعت علاقتك عنها لم يبق واحد منها وتغيب عن كل جزء منك على التفصيل ولا تغيب عن ذاتك قط، فلا تغيب عن جزء ما من أجزائك على الإجمال (ولذلك ربط النبي ﷺ معرفة الحق بمعرفة النفس، فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه») فإن الحقيقة التي تعبر عنها بأنا هو الرب في الكل إذا لم تتقيد بتعينك وغيره إذا قيدته فلم تكن غيرًا إلا من حيث التقيد، وهو أيضًا من حيث التقيد المعين هو جميع التقيدات لا بدونها فإنه هو المتقيد بجميع التقيدات، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ فسلب الرمي عنه لأنه بدون الله لا شيء محض فلا يكون راميًا، وأثبت الرمي له باعتبار أنه هو، بل هو الظاهر بصورته حتى وجد فرمى ولذلك قال: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ (وقال تعالى: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا﴾) أي صفتنا ﴿فِي الْأَفَاقِ﴾ وهو ما خرج عنك) باعتبار كون تعييناتها غير تعيينك ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ وهو عينك) الذي ظهر فيك بصفاته وإلا لم توجد ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ﴾ أي للناظر ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ من حيث إنك صورته وهو روحك) أي يتبين للناظر أنه الحق الذي ظهر في الأفاق والأنفس، فالناظر وكل واحد من المنظور فيه صورة، وهو روح الكل، ولهذا قال (فأنت له كالصورة الجسمية لك) لأنك مظهره كما أن الجسمية مظهره (وهو لك كالروح المدبر لصورة جسديك) لأنه الظاهر بصورتك المدبر لها (والحد يشمل الظاهر والباطن منك) يعني أن الظاهر كالحوانية مأخوذ في حد الإنسان كالباطن، أي النفس الناطقة المأخوذ عنها الناطق الباطن في الحد (فإن الصورة الباقية) ما دام حيًا (إذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق إنسانًا ولكن يقال فيها إنها صورة تشبه صورة الإنسان) إذ ليس فيها معنى الإنسان (فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة، ولا ينطلق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة).

قوله (وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً، فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيًا) بناء على أن الحد يشمل الظاهر والباطن، لأن صور العالم

(لا على التفصيل) فما أمكن للإنسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم إلا العالم الإجمالي اهـ.

لأن باطن النفس الإنسانية تنزيه لكونه مخلوقاً على صفة الله وظاهرها تشبيه، فمن جمع في معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه بهما، فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف ربه بهما، ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله اهـ بالي.

(وهو روحك) لأن ظاهر العالم تشبيه وباطنه تنزيه، فمن جمع في معرفة العالم بينهما ووصف بهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما، فما يعرف الحق أحد إلا بالعالم آفاقاً كان أو أنفاساً (فأنت له) بجميع أجزائك من الروح والجسد (وهو لك) في التدبير والتصرف فيك وفي الأفاق اهـ بالي.

ظاهر الحق وروح العالم باطنه ولا يمكن زوال روح العالم عن صورته، فحد الألوهية باعتبار
الظاهر والباطن ثابت له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان حال حياته.

قوله (وكما أن ظاهر صورة الإنسان يثني بلسانها على روحها ونفسها المدبر لها) معناه أن
صورة الإنسان بحركاتها وإدراكاتها وإظهار خواصها وكمالاتها يثني على روحها ونفسها،
فإن أعضاء الإنسان وجوارحه أجساد لولا روحها لم تتحرك ولم تدرك شيئاً، ولا فضيلة لها من
الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفاء، ولا ثناء إلا ذكر الجميل، فهي
تذكر روحها بهذه الصفات الجميلة التي هي اثنية فاتحة (كذلك جعل الله صور العالم) التي
صورنا من جملتها (تسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم) أي تثني بخواصها وكمالاتها،
وكل ما صدر عنها على روح الكل فهو بظاهاه يثني على باطنه؛ فباعتبار تنزيه تلك الصور
روحها عن النقائص التي هي أضداد كمالاتها مسبحة له، وباعتبار إظهارها لتلك الكمالات
حامدة، لكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لا نفقه ألسنتهم، كما لا يفهم التركي لسان الهندي (لأننا
لا نحيط بما في العالم من الصور) حتى نضبط أنواع التسبيح والتحميد فلا نحصيها ولكن
نعلم على الإجمال (فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق ولذلك قال: ﴿الْحَمْدُ﴾) أي
الثناء المطلق من كل واحد على التفصيل (﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾) أي الموصوف بجميع
الأوصاف الكمالية رب الكل بأسمائه باعتبار أحدية الجمع (أي إليه) باعتبار الجمع (يرجع
عواقب الثناء) التفصيلي (فهو المثني) تفصيلاً (والمثني عليه) جمعاً.

قوله نظماً:

(فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً)

نتيجة لما ذكره، فمن علم مقدماته علم معناه (فمن قال بالإشفاق كان مشركاً، ومن قال
بالإفراد كان موحداً) أي من قال بالاثنتين وأثبت خلقاً مابيناً للحق في وجوده، كان مثبتاً لشريك
له في الوجود قائلاً بمتماثلين في الوجود مشبهاً، ومن قال بأنه فرد لا يلحقه التعدد وأفرده من
جميع الوجوه وجرده عن كل ما سواه وأخرج عنه التكثر للتنزيه، فقد جعله واحداً منزهاً عن
الكثرة مقيداً بالوحدة، وقع بالشرك كالأول من حيث لا يشعر، إذ التعدد والتكثر موجود، فقد
أخرج بعض الموجودات عن وجوده وثبت التماثل، ولذلك قال (فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً)

(فإن قلت) أي إن وقفت عند تنزيهك لله (كنت مقيداً) لله بالأمر العدمي وفي التشبيه محدد للحق بالصفات الثبوتية
(وكنت إماماً) لأجل تصديقك الرسل في كل ما جاءوا به (فمن قال بالإشفاق) أي فمن ثبت عنده التشبيه (كان مشركاً) أي
جعل غير الحق شريكاً معه في وصفه وذهل عن وحدة الحق الواجب علمها (ومن قال بالإفراد) أي من وقف عند التنزيه (كان
موحداً) أي جهل كثرة أسمائه وصفاته فما عرف الحق حق معرفته اهـ بالي.

أي إن كنت مثنيًا للخلق مع الحق فاحذر التشبيه، بأن تثبت خلقًا غيره بل اجعل الخلق عينه بارزًا في صورة التقييد والتعين (وإياك والتنزيه إن كنت مفردًا) أي وإن لم تثبت الخلق معه، فلا تجرده عن التعدد حتى يلزم وجود متعددات غيره، لغلوك في التنزيه فتقع فيما تهرب منه أو تعطله فتلحقه بالعدم، بل اجعله الواحد بالحقيقة الكثير بالصفات، فلا شيء بعده ولا شيء غيره، واجعله عين الخلق محتجبًا بصورهم، وهذا معنى قوله قدس الله سره:

(فما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحًا ومقيّدًا)

لأن أنت حقيقة بقيد الخطاب أي بكونها مخاطبًا وهو تلك الحقيقة مقيدة بقيد الغيبة، ولا شك أن المقيّد بقيد الخطاب غير المقيّد بقيد الغيبة، بل أنت من حيث الحقيقة عين هو باعتبار التسريح والإطلاق؛ وتراه في عين الأمور، أي في صور أعيان الأشياء مقيّدًا بكل واحد منها مسرّحًا، أي مطلقًا بكونها في الكل، إذ الحقيقة في صور الكل واحدة، و كل مقيّد عين المقيّد الآخر وعين المسرح.

قوله (قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزه) علم أن الكاف زائدة للتأكيد، أي مثله شيء أصلاً بوجه من الوجوه، ومعنى التأكيد أن المراد بالمثل من يتصف بصفات، كقولك: مثلك لا يفعل كذا، أي من يتصف بمثل صفاتك من غير قصد إلى مثل بل من يناسبك في الصفات، وإذا انتفى عمن يناسبه كان أبلغ في الانتفاء، فيرجع معناه إلى قولك أنت لا تفعل كذا لانصافك بصفات تأبي ذلك ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فشبهه) لأن الخلق سميع بصير (قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبهه وثني) على أن الكاف ليست بزائدة والمثل: النظير فنفي مثل المثل وأثبت المثل فشبهه به وقال بالتشبيه إن المثل آخر يماثله ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنزه وأفرد) إذ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أي وحده السميع البصير دون غيره، يعني لا سميع ولا بصير إلا هو، فنزه عن المثل وأفرد فشبهه في عين التنزيه ونزهه في عين التشبيه ليعلم أن الحق هو الجمع بينهما.

قوله (ولو أن نوحًا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه) معناه أن نوحًا عليه السلام بالغ في التنزيه لإفراطهم في التشبيه، وهم أثبتوا التعدد الأسماوي واحتجّبوا بالكثرة عن الوحدة فلو

(فإياك والتشبيه إن كنت ثانيًا) أي إن وصفته بصفات ثبوتية (وإياك والتنزيه إن كنت مفردًا) بكسر الراء: أي إن لم تثبت معه غيره اهـ.

(فما أنت هو) تنزيه الحق عنك بسلب نفسك عنه من حيث إمكانك واحتياجك (بل أنت هو) من حيث حقيقتك لأنك مخلوق على صفة الله (وتراه) ترى الحق (في عين الأمور) أي في ذوات الأشياء (مسرّحًا) أي مطلقًا (ومقيّدًا) أي منزهاً ومشبهًا بعين ما ترى في نفسك اهـ بالي.

(ولو أن نوحًا جمع لقومه) أي الذين لم يجيبوا دعوته، إذ الدين أجابوا دعوته لا يحتاج في حقهم إلى الجمع بين الدعوتين (لأجابوه) من كان من شأنه قبول الدعوة لا بمعنى أجابوا كلهم. كما أن رسول الله جمع بين الدعوتين ولم يجب

لم يؤاخذهم بالتوحيد الصرف والتنزيه المحض وأثبت التعدد الأسمائي ودعاهم إلى الكثير الواحد والكثرة الواحدة وألبس الوحدة صورة الكثرة وجمع بين الدعوة التشبيهية والتنزيهية كما فعل محمد عليه الصلاة والسلام لأجابه بما ناسب التشبيه من ظواهرهم لإلفتهم مع الشرك وبما ناسب التنزيه من بواطنهم، ولكن اقتضى حالهم من التعمق في الشرك القهر بالغيرة الإلهية، فلم يرسل إليهم إلا لبياريهم ولا يداريهم (فدعاهم جهارًا) إلى الاسم الظاهر وأحديته القائمة لكثرات الأسماء الداخلة تحته، فلم يجيبوه بظواهرهم لغلبة أحكام الكثرة عليهم وإصرارهم بها (ثم دعاهم إسرارًا) إلى اسمه الباطن وأحديته الغامرة لكثرات الأسماء المنسوبة إليه، لعل أرواحهم تقبل دعوتهم بالنور الاستعدادي الأصلي، فلم يرفعوا بذلك رأسًا لتوغلهم في الميل إلى الكثرة الظاهرة وبعدهم عن الوحدة الباطنة، واستيلاء أحكام التعينات المظلمة الجرمانية عليها (ثم قال لهم: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾) الواحد ليستركم بنوره عن هذه الحجب الظلمانية والهيئات الفاسقة (﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾) كثير الستر لهذه الذنوب المربوطة، وشكا إلى ربه لبعدهم عن التوحيد ومنافاتهم عن حاله (وقال: ﴿دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا﴾) إلى الباطن (﴿وَنَهَارًا﴾) إلى الظاهر (﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾) لبعدهم عن التوحيد ونفارهم عما فيه (وذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته) لأنهم فهموا بحكم ما غلب عليهم من الاحتجاب بالكثرة من الاستغفار الستر عما لا يوافقهم وينافي مقامهم وحالهم ودينهم من التوحيد الذي يدعوهم إليه (لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته) أي لما علموا بحسب اقتضاء حالهم ومقامهم أن إجابة دعوته في مقام التقييد الأسمائي، إنما يجب على هذه الصورة (فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم) فإن العزيز الجليل لما تعزز بجلاله، وأقام أهل الذل والتأخير في مرتبة خير من مراتب جميع الوجود كان هو المانع عن تقدمهم، فيكون العالم بالله الهادي بهدايته يذمهم بلسان الاسم الهادي بزم هو عين الثناء والمدح بلسان التوحيد، لعلمه بأن إجابتهم الداعي إلى المقام الأعلى ومقام الجمال والتقدم لا تكون إلا هذه الصنعة، وكلما كان المدعو أصلب في دينه وأشد إباء للداعي إلى ضد مقامه كان أشد طاعة وقبولًا لأمر به وحكمه حتى إن إباء إبليس عن السجود وعصيانه واستكباره

من لا استحقاق له كأبي جهل وأحزابه، فظهر أن الجمع لا يوجب الإجابة مطلقًا ولم يفعل نوح ذلك لأنه لم يؤت بجوامع الكلم اهدالي.

(إنه كان غفارًا) أي ستارًا لمن طلب الستر. فدعاهم بثلاث دعوات: إلى الباطن وهو التنزيه، وإلى الظاهر وهو التشبيه، وإلى الفناء في الله وهو قوله (استغفروا ربكم) ولم يف استعدادهم بقبول الإجابة بلبيك فقبلوا دعوته بالفعل، وإن لم يعرفوا قبولهم وهو فناء موجوداتهم في الله، لذلك أغرقوا بالطوفان (إلا فرارًا) أصل الفرار محذوفة من وإلى، إذ الفرار حركة لا بد له من البدء والغاية فكان المعنى في حق الخواص فرارًا من وجوداتهم إلى الله، فكان ابتداء الفرار الستر من وجودهم وغاية الحق، فكان مدحًا يفهمه العلماء بالله اهدالي.

بحسب ظاهر الأمر عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار الإرادة، فإن العزيز الجليل أقامه في حجاب العزة والجلال ذليلاً محجوباً حتى يكون إبليس، فلم يكن له بد من موافقة مراده لذلك أقسم بعزته، فإن الإغواء مقتضى العزة والاحتجاب بحجب الجلال (وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان) أي التفصيل وترك شق من الوجود على شق آخر، أي من صورة الكثرة إلى الوحدة، ومن اسم المذل إلى المعز، ومن المضل إلى الهادي (والأمر قرآن) أي الأمر الإلهي (لا فرقان) أي والأمر الإلهي جامع شامل للمراتب كلها، فللذنب دين وللغنم، وكل يدين بدينه مطيع لربه مسبح له بحمده.

قوله (ومن أقيم في القرآن) أي في الجمع (لا يصغي إلى الفرقان) أي التفصيل (وإن كان فيه) أي وإن كان الفرقان في القرآن (فإن القرآن يتضمن الفرقان، والفرقان لا يتضمن القرآن) أي فإن تفاصيل المراتب والأسماء المقتضية لها موجودة في الجمع، والجمع لا يوجد في التفاصيل، أو وإن كان الذي أقيم في القرآن ولا يصغي في الفرقان في عين الفرقان فإن التفاصيل موجودة في الجمع، وأهل كل مرتبة في مراتب التفصيل أهل تفرقة فرقانية في عين الجمع كقوم نوح فإنهم أهل الحجاب وعباد الكثرات، لا يجيبون إلى التوحيد وتنزيه التجريد، ومن كان مرتبته الجمع كنوح عليه السلام يطلع على مراتبهم ويعذر الكل، ويعلم أن إنكارهم عين الإقرار وفراهم عين الإجابة، كما قال علي كرم الله وجهه: يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود (ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد ﷺ، وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس) أي ولأن القرآن يتضمن الفرقان إنما اختص به محمد عليه الصلاة والسلام وأمته لأنه الخاتم، فكان جامعاً لمقتضيات جميع الأسماء بجمع التنزيه والتشبيه في أمر واحد، كما قال (فليس كمثله شيء، فجمع الأمور في أمر واحد) وأثبت الفرق في الجمع والجمع في الفرق، وحكم بأن الواحد كثير باعتبار والكثير واحد بالحقيقة، ولهذا بعث عليه الصلاة والسلام بالحنيفية السمحة السهلة، وأما صاحب الفرقان فأمره صعب ودعوته أصعب وأشق، لأنه إن دعا إلى التنزيه والتوحيد والجمع بدون التفصيل أجابوه بمفهوم قوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ فلا فرق بين الهادي والمضل ولا بين العاصي والمطيع، بل لا عاصي في هذا الشهود كما أجاب قوم نوح دعوته، وإن دعا إلى التشبيه والتفصيل أجابوه بمثل قول قوم موسى: ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَكَ جَاهِلٌ مِنْ عِبَادٍ هُمْ يُضِلُّونَ سَبِيلَ اللَّهِ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَدِيمِ الَّذِي هُوَ لَدَى اللَّهِ عِندَهُمْ يَتَذَكَّرُ أَلَمْ يَجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ وقولهم: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾

(والأمر) أي الدعوة الموجبة للإجابة (قرآن) أي جمع بين التنزيه والتشبيه لا فرقان اهـ .

(ومن أقيم في القرآن) أي في مقام الجمع الأسمائي كنبينا محمد عليه الصلاة والسلام (لا يصغي إلى الفرقان) أي لا يدعو أمته إلا بالجمع (فإن القرآن يتضمن الفرقان) لكونه أجز من القرآن بدون العكس لوجود الجزء بدون الكل، والمراد من القرآن والفرقان أعم من أن يكون قولياً أو مقاسياً، لذلك قبل دعوته وكثر أمته يوماً فيوماً إلى يوم القيامة اهـ بالي .

ءَالِهَةً ﴿ لَأَن الداعي في شق والمدعو في شق، فكل يرجع جانبه ويخالف عن سمتة إلى ما يقابله، بخلاف من جمع بين الجمع والتفصيل والتشبيه والتنزيه (فلو أن نوحًا عليه السلام يأتي بمثل هذه الآية لفظًا لأجابه، فإنه شبه ونزه في آية واحدة بل في نصف آية) أي كانت دعوة نوح عليه السلام إلى التنزيه المحض، لكون قومه محتجبين بعبادة الأصنام لتأدية دعوة الأنبياء السالفة إلى نفي الكثرة الأسماوية المؤدية إلى ذلك، فنفروا عن ذلك نفور الضد عن الضد، فلو جمع بين التنزيه والتشبيه كما ذكر في الآية لأجابه لوجود المناسبة (ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب، ونهارًا دعاهم أيضًا من حيث ظاهر صورهم وجثثهم، وما جمع في الدعوة مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارًا) ظاهر مما سلف لأنه تقرير له (ثم قال عن نفسه إنه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم وفهموا ذلك منه ﷺ، لذلك جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم، وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها، فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك) لأن الكشف إنما يكون لمن غلبت روحانيته ونورانيته بغلبة نور الوحدة والقوة العقلية على ظلمة الكثرة والقوة الحسية وهم أهل الهيئات الظلمانية المحتاجون إلى سترها بالنور القدسي، فلذلك فهموا من الستر بمقتضى حالهم الستر الصوري، فأجابوا دعوته في صورة الرد والإنكار بالستر لغلبة حكم الحجاب عليهم وكونهم أهل علتهم وكونهم أهل المعصية المقبلين على عمارة عالم الملك والاحتجاب، كما قال تعالى: «إني جعلت معصية آدم سببًا لعمارة العالم» فهم مدبرون بالطبع عما دعاهم إليه مقبلون إلى ضد جهته، فلا تكون إجابتهم إلا في صورة التضاد إجابة فعلية (ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إثبات المثل ونفيه، وبهذا قال عن نفسه ﷺ إنه أوتي جوامع الكلم، فما دعا محمد عليه الصلاة والسلام قومه ليلاً ونهارًا بل دعاهم ليلاً في نهار ونهارًا في ليل) أي في هذه الآية جمع بين التشبيه والتنزيه فهو كالنتيجة لما سبق التقرير له وبهذا الجمع أخبر عن نفسه أنه أوتي جوامع الكلم أي الأسماء الإلهية ومقتضياتها كلها، فما دعا إلى الظاهر وأحكامه فقط وإلى الباطن وأحكامه، بل جمع بين الباطن والظاهر بأحدية الجمع باطنًا في الظاهر وظاهرًا في الباطن، أي الكل من حيث إنه واحد متجمل فيهما.

قوله (فقال نوح عليه السلام في حكمته لقومه: ﴿يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾) معناه أن نوحًا عليه السلام لما رأى إجابتهم الفعلية بحكم مقامهم وحالهم، حيث فهموا من الاستغفار

(إثبات المثل ونفيه) عند أهل الله، لأن وجود المماثل عندهم اشتراك الغير في وصفه، فكان الكف حينئذ عندهم لإثبات المثل في صفة لا لغيره وما هذا إلا وهو بعينه مذهب الشرع، لذلك أورد الدليل عليه بقوله (وبهذا قال عن نفسه أنه أوتي جوامع الكلم) يعني ما أنزل الله تعالى عليه آية في حق نفسه بل نصف آية إلا وهي جامعة بين التنزيه والتشبيه، ومن جملتها قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ اهـ بالي.

(والأمر) أي ما دعا إليه نوح (موقف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الأفكار) فهم عصوه واتبعوا نتائج أفكارهم

طلب الستر ومن الغفران الستر وحملوا عليه قوله مستهزئين مستخفين لمنافاة حالهم حاله، نزل عن مقامه ليمكر بهم فيهدبهم من حيث لا يشعرون، فتكلم بما ظاهره مناسب ما اختاروه من الظواهر، وباطنه يناسب معقولهم الذي يتبعونه ويتلقونه بأفكارهم وعقولهم، المشوبة بالوهم، المحجوبة عن الفهم، المشغولة عن نور القدس بظلمة عالم الرجز، فقال: ﴿يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ أي يستر الظلمات التي هي الصفات النفسانية والهيئات الفاسقة الجرمانية بنور الروح، فيرسل من سماء العقل المجرد مياه العلوم (وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري) المؤدي إلى الحقائق والمطالب النظرية (ويمدكم) عند إدراككم بالمعارف العقلية والمعاني الكلية التنزيهية، ويجردكم عن الغشاوي الطبيعية (بأموال - أي بما يميل بكم إليه) من الواردات القدسية والكشوف الروحية والتجليات الشهودية الجاذبة إياكم إليه (فإذا مال بكم إليه) أي جذبكم البارق القدسي والتجلي الشهودي إليه (رأيتكم صورتكُم فيه) كما مر (فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف) لأنه أكبر من أن يتجلى في صورة واحدة (ومن عرف منكم أنه رأى نفسه) أي رأى الحق في صورة عينه (فهو العارف فهذا انقسم الناس) أي أهل الوجدان الذين هم الناس بالحقيقة (إلى عالم بالله وغير عالم به) كما هو الأمر عليه (وولده وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري) أي ولما اشتد احتجابهم بالظواهر وتقيّدوا بها كانت عقولهم مشوبة بالأوهام لم تتجاوز إلى المعارف المجردة الكلية في التنزيه عن مقتضيات أفكارهم العاديات والقياسيات العرفية المقيدة بالقيود الوهمية والتخيلية، واحتجبت بالتعينات والتقيّدات العقلية المطابقة لمدرجاتها الوهمية والتخيلية والحسية في التقيّد (والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر) فأنكروا لما دعاهم إليه أشد إنكاراً واتبعوا معقولهم العادي، فشكوا نوح إلى ربه بقوله: ﴿رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَّزَّ بَزْدَهُ مَالَهُ، وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا﴾ أي اتبعوا من ينزه الله التنزيه التقييدي الفكري الموجب تشبيهه تعالى بالأرواح في التقييد، فلم يزد ماله أي علمه، ومعقوله الفكري وولده أي ما أنتجه فكره في المعرفة، فهو معتقده من إله مجعول متصور، إلا خساراً بزوال نور استعدادهم الأصلي لا احتجابهم بمعقولهم (فما ربحت تجارتهم) وما كانوا مهتدين (فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم) وهو ما حصلوا بأفكارهم من معقولهم وما حسبوا لنجاة فيه من الإله الاعتقادي وما توهموا أنه يمنحهم؛ لأن الأمر كما قال موقوف علمه على المشاهدة

وكانوا محرومين عن حكمة دعوته لعدم علمهم بما أشار إليه نوح، ولعدم حصول هذا العلم بالنظر الفكري اهـ بالي.
(ما كان في أيديهم) من رأس ماله الذي هو العمر والاستعداد ومما حصلوا من النتائج الفكرية فزال رأس ماله هباء وما حصلوه انقلب علمهم جهلاً اهـ جالي.
(مستخلفين فيه) فأثبت الملك لنفسه والوكالة لهم، لكونهم عالمين الأمر على ما هو عليه في نفسه، فأنزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة اهـ بالي.

بعيد عن نتائج الفكر، ولا يزيد الفكر فيه إلا احتجاباً بصورة معتقدهم (وهو في المحمديين) الضمير راجع إلى ما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم، أي ما تخيلوا أنه ملك لهم ثابت في المحمديين، لقوله تعالى في حقهم ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ أمرهم بالإنفاق ليرجع بسبب إنفاقهم ما منه إليه؛ ولما استخلفهم استأثر بالملك وجعلهم خلفاء فيه لأن الملك للمستخلف لا للمستخلف (وفي نوح عليه السلام) أي وفي النوحين أو في قوم نوح، لأن هذا الخطاب لبني إسرائيل وما هم ذرية نوح حين قال: ﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا﴾ ٢٠ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ﴿ (وأثبت الملك لهم والوكالة لله فيه) فإن الملك إنما يكون للموكل لا للوكيل، فلم يجعلهم خلفاء متصرفين وجعلهم مالكين، لأنه تعالى هو الظاهر في صورة أعيانهم وما ملكت أيمانهم، فالكل مالكون بتخليكه إياهم لا بأنفسهم، ولكن لا يشعرون، فما استحقوا الخلافة لأنهم لا يعرفون قدر الملك، واستحقها المحمديون لكان عرفانهم (فهم) أي المحمديون (مستخلفين فيهم) في أنفسهم أي في قوم نوح وفي الأمم كلهم لأنهم من جملة الملك (فالملك لله وهو وكيلهم) لأن الوكالة الثابتة في النوحين ثابتة في حقهم، لقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ وقالوا: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ وإذا كان الله وكيلهم فالملك لهم وهو عين الملك الذي قال فيه (وذلك ملك الاستخلاف) وهو في المحمديين، فهم فيه مستخلفون فيهم (وبهذا كان الحق مالك الملك، كما قال الترمذي) وهو إشارة إلى ما ذكر الشيخ العارف محمد بن علي الحكيم الترمذي من جملة سؤالاته التي سأل عنها الخاتم للولاية قبل ولادة الشيخ العارف محيي الدين بما يأتي سنة وهو قوله ما ملك الملك، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ العارف أبو يزيد البسطامي قدس الله روحه في مناجاته، وقد تجلّى له الملك الحق المبين فقال: ملكي أعظم من ملكك لكونك لي وأنا لك، فأنا ملكك وأنت ملكي، وأنت العظيم الأعظم وملكلي أنت فأنت أعظم من ملكك وهو أنا.

قوله ﴿وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا كَبِيرًا﴾ لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو لأنه ما عدم من البداية فيدعى إلى الغاية ﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾ فهذا عين المكر ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ معناه أن الدعوة إلى الله دعوة منه إليه؛ لأن الله عين المدعو والداعي والابتداء والغاية لكونه عين كل شيء فهو مكر بالمدعو لأن المدعو مع الله فكيف يدعى إلى الله، فقابلوا مكر الداعي بمكر أعظم من مكره فقالوا: ﴿وَلَا تَذَرْنِ دَا وَلاَ سَوَاعَا وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ فإنهم إذا تركوهم، فقد تركوا الحق

(ما عدم من البداية) وهو ما يعبدونه من الأصنام إذ لا ينكر أحد وجود الحق وربوبيته، وإنما وقع الغلط في تعيينه وإضافة ربوبيته؛ فبعضهم أضافها إلى أنفسهم وبعضهم إلى الأصنام أو غير ذلك، والأنبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهي البداية فلا عدم الحق من هؤلاء اهـ بالي.

وجهلوه بقدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله، فهم مقرون بما يدعو الداعي إليه، وفي صورة الإنكار مجيبون دعوته في صورة الرد من حيث لا يشعرون، فإن الدعوة فرقان وهم في القرآن، فكأنهم مع كفرهم يقولون قد أتينا الله ونحن معه فإن المدعو معه عين المدعو إليه في شهود المكاشف وغيره في اعتقاد غير المكاشف، فعندهم أنه لو أجابوه ظاهرًا لتركوا الحق إلى الباطل فلذلك كان مكربهم أكبر من مكربهم، فقلوه: أدعو إلى الله عين المكر، على بصيرة، أي على علم بأن الدعوة منه إليه (فنبه عليه السلام أن الأمر له كله) وأنه يدعو بأمر الله والمدعو يجيبه بالفعل وأنه مطيع بما أمر به واقف مع ما خلق له وأريد منه تحت حكم قاهر وسلطنة أمر باهر وهو معنى قوله (فأجابوه مكربًا كما دعاهم) على ما ذكر آنفًا لكنه يعلم أن صلاح المستعدين المجيبين في قبول الدعوة من حيث إنهم وقعوا في غاية التفرقة والحجاب وتعمقوا في أقاصي عالم الإمكان؛ فلو أجابوا لخرجوا من التفرقة إلى الجمع، وخلصوا من مهاوي الإمكان إلى ذرى الجمع، وبلغوا كمالهم الجمعي الذي منه يبدأ الأمر وإليه عاد، ولهذا قال (فجاء المحمدي وعلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته) لأن الهوية الأحدية مع الكل سواء (وإنما هي من حيث أسماؤه) فيدعون من الاسم الخافض إلى الرافع ومن اسم المنتقم إلى الرحيم ومن اسم المضل إلى الهادي (فقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم) ليعلم أن الرحمن اسم شامل لجميع الأسماء فيكون العالم تحت إحاطته، إذ لا فرق بينه وبين اسم الله، كما قال: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ وكل طائفة من أهل العالم تحت ربوبية اسم من أسمائه، ومن كان تحت ربوبية اسم كان عبدًا لذلك الاسم، فيدعوهم رسول الله من تفرقة تلك الأسماء إلى حضرة جمع اسم الرحمن أو اسم الله وهي الدعوة على بصيرة، لأنه تحصين من رق الآلهة المتشاكسة إلى عبودية الإله الواحد، كما قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِرَجُلٍ فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ﴾ واسم الرحمن يحكم على عباده بأن يكونوا متقين ويوجب عليهم التقوى، وهو على معنى قوله (فعرنا أن العالم كان تحت حیطة اسم إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين) وحقيقة التقوى أن يجتنب الإنسان من إضافة الخيرات والكمالات والصفات الحميدة إلى نفسه أو غيره إلا إلى الله، ويتقي به من أفعاله وصفاته فإنها ضرور من معدن الإمكان، فيطلع على سر قوله: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ لأن الشرور أمور عدمية وأصله العدم ومنبعه الإمكان.

(أن يكونوا متقين) حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الإلهي من الأسماء التي تحت حيطته، فما مكر قوم محمد معه لانعدام موجب المكر وهو التنبيه في الدعوة إلى هوية الحق، فدعا قومه إلى الله من حيث أسماؤه بلا تنبيه إلى هويته، فما مكر في الدعوة حتى أجابوه مكربًا اهـ بالي.

قوله (فقالوا في مكرهم: ﴿لَا نَذَرْنَ إِلَهَ الْهَيْكَلِ وَلَا نَذَرْنَ وَدًّا وَلَا سَوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من عرفه ويجهله من جهله) مر تقريره (في المومنين) ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (أي حكم ربك) رب الكل أن لا موجود سواه فلا يرى في صورة الكثرة إلا وجهه فيعمل أنه هو الذي ظهر في هذه الصور فلا يعبد إلا الله؛ لأن صور الكثرة في الوجود الواحد إما معنوية غير محسوسة كالملائكة وإما صورية محسوسة كالسموات والأرض وما بينهما من المحسوسات، فالأولى بمثابة القوى الروحانية في الصور الإنسانية، والثانية بمثابة الأعضاء، فلا تقلح هذه الكثرة في أحدية الإنسان وهو معنى قوله (فالعالم يعلم من عبد وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبد غير الله في كل معبود فالأدنى) أي الجاهل المحجوب (من تخيل فيه الألوهية) أي معنى الألوهية، فهو أن يصور فيه هيئة مخصوصه متخيلة فإن الخيال لا يدرك إلا مشخصاً فعبد ذلك المتخيل (فلولا هذا التخيل) أي تخيل معنى الألوهية فيه (ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا) أي ولأن الله أراد أن يبصرهم أنهم إنما يعبدون خيالهم (قال: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ فلو سموهم لسموهم حجرًا أو شجرًا أو كوكبًا) فافتضحوا وانتهوا عن الشرك (ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلهاً) بناء على ما تخيلوا فلزمهم تعدد الآلهة لأنهم (ما كانوا يقولون الله ولا الإله) إذ لم يرد الله الواحد المتجلي في صورة الكثرة (والأعلى) أي العالم العارف الكاشف بالحق (ما تخيل) نفى أي لم يتخيل (بل قال هذا مجلي إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر) أي على ذلك المتعين بل يرى كل شيء مجلي له، فيرى تعدد المجالي من تجليه الأسماوي وأحدية المتجلي من تجلي وجهه فيها أي ذاته (فالأدنى صاحب التخيل يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾) لأنه تخيل في كل واحد منها إلهاً صغيراً وتخيل ما سمي الله إلهاً متعيناً أكبر، فلم يعبد إلا ما تخيله من الآلهة المزعومة (والأعلى العالم يقول: ﴿فَالْهَيْكَلُ إِلَهٌُ وَحْدٌ فَلَهُ أَسْلُمٌ﴾ حيث ظهر) أي انقادوا أو سلموا وجوداتهم له بالفناء فيه (﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ الذين خبت نار طبيعتهم) أي المتذللين الخاشعين من الانكسار والتواضع لعظمة الله، وقوله خبت ليس من الإخبات بل من الخبو لأن العلو والتكبر إنما يكون من الطبيعة النارية كما قال إبليس: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْنِي مِن نَّارٍ﴾ فإذا خمدت الطبيعة النارية فيهم انكسرت الأنانية الحاجة لله تعالى (فقالوا إلهاً ولم يقولوا طبيعة) لخبوها إذا لم يعرفوا إلا ما هو الغالب فيهم، فإذا خبت نار الطبيعة ظهرت الإلهية وغلبته (﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ أي حيروهم في تعداد الواحد

(ينبغي تعظيمه) على كل أحد، كما إذا سئلنا لم صليتم إلى الكعبة؟ قلنا هذه أعظم مظهر من المظاهر الإلهية فعظمناها لأجله، فأما عبادتنا لا تكون إلا لله في أي مظهر كان لا من حيث كونه في ذلك المظهر اهد بالي.

بالوجوه والنسب) ولما غلب عليه التوحيد الذاتي المحمدي في قوله «عرفت الأشياء بالله حين سئل بم عرفت الله» حمل الآية على صورة حاله وفسر إضلال الأصنام أي صور الكثرة لمن نظر فيها بعين التوحيد بالتحير لشهود الواحد المطلق الحقيقي متعددًا بحسب الإضافات إلى المظاهر حتى ترى أي الوجه الواحد وجوهًا مختلفة باختلاف المظاهر التي هي مראياه كما قال المحمدي:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرايا تعددا

فتحير بين أحديته وكثرته، وفسر الظالمين في قوله: ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ (بالمحمدين الظالمين) لأنفسهم من جملة المصطفين الذين أورشوا الكتاب) أي كتاب العقل القرآني وهو كتاب الجمع والوجود الأحدي وجعلهم (فهم أول الثلاثة) في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ لأنهم شاهدوا الواحد كثيرًا فعددوا الواحد فساروا من الواحد إلى الكثير، ولذلك قال (فقدمه على المقتصد والسابق) أي فضله باعتبار سيره ونظره من الواحد إلى الكثير، بناء على ما أورده الترمذي في صحيحه عن أبي سعيد، أن النبي عليه الصلاة والسلام قال في هذه الآية: «هؤلاء كلهم بمنزلة واحدة وكلهم في الجنة» وإنما فضله على الباقي لأن المقتصد هو الشاهد للكثرة في الواحد، والواحد في الكثرة جامعًا في شهوده بين الحق والخلق، والسابق بالخيرات هو الذي شهد الكثير واحدًا فوحد الكثير وسار من الكثير إلى الواحد، فهما ليسا في الحيرة لكونهما معتبرين للخلق مع الحق، وأما هذا الظالم فلا يرى إلا الواحد الحقيقي كثيرًا بالاعتبار، فله الضلال أي الحيرة أبد الآباد فمن حقه أن لا يزيده الله ﴿إِلَّا ضَلَالًا﴾ (إلا حيرة المحمدي) أي إلا حيرة المحمدية بالإضافة في قوله (زدني فيك تحيرًا) أو إلا حيرة بالتونين ورفع المحمدي، أي قال المحمدي زدني فيك تحيرًا وهو أصوب وأوفق لقوله ضلالا ﴿كَلَّمَآ أَضَاءَ لَهُمْ مَشَؤْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ (هذا وصف حيرتهم، فإنهم إذا تجلى نور الأحدية مشوا أي ساروا سير الله، وإذا أظلم عليهم بالاستتار وظهور حكم الكثرة والحجج وقفوا متحيرين (فالحائر له الدور) أي السير بالله ومن الله وإلى الله، فسيره سير الله منه المبدأ وإليه المنتهى، فلا أول لسيره ولا آخر (والحركة الدورية حول القطب) شبه لقرب الحائر وملازمته للحضرة الأحدية؛ ولذلك قال: (فلا يبرح

(فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لأنفسهم أكمل الناس وأعرفهم، فأشار نوح في دعائه لقومه بلسان الذم إلى هذه الطائفة فقال ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ (إلا حيرة) في العلم حتى لا يقولوا إلهًا ولا يحيروا القوم في تعدد الواحد بالوجوه وهو ما دعا به (المحمدي زدني فيك تحيرًا) فإن زيادة التحير في الله تكون عن زيادة علم وهو في الظالمين أنفسهم من المحيرين، وجاء ما أشار نوح في حق قوم موسى في قوله (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أي كلما تجلى الله لهم باسمه النور ذهبوا علمًا (وإذا أظلم عليهم) أي إذا قبض منهم ضياءه لظهور التجلي الجلالي (قاموا) حيارى، فكلما زاد علمهم زادت حيرتهم هكذا إلى آخر عمرهم، كل ذلك أول الثلاثة من كل أمة لا تختص أمة دون أمة أهد بالي.

منه) ثم قال (وصاحب الطريق المستطيل) أي الأدنى الجاهل المحجوب الذي تخيل أن الله بعيد منه (ماثل خارج عن المقصود طالب ماهر فيه صاحب خيال) لأنه تخيل أن الله بعيد خارج عنه فيطلبه من خارج وهو فيه (إليه) أي إلى ذلك الخيال (غايته فله من وإلى وما بينهما) أي فله ابتداء من نفسه على ما يتوهمه وهو في الحقيقة من الله الحاصل فيه، وانتهأؤه إلى غاية الخيال الذي تخيله وما بينهما من المسافة التي توهمها وحسبها الطريق إلى الله، فهو يبعد بسيره عن الله دائماً (وصاحب الحركة الدورية لا بداية) أي لسيره في شهوده (فيلزمه من ولا غاية فتحكم عليه إلى) (فيلزمه منصوب جواباً للنفي وكذا فتحكم أي لا ابتداء لسيره حتى يلزمه من، ولا انتهاء حتى تحكم عليه إلى (فله الوجود الأتم) أي المحيط بكل شيء، فسيره سير لله في الله بالله (وهو المؤتي جوامع الكلم والحكم) يعني نبينا محمداً عليه الصلاة والسلام ومن اتبعه من المحبوبين من أمته المحبين الذين أراد الله بخطابه لنبيه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ فإن مشهدهم الحق: ﴿فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا فَشَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَرَّ ذَرَهُمْ﴾ ﴿مِمَّا خَطِيئَتِهِمْ﴾ يريد حيرة المحمدين والجمع باعتبار تعددهم وكثرتهم ولهذا وصفها بقوله (فهي التي خطت لهم) أي حازت بهم من خطط تعيناتهم وأنياتهم (فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة) أي في الأحدية السارية في الكل المتجلية في صورة الكثرة المحيرة بتعينها في كل شيء مع لا تعينها في الكل وإطلاقها وتقييدها ﴿فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ (في عين الماء) أي نار العشق بنور سبحات وجهه المخترقة بجميع التعينات والأنيات في عين بحر ماء العلم بالله، والحياة الحقيقية التي يحيا بها الكل من وجهه ويفنى بها الكل من وجهه، فلا حيرة أشد من الحيرة في شهود الغرق والحرق مع الحياة، والعلم والفناء مع البقاء (في المحمدين) ﴿وَإِذَا أَلْبَحَارُ سُجِرَتْ﴾ (من سجرت التنور إذا أوقدته، فإن عين بحار العلم بالله في الكل عين إيقاد نار العشق المحرق) ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (لأن الله إذا تجلى بذاته لهم أحرقهم وكل ما في الكون فلم يبق أحد ينصرهم، لكن الله أحياهم به، كما قال: ومن أحياني فأنا قتلته، ومن قتلته فعليّ ديتة، ومن عليّ ديتة فأنا ديتة ولهذا قال (فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد) لأن هلاكهم فيه عين حياتهم وبقائهم به؛ فهو المهلك المبقّي وهو الناصر المحيي (فلو أخرجهم إلى السيف سيف الطبيعة، لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) أي لو أنجاهم من الغرق في هذا البحر إلى ساحل الطبيعة، وتركهم مع تعيناتهم، لانحطوا عن هذه المرتبة إلى عالم الطبيعة، واحتجبوا بتعيناتهم عنه (وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله) أي وإن كان أهل الطبيعة بآئين لله وبالله قانتين، بل كل ما في الوجود هو الله، ولكن بحسب الأسماء تتفاضل

أي لا غاية لمشاهدة مطلوبه في كل مظهر ولا نهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة فثبت أن مقام الحيرة جامع للحقائق الإلهية اهـ بالي.

فهي التي خطت بهم وهي مجاهداتهم في السلوك بالتعدي حدود أوامر أنفسهم اهـ.

الدرجات وتتفاوت، وبين الخافض والرافع والديان والرحمن بون بعيد. ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ﴾^١ المراد بالرب الذات مع الصفة التي يقتضي بها حاجته ويسد خلته، فهو اسم خاص من أسمائه بالأمر الذي دعاه إليه وقت النداء ولذلك خص بالإضافة (ما قال إلهي فإن الرب له الثبوت) أي الثبوت على الصفة التي يكفي بها مهمه، من غير أن يتحول إلى صفة أخرى فيكون اسمًا آخر (والإله يتنوع بالأسماء فهو ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ فأراد بالرب ثبوت التلوين) أي ثبوت ظهوره في صورة توافق مراده في دعائه وهو التلوين (إذ لا يصح إلا هو) في مقام الإجابة لدعائه وهو قوله ﴿لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ﴾ أي حال الظهور في الفوق الذي هم مستهزون به وهو ظاهر الأرض (يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها) وذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الأحدي الجمعي (المحمدي: لو دليتم بحبل لهبط على الله) أي هو التحت كما هو الفوق وقال ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ أي الظهور بصورها (فإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك) فأنت فان في باطنيته ﴿وَفِيهَا نَعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ لاختلاف الوجود) عند الإعادة فيها بالباطنية، وهي استهلاك تعيناتهم وكثرة أنياتهم الظاهرة في صورة الخلق بظاهر أرض الفوق، في أحدية عين الحق، وعند الإخراج منها بالظاهرية في المظاهر الخلقية، وصور التعينات المختلفة (من الكافرين) أي الساترين وجه الحق بستر استعداداتهم (الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم طلبًا للستر) لأنهم فهموا بحكم احتجاجهم من الغفر ذلك كما ذكر وهو معنى قوله (لأنه دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر).

قوله ﴿دَيَّارًا﴾ أحدًا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة) معناه أنه عليه السلام إنما دعا المحتجبين بالكثرة الذي هم عباد صور الأسماء عن الوحدة لينقذهم عن مهلكة الشقاء الذي هو اختلاف وجوه الأسماء إلى منجاة السعادة التي هي أحدية وجه الذات، وعن ظلمانية الجلالية إلى نور جمال الذات، فلما تحقق أنهم أهل الحجاب الذين لا يعبدون إلا صور الكثرة الأسماوية، ولا تزيدهم الدعوة إلا زيادة الاحتجاب لقوة الشيطنة ونفاذ حكم الإرادة الإلهية فيهم بالعزة، دعا ربها الناصر له باسم القهار المتقم ليستر صور اختلافهم وتعيناتهم الظاهرة في ظاهر أرض الفوق بأحدية اسم الباطن في باطنها، كما ستروا وجود استعداداتهم واستتروا عن سماع دعائه، فتعم منفعة أثر الدعوة وهي صلاحهم بالرد عن الكثرة إلى الوحدة والمنع عن التمادي للتفرقة والبعد، فإن نفاذ الفساد صلاح لهم وصلاح من بقي بعدهم من المؤمنين، فلا يضلّوهم ولا يهلكوهم ويحيروهم كما عمت الدعوة جميعهم ﴿إِنَّكَ إِنْ

(يصيروا في بطنها) لثلا يضلوا عباد الله ويصلوا إلى مطلوبهم في بطن الأرض، وجاء كون الحق في بطن الأرض وفي بطون جميع الأشياء في المحمديين (لو دليتم بحبل) اهـ بالي.
(مظهرًا ما ستر) أي مظهرًا ما ستره الحق من الربوبية في مظاهره اهـ.

تَذَرُهُمْ ﴿ أَي تَدْعُهُمْ وَتَتْرَكُهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ - أَي يَحْيِرُوهُمْ، فَيُخْرِجُوهُمْ مِنَ الْعِبُودِيَّةِ إِلَى مَا فِيهِمْ مِنْ أَسْرَارِ الرُّبُوبِيَّةِ، فَيَنْظُرُونَ أَنْفُسَهُمْ أَرْبَابًا بَعْدَ مَا كَانُوا عِنْدَ نَفْسِهِمْ عِبِيدًا، فَهَمُ الْعَبِيدُ الْأَرْبَابُ) أَي إِنْ هَؤُلَاءِ إِنْ تَرَكْتَهُمْ مَعَ أَهْوَائِهِمْ، تَظَاهَرُوا بِأَنْيَاتِهِمْ الَّتِي هِيَ هَوِيَّةُ الْأَحَدِيَّةِ الْمُنْصَبِغَةِ بِأَنْوَارِ مَظَاهِرِهِمْ، فَلَا يَتَحَرَّكُوا إِلَّا إِلَى الْغُلُوِّ وَالطَّغْيَانِ، فَيُخْرِجُوا عِبَادَكَ بِدَعْوَتِهِمْ إِلَى الْأَنِئَةِ الشَّيْطَانِيَّةِ مِنَ الْعِبُودِيَّةِ الَّتِي هُمْ عَلَيْهَا إِلَى مَا فِيهِمْ مِنْ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ مَعَ كَوْنِهِمْ عِبِيدًا فَيُتَحَيَّرُوا وَيَكُونُوا شَرَّ النَّاسِ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «شَرُّ النَّاسِ مَنْ قَامَتِ الْقِيَامَةُ عَلَيْهِ وَهُوَ حَيٌّ» فَإِنَّ الْهَادِيَ يَدْعُو إِلَى طَاعَةِ الرَّحْمَنِ، لِيَتَفَانُوا عَنْ حَيَاةِ الْهَوَى وَيَنْسَلَخُوا عَنْ رُسُومِهِمْ فَيَمُوتُوا عَنْ أَنْيَاتِهِمْ الْحَاجِبَةِ لِلْحَقِّ، فَيَحْيُوا بِالْحَيَاةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْأَبَدِيَّةِ، وَالْمُضِلُّ يَدْعُو إِلَى طَاعَةِ الشَّيْطَانِ، فَيَمْدَهُمْ إِلَى طَغْيَانِهِمْ بِتَقْوِيَةِ أَنْيَاتِهِمْ، فَيُطْلِعُهُمْ عَلَى سِرِّ الرُّبُوبِيَّةِ، فَهَمُ مَعَ بَقَاءِ الْهَوَى وَحَيَاةِ الْأَنِئَةِ وَالْأَنْيَانِيَّةِ، أَي الْأَحَدِيَّةِ الْمُنْصَبِغَةِ بِلَوْنِ الْكُثْرَةِ وَأَحْكَامِ الْإِمْكَانِ الَّتِي هُمْ بِهَا عَبِيدٌ، فَيَنْظُرُونَ أَنْفُسَهُمْ أَرْبَابًا مَعَ كَوْنِهِمْ عِبِيدًا، فَيَكُونُونَ شَرَّ النَّاسِ عِبِيدًا أَرْبَابًا عِنْدَ أَنْفُسِهِمْ، وَذَلِكَ عَيْنُ الْحِيرَةِ وَالضَّلَالِ وَالْهَلَاكِ، بِخِلَافِ حِيرَةِ الْمُحَمَّدِيِّ، فَإِنَّهَا بَعْدَ فَنَاءِ الْأَنِئَةِ فِي الْأَحَدِيَّةِ وَالْمَوْتِ الْحَقِيقِيِّ وَالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ بِأَنَّهُ لَا شَيْءَ مُحْضٍ ﴿وَلَا يَلْدُو﴾ أَي مَا يَتَنَجَّوْنَ وَلَا يَظْهَرُونَ ﴿إِلَّا فَاجِرًا﴾ أَي مَظْهَرًا مَا سَتَرَ ﴿كَفَارًا﴾ أَي سَاتَرًا مَا ظَهَرَ بَعْدَ ظَهْوَرِهِ) أَي لِأَنَّهُمْ فَاجِرُونَ بِإِظْهَارِ أَنْيَاتِهِمْ الشَّيْطَانِيَّةِ وَدَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ، كَفَارُونَ بِسِتْرِ الْحَقِيقَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِأَنْيَاتِهِمْ فَلَا يَكُونُ أَوْلَادُهُمْ إِلَّا عَلَى صُورِ أَسْرَارِهِمْ، كَمَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْوَلَدُ سِرُّ أَبِيهِ» فَلَا يَلْدُوا إِلَّا مَظْهَرًا لِأَنْيَاتِهِ بِدَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ الْمُسْتَوْرَةِ فِيهِ زُورًا وَكُذْبًا، سَاتَرًا بِأَنْيَانِيَّةِ الْحَقِيقَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي ظَهَرَتْ بِصُورَتِهِ بَعْدَمَا ظَهَرَتْ، فَيَكُونُ مُتَلَبِّسًا عَلَى عِبَادِ اللَّهِ فِي دَعْوَاهُ (فَيُظْهِرُونَ مَا سَتَرَ ثُمَّ يَسْتَرُونَهُ بَعْدَ ظَهْوَرِهِ) أَي فَيُظْهِرُونَ بِالْدَعْوَى مَا سَتَرَ مِنَ الرُّبُوبِيَّةِ الْمُسْتَوْرَةِ، وَيَدْعُونَ بِأَنْيَاتِهِمْ أَنَّهُمُ الرَّبُّ، يَعْنِي يَدْعُونَ أَنَّ الْأَنْيَانِيَّةَ الظَّاهِرَةَ هُوَ الرَّبُّ الْمُسْتَوْرُ فِيهِمْ زُورًا وَكُذْبًا، ثُمَّ إِنَّهُمْ عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا يَرُونَ الَّذِي يَدْعُونَ ظَهْوَرَهُ بَعْدَ ظَهْوَرِهِمْ فِي صُورِهِمْ عَلَى الْحَقِيقَةِ (فِيحَارُ النَّازِرُ وَلَا يَعْرِفُ قَصْدَ الْفَاجِرِ فِي فَجْوَرِهِ وَلَا الْكَافِرِ فِي كُفْرِهِ وَالشَّخْصَ وَاحِدًا) أَي يَحَارُ النَّازِرُ الطَّالِبُ لِلْحَقِّ فِي الْإِظْهَارِ وَالسَّتْرِ، وَلَا يَعْرِفُ أَنَّ الْفَاجِرَ فِي إِظْهَارِ الرُّبُوبِيَّةِ بِدَعْوَاهُ

(ثُمَّ يَسْتَرُونَهُ بَعْدَ ظَهْوَرِهِ) بِحَسَبِ اقْتِضَاءِ الْمَقَامَيْنِ مِنَ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْعِبُودِيَّةِ، يَعْنِي تَكَلَّمُوا تَارَةً عَنْ وَحْدَةِ الْوُجُودِ وَآثَارِهَا مِنَ الرُّبُوبِيَّةِ وَيُظْهِرُونَ لِلْمَسَامِعِينَ أَسْرَارَ الرُّبُوبِيَّةِ فِيهِمْ، وَتَارَةً تَكَلَّمُوا عَنِ الْكُثْرَةِ وَالْعِبُودِيَّةِ (فِيحَارُ النَّازِرُ) السَّامِعُ كَلَامَهُمْ أَدَبًا بِالْي.

(وَالشَّخْصَ وَاحِدًا) أَي وَالْحَالُ أَنَّ الْمَظْهَرَ وَالسَّاتِرَ وَاحِدَ كَيْفٍ يَنْاقِضُ نَفْسَهُ، فَلَمَّا دَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ لِيُغْفِرَ لَهُمْ أَي لِيَسْتَرَهُمْ دَعَا لِنَفْسِهِ وَلِأَتْبَاعِهِ بِالسَّتْرِ وَهُوَ عَيْنُ مَا دَعَاهُمْ إِلَيْهِ، فَنُوحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا أَرَادَ لغيره إِلَّا مَا يَرِيدُ لِنَفْسِهِ، فَكَانَ دَعَاؤُهُ عَلَيْهِمْ لِلَّهِ لَا لِمُرَادَاتِ نَفْسِهِ مِنَ الْإِنْتِقَامِ وَغَيْرِهِ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا دَعَا لِنَفْسِهِ بِذَلِكَ ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ أَي اسْتَرْنِي وَاسْتَرْنِي مِنْ أَجْلِي) أَي اسْتَرْ ذَاتِي مِنْ أَجْلِي بِأَنْوَارِ ذَاتِكَ، حَتَّى نَهْلِكَ فِيكَ أَبَدًا كَمَا يَهْلِكُ الْقَرْمُ فِيكَ أَبَدًا بِدَعَائِي عَلَيْهِمْ فِدَاعُهُمْ لَعَلَّ يَضِلُّوا عِبَادَهُ وَدَعَا لِنَفْسِهِ كَيْ يَجْهَلَ قَدْرَهُ وَيَتَّحِدَ مَعَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ الْوَصْفِ أَدَبًا بِالْي.

إياها ساتر لها في سترها هو ذلك المظهر كذباً وزوراً، والحال أن الشخص المظهر الساتر واحد وهو عين الضلال والتحير ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ أي استرني واستر من أجلي، فيجهل مقامي وقدري كما جهل قدر الله في قولك ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ أي استر بنور ذاتك أنانيتي، واستر بنور صفاتك رسومي وآثاري، وقوي نفسي وطيعتي لأجلي، أي خلصني من التلوين بظهورها لأكون محوًا بكليتي فيك، فأينا مجهول القدر كما وصفت ذاتك (ووالدي من كنت نتيجة عنهما وهي العقل والطبيعة) أراد بالعقل والطبيعة الروح والنفس، أو ردهما على اصطلاح الحكماء، وأراد بالنتيجة القلب الحاصل منهما، فإن الحقيقة الإنسانية المعبر عنها بأنها وسرها من حملة السر لأجله، حتى لا يبقى منه أصل واسم ورسم فلا ينعت فلا يعرف ﴿وَلَمَنْ دَخَلَ بَيْتِي﴾ أي قلبي ﴿مُؤْمِنًا﴾ مصدقًا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدثت به أنفسهم) ولما استجيب دعاؤه بالفناء بالله أقام أنية الله مقام أنانيته، وكان بيته قلبه لقوله عليه الصلاة والسلام: «قلب المؤمن بيت الله» وقوله حاكمًا عن ربه: «لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن» ومن حق التجلي الإلهي أن ينفي ما تجلى له فلم يبق إلا هو، فكان أحاديث قلبه إخبارات إلهية وكان من دخله مصدقًا بها عارفًا واصلًا مثله، فيلزم أن تكون أحاديثهم أنفسهم من تلك الإخبارات الإلهية، لأن القلب ومن دخله في مقام الفناء في عين أحدية الجمع، فكل ما هجس ببال منهم كان إخبارًا إلهيًا، وضمير الجمع وصيغته في أنفسهم لمن دخل محمول على المعنى، وفي بعض النسخ: أنفسها على تأويل النفوس والأعيان (وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس) ظاهر ﴿وَلَا نَزِدُ الظَّالِمِينَ﴾ من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية) أول الظالمين بذوي الظلمات من قوله عليه الصلاة والسلام: «الظلم ظلمات يوم القيامة» وفسرهم بأهل الغيب بحسب ما عليه من الحال والاستغراق في الغيب، وقوله أهل الغيب بيان لهم، المكتنفين أي المتخذين أكنافهم والمتوطنين خلف الحجب الظلمانية وراء الأستار الحجابية والأطوار الجسمانية الظلمانية، المحتجبين في حظائر القدس عن أعين الناظرين ﴿إِلَّا بَارَأَ﴾ أي إلا هلاكاً في الحق (فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم).

قوله (في المحمدين) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ والتبار: الهلاك) يجوز أن يكون صفة للظالمين: أي الظالمين الكائنين، أو حالاً، أي كائنين في المحمدين، والمراد ظالمو أمة محمد عليه الصلاة والسلام من المصطفين، أو صفة لهلاك واقع في المحمدين أو في زميرتهم، أو متعلقاً لشهودهم أي لشهودهم وجه الحق، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ بيان لمشرب

(قوله أهل الغيب) بالنصب بيان للظالمين، أي وما أشار إليه نوح في دعائه بالتبار جاء (في المحمدين) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فالظالمين ههنا غير ما ذكر في الأول، وهذا أعلى من الأول، لذلك دعا في حق الأول بزيادة الحيرة بقوله (إلا

المحمديين أي فيهم شهود كلي باضمحلال الرسوم وفناء كل شيء عند طلوع الوجه الباقي المحرق سبحاته ما انتهى إليه بصره من خلقه، ويجوز أن يكون قوله في المحمدين منقطعاً عما قبله، على أن الكلام مبتدأ في المحمدين خبره أي فيهم هذا الشهود، والوجه هو الذات الموجودة مع لوازمها، ووجه الحق هو عين الوجود الأحدي الجمعي أي المطلق (ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالترقي في فلك نوح، وهو في التنزلات الموصلية لنا) أكثر أسرار الكلمة النوحية من الحكم والمعارف والمشاهدات لا تنكشف إلا لمن يترقى بروحه إلى فلك الشمس، ونوح اسم الشمس لأنه المكان العلي الذي هو منشأ القطب ومبدأ تنزله، ومن نور روحانيتها إمداده، والتنزلات الموصلية كتاب من تصانيفه رفيع القدر، ذكر فيه الأسرار النوحية والتنزلات الروحية لسائر الأنبياء والأولياء.

(نص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية)

إنما قدم الشيخ فص الحكمة السبوحية على القدوسية، وجعلهما متقارنين وإن كان نوح متأخراً بالزمان عن إدريس عليهما السلام لاشتراكهما في التنزيه، مع أن التقديس أبلغ من التسبيح والأبلغ بالتأخير أولى، فالتسبيح تنزيه عن الشريك وصفات النقص كالعجز وأمثاله، والتقديس تنزيه عما ذكر مع التباعد عن لوازم الإمكان وتعلق المواد، وكل ما يتوهم ويتعقل في حقه تعالى من أحكام التعينات الموجبة للتحديد والتقييد، وقد بالغ إدريس في التجريد والترحل حتى غلبت الروحانية على نفسه، وخلع بدنه وخالف الملائكة واتصل بروحانيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس، وأقام على ذلك ستة عشر عاماً لم ينم ولم يطعم شيئاً، فتنزيهه ذوقي وجداني تأصل في نفسه حتى خرق العادة، وأما تنزيه نوح عليه السلام فهو عقلي لأنه كان أول المرسلين فلم يتجاوز في التنزيه مبالغة فهم الأمة، ولم يخل عن شوب التشبيه على ما هو طريق الرسالة وقاعدة الدعوة، وتزوج وولد له بخلاف إدريس، لأن الشهوة قد سقطت عنه وتروحت طبيعته وتبدلت أحكامها بالأحكام الروحية، وانقلبت بكثرة الرياضة وصار عقلاً مجرداً، ورفع مكاناً علياً في السماء الرابعة، فلهذا قال (العلو نسبتان: علو مكان وعلو مكانة

ضلالاً) أي حيرة فهم المتحيرين، والحيرة من بقاء الوجود، وفي الثاني بزيادة الهلاك بقوله ﴿إِلَّا نَبَأٌ﴾ فهم الهالكون المتخلصون عن قيد الحيرة، إذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم في الله، فهم أعلى من الأول في مقام الفناء وإن كان الأول أعرف في مقام العرفان، هذا ما وقفت عليه من أسرار نوح اهـ بالي.

فما جاء في النوحيين موافق لما جاء في المحمدين، ولما كان العلو من لوازم التقديس، وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة العلو ونطقت به الآية، شرع في بيان العلو اهـ.

(نسبتان) لا يمكن تصور العقل بدون إضافة إلى شيء آخر لكون النسبة جزءاً من مفهومهما.

فعلو المكان ﴿وَرَفَعْنَهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ وأعلى الأمكنة الذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام) علو المكان كون الشيء في أرفع الأماكن، وعلو المكانة كونه في أرفع المراتب، وإن لم يكن مكانيًا أو كان في أدنى الأماكن، كعلو رتبة الإنسان الكامل بالنسبة إلى الفلك الأعلى، وإنما أثبت لإدريس العلو المكاني لأنه لم يتجرد عن التعيين الروحاني، ولم يصل إلى التوحيد الذاتي المحمدي بالانسلاخ عن جميع صفات الغيرية، والانطماس في عين الذات الأحدية، بل انسلخ عن الصفات البشرية الطبيعية فتجرد عن النشأة العنصرية وأحكامها، وبقي مع الصفات الروحانية وهيئاتها، فتبدلت هيئات نفسه المظلمة بهيئات روحه المنور، وانقلبت صورته صورة مثالية نورانية مناسبة بهيئاته الروحانية، فخرج به إلى مأواه الأصلي ومقام فطرته الذي هو فلك الشمس وروحه منشأ تنزل روح القطب، فإن روح هذا الفلك أشرف الأرواح السماوية كما أن روح القطب أشرف الأرواح الإنسية، ولهذا كانت الشمس أشرف الكواكب ورئيس السماء، وارتبطت بها جميع الكواكب ارتباط أصحاب الملك به، العلوية من وجه والسفلية من وجه كما تبين في علم الهيئة، وكان فلكها أخص الأفلاك وأوسطها كمكان الملك في وسط المملكة، إذ الوسط أفضل المواضع وأحماها عن الفساد؛ فهو بالنسبة إلى الأفلاك كالقطب من الرحي ويسيره ينتظم أمور العالم وينضبط الحساب والمواقيت؛ فهو أعلى قدرًا وأفضل روحًا من الأماكن كلها (وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر؛ فالذي فوقه: فلك الأحمر أي المريخ، وفلك المشتري، وفلك كحيوان، وفلك المنازل، وفلك الأطلس فلك البروج) أي الفلك الذي قسم إلى البروج الاثني عشر، واعلم كل برج بما بإزائه من صور الكواكب الثابتة التي على فلك المنازل الذي تحته؛ وإنما سمي بفلك المنازل باعتبار منازل القمر المعروفة عند العرب من الثوابت التي عليها (وفلك الكرسي، وفلك العرش) الظاهر أن المراد بهما النفس الكلية والعقل الكلي أي الروح الأعظم، فإنهما مرتبتان في الوجود أعظم من مراتب الأفلاك، والروح لوح القضاء والنفس لوح القدر، فهما أرفع من الأجرام الفلكية فسماهما فلكين مجازًا، كما سمي كرة التراب فلكًا مجازًا فإنها لم تتحرك ولم تحط بشيء حتى تسمى فلكًا بالحقيقة، على أن البرهان لم يمنع وجود أفلاك غير مكوكبة فوق التسعة، والحكماء جزموا في جانب القلة، أي لا يجوز أقل مما ذكروا، وأما في جانب الكثرة فلا جزم (والذي دونه: فلك الزهرة، وفلك الكاتب، وفلك القمر، وكرة الأثير، وكرة الهواء، وكرة الماء وكرة التراب. فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان) ظاهر، وتسمية العناصر أفلاكًا تعضد أنه يريد بالأفلاك مراتب الموجودات الممكنة البسيطة، من الأشرف إلى الأدنى (وأما علو

(فمن حيث هو قطب الأفلاك) رفيع الأمكنة بعلو المكانة، فلك الشمس أعلى الأماكن بعلو المكانة لا بعلو المكان،

المكانة فهو لنا أعنى المحمدين، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة) إنما كان علو المكانة للمحمدين، لأن واحدة الجمع أعلى رتبة في الوجود وهي رتبة محمد عليه الصلاة والسلام، والله تعالى بأحادية الذات بالوجود المطلق متعال عن كل قيد فله العلو الذاتي، لأن كل مقيد هو المطلق من حيث الهوية أي حقيقة الوجود غير المنحصر وهو به هو وبنفسه ليس بشيء، فلا رتبة له من غير الوجود حتى يعتبر العلو بالنسبة إليه، فالله هو العلي المطلق بحسب الذات وحده لا بالنسبة إلى شيء، وهو مع المحمدين في هذا العلو لفنائهم في أحادية وجودهم به، وهو متعال عن المكان لعدم التقيد وكون المكان به مكاناً، لا عن المكانة لكون المطلق أعلى مرتبة من المقيد (ولما خافت نفوس العمال منا أتبع المعية بقوله ﴿وَلَنْ يَرْكُزَ أَعْمَلَكُمْ﴾ فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعيتين: علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم) أي ولما وصفنا بأننا الأعلون وأن الله معنا فهم العمال منا علو المكانة لتنزه الحق عن المكان وثبوت الأعلوية بالعلم، فخافوا فوات أجر العمل، لأن العمل يقتضى علو المكان وحصول الثواب في الجنة، فأتبع المعية بقوله: ﴿وَلَنْ يَرْكُزَ أَعْمَلَكُمْ﴾ أي ينقصكم أعمالكم، ليعلموا أن الرفعة العلمية الرتبة لا تنافي الرفعة العلمية المكانية، وأن الله يجمعهما لهم، فإن الله تعالى مع كل شيء في كل حضرة (ثم قال تنزيهاً لاشتراك المعية ﴿سَيَجِ اسْمُ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ عن هذا الاشتراك المعنوي) يعني لما أثبت له تعالى معيتنا في الأعلوية، أوهم الاشتراك في علو المكانة فنزهه بقوله: ﴿سَيَجِ اسْمُ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ عن هذا الاشتراك، فإن العلو المطلق الذاتي له وحده وهو أعلى بذاته مطلقاً لا بالنسبة إلى غيره، فإن كل علو ليس إلا له وكل ما ينسب إليه علوه، فبقدر ما يتجلى فيه باسمه العلي ينسب إليه فلا شريك له في أصل العلو، فلا عُلوية إضافة له وكل ما علا فباسمه علا (ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعني الإنسان الكامل، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية، إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهي المنزلة، فما كان علوه لذاته فهو العلي بعلو المكان وبعلو المكانة فالعلو لهما) بيان أن العلو ليس إلا له فإن الإنسان الكامل أعلى الموجودات وما نسب إليه العلو إلا بتبعية المكان والمكانة فعلوه بسبب علوهما، وإذا لم يكن لأعلى الموجودات علو ذاتي فكيف لغيره، فعلم أن العلو الذي وصف به المكان والمكانة في قوله مكاناً علياً وفي كونهم أعلون بسبب معية الله ليس لهما بالذات فلا علو

فقولنا رفع الأمكنة خبر حذف العلم به فكأنه (هو) أي إدريس (رفع المكان) والمكانة وصف لمكانه لا له، إذ مدلول النص علو المكان، ولا يلزم من ثبوت المكانة لمكانه ثبوتها له أهد بالي.

(فهو العلي بعلو المكان) أي كما أنه ينسب إليه العلو الذاتي من غير إضافة وتبعية إلى شيء آخر، كذلك ينسب إليه العلو بتبعية المكان (وعلو المكانة) فيقال: وهو العلي بعلو المكان والمكانة، كما يقال: هو العلي بالعلو الذاتي، ومعنى علوه بهما كونه تعالى تابِعاً لهما في إظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علوه الذاتي، فعلو المكان دليل على علوه الذاتي

لمقيد أصلاً إلا بالحق الذي له مطلق العلو الذاتي ومن ثم قال (فعلو المكان كـ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وهو أعلى الأماكن، وعلو المكانة ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ﴿وَالِإِيَّاهُ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ ﴿إِئْتِ بِهِ مَعَهُ﴾ يعني أن أعلى الأماكن علوه المكاني، إنما كان بتجلي اسمه الرحمن له وهو معنى استوائه عليه، وأما اختصاص علو المكانة به ففي قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي حقيقته التي بها وجد ما وجد وهو الوجود الحق المطلق، فكل شيء في حد ذاته فإن وهو الباقي بذاته والكل يرجع إليه بالفناء فيه، وليس معه شيء فلا وجود لغيره فلا علو فلا وجه إلا واحد متعال بذاته، ثم إنه نفى العلو عن كل متعين بخصوصه فقال (ولما قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ فجعل علياً نعتاً للمكان ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فهذا علو المكانة، وقال في الملائكة ﴿أَسْتَكَبرَتْ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ فجعل العلو للملائكة فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو، فلما لم يعم مع اشتراكهم في حد الملائكة عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله، وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان، فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة إنما بين أن علو المكانة ليس لكل إنسان من حيث إنه إنسان ولا للملك من حيث إنه ملك، وإلا لكان كل إنسان وكل ملك عالياً، ولم يبين أن علو المكان كذلك، لأنه لما علم أن العلو لم يكن للإشراف ذاتياً علم أنه لم يكن للأخس ذاتياً، وللاكتفاء بما ذكر من كونه مستفاداً من تجلي اسمه الرحمن، لا لكونه مكاناً ولمثل ما ذكر من الدليلين، ولذلك حذف جواب لما، وهو قولنا: عرفنا أن العلو له لا لكونه ذاتياً بل لكونه مجلي اسمه الرحمن، وتقيد علو المكانة بقوله: من عند الله، معناه علو القرب والزلفى من الله، وهو علو المنزلة والرتبة لا علو الذات، وقيل العالون الملائكة المهيمون لم يؤمروا بالسجود لهيمانهم في الحق وغيبيتهم عن غيره فلم يعرفوا ما سوى الله من آدم وغيره ولا أنفسهم، فهم في خطاب الملائكة بالسجود كالمجانين في خطاب الأناسي مستثنون عنهم (ومن أسمائه العلى على من وما ثم إلا هو فهو العلى لذاته، أو عما ذا وما هو إلا هو فعلوه لنفسه، فهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو فهو العلى لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود فهي على حالها مع تعداد الصور في

من حيث الظاهر، فنستدل به بأنه ما كان عالياً في الظاهر إلا وهو أثر من علوه الذاتي، فهو على بالذات على كل ظاهر، وعلو المرتبة دليل على أنه لا على في الباطن من المراتب إلا وهو على بعلوه، فالعلو للمكانات اختصاص من الله، يعطيه الله لمن يشاء لإظهار كمالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وإن كان لله بحسب الذات، ومعنى اتباع الحق في العلو إليهما توجه إليهما في إظهار هذا الاسم، فهذا المعنى يجوز أن ينسب إليه العلو المكاني وإليه

الموجودات، والعين واحدة من المجموع في المجموع) ولما بين أن العلو لكل ما سواه من المتعينات نسبي شرع في بيان العلو الذاتي، وقوله على من استفهام بمعنى الإنكار لأنه ليس في الوجود غيره فلم يكن علوه نسبياً بل ذاتياً، وبعض النسخ عمن وما ثم إلا هو وهو العلي لذاته، أو عما ذا وما هو إلا هو فعلوه لنفسه، والعلو يعدي بعن لما فيه من معنى الارتفاع، وبعلى لما فيه من معنى العلية، والمراد أن علوه ليس إضافياً فدخل فيه عن وعلى، إنما هو ذاتي وهو من حيث الحقيقة عين جميع الموجودات، لأنها به موجودة بل وجودها وجوده، وهي العلية لذاتها بحسب الحقيقة لأنها ليست إلا هو حقيقة، وعلل ذلك بأن الأعيان الثابتة في العدم باقية على حالها من العدم، والوجود المتعين بالأعيان هو عين الوجود الحق، إذ ليس لها من ذاتها إلا العدم وما هي إلا مرايا له، كما قيل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرايا تعددا

فتعدد الصور في الموجودات عين واحدة في مجموعها متكررة بحسب أسمائها، كما ذكر في المقدمة، فإن الأعيان من مقتضيات اسمه العليم من حيث اسمه الباطن، وظهورها وحدوثها من حيثية اسمه الظاهر، وما العين إلا واحدة فلها العلو الذاتي باعتبار وحدتها الحقيقية، والوجه للواحد المطلق من حيث هو مجموع الوجوه الأسمائية في صورة المجموع من حيث هو المجموع الوحداني الذات والعلو الإضافي بنسبة بعض تلك الوجوه إلى بعض، كما قال (فوجود الكثرة في الأسماء هي النسب وهي أمور عدمية، وليس إلا العين الذي هو الذات فهو العلي لنفسه لا بالإضافة، فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة لكن الوجوه الوجودية) أي المنسوبة إلى الوجود المطلق وهي الموجودات الآفاقية (متفاضلة؛ فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ولذلك تقول فيه هو) أي بحسب الحقيقة (لا هو) بحسب الانحصار في التعيين مع الإضافة وكذلك في الخطاب (أنت لا أنت، قال الخراز-

أشار بقوله (فما كان علوه) ولم يقل فهو العلي بالمكان لأن فيه إثبات الجلوس تعالى عن ذلك، فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان اهـ بالي.

ولما كان علو المكان ثابتاً لله بالنصوص، كذلك في حق المخلوق ثابت بالنصوص فشرع إلى بيانه بقوله (ولما قال ورفعناه إلخ فجعل علياً نعتاً للمكان) علمنا منه أن العلو ليس ذاتياً للمكان، لأنه لما لم يعم مع اشتراك الأماكن في حد المكان علمنا أن علوه لمرتبة عند الله لا لمكانية المكان وإلا لكان لكل مكان، فعلو فلك الشمس هي قطبية الأفلاك، فالعلو لمرتبة القطبية أصالة وللمكان تبعاً اهـ بالي.

(فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة) إذ الإضافة تقتضي التغاير ولا تغاير من هذا الوجه، لأن الوجود للحق وإنك مرآته، وأما إذا كان الوجود لك والحق مرآتك فله حكم آخر وإليه أشار بقوله (لكن الوجوه الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض، فإن محمداً عليه الصلاة والسلام وجه من الوجوه متفاضل على سائرته، فالحق هو العلي بالإضافة على ما تفاضل عليه محمد، فكان الموجودات عينه من وجه وغير من وجه (لذلك) أي لأجل هذين الاعتبارين (تقول فيه هو) أي الحق عين الموجودات من حيث الوجود (لا هو) أي ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة وكذلك (أنت) أي

رحمه الله: وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته) كما علمت (ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثم من يراه غيره وما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات) قيل لأبي سعيد الخراز رحمه الله: بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الأضداد وما هو إلا ظهور الحق في صورته بجميع أسمائه المتضادة، فهو محكوم عليه بها كالحق، بل هو حق من حيث الحقيقة، وجه خاص من وجوهه من حيث تعينه وخصوصيته كسائر المحدثات، إذ ليس في الوجود غيره إلا أن الوجود متفاوتة متفاضلة بحسب ظهور الأسماء فيها وبطونها، وغلبة أحكام الوجوب والإمكان فيها بعضها على بعض، كغلبة الروحانية في بعضها والجسمانية في بعضها؛ فقله (فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا، ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا، وهذا في كل ضد والمتكلم واحد، وهو عين السامع بقول النبي ﷺ: «وما حدثت به أنفسها» فهي المحدثه والسامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفسها، والعين واحدة وإن اختلفت الأحكام ولا سبيل إلى جهل مثل هذا، فإنه يعلم كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق) يعني أن كل اسم من أسمائه تعالى يثبت مقتضاه وينفي مقابله من الأسماء ما أثبتته بإثبات ما يقتضيه، وكذلك كل جزء من العالم يثبت أنانيته بإظهار خاصيته وينفي ضده ما أثبتته، ويبطل دعواه بإظهار ما يضاد تلك الخاصية، فكل أحد يخبر عما في طبعه والآخر يجيبه والمخبر والمجيب واحد، وقد تمثل بقول النبي عليه الصلاة والسلام في بيان مغفرته تعالى لذنوب أمته: «ما صدرت عن جوارحهم وما حدثت به أنفسهم وإن لم يفعلوه» فإن كل إنسان قد يحدث نفسه بفعل شيء ويهم به، ويرده عنه من فعله صارف منه وهو يسمع حديث نفسه ويعلم اختلاف أحكامها عند التردد في الفعل، وهو المحدث والسامع والأمن والناهي والعالم بجميع ذلك، مع أن عينه واحدة لاختلاف قواه ومبادئ أفعاله من العقل والوهم والغضب والشهوة وغير ذلك، فهو بعينه صورة الحق في الوجوه والأحكام الأسمائية. (فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود) سبب اختلاط الأمور واشتباهاها تكثر العين الواحدة بالتعينات والمراتب، إذ لا شيء

الموجودات عين الحق من حيث الأحادية (لا أنت) أي الموجودات ليست عين الحق من حيث التعينات الخلقية وأيده بنقل قول الخراز اهـ بالي.

(وفصل العدد الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق وأحكامه وأسمائه، إذ الواحد أوجد بتكريره العدد، والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة، فكانت مرات العدد كله مراتب الواحد يظهر فيها بتكرره، فهو عين واحدة تختلف عليها الأحكام بحسب المراتب، فإن صورة الثلاثة مثلاً واحدة ومادته وهي تكرر الواحد واحدة، والكثرة معدومة في الخارج فلا موجود في الخارج إلا عين واحدة (وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود) لأنه عرض غير قائم بنفسه يقتضي محلاً يقوم به وهو الجوهر المعدود اهـ بالي.

في الوجود إلا تلك العين الواحدة المتكررة بالتعينات المختلفة؛ ألا ترى أن الواحد في أول مرتبة واحد، وفي الثانية عشرة وفي الثالثة مائة، وفي الرابعة ألف، وكل واحدة من هذه المراتب كلية يحتوي على بسائط الآحاد والعقود، كالأنواع المحتوية على الأشخاص، والأجناس المحتوية على الأنواع، فإن الواحد في المرتبة الأولى إذا تجلى في صورة أخرى يسمى اثنين، وليس إلا واحدًا وواحدًا جمعًا والواحد ليس بعدد والهيئة الاجتماعية واحدة، والمجموع المسمى اثنين عدد واحد، فالصورة واحدة والمادة واحدة والمجموع واحد تجلى في صورة كثرة، فأنشأ الواحد العدد بتجليه في صورتين، وكذا الثلاثة واحد وواحد وواحد وحكمها في الواحدة حكم الاثنين، وهكذا إلى التسعة التي هي بسائط الواحد وتعيناتها في المرتبة الأولى، فإذا تجلى في المرتبة الثانية يسمى عشرة وليس إلا الواحد صورة ومادة ومجموعًا، فالواحد هو المسمى بجميع مراتب العدد وأسمائه، وصور المراتب تجلياته فهو الإنسان من حيث إنه عدد واحد وثاني اثنين وثالث ثلاثة ورابع أربعة، وكذلك في التفسير لقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ فالواحد منشئ العدد والعدد مفصل الواحد، وإذا فصلت العدد عند التحليل والتحقيق لم تجد إلا الواحد المتجلي في صورة تعيناته ومراتب تجلياته.

ولما كان العدد نسبة متعينة تعرض للواحد في تعيناته وتجلياته، لم يتعين إلا بالمعدود وهو الواحد الحقيقي الذي لا حقيقة إلا له، وبه تحقق التعدد والتعين والتجلي، واللاتعدد واللاتعين واللاتجلي فإن تجلى في صورة أحديته الذاتية «كان الله ولم يكن معه شيء» وبطنت فيه الأعداد غير المتناهية بطون النصفية والثلثية والرابعة وسائر النسب غير المتناهية في الواحد، فإنها لا تظهر إلا بالعدد مع كونها متميزة فيه، وإن تجلى في صورة تعيناته ومراتب تجلياته أظهر الأعداد وأنشأ الأزواج والأفراد، وتلك مراتب تنزلاته وليس في الوجود إلا هو (والمعدود منه عدم ومنه وجود فيه) أي في الخارج، فإن العدم المطلق الذي لا في العين ولا في الغيب لا شيء محض ولا تعدد فيه، فلذلك بينه بقوله (فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل، فلا بد من عدد ومعدود) إما في الخارج وإما في العقل (ولا بد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه) كما ذكر من بيان إنشاء الواحد العدد وتفصيل العدد الواحد (فإن كان لكل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى) حتى الاثنين (وإلى أكثر إلى غير نهاية ما هي مجموع) أي ليست تلك الحقيقة نفس المجموع فإن المجموع أمر مشترك بين

واعلم أن الواحد هو الله المثل الأعلى مثال للعين الواحدة التي هي حقيقة الحق تعالى، والعدد مثال الكثرة الأسمائية الحاصلة من تجلي تلك الحقيقة بصور شؤونها ونسبها الذاتية، أو لكثرة الأعيان الثابتة في العلم، والمعدود مثال للحقائق الكونية والمظاهر الخلقية التي لا تظهر أحكام الأسماء ولا أحوال الأعيان الثابتة إلا بها إله جامي.

جميع المراتب المختلفة الحقائق، لامتياز كل واحدة منها باللوازم والخواص من الأخرى، ولكل مرتبة اسم خاص وصورة نوعية متقومة بفصل الامتناع، استتار اللازم الخاص إلى الأمر المشترك (ولا ينفك عنها اسم جميع الأحاد) لأنه صادق على جميع المراتب لازم عام (فإن الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة، بالغاً ما بلغت هذه المراتب وإن كانت واحدة) أي وإن كانت جميع المراتب واحدة في كونها جميع الأحاد وكونها عدداً أو كثرة ومجموعاً وما في معناها (فما عين واحدة منهن عين ما بقي) لما ذكر من اختلافها بالفصول المتنوعة. فقوله: فإن كان لكل مرتبة من العدد حقيقة واحدة، شرط هذا جوابه. وقوله: ما هي مجموع صفة الحقيقة. وقوله: ولا ينفك عنها صفة أخرى معطوفة عليها، وقوله: فإن الاثنين لتعليل لاختلاف المراتب بالأعداد. والشرط الثاني تقييد له محذوف جوابه لدلالة ما قبله عليه، أي وإن كانت واحدة في كونها جميع الأحاد فهي حقائق مختلفة (فالجمع يأخذها) أي يتناولها ويصدق عليها صدق الجنس على الأنواع (فيقول بها منها) أي فيقول بأحدية كل حقيقة من عين تلك الحقيقة التي هي جمع معين من آحاد معينة لها هيئة اجتماعية خاصة، أي صورة نوعية تخالف بها جميع المراتب الأخر (ويحكم بها عليها) أي ويحكم بالأحدية النوعية على تلك الحقيقة (وقد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة) هي من الواحد إلى التسعة التي هي مراتب الأحاد، ثم العشرة والعشرون فإنه اسم لعقد خاص لا باعتبار أنه عقدان من العشرة، وكذا الثلاثون والأربعون والخمسون والستون والسبعون والثمانون والتسعون ثم المائة ثم الألف، فقد دخلها التركيب مما به الاشتراك وهو جمع الأحاد وما به الامتياز من الصورة النوعية إلا الواحد فإنه لا تركيب فيه، وليس بعد دولة مرتبة خاصة في الوجود هي كونه أصل العدد ومنشأه، ولهذا قال (وقد دخلها التركيب) ولم يقل فإن جميع المراتب مركبة أي دخلها التركيب وجعلها عدداً، والضمير في دخلها يرجع إلى المراتب العشرين، فيجوز أن يرجع إلى كل مرتبة من العدد فلا يتناول الواحد (فما تنفك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته) أي لا تزال تثبت للكل أنه واحد، أي حقيقة واحدة ومرتبة واحدة وكل منها عين الآخر بهذا الاعتبار ثم تقول: إن الواحد غير البواقي لأنها عدد، والواحد ليس بعدد وهو منشأ العدد وهي ليست كذلك وتقول لسائر المراتب إن كلا منها عدد وجمع آحاد، فكل منها عين الأخرى بهذا الاعتبار، وكل واحد منها

وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) أي يأخذ عيناً واحدة كالواحد (فيقول بها) أي يتكلم بتلك العين الواحدة فالباء للصلة (منها) أي ابتداء بكلمة من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) أي بهذه العين الواحدة (عليها) أي على هذه العين الواحدة، فإذا كان المأخوذ عيناً واحدة والقول بها ومنها والحكم بها عليها فلا شيء في كل مرتبة خارج عنها، فكان العين الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة، فالموضوع عين المحمول وبالعكس، فما كان المحكوم عليه بالاثنيية والثلاثة والأربعة إلى غير نهاية إلا عيناً واحدة، فهي المسمى بأسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز، فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة، فما تجري هذه الأحكام إلا على عين واحدة اهـ بالي.

حقيقة نوعية وغير الأخرى، فإن الاثنين نوع غير الثلاثة والأربعة وسائر الأعداد وكذا الثلاثة، فقد أثبت لكل واحدة أنها عين الأخرى، ونفيت عنها أنها عين الأخرى لذاته (ومن عرف ما قررناه في الأعداد وأن نفيها عين ثبوتها علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه وإن كان قد تميز الخلق من الخالق) أي من عرف أن الواحد بذاته منشئ الأعداد بتجلياته وتعيناته، فهو المسمى بالكثير باعتبار تعدد التجليات والتعينات في مراتب ظهوراته، والتعدد نعت له بتلك الاعتبار لا باعتبار الحقيقة الواحدة من حيث هو واحد، وكل واحد من حيث إنه حقيقة معينة وحدانية ليس بواحد من حيث التركيب ولا اشتغال على مراتب الواحد، وإن نفي الواحدة عن كل عدد وإثباتها له فإنه حقيقة واحدة من الأعداد فالواحد محيط بأوله وآخره ونفي الجمعية التي هي التعدد عين إثباتها له، وإن كل عدد غير الآخر باعتبار وعينه باعتبار عرف أن الحق المنزه عن التشبيه باعتبار الحقيقة الأحادية، هو الخلق المشبه باعتبار تجليه في الصورة المتعينة، فمن نظر إلى الأحادية الحقيقية المتجلية في صور التجليات والتعينات قال حق، ومن نظر التعدد والتكثّر قال خلق، ومن تحقق ما ذكرناه قال حق من حيث الحقيقة، خلق من حيث الخصوصية الموجبة للتعدد، كما أشار إليه الشيخ العارف أبو الحسين النوري قدس سره لطف نفسه فسماه حقاً وكثف نفسه فسماه خلقاً، فإن الحقيقة الأحادية في الكل تلتطف عن الإبصار بل البصائر، أي عن الحس والعقل والصور المتعينة بالخصوصيات المتميزة من الهيات والأشكال والألوان، تكثف فتدرك بها (فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق) بالاعتبارين على ما مر من ظهور الهوية بصورة الهاذية تحقق، والهاذية بالهوية فهو هذا، وهذا هو طرداً وعكساً (كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة) على ما بين في الواحد الكثير ﴿فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰٓ قَالَ يَتَابَتِ أَعْمَلُ مَا تُؤْمَرُٓ﴾ والولد عين أبيه، فما رأى يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان، وظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد) أي العين الواحدة بالحقيقة تعدد بكثرة التعينات عيوناً كثيرة، وتلك التعينات قد تكون كلية كالتعين الذي صارت الحقيقة الأحادية به إنساناً، وقد تكون جزئية كالذي صار به إبراهيم، فإن المتعين بالإنسانية المطلقة هو الذي صار بعد التعين النوعي

(الحق المنزه) هو الخلق المشبه من وجه وبالعكس من وجه، وإن كان قد تميزاً من وجه وهو الوجوب والإمكان اهـ بالي.

(فالأمر الخالق المخلوق) من وجه (والأمر المخلوق الخالق) من وجه؛ فمنهم من نظر إلى الخلق ولا يرى الخالق، ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق، ومنهم من جمع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو أكمل الناس والمرشد الأكمل، وعرف وجه الاتحاد والامتياز اهـ (وهو) أي العين من حيث أسماؤه وصفاته (العيون الكثيرة) أي الحقائق المختلفة فما في الكون إلا الحق اهـ بالي.

بالتعين الشخصي إبراهيم وتعين آخر إسماعيل، فالمتعين بالإنسانية المطلقة لم يذبح سوى نفسه ﴿يَذْبَحْ عَظِيمٌ﴾ هو نفسه بحسب الحقيقة، قد تعينت بتعين نوعي آخر متشخصة بتعين شخصي، فالحقيقة الواحدة التي ظهرت بصورة إنسان، هي التي ظهرت بصورة كبش بحسب التعيين المختلفين نوعاً وشخصاً. ولما كانت الصورة الإنسانية في الوالد والولد محفوظة باقية على واحدية النوعية أضرب عن غيرية الصورة في الوالد والولد وأثبت غيرية الحكم، فقال: لا، بل بحكم ولد، فإن صورتها واحدة وهي الصورة الإنسانية ولم يتغير إلا حكم الوالدية والولدية فحسب، وكذا بين آدم وحواء فإنهما وأولادهما واحد في الإنسانية، فالأمر واحد في الحقيقة متعدد بتعينات نوعية وشخصية لا ينافي الوحدة الحقيقية، فهو واحد في صورة العدد (فمن الطبيعة ومن الظاهر منها) يعني كذلك الوجود الحق الواحد يتعين بتعين كلي يكون بها طبيعة، ويظهر منها تعينات ثنائية وثلاثية أجسام طبيعية لها كفاءات متضادة، وليس الطبيعة ولا ما ظهر منها إلا العين الأحادية التي هي حقيقة الحق (وما رأياناها نقصت بما ظهر عنها، وما ازدادت بعدم ما ظهر غيرها) لأنها كلية طبيعية معقولة لا تزيد ولا تنقص ولا تتغير بنقصان جزئياتها وكثرتها وتغيرها، فإن الحقائق الكلية كلمات الله التي لا تبديل فيها (وما الذي ظهر غيرها) بحسب الحقيقة (وما هي عين ما ظهر) بحسب التعين فإن المتعين المخصوص من حيث تعيينه غير المطلق وغير المتعين الآخر (لاختلاف الصور بالحكم عليها) فإن لكل صورة من الصور المتعينات حكماً خاصاً ليس لغيرها (فهذا بارد يابس، وهذا حار يابس، فجمع باليبس وأبان بغير ذلك) مثال لاختلاف الصور بالأحكام، فإن الأصل الواحد جمع بينهما باليبس وفرق بالحر والبرد، وكذا بارد رطب وحار رطب فإنه جمع بالرطب وفرق بالحر والبرد، وكذا بارد رطب وبارد يابس، فقد جمع بالبرد وفرق بالرطوبة واليبوسة، والجامع الطبيعة أي الأصل الذي يحفظ في الكثرة جهة الجمعية الأحادية (لا بل العين الطبيعية) أي العين الواحدة التي هي حقيقة الحق هو الطبيعة في الحقيقة ظهرت في العالم العقلي بصورتها وتلبست بتعيينها الكلي؛ فتسمت طبيعة (فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة) أي صور متضادة الكفاءات في مرآة الطبيعة الواحدة، كما أن الطبيعة وسائر حقائق العالم صور مختلفة التعينات في مرآة واحدة هي الوجود الحق الواحد المطلق على ما هو شهود المحقق وكشف الكامل الموحد (لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة) أي صورة الطبيعة الواحدة في مرايا قوالب مختلفة متضادة الكفاءات، بعكس ما ذكر لظهور الوجود الواحد الحق في مرايا الحقائق والأعيان على ما هو شهود العارف الموحد المعايين (فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر) أي نظر أهل

(وما الذي ظهر غيرها وما هي عين ما ظهر) أي ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة، وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها لاختلاف الصور بالحكم عليها اهـ بالي.

الحجاب الناظرين بالفكر العقلي، لتحيرهم في أنه واحد في مرآيا مختلفة أو كثير في مرآة واحدة (ومن عرف ما قلناه لم يحر) أي من عرف أن الوجود الحق يظهر في الأعيان بحسب التعينات المختلفة بصور مختلفة فيقبل أحكامًا مختلفة لم يتحير لصدق الأمرين جميعًا، باعتبار شهود الكثيرة في الذات الواحدة لتجليها بصور الأعيان، ولاعتبار شهود الوحدة في صور الكثرة لتحققها بالحقيقة الأحادية (وإن كان في مزيد علم) أي لم يتحير وإن كان في مزيد علم باعتبار المشهدين، كما قيل: إن معنى قوله رب زدني تحيرًا رب زدني علمًا، فإن علم العارف المحقق في المشهدين جميعًا عائد على العين الثابتة لا إلى الحق، كما قال (فليس إلا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها، يتنوع الحق في المجلي فتتنوع الأحكام عليه فيقبل كل حكم، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه وما ثم إلا هذا) فالتحير إنما يكون في البداية إذا كان النظر العقلي باقياً والحجاب الفكري مبتدأ، فإذا تم الكشف وصفا العلم الشهودي والعرفان الذوقي ارتفع التحير مع زيادة العلم بشهود الوجود الواحد الحق المتجلي في صور الأعيان التي هي مقتضى الاسم العليم والتجلي الذاتي والفيض الأقدس، أو شهود الأعيان الثابتة في الوجود الواحد الحق الذي لا خصوصية ولا حيثية له، فإنه حق كل حقيقة وبه تحققت الأعيان في حقائقها بعد التعين الأول الذي ظهر به العين الواحدة المتكثرة بالتعينات المتنوعة، فيتنوع الحق في الأعيان المختلفة الخصائص والأحكام، فيقبل حكم كل ما يتجلى فيه من الأعيان، فيكون كل عين عين حاكمة عليه بما فيه ولا يقبل الحكم إلا من ذاته، فإن الذات هي الحاكمة أولاً على كل عين بما فيه بعالميتها، وما ثم أي في الوجود إلا هو وحده:

(فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا*)

أي باعتبار ظهوره في صور الأعيان وقبول الأحكام منها.

(*) وليس خلقاً بهذا الوجه فاذكروا)

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

(من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدر به إلا من له بصير)

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

(جمع و فرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر)

(جمع) بين الحق والخلق وقل الحق عين الخلق (و فرق) بينهما وقل الحق ليس بخلق (فإن العين واحدة وهي الكثيرة فيقبله الجمع والفرق (لا تبقى) أنت في الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولا تذر) أي لا تترك الجمع في التفريق بل اجمع في عين

أي الوجود الواحد الحق في مرتبة الجمع الأسمائي إله، وفي مرتبة الفرق مخلوق، فليس في الوجود غيره فإنه العين الواحدة، وهي بعينه الكثيرة بالتعينات، وهي نسب لا تحقق لها بدونه فلا موجود إلا وحده (فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً) أي العلي بالعلو الذاتي الحقيقي لا الإضافي، هو الذي له الكمال المطلق الشامل لجميع الكمالات الثابتة لجميع الأشياء، وجودية كانت أو عدمية، محمودة من جميع الوجوه أو مذمومة بوجه، فإن بعض الكمالات أمور نسبية تكون بالنسبة إلى بعض الأشياء مذمومة، كشجاعة الأسد بالنسبة إلى فريسته، والكمال المطلق هو الذي لا يفوته شيء من النعوت والأخلاق والأفعال، وإلا كان ناقصاً من تلك الحيثية (وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة) أي ولا يكون ذلك العلو الذاتي والكمال المطلق، إلا للذات الأحدي المتعين بالتعين الأول في الحضرة الواحدة الجامعة للأسماء كلها، وهو الاسم الأعظم الذي هو عين مسمى الله أو الرحمن، باعتبار أحدية جميع الأسماء المؤثرة الفعالة لا باعتبار كثرتها (وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلي له أو صورة فيه، فإن كان مجلي له فيقع التفاضل لا بد من ذلك بين مجلي ومجلي، وإن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لأنها عين ما ظهرت فيه، فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة) قوله: مما هو مجلي له أو صورة بيان لغير مسمى الله باعتبار المشهدين المذكورين، فإن شهود الواحد الحق في الأعيان يوجب كونها مجالي له، فيكون له وجوه بحسبها، ولا بد من التفاضل بين المجالي بحسب ظهوره، وفي بعضها بجميع الأسماء كالإنسان الكامل، أو بأكثرها كالإنسان غير الكامل أو بأقلها كالجمادات وشهود الصور في الوجود الحق يوجب أن يكون لكل واحدة من تلك الصور عين الكمال الذاتي الذي لكل أي لمسمى الله، فإنها عين الذي ظهرت هي فيه فالذي لمسمى الله هو لها، وفي بعض النسخ: فتلك الصورة عين الكمال الذاتي، لأن كل صورة ظهرت فيه هي عينه فالذي له هو الذي لها، وما في المتن أوجه وأظهر، والفاء في قوله: فإن كان مجلي له، هي التي تأتي في جواب أما الشرطية، التي دخلت عليها خبر المبتدأ الذي هو غير مسمى الله (ولا يقال هي هو) باعتبار تعيينها وخصوصيتها (ولا هي غيره) باعتبار حقيقتها (وقد

التفريق و فرق في عين الجمع، فإن من فرق فلم يجمع في عين تفرقه ولم يفرق في عين جمعه فقد تفرق نظره فما ثمة إلا حيرة، وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلاً، ثم رجع إلى ما كان بصدده فقال (فالعلي لنفسه) إلخ (النسب العددية) الأمور الكلية الشاملة لجميع الموجودات كالوجود والحياة اهد بالي.

(أو صورة فيه) أي أو كان غير مسمى الله صفة ظهرت في مسمى الله، هذا ناظر إلى أن صفات الله ليست عين ذاته من وجه اهد. (لأنها عين ما ظهرت فيه) وهو مسمى الله فكان لها العلو الذاتي لاتحاد الصفة مع الذات اهد بالي.

أي لا يقول أهل النظر هي هو ولا هي غيره، وأما أهل الله فقد قالوا هي هو وهي غيره من جهتين (إلى هذا) أي كون الصفة، والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه (وذلك هناك) أي وقال في بيان هذا الكلام في ذلك المقام إلخ.

أشار أبو القاسم بن قسي) بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الياء (في خلعه) أي في كتابه المسمى بخلع النعلين (إلى هذا بقوله: إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بنعتها، وذلك هنالك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه) أي سيق ذلك الاسم لذلك المعنى، أي صيغ وأطلق على الذات باعتبار ذلك المعنى، ويطلب في ذلك المعنى ذلك الاسم، أي يقتضيه ذلك ويطلب ذلك المعنى لأنه حقيقة الاسم (فمن حيث دلالة على الذات له جميع الأسماء، أي يقتضيه ذلك ويطلب ذلك المعنى لأنه حقيقة الاسم) فمن حيث دلالة على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالة على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك، فالاسم عين المسمى من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له) ظاهر غني عن الشرح (فإذا فهمت أن العلي ما ذكرناه، علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة) أي إذا علمت أن العلي لنفسه أي بالعلو الذاتي ما ذكرناه، علمت أن علوه ليس علو المكان ولا علو المكانة (فإن علو المكانة يختص بولاية الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب، سواء كانت فيه أهلية ذلك المنصب أو لم تكن، والعلو بالصفات ليس كذلك فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وإن كان أجهل الناس، فهذا أعلى المكانة بحكم التبعية ما هو عليّ في نفسه، فإذا عزل زالت رفعة والعالم ليس كذلك) هذا دليل على الفرق بين العلو الذاتي والعلو التبعية الذي هو بواسطة المكان أو المكانة، وقد بينه في علو المكانة فإنه أرفع ليعلم منه الفرق بين الذاتي والتبعية، وذلك أن العلو التبعية عرضي يزول بزوال متبوعه كما ذكر، وأما الذاتي فلا يمكن زواله فيكون أعلى مراتب العلو وقد تمثل بالعلو الوصفي الذي هو دونه، فإنه إذا كان الوصف لازماً كان العلو ممتنع الزوال، فمن كان أعلم كان أعلى بالصفة النفسية لا بالتبعية، فما ظنك بمن هو أعلى بالذات؟ قد يجتمع أنواعه من العلو بالذات والصفة والمكانة والمكان، كما في الحق تعالى، فإن له أعلى المكانات والمراتب وأعلى الأماكن، وإن كان المكان في حقه مجازاً كالعرش، وأما علوه بالذات والصفات فظاهر، وللإنسان الكامل أوفر نصيب منها كإدريس عليه السلام في شرف ذاته وعلوها، وكمال علمه ومكانة نبوته ومكانه، في قوله ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ اللهم ارزقنا حظاً وافراً ونصيباً كاملاً منها بفضلك يا أرحم الراحمين.

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

(نص حكمة سريية في كلمة إبراهيمية)

إنما خصت الكلمة الإبراهيمية بالحكمة المهيمة، لأن التهيم من الهيمان وهو شدة الوله الذي هو العشق بأن تجلى له الحق بجلال جماله، أي بكمال الذات الأحدية بجميع الصفات مع بقاء حجاب أنيته، فهام لقوة انحيازه إلى المحبوب من كل وجه، فلا ينحاز إلى جهة تعينه وتقيدته لما قبل من نور الذات جميع الصفات بقابلية العينية، وهي معنى الخلّة الدالة على تخلل المحبوب محبة وتخلق المحب بأخلاقه؛ فإن إبراهيم خليل الله كان أول من كوشف بالذات، ولولا بقية قابليته لارتفع عنه الهيمان الموجب لتركه أباه وولده وماله، ولتحقق بالأحدية الموهوبة لمحمد حبيب الله عليه الصلاة والسلام، فإنه تبعه في الاتصاف بجميع الصفات مع كشف الذات، وسبقه بالتحقق بالأحدية الحقيقية بالبقاء بالحق بعد الفناء التام بارتفاع البقية دونه، ولهذا ورد في الصحاح «إن أول ما يكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم عليه السلام» فإنه أول من كملت به أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان، أي ظهر بالصفات الإلهية كلها مع بقاء القابلية العينية بخلاف الخلّة المحمدية الموهوبة له كما ذكرها في خطبة قبل وفاته بخمسة أيام، وقال فيها بعد حمد الله والثناء عليه: «أيها الناس، إنه قد كان لي فيكم إخوة وأصدقاء، وإنني أبرأ إلى الله أن أتخذ أحدًا منكم خليلًا، ولو كنت متخذًا خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا، إن الله اتخذه خليلًا كما اتخذ إبراهيم خليلًا، أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء» فإنها المحبة التي لقب بها حبيب الله، كما رمز إليه في الحديث «إن الناس إذا التجأوا يوم القيامة إلى الخليل أن يشفع لهم، يقولون: أنت خليل الله اشفع لنا، يقول لهم إنما كنت خليلًا من وراء وراء» وفيه أيضًا أن الناس يلتجئون إلى نبينا يوم القيامة حتى إبراهيم عليه السلام وأنه شفيح الكل، وسرّ ذلك أن كل واحد من النبيين له مقام الجمعية الإلهية، وهو مقام قاب قوسين أي جميع الصفات المبدئية والمعادية، وامتاز محمد عليه الصلاة والسلام بالتحقق بالأحدية المشار إليه بأو أدنى، لاستواء حكم الظاهر والباطن فيه فختمه بالأحدية، وقد غلب على إبراهيم حكم الباطن فهام، كما غلب على موسى حكم الظاهر فملك وعلا وقهر (إنما سمي الخليل خليلًا لتخلله وحصره جميع ما اتصف به الذات الإلهية، قال الشاعر:

اعلم أن التخلل عبارة عن السريان، ومعنى سريان الحق في العبد وجود أثر ذاته وصفاته في وجود العبد مع كون الحق منزهاً بجميع صفاته عن هذا الكون، لأن الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم، فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد فأثبت لنفسه ما هو من خواص عبده، فقال: «مرضت وجعت» علمنا أن المريض والجائع ليس صورة العبد، بل هو الروح المتصف بصفات الله تعالى، الظاهر في صورة العبد بالهيكل المحسوس المشاهد، فما أثبت صفات المحدثات في الحقيقة لنفسه، بل أثبت لأثر نفسه تنبيهًا على أنه واجب التعظيم فإنه ظل الله تعالى، فالله عظم ظله كما عظم نفسه فما قاله إلا تعظيمًا للعباد، فمن

كما يتخلل اللون المتلون فليكون العرض بحيث جوهره، ما هو كالمكان والمتمكن) شبه اتصاف الذات بالصفات باتصاف الجوهر بالأعراض، فإن حلول العرض في الجوهر حلول سرياني لشمول العرض جميع أجزاء الجوهر بحيث لا يخلو جزء ما منه ظاهراً أو باطناً، بخلاف حلول المتمكن في المكان كسريان السواد في الجسم، وهو تشبيه المعقول بالمحسوس للتفهيم، وكذلك نفس التخلل في المحبة استعمال مبني على التشبيه، فإن اتصاف العبد بصفة الحق وحصره جميع صفاته ليس تخللاً بمعنى الامتزاج، بل هو محو صفات العبد بتجلي الصفات الإلهية له، وقيامه بحق صفاته حتى يكون العبد مسمى بأسماء الله تعالى كما ذكر في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهي الكلمات التي ابتلاه الله بهن فآتمهن، فقال له ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فمعنى الخلعة بالحقيقة، ظهوره بصورة الحق فيكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه، فبه يسمع العبد وبه يبصر وتسمى هذه المحبة حب النوافل، لكون الصفات الزائدة على ذات العبد، ففناؤه في الحق بها حب النوافل، أي الزوائد كأنه تخلل حضرات الأسماء الإلهية فتقرب به بصفات نفسه، فكساه الله تعالى صفاته أو بالعكس لقوله (أو لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم) وهو اتصاف الحق بصفات إبراهيم وصورته، بأن يتعين بتعيينه فيضاف إليه جميع ما يضاف إلى إبراهيم من الصفات، فيفعل الله تعالى ما يفعل بإبراهيم ويسمع بسمعه ويرى بعينه وهو حب الفرائض، إذ لا يوجد إبراهيم إلا به ضرورة انعدامه بنفسه (وكل حكم يصح من ذلك كما ذكر، فإن لكل حكم موطناً يظهر به لا يتعداه) أي إنما يصح الحكم الأول وهو ظهور إبراهيم بصورة الحق، في جناب الحق ومواطن قربه في الحضرة الإلهية وفي الدار الآخرة. والحكم الثاني وهو ظهور الحق بصورة إبراهيم من حيث تعيينه في وجوده، حتى تصدر عنه الصفات الخلقية وتنضاف إليه صفات النقص، كالتأذي في قوله ﴿يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ والمكر في قوله ﴿وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ والاستهزاء في قوله ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ والسخرية في قوله ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ بسبب تعيينه بعين العبد لا من حيث حقيقته، وقد يضاف إليه صفات الكمال فكلا الحكمين في مواطن الحب، كالرمي في قوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ فإن هذا لا يضاف إليه، والحكم به عليه قد يصح في موطن حب الفرائض والنوافل جميعاً، فقوله (ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم) استشهاد ومثال للقسم الثاني، وقوله (ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها) استشهاد ومثال للحكم الأول، كاتصاف العبد بالعلم والرحمة والكرم

عاده فقد عاد الحق ومن أشبعه فقد أشبع الحق على طريق «من أكرم عالماً فقد أكرمني» وهذا مخصوص بالإنسان دون غيره، لأن كمال ظهور الحق فيه لا في غيره، لذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات، ومعنى سريان العبد في الحق إحاطته

وأمثالها (وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق) أي وجميع صفات الحق تعالى حق واجب ثابت للمخلوق، لأن حقيقة المخلوق هو الحق الظاهر بحقيقته في صورة عينه وصفاته صفاته؛ فهي حق للمخلوق من حيث الحقيقة، وكذلك جميع صفات المحدثات حق واجب ثابت للحق تعالى فإنها شؤونه، وإذا كان وجود المحدثات وجوده الظاهر فيها فكيف بصفاتها، وصفات المحدثات بدل من الضمير أو بيان، فإنه يجري مجرى التفسير كأنه قال كما هي، أي صفات المحدثات حق للحق.

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

جميع ما اتصف به ذات الحق بحسب استعدادده، فانظر بنظر الإنصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجيهنا إلى سيرتها الأولى سيرة الشريعة اهـ بالي.

(وكلها) أي كل صفات الحق حق له، أي ثابت للمخلوق وينعت بها، ولولا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم اهـ بالي.

(اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه، فالمتخلل: اسم فاعل محجوب، بالمتخلل: اسم مفعول؛ فاسم المفعول هو الظاهر، واسم الفاعل هو الباطن المستور) المتخلل: هو النافذ في الشيء المتغلغل في جوهره كالماء في الشجر، ولا شك أن ذلك الشيء حامل له ظاهر، والمحمول مستور فيه باطن (وهو) أي المتخلل (غذاء له) أي لما يتخلله كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع).

قوله (فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق، سمعه وبصره وجميع نسبه وإدراكاته وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، كما ورد في الخبر الصحيح) إشارة إلى مقامي قربات الفرائض والنوافل، فإن الأصل هو الحق الواجب، فهو الفرض، والخلق: هو النفل الزائد، فإذا كان الحق ظاهراً كان الخلق متخللاً محمولاً فيه خفياً، وكان جميع أسماء الحق وصفاته، كسمعه وبصره وسائر قواه وجوارحه، كما قال عليه الصلاة والسلام: «إن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله وأشار إلى يده» وقال تعالى: ﴿وَلَنَكِيدَنَّ اللَّهُ رَمِيَّ﴾ واليد يد محمد عليه الصلاة والسلام، وقد نفى عنه الرمي حيث قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنَكِيدَنَّ اللَّهُ رَمِيَّ﴾ وذلك قرب الفرائض، وإن كان الخلق ظاهراً كان الحق متخللاً محمولاً فيه مستوراً، فكان سمع العبد وبصره وجميع جوارحه وقواه كما جاء في الحديث وذلك قرب النفل، وكلا الأمرين جائز في إبراهيم كما ذكر (ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم يكن إلهاً، وهذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناها بمألوهيتنا إلهاً فلا يعرف حتى نعرف، قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وهو أعلم الخلق بالله) يعني إن الذات الإلهية لا تثبت لها الصفات والنسب الأسمائية إلا بثبوت الأعيان، فإن الصفات نسب والنسب لا تثبت بدون المنتسبين، فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهية، والربوبية بالمربوبة، وكذا الخالقية والرازقية وأمثالها، ولا يعرف أحد المتضايفين إلا بالآخر، ولذلك علق عليه الصلاة والسلام معرفة الرب بمعرفة المربوب.

(فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط، نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا تعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه) أبو حامد هو

(وإدراكاته) عطف بيان لقوله (جميع أسماء الحق) هذا نتيجة قرب الفرائض، فشاهد العبد في ذلك المقام في مرآة وجوده الوجود الحق، ويرى أن الحق يسمع به ويصر به، وكأن الأحكام كلها للحق لكن بسبب العبد، وهذا إذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن، وحينئذ كان العبد باطناً والحق ظاهراً له (وإذا كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور وباطن فيه) أي في الخلق، فالحق سمع الخلق وبصره ويده اهـ بالي.

(وهذه النسب) أي الصفات الإلهية التي ثبتت للحق كخالق والرازق، إلى غير ذلك من الصفات الإضافية، فلا يعلم الحق من غير نظر إلى العالم.

الغزالي رحمه الله، والمراد أن الذات الموصوفة بصفة الألوهية لا تعرف إلا بالمألوهية كما مر، بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب وهو ذات قديمة أزلية، فإن الله بالذات غني عن العالمين لا بالأسماء، فالمألوه هو الدليل على الإله (ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف، وأن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منا أنه إلهنا) يعني أنه لما هداه العقل أنه لا بد من وجود واجب بذاته غني عن العالمين انكشف عليه إن ساعده التوفيق، أن ذلك الوجود الحق الواجب هو المتجلي في صور أعيان العالم بذاته، وأن أول ظهوره هو تجليه في الجوهر الواحد والعين الواحدة المرتسمة بصور الأعيان الثابتة العلمية كلها ولا وجود لها إلا به، فهي به موجودة أزلاً وأبداً، وينسب إليها بنسب أسمائه، بل التعينات العينية كلها صفاته وبها تتميز أسماؤه وتظهر الإلهية بظهورها به في صور العالم، فهو الظاهر في صورة العالم والباطن في صور أعيانه والعين واحدة في ظهورها، فذلك عين الدليل على نفسه، وبعد علمنا به منا أنه إله لنا، علمنا أنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها فإنها هو لا غيره، وقوله: إنه إله لنا بدل من الضمير في به، أي بعد العلم بأنه إله لنا (ثم تأتي الكشف الآخر فتظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً ويتميز بعضنا عن بعض) الكشف الأول: هو الفناء في الحق، لأن الشاهد والمشهود في ذلك الكشف ليس إلا الحق وحده ويسمى الجمع، والكشف الثاني: هو البقاء بعد الفناء، فيظهر في هذا المقام صور الخلق، ويظهر بعض الخلق للبعض في الحق، فيكون الحق مرآة للخلق، على أن الوجود الواحد قد تكثر بهذه الصور الكثيرة، فالحقيقة حق والصور خلق، فيعرف بعض الخلق بعضاً ويتميز البعض عن بعض في هذا الشهود (فمنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا، أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) أي فمنا المكاشف بالكشف الثاني، من لا يحتجب بالخلق عن الحق فيعرف الكثرة الخلقية في عين الحقيقة الأحادية الحقيقية

(ثم بعد هذا) أي بعد معرفتك الحق بالعالم، وهو أول مرتبة في العلم بالله لأنه استدلال من الأثر إلى المؤثر، ولا توقف له على الكشف، فإن الاستدلال المذكور يوصل إلى هذا الكشف، على معنى أنه استدلالنا بوجودنا الخارجي إلى أعياننا الثابتة لأنه أثرها، واستدلالنا بأعياننا على ألوهيته وهي صفات الله وأسمائه، واستدلالنا بأسمائه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال (ثم يعطيك الكشف) أن أعياننا الثابتة عين الصفات وأنها عين الذات، فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، فإذا كان الحق عين (الدليل) كان نفس الحق دليلاً (على نفسه وعلى ألوهيته) لا العالم بل العالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلي الأسمائي كالمرآة، فإن المرأة ليست دليلاً على وجود الرائي، بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرائي التي هي عين الرائي، فكان الرائي عين الدليل على نفسه، فلا تحصل له هذه المعرفة لأن المعرفة في الحضرة فرع المعرفة بنفس الحضرة، ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة له، ولم تظهر له الصور فيها حتى تحصل المعرفة اهـ بالي.

وهو أهل الكمال، لا يحجبهم الجلال عن الجمال والجمال عن الجلال، فإن الكشف الأول جمالي محض، لا يشهد فيه صاحبه إلا الجمال وحده، والصور العينية وأحوالها وتعيناتها أسماءه وصفاته، فهو محبوب بالجمال عن الجلال. ومنهم أي ومن أهل الكشف الثاني، من يحتجب بالجلال عن الجمال فيخيل الحضرة بحسب الخلق غيره فيحتجب بالخلق عن الحق، أعوذ بالله من الضلال بعد الهدى، ولا تظن أن الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقة، فتحسب أن الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين أو بقيت هناك، والوجود الحق ينسحب عليها فيظهر بآثارها ورسومها، أو هي مظاهر موجودة ظهر الحق فيها، بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميتها، وبطونها أبداً قد تظهر وتختفي، فظهورها باسم النور ووجودها العيني الظاهر وبقاؤها على الصورة العلمية الأزلية الأبدية ووجودها الغيبي، فهي في حالة واحدة ظاهرة وباطنة بوجود واحد حقي.

(وبالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا، لا بل نحن نحكم علينا بنا، ولكن فيه) الحق أن لا يحكم علينا إلا بما فينا من أحوال أعياننا، بل الحاكم والمحكوم عليه واحد كما مر، فنحن نحكم على أعياننا الظاهرة بما فيها من حيث هي باطنة ثابتة بالتعين العلمي، في الوجود الحق المطلق (فلذلك قال ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ يعني على المحجوبين، إذا قالوا للحق: لم فعلت بنا كذا وكذا مما لا يوافق أغراضهم) فيقول على لسان المالك: ﴿لَقَدْ حِجَّتْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ أي بالذي هو مقتضى أعيانكم والذي سألتموه بلسان استعدادكم، كقوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ الظَّالِمِينَ﴾ (فكشف بهم عن ساق) وفي نسخة: فيكشف لهم الحق عن ساق (وهو) شدة الأمر الذي اقتضاء أعيانهم على خلاف ما توهموه، وهو (الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون) هناك بالحقيقة رأي العين (أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله) بل فعلوه بأعيانهم وأنفسهم (و) يتحققون (أن ذلك منهم فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه) في حال ثبوت أعيانهم (فتندحض حجتهم وتبقى الحجة لله البالغة. فإن قلت: فما فائدة قوله ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَكُمُ أَجْمَعِينَ﴾ قلنا: لو شاء، لو حرف امتناع لا امتناع، فما شاء إلا ما هو الأمر عليه) معنى السؤال: أن المشيئة الأولى الذاتية التي اقتضت الأعيان اقتضت ضلال الضال وهداية المهتدي، فكان قولهم ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا﴾ قولاً حقاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَكُمُ

(وبالكشفين معاً) يحصل لنا العلم، بأنه (ما يحكم علينا إلا بنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن يظهر ذلك الحكم فينا هذا ناظر إلى الكشف الأول (لا) أي لا يحكم الحق يحكم من الأحكام علينا (بنا بل نحن نحكم علينا بنا) أي الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم يظهر (فيه) أي في مرآة الحق هذا ناظر إلى الكشف الثاني، فمن جمع بينهما بحيث لا يحجب أحدهما عن الآخر فهو الواصل إلى درجة الكمال في رتب العلم بالله (ولذلك) أي ولأجل أن كون الحكم علينا منا لا من الله، وأن ما فعل الله بنا إلا ما نحن نفعل بأنفسنا (قال تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾) فأمكن عند العقل هداية كل

أَجْمَعِينَ ﴿ مقرر له، فكيف يقوم جواباً لهم؛ ومعنى الجواب أن لو حرف وضع للملازمة مع امتناع التالي الذي هو وجود الهداية، فيستلزم عدم مشيئته الذاتية الأقدسية الموجبة لتنوع الاستعدادات، فما شاء إلا هداية البعض وضلال البعض على ما هو الأمر عليه، وأما قولهم ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ فهو كقول أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، حين سمع قول الخوارج: لا حكم إلا لله: كلمة حق يراد بها باطل؛ فإن المشركين لما سمعوا قول المؤمنين ما شاء الله، كأن قالوا ذلك تعتاً وإلزاماً لا عن عقيدة وعلم وإلا كانوا موحدين، ولذلك قال تعالى في جوابهم: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا أَظْنَ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ (ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأي الحكمين المعقولين وقع ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته) أي لكن عين الممكن من حيث هو فرد من نوع قابل للنقيضين، كالهداية والضلالة بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الإنسان قابل لهما بحسب النظر العقلي، وأي النقيضين الذي وقع من كل فرد فهو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته (ومعنى لهذاكم: لبين لكم الحق) على ما هو عليه الأمر الإلهي في نفسه (وما كل ممكن من العالم) أي من الأفراد الإنسانية (فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم والجاهل فما شاء الله فما هداهم أجمعين) لأن الحكمة اقتضت تنوع الاستعدادات لتنوع الشؤون المختلفة (ولا يشاء وكذلك إن يشاء) حال وجودهم في المستقبل (فهو يشاء هذا ما لا يكون) لما قلنا إنهم حال وجودهم لا يمكن أن يكونوا إلا على ما هم عليه، أعيانهم الثابتة في العدم، فلا يقع الممتنع فلا يشاؤه (فمشيئته أحدية التعلق) أي لا تتغير عما اقتضاه ذاته ﴿لَا بُدَّ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ (وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك) أي في حال عينك الثابتة في الأزل (فليس للعلم أثر في المعلوم) فإن حال المعلوم أعطى العلم، فلا يؤثر العلم فيه (بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه، وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون، وما أعطاه النظر العقلي) أي إنما خاطب الله تعالى عباده على قدر فهمهم، وما توافق عليه العموم مما هو مبلغ عقولهم وعلومهم بالنظر العقلي من كمال قدرته وإرادته، وإنه لو شاء لهدى الجميع ما لم يكن أهد بالي.

ممكن، لأن العقل قاصر عن إدراك الشيء على ما هو عليه، فجاز أن يكون الشيء الواحد ممتنعاً في نفسه، وممكناً عند العقل (وأي الحكمين المعقولين) من الهداية وعدمها (وقع ذلك) الحكم المعقول (هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته) فلا يمكن الهداية في استعداد كل أحد فلا يشاء إيمانه ولما حقق الآية على التفسير: شرح تأويلها وتطبيقها على حاصل الكشفين؛ (ومعنى لهذاكم لبين لكم) أجمعين ما هو الأمر عليه كما بين لبعضكم لاقتضاء استعداده ذلك أهد (ولا يشاء) هداية لكل في الماضي والمستقبل (وكذلك) أي مثل لو شاء (أن يشاء) أي في الاستقبال ولو شاء في السؤال والجواب غايته أن لو شاء ما لم يكن أهد بالي.

لكونه فعالاً لما يريد (ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف) فإن الحكمة الإلهية اقتضت التدبير على النظام المعلوم، فلا بد من احتجاب البعض بل الأكثر بحجب الجلال، ليختاروا من الأمور ما يناسب استعدادهم، ويتحملوا المشاق والمتاعب في تدابير المعاش ومصالح نظام العالم، فيتسبب صلاح الجمهور، والتدبير إنما يكون ويتيسر عند الاحتجاب عن سر القدر (ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون أصحاب الكشف) فإنهم المطلعون على سر القدر وأحوال العالم، فلا يباشرون التدبير بعد العثور على التقدير (وما منا إلا له مقام معلوم) فمن كان مقامه الوقوف مع العقل والمعقول في حال عينه فله التدبير لا يتعداه، ومن أعطاه عينه الوقوف على سر القدر بالكشف فلا يعترض على الله بالجهل، ولا يتعرض لتدبير تغيير القدر (وهو) أي اختصاص كل واحد منا بمقام معلوم لا يتخطاه، هو هذا المعنى (ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك) كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ أي هذا الكلام (هذا إن ثبت أن لك وجوداً) أي باعتبار عينك، فإن التعين هو الذي سوغ نسبة الوجود الخاص الإضافي إليك، (فإن ثبت أن الوجود للحق) كما هو على الحقيقة (لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق) باعتبار عينك وما هي عليه (وإن ثبت أنك الموجود) بالحقيقة بوجود إفاضة الحق عليك وأوجدك به في الخارج وأنت موجود في عالم الغيب بوجود علمي هو وجود عينك الأزلي (فالحكم لك بلا شك، وإن كان الحاكم الحق) الذي أوجدك على الصفة التي أنت عليها في الوجود الخارجي فإن حكم الله هو الذي أعطاه عينك؛ فقوله: وإن كان الحاكم الحق، شرط محذوف الجزاء، لدلالة قوله: فالحكم لك بلا شك عليه، وقوله (فليس إلا إفاضة الوجود عليك) كلام كالنتيجة لازم الشرطية المذكورة، أي لزم أنه ليس للحق إلا إفاضة الوجود عليك لا الحكم، والحكم لك عليك، ويجوز أن يكون جواب الشرط قوله: فليس له إلا إفاضة الوجود عليك، أي وإن كان الحاكم في إيجادك الحق بقوله كن، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك، والحكم بكيفية لك عليك (فلا تحمد إلا نفسك) أي إن اقتضت عينك الكمال والكشف والمعرفة بحقيقة الأمر على ما هو عليه، فإنها صورة شأن من الشئون الإلهية الأزلية (ولا تدم إلا نفسك) إن اقتضت النقص والحجاب (وما بقي للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك) فإن الوجود ليس إلا له في الحقيقة أزلاً

(ما ورد الخطاب) وإلا لفات نصيب أرباب العقول من الخطاب الإلهي لعدم وفاء استعدادهم بذلك اهـ (ولذلك لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف) (كثر المؤمنون وقل العارفون) اهـ بالي.

(فالحكم لك بلا شك) أي فإن كنت معدوماً باقياً في حال عدمك والظاهر الحق في مرآة وجودك، فأنت تحكم على الله بما في عينك (في وجود الحق، وإن ثبت أنك الموجود) هذا هو القسم الأول أورده لبيان أحكامه فالحكم لك بلا شك اهـ (والحكم لك عليك) على كلا التقديرين غير إفاضة الوجود، وذلك أيضاً من طلبك من الله ولولا طلبك لما أفاض اهـ (فلا تحمد) عنه ورود الحكم الملائم لطبعك (إلا نفسك ولا تدم) عند ورود الحكم غير الملائم لطبعك (إلا نفسك) اهـ (حمد إفاضة الوجود) وبذلك تفرق الرب من العبد (لأن ذلك له لا لك) بل هو أيضاً يحصل لك من الله بطلب عينك (فأنت

وأبدًا، والحكم ما هو فيك أزلًا من حيث إنك حقيقة من حقائق الجمع الإلهي، وصورة من معلوماته وشئونه (فأنت غذاؤه بالأحكام) لأن الوجود الحق إنما يظهر بصور أحكام عينك وهي تخفى فيه، فقد تغذى بصورة عينك الثابتة وجوده الذي ظهر (وهو غذاؤك بالوجود) لأنك تظهر بوجوده، ووجوده يخفي في صورة عينك الظاهرة، فقد تغذيت بوجوده الذي ظهرت به (فتعين عليه) حكم عينك في الأزل وهو الحكم (ما تعين عليك) من حكمه عليك في هذا الوجود الظاهر (فلأمر منه إليك) أي هنا (ومنك إليه) أي في الأزل ابتداء، وفي بعض النسخ: وهو حكمك بالأمر منه إليك ومنك إليه، فالضمير لما تعين، أي قولك أوجدني على هذه الصفة بقل كن كذلك، فأمرك بما أمرت به، وهو حكمك عليه بحكمه عليك (غير أنك تسمى مكلفًا اسم مفعول وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه، ولا يسمى مكلفًا اسم مفعول. إذ لا كلفة عليه؛ كما لا تسمى مكلفًا اسم فاعل، لأن الفعل والحكم والتأثير له بالأصالة، فإنها من أحكام الوجوب الذاتي، والانفعال والتأثر والقبول لك بالافتقار الذاتي الأصلي، فحكمك بما هو من حيث إنك حقيقته لا غيره:

(فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده)

أي يحمدني بإظهار كمالاتي وإيجادي على صورته، وأحمده بإظهار كمالاته وحسن طاعتي إياه، ويعبدني بتهيئة أسباب بقائي ونمائي، وإجابتي لما سألته بلسان حالي، كما قال عليه الصلاة والسلام حين قال له أبو طالب: ما أطوع لك ربك يا محمد، «وأنت يا عم ما أطعته، إن أطعته أطاعك» والطاعة من جملة العبادة، وأعبده بامتثال أوامره وقبول ما كلفه من التخلق بأخلاقه، والاتصاف بأوصافه:

(ففي حال أقربه وفي الأعيان أجحده)

أي بالوجود والقول والفعل أقرب به بلسان الحال والمقال، فإن الموجودات كلها بوجودها شاهدة بوجوده، وتتبعينها بوحدته وبخواصها بصفاته، وكل إنسان يقرّ به، فإذا تجلّى في صورة عين من الأعيان يجحده:

غذاؤه بالأحكام) هذا ناظر إلى أن الوجود للحق ظهر في مرآة العبد اده بالي (وهو غذاؤك بالوجود) هذا ناظر إلى أن الموجود للخلق، لكنه ظهر في مرآة الحق اده.

(ولما بين) المقامين أعني كون الحق ظاهرًا والعبد باطنًا، وكون العبد ظاهرًا والحق باطنًا، أدرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجارات بين الحق والعبد في الأبيات تسهيلًا للطالين، فقال:

(فيحمدني) لأن أحكامه تربى بي، هذا ناظر إلى كون العبد باطنًا والحق ظاهرًا (وأحمده) لأن وجودي وأحكامي تربى به هذا، ناظر إلى العبد ظاهر، والحق باطن، وكذلك (فيعبدني) فإني سرب أحكامه، فكان مربوبي من حيث ظهور أحكامه بي، ناظر إلي أن العبد باطن والحق ظاهر (فاعبده) فإني مربوب له من حيث الوجود والأحكام، ناظر إلى أن العبد ظاهر والحق باطن، فلا يمكن أداء هذه المعاني إلا بهذه العبارات لضيق المقام، ولا يلزم منها ترك الأدب، وقد أشار إليه بقوله (العبد رب والرب عبد) هذا إذا كان العبد باطنًا والحق ظاهرًا وبالعكس، يا ليت شعري من المكلف (ففي حال) أي في حال ظهور الحق

(فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده)

أي يعرفني في كل الأحوال وأنكره في صور الأكوان الحادثة، وأعرفه فأشهده جمعاً وتفصيلاً، فإن المعرفة والشهود من مقتضى عيني منه، وذلك من فضله وعطائه:

(فأني بالغنى وأنا أساعده وأسعده)

أي كيف غناه بجميع الأسماء والصفات عنا، فإن النسب الأسماوية والألوهية والربوبية والموجدية، تتوقف على المألوهية والمربوبية وقبول الإيجاد كما مر، وذلك التوقف هو المساعدة والإسعاد وحسن تأتي القابل للإيجاد، والمظهرية إسعاد للموجد والظاهر في المظهر، قال تعالى: ﴿إِنْ نَصْرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ والنصر هو المساعدة والإسعاد في تحقق الربوبية:

(لذلك الحق أوجدني فأعلمه فأوجدته)

أي أوجدني بالظهور بإيجاده، وجعله إياي موجوداً أو واجداً له، فأعلمه بمعرفتي إياه، فأوجدته في العلم صورة مطابقة لما هو عليه في العين.

(بذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصده)

جاء في الحديث المروي عنه عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى «قد مثلوني بين أعينهم» أي أوجدوا مثالي، رأي أعينهم علماً وشهوداً، فمن صح علمه بالله وشهوده لله فقد أوجده في علمه، ومعنى حقق في مقصده تحقق في ذاتي طلبه، أي مطلبه بوجود مطلوبه في (ولما كان للخليل عليه السلام هذه المرتبة التي بها سمي خليلاً) أي لما تخلل إبراهيم عليه السلام، بسعة استعداده وقابليته جميع الاستعدادات الإلهية، حتى ظهر به الحق أي بجميع أسمائه، وخفي إبراهيم عليه السلام فيه، كالرزق في المرزوق وصار غذاء للحق، وكذلك تخلل الحق أنية إبراهيم وسرى في جميع حقائقه وقواه ومراتب وجوده، حتى ظهر إبراهيم به وخفي الحق فيه، وصار غذاء لإبراهيم (لذلك سن القرى) أي ظهر من تلك الحال عليه وغلبت

وبطوني (أقربه وفي الأعيان) أي في حال ظهوري وبطونه عني (أجحدته فيعرفني) في الأعيان (وأنكره) فيها لعدم علمي به في الأعيان لظهور الأعيان في مرآة الحق، فكان هو مختفياً بالأكوان، فقله: أنكره، ناظر إلى قوله أجحدته (وأعرفه) في حال ظهوره وبطوني (وأشهدته) أي أقربه في الحال لأن المعرفة تقتضي الإقرار، كما أن عدمه يقتضي الإنكار اهد بالي.

(فأني بالغني) عني من جميع الوجوه (و) الحال (أنا أساعده) بإظهار كماله على حسب استعدادي هذا، ناظر إلا كون العبد باطناً والحق ظاهراً (وأسعده) بإظهار وجودي وكما لاني فيه فيساعدني، نظراً إلى أن العبد ظاهر والحق باطن (لذلك) أي لأجل إسعادي إياه (الحق أوجدني) أثبت الوجود لي نظر إلى أن العبد ظاهر والحق باطن (فأعلمه) بهذا الوجود (فأوجدته) أثبت هذا الوجود له كما أثبت لي، نظر إلى أن العبد باطن والحق ظاهر (بذا جاء الحديث لنا).

قوله «فخلقت الخلق لأعرف» (وحقق في مقصده) حقق على بناء المفعول، والمقصد المقصود إلخ، ولأجل هذه

حتى أثرت فيه في الخارج، فانتشر سر حقيقته ومقامه على ظاهر حاله فسن القرى وغذى الخلائق من كل باد وحاضر ووارد وصادر، بحكم حاله ومقامه (وجعله ابن مسرة) الجبلي (مع ميكائيل) ملك (للأرزاق) وقال: إن الله آخى بينه وبين ميكائيل. وقد اختلف الباكون في مرافقة الأنبياء الذين مع حملة العرش يوم القيامة، فإنهم يومئذ ثمانية، منهم الملائكة الأربعة: جبرائيل، وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل (وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين، فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسري في جميع أجزاء المتغذي كلها) هذا التشبيه للخلة بالتغذي كما ذكر، فإن المتخللين يتخلل كل منهما بجمعية وجوده وأحدية جمعه حقيقة بالآخر، كالغذاء الساري بحقيقته في جميع أجزاء المتغذي (وما هنالك أجزاء، فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء، فتظهر بها ذاته جل وعلا) إشارة إلى الفرق بين المشبه والمشبه به، فإن الحق الذي تخلله إبراهيم ليس بذى أجزاء، فجعل الأسماء الإلهية في العقود بمثابة الأجزاء في المتغذي، فلا بد أن يظهر الحق في صورة إبراهيم بجميع أسمائه وصفاته، فيختفي إبراهيم عليه السلام فيه:

(فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا)

لما ثبتت أدلتنا العقلية لأنا ملكه، وأدلتنا الكشفية أن صور أعياننا صفاته، وصفاتنا أسماؤه، ونسبة الذاتية وشؤونه ووجوداتنا الظاهرة وأنياننا وجوده، ونحن من حيث أعياننا لنا فإنا من هذه الحيشة حقائق موجودة في الغيب، وأشخاص قائمة بأنفسها لا حكم علينا إلا منا:

(وليس له سوى كوني فنحن له كنعن بنا)

أي ليس له كون يظهر به إلا الإنسان الجامع الكامل والإنسان المفصل وهو العالم، فنحن له في ظهوره بنا ومظهرتنا له، كنعن بنا بأعياننا أو وحقائقنا، أو نحن له بوجوداتنا وأنياننا كنعن بنا بأعياننا وخصوصياتنا وأحكامنا، ودخول الكاف على الضمير المرفوع المنفصل؛

المرتبة (جعله ابن مسرة) بتشديد الراء المهملة من كبار أهل الطريقة، قال: ميكائيل وإبراهيم للأرزاق اهـ بالي.
(أجزاء المتغذي كلها) فوجب للخليل بهذه المرتبة أن يسري الحق (وما هنالك) أي في الحق (أجزاء) إذ هي محال عليه بل فيه أسماء وصفات (فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية) ويجوز أن يكون فإذن للشرط وجوابه فلا بد، فإذا كان الأمر كما قلنا فنحن له كما ثبتت اهـ.

قوله (فنحن له) هذا ناظر إلى أن المتخلل اسم فاعل وهو العبد، والمتخلل اسم مفعول هو الحق، فيكون العبد غذاء الحق. قوله (ونحن لنا) ناظر إلى عكس الأمر المذكور فيكون الحق غذاء العبد (فنحن له) ناظر إلى تخلل العبد وجود الحق وكون العبد غذاءه (كنحن بنا) ناظر إلى تخلل الحق وجود العبد وكون الحق غذاءه فمعناه كما أن الوجود في مقام نحن له الحق لا لنا، وهو مقام كون العبد باطنًا والحق ظاهرًا كذلك في مقام نحن لنا وهو عكس الأمر الوجود للحق لا لنا، وبهذا المعنى صرح بقوله (وليس له سوى كوني) فأثبت أن الوجود له في هذا المقام أيضًا فإذا ثبت في حقنا نحن له ونحن لنا اهـ بالي.

لأن المراد به الكلام أي نحن له كلام مثل هذا الكلام، وهو نحن بنا أي نحن من وجه قائمون به عباد له ومظاهر، ومن وجه قائمون بأنفسنا حاكمون علينا، وفسر هذا المعنى بقوله:

(فلي وجهان هو وأنا) وليس له أنا بأنا

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

(ولكن في مظهره) فنحن له كمثل أنا

أي في الإنسان الكامل مظهره فنحن له كالإناء لما فيه، ولفظة في للتجريد، يعني أنا مظهره بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل).

(فصل حكمة حقيقة في كلمة إسحاقية)

إنما خصت الكلمة الإسحاقية بالحكمة الحقيقية لتحقيق رؤيا أبيه في حقه، فإن المعنى العلمي الكلي ينزل من أم الكتاب إلى عالم اللوح المحفوظ، وهو بمثابة القلب للعالم، ومنه إلى عالم المثال فيتجسد فيه، ثم إلى عالم الحس فيتحقق في الشاهد وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل من العالم العلوي إلى العالم السفلي، ومن الباطن إلى الظاهر، ومن العلم إلى الكون. والخيال من الإنسان هو عالم المثال المقيد، كما أن عالم المثال هو الخيال المطلق أي خيال العالم، فللخيال الإنساني وجه إلى عالم المثال لأنه منه فهو متصل به، ووجه إلى النفس والبدن، فكلما انطبع فيه نقش من هذه الجهة السفلية وتمثلت فيه صورة كان ذلك محاكاة لهيئة نفسانية أو هيئة مزاجية، أو البخار يرتفع إلى مصعد الدماغ كما للمحرورين وأصحاب المايخوليا، فلا حقيقة له ويسمى أضغاث أحلام، وكلما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية، أي من عالم المثال أو من القلب النوراني الإنساني فيتجسد فيه كان حقاً سواء كان في النوم

(فلي وجهان هو) فبهذا الوجه كنا نحن له فلا تعين لنا لأن التعين تابع للوجود والوجود له لا لنا (وأنا) وبهذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عيننا بإفاضة الوجود علينا فنحن لنا لكن به، وأما أنية الحق وهي لا بنا فصار تعيننا بسبب الحق (فليس له أنا بأنا) أي ليس تعين الحق بسببنا لأن التعين تبع الوجود وكان وجوده لذاته وعين ذاته كان تعينه لذاته فلا يمكن المجازاة من هذا الوجه (ولكن في مظهره) وفي قوله في دون أنا إشارة إلى أن مظهره ليس الهيكل المحسوس بل مدبر هذا الهيكل وملكوته (فنحن له كمثل أنا) أي كالظروف، وقد بين عدم الحلول اهـ بالي.

أو في اليقظة، فكان رؤيا صادقة أو وحيًا غير محتاج إلى تعبير أو تأويل، لأن ما ينطبع من عالم المثال لا يكون إلا حقًا لأنه من خزانة علم الحق بتوسط الملكوت السماوية فلا يمكن الخطأ فيه، وكذا ما ينعكس من القلب المنور بنور القدس، إلا أن تتصرف فيه القوة المتصرفة الإنسانية بالانتقال إلى صورة التشبيه والمناسب، فتحتاج الرؤيا إلى التعبير والوحي إلى التأويل. ولما رشح الله تعالى إبراهيم عليه السلام لمقام النبوة، فكان جميع ما رآه في المنام من قبيل ما لا يحتاج إلى التعبير فلذلك جزم بذبح الولد وعزم عليه، فجعله الله تعالى حقًا بالتأويل، كما جعل رؤيا يوسف حقًا بتحقيق تأويله في الواقع، كما قال تعالى حاكياً عنه: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاكَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا﴾ ولما كان القربان واجباً على إبراهيم عن ولده لإسلام النفس لله، أو عن نفسه لإسلامه إياها لله، والولد صورة سر إسلامه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «الولد سر أبيه» صورت القوة المتصرفة بصورته:

(فداء نبي ذبح ذبح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان)

الثواج: صوت الغنم، والنوس: صوت سوق الإبل، يقال: نست الإبل، أي سقته، والنوس أيضاً: التذبذب وأناسه: ذنبه، ولعل المراد هنا الأول لانتظام المعنى به، والذبح: بكسر الذال، ما تهيأ للذبح من الغنم فعل من المفعول، استبعد، قدس الله روحه، أن يكون نبي ذبح كبش للقربان، أي لأن يتقرب به إلى الله، والمراد الاستفهام بمعنى التعجب، واكتفى عن حرف الاستفهام بما في المصراع الثاني من قوله: وأين، لأنه تقرير له، وقيل: معناه نفسي فداء نبي جعل ذلك الفداء ذبح ذبح، على أن الذبح بدل من فداء ولا يخلو من تعسف:

(وعظمه الله العظيم عناية به أو بنا لم أدر من أي مية—زان)

حذف الياء من لم أدر تسامحاً: أي عظمه الله، أي وصف الكبش بالعظمة في قوله: ﴿وَفَدَيْنَهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ﴾ وفي قوله: أدر إشارة إلى أن كلا الوجهين جائز في ميزان الكشف، أن يكون تعظيم الكبش للعناية به حيث جعل فداء لأشرف خلق الله قائماً مقامه وهو إبراهيم أو إسحق عليهما السلام أو بهما، لأن الإنسان الكامل على صورة الله، فعني به تشريفاً وإكراماً عن أن يقع عليها الذبح بوقوعه على ذلك الكبش فلذلك عظم، أو لما يذكر بعد من أن الحيوان أعلى قدرًا من الإنسان وأعرف بالله، فجعله فداء لهما مع عظمة قدره لفرط العناية بهما:

(فداء نبي) استفهام للتعجب حذف همزته للعلم بها (ذبح) بفتح الذال مصدر (ذبح) بالكسر ما يذبح من الحيوانات (وأين ثواج الكبش) صوت الغنم وحرثته (من نوس إنسان) أي من صوت الإنسان وحرثته حين يذبح والفداء ينفي أن يساوي المفدي عنه اهـ (عناية به) أي بالذبح تعظيماً به بجعله فداء عن النبي العظيم القدر (أو بنا) أي تعظيماً لشأن نبينا، يجعل الذبح العظيم عند الله فداء عنه (لم أدر من أي ميزان) وقع، أمن ميزان عناية الله بنا، أو من ميزان عنايته بالكبش؟ اهـ بالي.

(ولا شك أن البدن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان)

عظيم القيمة مستحب في القربان، تعظيمًا لوجه الله وزيادة في التجريد، وتغليبا لمحبة الله على حب المال ورعاية لجانب الفقراء، ولا شك أن البدن أعظم قيمة، ولذلك تجزي بدنة في الضحايا عن سبعة، وقد نزلت ههنا عن الغنم لشدة المناسبة بينه وبين النفس المسلمة الفانية في الله الباذلة بروحها لوجه الله، لسلامة نفسه واستسلامه للذبح والفناء في الإنسان، فإنه خلق مستسلما للذبح فحسب، بخلاف البدن فإن المقصود الأعظم منها الركوب وحمل الأثقال، وأما الحلب فتابع لكونهما مأكولين والنظم إلى المقصود الأعظم:

(فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شخص كبيش عن خليفة رحمن)

تحريض على معرفة سر مناسبته للإنسان الفاني في الله:

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

يعني أن الأمر في الفداء مرتب، فإن الفداء صورة الفناء في الله، وأعظم الفداء فداء النفس في سبيل الله، كما قال عليه الصلاة والسلام، حين تحقق بالفناء الكلي في الله «وددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل، ثم أحيأ ثم أقاتل فأقتل، ثم أحيأ ثم أقاتل فأقتل، ثلاث مرات» وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقْنِلُونَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْنِلُونَ وَيُقْنِلُونَ﴾ فإن الفداء بالنفس صورة الفناء المطلق، وهو وفاء بعهد التوحيد لإرباح هي الحق بالذات والصفات والأفعال، كما قال في قرب الفرائض: «من طلبني فقد وجدني، ومن وجدني فقد عرفني، ومن عرفني فقد أحبني ومن أحبني فأنا قتلته ومن قتلته فعلي دية، ومن علي دية فأنا ديته» أو نقص كالفداء بالمال والصفات، فإنه خسران بما بقي منه؛ وقوله: وفاء خبر مبتدأ محذوف أي هو وفاء والضمير للأمر أو الفداء، فذبح الكبش هو الوفاء لمناسبته للنفس المسلمة حق الإسلام، المستسلمة للفناء كما ذكر، فهو أنسب وأعلى من البدن ومن الحيوان الإنسان، لقوة استسلامه للفناء وعدم تأييه كما يأتي بعده، أو الأمر في الحق مرتب وفاء بالفناء فيه بالذات لإرباح من البقاء به بالذات والصفات والأفعال، ونقص بالظهور بالأناية للخسران بالاحتجاب عن الحق، فإن كل ما انقاد لأمر الله مطلقا ولم يظهر بالأناية أصلا كالجماد كان

(البدن) جمع بدنة بفتحيتين: وهي ناقة أو بقرة تنحر بمكة، وقد نزلت عن الكبش لأنه جعل فداء عن نبي دون البدن اهـ. (كيف ناب) أي لا ينوب (بذاته عن خليفة رحمن) بل لمعنى زائد على ذاته جليل القدر عند الله، كالذي كان في خليفة رحمن، فيه كان نائباً عنه عليه السلام، وهو إسحق في كشف الشيخ قدس سره اهـ. (مرتب) متناسب في الوصف لا في الذات والصورة، فلا ناب بذاته بل مع الوصف الشريف، لأنه أعظم انقيادا وتسليما للذبح عن غيره بل هذا الوصف أصل في الكبش، ففدى الشريف عن الشريف اهـ (لإرباح) بكسر الهمزة، أي لتجارة رابحة، فكانت تجارة إبراهيم وإسحق الانقياد والتسليم رابحة مربحة، وريح التجارة الفداء عنهما وكانت تجارة الكبش، وهي انقياده وتسليمه للذبح رابحة، وهي فداؤه عن خليفة رحمن (ونقص لخسران) أي ولو نقصا في الانقياد ما ربحتا تجارتهم، والإرباح مرتب على الوفاء والخسران على النقص اهـ.

أعلى رتبة من الموجودات لوجوده بالله وانقياده لأمره مطلقاً وعدم ظهوره بنفسه وأنانيته، ثم النبات ثم الحيوان الأعجم من الآدمي، ومن الحيوان كل ما هو أشد انقياداً لأمر الله كان أعلى، فالكبش أعلى من البدن لزيادة انقياده واستسلامه، وأما تفدية عبد المطلب بالبدن، فللنظر إلى القيمة وشرف الصورة الإلهية، لقوله: «خلق آدم على صورته» وإلا فالباقي على فطرته من غير تصرف فكره، وظهوره بنفسه وأنانيته كان أقرب إلى الحق، لقوله:

(فلا خلق أعلى من جماد وبعده نبات على قدر يكون وأوزان

وذو الحس بعد النبت والكل عارف بخلاقه كشفاً وإيضاح برهان

وأما المسمى آدمًا فمقيسٌ ————— بعقل وفكر أو قلادة إيمان)

يريد أن الكشف والشهود المراد بإيضاح البرهان يحكم أن الحق متجل في كل شيء وسار بأحدثيته في كل موجود، وهو عين صورته وعلمه بل كل اسم من أسمائه موصوف بجميع الأسماء الأحدية الذات الشاملة لجميع الأسماء المشتركة بينهما، وحيث وجد الأصل وجد جميع لوازمه، فحيث كان الوجود كان العلم والعقل، لكن المحل إذا لم يبلغ التسوية الإنسانية أعني الاعتدال الموجب لظهور العقل والإدراك خفي الحياة والإدراك في الباطن ولم يظهر على المحل، فلا حس له ولا شعور كالمسكور والمغمى عليه؛ فالجماد والنبات ذو حياة وإدراك في الباطن لا في الظاهر، أي في جسده، وكل من له حس فله نفس فله حكم ووهم، يدرك نفسه بقوة جسدانية فتحتجب بالأنانية ويخطئ بالحكم، بخلاف من لا حس له ولا نفس فإنه باق على فطرته لا تصرف له بنفسه؛ فالجماد عارف بربه كشفاً وحقيقة منقاد مطيع طبعاً وطوعاً، وبعده النبات لما فيه من تصرف ما كالنمو بالغذاء وجذبه وإحالته وتوليد المثل، فلذلك التصرف والحركة ينقص عن الجماد، فإن الجماد يشهد بذاته وفطرته أن لا متصرف إلا الله، وبعده الحيوان الحساس لاحتجابه بأنانيته وظهوره بإرادته وتأبيه لما يراد منه، ثم الإنسان الناقص فإنه جاهل بربه مشرك مخطئ في رأيه، خصوصاً في معرفة الله تعالى، فلذلك قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ فإنه غير فطرته واتخذ إلهه هواه وشاب عقله بالوهم، فظهر

(فلا خلق أعلى من جماد) لقلة أجزائه فكان أقرب من المبدأ لقلة الوسائط، وما كان أقرب فهو الأفضل من الأبعد (وإيضاح) البرهان قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ إلخ فظهر من هذا أن كلهم أعلى من آدم من هذا الوجه، وقد كان علمك أن آدم أفضل لخلق كيف ظهر خلاف علمك، فترك علمك واطلب علماً نافعاً يحصل عن كشف إلهي لا خلاف فيه، وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات اهـ (والكل عارف بخلاقه) لعدم احتجابه عن ربهم بسبب قلة الأجزاء والإمكانات في تركيب وجودهم (كشفاً وإيضاح برهان) إذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب، فلا حجاب ولا رفع، ولأن أنفسهم بقلة الأجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الإنسان فيتعلق الكشف والبرهان إلى عرفانهم اهـ بالي. (فمقيس بعقل وفكر) مشوب بالوهم إن كان من أهل النظر (أو قلادة إيمان) إن كان من أهل التقليد الإيماني، فتتقص معرفته عن سائر الحيوانات لزيادة الآثار النفسية، فظهر من هذا أن الكبش إن كان أدنى وأخس من النبات والجماد، لكنه أعلى وأشرف من الأناسي الحيوانيين، فهذا العلو والشرف يستأهل أن يكون فداء لإنسان شريف اهـ جامي.

بالنفس واحتجب بالأنانية وتقيد بعقله وفكره أو تقليده، كقوله تعالى: ﴿بَلْ نَنْبَغُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ عَابَانًا﴾ فثبت أن الكيش أعلى مرتبة منه ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ ﴿وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَلَاهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ بل تبين أن الجماد أعلى مرتبة من الجميع ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ كذلك أقل درجات وأدونها لقوله: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحَجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾ وأما الإنسان الكامل فإنما كان أشرف الجميع، لظهور الكمالات الإلهية عليه وفائه فيه بصفاته وذواته، لا من حيث إنه حيوان مستوي القامة عاري البشرة، ولو لم يغير فطرته ولم يحتجب بأنانيته ولم يشب عقله بهواه ولم يتبع الشيطان وخطاه لم يكن أحسن منه، كما قال عليه الصلاة والسلام: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويمجسانه وينصرانه».

(بذا قال سهل والمحقق مثلنا لأننا وإياهم بمنزل إحسان)

أي بهذا القول، وهو أن الجماد أعرف بالله وأطوع له من المخلوقات سيما الإنسان الناقص. قال سهل بن عبد الله الصوفي: وكل محقق مثلنا لأننا وإياهم في مقام الإنسان وهو مقام المشاهدة والكشف وراء مقام الإيمان، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْفَوُا وَاٰمَنُوا ثُمَّ أَنْفَوُا وَأَحْسِنُوا﴾ وقال عليه الصلاة والسلام: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» فمن لم يذق الشهود فليؤمن بقول الصحابي عن بدن النبي عليه الصلاة والسلام حين أمر بتقريبها لله قرايين أنها جاءت يزدلفن إليه عليه الصلاة والسلام بأيتهن يبدأ في قربانه:

(فمن شهد الأمر الذي قد شهدته يقول بقولي في خفاء وإعلان)
ولا تلتفت قولاً يخالف قولنا ولا تبذر السمراء في أرض عميان
هم الصم والبكم الذي أتى بهم لأسماعنا المعصوم في نص قرآن)

أي من شهد ما شهدته عرف أن شهادة الأعيان الموجودة كلها بلسان الحال الحق، هي ذاتية فطرية، وقال: ما أقول به كأمر المؤمنين علي كرم الله وجهه، حيث قال: يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود، ولا تبذر السمراء في أرض عميان، مثل لمن يلقي المعرفة من لا يستعد لقبولها ولا يهتدي إلى الحق، ويصبر من لا بصيرة له وهم الذين سماهم الله في القرآن الذي جاء به المعصوم أي النبي عليه الصلاة والسلام -صما وبكما- مع أنهم يسمعون وينطقون عرفاً، لعدم فهم الحق وانتفاعهم بحاسة السمع ونطقهم بالحق، كما سماهم ﴿عُمَيًّا﴾ مع سلامة حاسة بصرهم، لاحتجابهم عن الحق وعدم اهتدائهم، كقوله تعالى: ﴿لَهُمْ

(بذا) أي بما قلت (قال سهل) فإن علم المحققين يحصل عن كشف إلهي، فلا يقبل الاختلاف فإنه لا يكون إلا في العلم الاجتهادي (ولا تبذر السمراء) أي الحنطة (في أرض عميان) أي لا تقل قولي لمن كان عمى قلبه، فإنها لا تنبت المعارف الإلهية في أرضهم اهد بالي.

قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا ﴿الآيَةُ﴾.

(اعلم) -أيدينا الله وإياك- أن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام قال لابنه ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ والنام حُضْرَةُ الْخِيَالِ فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام، فصدق إبراهيم الرؤيا) أي لم يعبرها لما تعود به من الأخذ عن عالم المثال، فلما رقا الله تعالى عن عالم المثال ليجعل قلبه محل الاستواء الرحماني أخذ خياله المعنى من قلبه المجرد، وتصرفت القوة المتصرفة في تصويره فصورته معنى الكبش بصورة إسحق عليه السلام لما ذكر من كونه الأصل، فلم يعبرها وصدقها في أن ذلك إسحق، وكان ذلك عند الله الذبح العظيم، فلم يعط إبراهيم الحضرة حقها بالتعبير (فقداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر، فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر، يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة) وهو علم التعبير (ألا ترى كيف قال رسول الله ﷺ لأبي بكر في تعبير الرؤيا: «أصببت بعضاً وأخطأت بعضاً»، فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ، فلم يفعل ﷺ) روى «أن رجلاً أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال: إني رأيت ظلة ينطف منها السمن والعسل، وأرى الناس يتكفون في أيديهم والمستكثرون والمستقل، وأرى سبباً وأصلاً من السماء إلى الأرض، فأراك يا رسول الله أخذت به فعلوت، ثم أخذ به رجل آخر فعلا، ثم أخذ به رجل آخر فعلا، ثم أخذ به رجل آخر فانقطع به ثم وصل له فعلا، فقال أبو بكر للنبي عليه الصلاة والسلام: بأبي أنت والله لتدعني فلاعبرها، فقال: عبرها، فقال: أما الظلة فظلة الإسلام، وأما ما ينطف من السمن والعسل فهو القرآن لينة وحلاوته، وأما المستكثرون والمستقل فهو المستكثرون من القرآن والمستقل منه، وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فهو الحق الذي أنت عليه، تأخذ به فيعليك الله ثم يأخذ به بعدك آخر فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به ثم يوصل له فيعلو، فقال: حدثني يا رسول الله، أصبت أم أخطأت؟ فقال عليه الصلاة والسلام: أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً، قال: أقسمت بأبي أنت يا رسول الله لتحدثني ما الذي أخطأت؟ فقال عليه الصلاة والسلام: لا تقسم» هذا حديث متفق على صحته. (وقال الله تعالى - لإبراهيم عليه الصلاة والسلام حين ناداه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا- وما قال له: قد صدقت في الرؤيا إنه ابنك، لأنه ما عبرها) فلو صدق في رؤيا ما رأى لما كان عند الله إلا إسحق ولذبحه،

(فلم يعبرها) فحمل ما رآه على ظاهره كما هو عادة الأنبياء، فظن أن الحق أمر بذبح ابنه فباشر الذبح إطاعة لأمر ربه اهـ (في صورة ابن إبراهيم) لمناسبة بينهما في الانقياد والتسليم اهـ (فقداه) عن ابنه ربه (من وهمه) من أن ما رآه ابنه ولا نداء في الحقيقة اهـ (لا يشعر) أن الذبح الذي أتى به عند قصده ذبح ابنه هو تعبير رؤياه عند الله، وهم أن ذلك الكبش فداء عن ابنه، فبين الله لنا على وهم إبراهيم لا على الحقيقة التي هي تعبير رؤياه، فقال ﴿وَقَدَرْنَا يَذْبَحُ عِزْرَهُ﴾ اهـ بالي.

(قد صدقت الرؤيا) أي قد جعلت رؤياك صادقة في الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك، وليس المراد برؤياك

فلم يصدق فيها بالتعبير كما هو عند الله (بل أخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير، ولذلك قال العزيز: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه على أمر آخر، فكانت البقر سنين في المحل والخصب، فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه) ولكان عند الله كذلك (وإنما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده، وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده، ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) ما نفى، أي لم يكن الذبح فداء لابنه في نفس الأمر عند الله، بل في ذهن إبراهيم (فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه الصلاة والسلام) وكان شيئاً واحداً فأجراه إبراهيم على عادته في المنام والوحي، وكان ابتلاء من الله ولابنه فصدقه، فتحقق بذلك التصديق لإسلامه وإسلام ابنه تصديقهما الرؤيا فأظهر الله جليلة الأمر، فعلم إبراهيم أن الذي رآه في صورة ابنه كان كبشاً، وأن مقتضى موطن الرؤيا هو التعبير (فلو رأى الكبش في الخيال لعبر بابنه أو بأمر آخر) أي على ما علمه الله لفداء من أن حق موطن الرؤيا هو التعبير، كما لو رأى إسلامه لنفسه في صورة الذبح لعبره بالإسلام، ثم قال: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ أي الاختبار الظاهر، يعني الاختبار في العلم، هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا، لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير فغفل، فما وفي الموطن حقه، وصدق الرؤيا لهذا السبب) لما كان الاختبار سبب العلم وكانت الرؤيا المحتاجة إلى التعبير سبباً لعلمه لطف عليه، وكلما ابتلى أنبياءه وأوليائه كان سبباً لظهور كمال وعلم مكنون في أعيانهم، فلما أراد الله أن يطلعه على علم التعبير أراه الذبح في صورة إسحق، وخالف عادته في إراءته الصور في منامه على ما هي عليه من ظواهرها، فظهر بذلك كمال إيمانها وإسلامها لأنفسهما لله، وعلم إبراهيم بذلك حق موطن الرؤيا

ما أخذته بل المراد غير ذلك، ولم تطلع على ما هو المراد، دع نفسك عن ذبح ولدك فإنك قد ذهبت إلى غير سبيل رؤياك لتصديقك الرؤيا، وما كان في علمي أن تذبح ولدك، فإني قد حرمت ذبح الإنسان، وليس لك في علمي إلا الكبش الذي رأيته في صورة ولدك، ولو صبر إبراهيم وطلب علم ما رآه من الله لنزل الكبش إليه البتة إذ هو المعجزة المقدرة في العلم الأزلي، ولو كان المراد ابنه لقال حين ناداه ﴿أَنْ يَتَّزِيَهُ﴾ (قد صدقت) بالتخفيف في الرؤيا أنه ابنك (وما قال له قد صدقت) إلخ فكان الفداء فداء عن ذهن إبراهيم، فإذا كانت رؤياه تطلب التعبير لم يصدق إبراهيم في الرؤيا، ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق، فكما أن ما كان عند الله إلا الذبح العظيم، كذلك ما كان عند الله إلا تصديق الرؤيا عن إبراهيم، وما فعل الأنبياء إلا ما عند الله (ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) بل في ذهن إبراهيم، فللرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل الحسي، وصورة ولد إبراهيم وهي صورة المعاني (فصورة الحس صورة الذبح) وهو بعينه الذبح الذي وقع في الحس في الكبش، فكان المراد عين تلك الصورة لا غير، إذ الحس لا يصور إلا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال (فصور الخيال ابن إبراهيم) لذلك دخل التعبير فظهرت المعنى الكشبية في خيال إبراهيم في صورة ولده فحكم وهم إبراهيم أن المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عليه وهمه، فجاز ظهور المعاني في الخيال بما تطابق بصورها الحسية أو بغيرها، فإذا لم يظهر معنى الكشبية في خياله بصورته الكشبية فلم ير صورة الكبش.

قوله (المبين أي الاختبار) لعلمه عند ذبح الكبش ما كان المراد في ذلك، فكان قوله ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ مثل قول يوسف ﴿هَذَا أَنَا وَبِلَ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ فكانت هذه الآية مقدماً في الذكر مؤخرًا في الوقوع عن آية الفداء. اهـ بالي.

من التعبير، لأنه كان في عينه الثابتة ولم يظفر عليه بعد، فغفل عن ذلك لأنه كان يعلم باطنًا ولا يعلم ظاهرًا، فما وفي الباطن حقه وصدق الرؤيا بسبب الغفلة عما في عينه، فكان التصديق سببًا لظهور كمال وعلم جديد وهو علم التعبير، وفي ضمنه أن الذبح والتقرب به هو صورة إسلامه الحقيقي بالفناء في الله، فإنه من جملة علم التعبير، وكان حاله في التصديق (كما فعل تقي ابن مخلد) الإمام (صاحب المسند، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه ﷺ قال: «من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة، فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي» فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي ﷺ في هذه الرؤيا لبنًا، فصدق تقي بن مخلد رؤياه فاستقاه فسقاه لبنًا، ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علمًا، فحرمه الله علمًا كثيرًا على قدر ما شرب، ألا ترى رسول الله ﷺ أتى في المنام بقدر لبن قال «فشربته حتى خرج الري من أظافيري، ثم أعطيت فضلي عمر، قيل: ما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم» وما تركه لبنًا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير) إنما أول اللبن بالعلم، لأن اللبن غذاء لأبدان الأطفال الناقصين الباقين على الفطرة، فهو صورة العلم النافع الذي هو غذاء لأرواح الناقصين الصادقين، كالماء الذي هو سبب الحياة، والعسل الذي هو صورة العلم الذوقية العرفانية، والخمر الذي هو صورة الجليات والعشقيات اليهودية (وقد علم أن صورة النبي عليه الصلاة والسلام التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة، وأن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ولا من نفسه، وكل روح بهذه المثابة، فتجسد له روح النبي عليه الصلاة والسلام في المنام بصورة جسده كما مات عليه، ولا يحرم منه شيء، فهو محمد عليه الصلاة والسلام المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة، لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده ﷺ عصمة من الله في حق الرائي، ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهيه أو يخبره، كما كان يأخذه عنه في الحياة الدنيا من الأحكام، على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان، فإن أعطاه شيئًا فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير، فإن خرج في الحس كما كان في الخيال، فتلك الرؤيا لا تعبير لها، وبهذا القدر وعليه اعتمد إبراهيم الخليل عليه الصلاة

اعلم أن علم التعبير علم يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة في حضرة الخيال بآرائه، وهي معرفة المناسبات التي بين الصور ومعانيها، ومعرفة مراتب النفوس التي تظهر تلك الصور في خيالاتهم، ومعرفة الأزمنة والأمكنة وغيرها مما له مدخل في التعبير، فإنه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب، بل بالنسبة إلى شخص واحد في زمانين أو مكانين، وبكمال هذه المعرفة ونقصانها تتفاوت حال المعبرين في الإصابة والخطأ في التعبير (فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي) فإن قلت: لا يلزم من عدم تمكن الشيطان من التمثيل بصورته أن تكون صورته المثالية عينه عليه الصلاة والسلام لا غيره، لجواز أن يتمثل بصورته ملك أو روح لإنسان أو معنى من المعاني كشرعه وسته، وغير ذلك مما له نسبة إليه في معنى الهداية وغيرها. قلت: يمكن أن تكون سنة الله تعالى جارية بأن لا يتمثل بصورته وجبلته شيء أصلاً تعظيمًا لشأنه، ويكون تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنفي تمكنه من التمثيل بصورته لما لا يخفي وجهه اهـ جامي.

والسلام، وتقي بن مخلد) ولما كان إبراهيم معصوماً عصمه الله من ذبح ولده، وما حفظ تقي ابن مخلد بمنعه عن القىء فحرمه العلم.

(ولما كان للرؤيا هذان الوجهان) أي الإبقاء على حاله والتعبير (وعلمنا الله فيما فعل بإبراهيم وما قال له الأدب) أي علمناه الأدب، فيما فعل بإبراهيم من إراءته الكيش في صورة ابنه وتفديته به، وفيما قال له في قوله: ﴿قَدْ صَدَقْتَ الرَّيًّا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (١٠٥) إِنَّكَ هَذَا هُوَ أَلْبَلَتُوا الْمُئِينَ ﴿لما يعطيه مقام النبوة) من الابتلاء وتعليم التعبير والتنبيه على تصديقه الرؤيا؛ وأن ذلك جزاء إحسانه فإن المحسنين محبوبون لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ والمحبوب معصوم ومعني به فلذلك علمه وأدبه، وقوله (علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردّها الدليل العقلي أن نعبّر تلك الصورة بالحق المشروع؛ إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه، أو هما معاً) جواب لما؛ وحق العبارة أن يقول أو في حقهما معاً، فعُدل إلى الضمير المرفوع على تأويل هذه الجملة؛ أو المعبر بالحق المشروع هما معاً، والمعنى: أنا إذا رأينا الحق في صورة يمنع الدليل حملها على الظاهر، عبرنا بالحق المشروع في العرف الشرعي، لما روي: أن بعض الصالحين في بلاد المغرب رأى الحق تعالى في المنام في دهليز بيته فلم يلتفت إليه فلطمه في وجهه، فلما استيقظ قلق قلقاً شديداً، فأخبر الشيخ قدس سره بما رأى وفعل، فلما رأى الشيخ ما به من القلق العظيم، قال له: أين رأيته؟ قال: في بيت لي اشتريته، قال الشيخ: ذلك الموضع مغضوب، وهو حق للحق المشروع اشتريته ولم تراع حاله ولم تف لحق الشرع فيه، فاستدركه، ففحص الرجل عن ذلك فإذا هو من وقف المسجد وقد بيع بغضب، ولم يعلم الرجل ولم يلتفت إلى أمره، فلما تحقق رده إلى وقف المسجد واستغفر الله. فمثل هذا إذا روي وجب تأويله، ولعل الشيخ علمه من شدة قلقه أنه ليس بحال الرائي، فسأل عن المكان الذي رأى فيه (وإن لم يردّها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها، كما يرى الحق في الآخرة سواء) كما يرى في صورة نورية عقلية أو خيالية كالبدن

(لما يعطيه) الأدب (مقام النبوة) فالأدب في مقام النبوة طلب علم كل شيء من الله بلا حكم رأي اهـ (بالحق المشروع) وهو ما ثبت بالشرع أن الحق يتجلى بصور الاعتقادات، وهو الذي أثبت له الشرع الأحكام المختلفة بحسب ما يناسب حال الرائي، وهو اعتبار الحق مع الأسماء والصفات، وفي الحقيقة ما ظهرت بهذه الصور إلا الأسماء والصفات، وذات الحق منزّهة عن هذه الظهورات، وأما الحق الذي ثبت بالدليل العقلي وهو الحق من حيث غناؤه عن العالمين فمحال عند العقل أن يثبت له غير الصفات الكمالية، فالتعبير بالحق المشروع (إما) واقع (في حال الرائي أو في) حق (المكان) إذ الأمكنة مختلفة بالشرف، فللمكان مدخل في الرؤية بالشرف والخساسة أو هما أي أو واقع في حقهما معاً، يعني إذا رأينا الحق في المنام بتلك الصور تغير بالشرع ونقول إن الحق يظهر لنا بصور أحوالنا فتلك الصورة لنا لا له إبقاء لحكم الدليلين العقلي والشرعي، فتلك الرؤيا بتلك الصورة في الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال عليه الصلاة والسلام: «رأيت ربي في أحسن صورة شاب» يردّه الدليل العقلي، فصورة الشباب في حق الرسول ظهور الحق له بهذه الصورة. عبارة عن ربوبية تامة كاملة (فإن لم يردّها الدليل العقلي) بأن كان ظاهراً بالصفة الكمالية (أبقيناها) إبقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما في ظهور الحق بالصفات الكمالية، كما نرى الحق في الآخرة.

والشمس، أو كما يتجلى لأهل المحشر في صورة يعرف ويسجد له، أو في صورة تنكر ويتعوذ منه سواء بلا فرق في الحكم.

(فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفي وما هو ظاهر)

أي للواحد الذي لا يتكرر بكثرة التعينات، الرحمن الشامل للكل، المتجلي لكل شيء بلا نهاية في كل مجلي من الصور، ما يخفي من الروحانيات وما هو ظاهر من الجسمانيات.

(فإن قلت هذا الحق قد تك صادقاً وإن قلت أمراً آخراً أنت عابر)

قد تك صادقاً لأنه هو المتعين بصورته لا شيء غيره، وإن عبرته بغيره صدقت لأنه لا ينحصر في شيء، فالمنحصر بالتعين غيره:

(وما حكمه في موطن دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافراً)

أي ليس حكمه في موطن أولى به من موطن آخر، فإن المواطن كلها بالنسبة إلى الحق سواء، ففي أي موطن تجلى كان حكم تجليه في سائر المواطن كذلك، ولكنه تعالى بحقيقته يسفر عن وجه الحق للخلق، وفيه إيماء إلى أنه يظهر بحقيقته للخلق في صورة الخلق وإلا لم يعرفوه فلم يظهر، لأنه إنما يبرز في صورة العين الثابتة لكل واحد من الخلائق، فيعرفونه ويشهدونه بقدر ما تجلى لهم فيهم:

(إذا ما تجلى للعيون ترده عقول ببرهان عليه تثابراً)

يعني إذا تجلى في صورة محسوسة ترده العقول بالبرهان العقلي وإن كان حقاً في طور عالم الحس وفي نفس الأمر، لأن العقل ينزهه من أن يكون محسوساً، فيكون في حيز وجهة ويجله عن ذلك؛ وهو كما يتعالى عما ينزهه عنه تعالى يتعالى عن ذلك التنزيه أيضاً، فإنه تشبيه بالأرواح وتقييد للمطلق فيكون محدوداً، والحق أنه متعال عن الجهة واللاجهة، والتحيز واللاتحيز، وعن تقييد الحس والعقل والخيال والوهم والفكر، ولا يحيطون به علماً وهو المحيط بالكل، ولا يحوم حول عرفانه المقيدون ولا المشبهون ولا المنزهون، لا باطن يحصره ويخفيه ولا ظاهر يظهره ويبيده، تعالى عما يصفون وعما يقول الظالمون علواً كبيراً.

(فللواحد الرحمن في كل موطن* من الصور) بيان لما يخفي كظهوره بصور الأكوان) فيحتاج إلى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر) كظهوره بالصورة الكمالية التي أثبتتها العقل (فإن قلت هذا) أي الذي ظهر بالصور هو (الحق تك صادقاً) كرويتنا في الآخرة، وقد للتحقيق أو التقليل، أي قد تك صادقاً عند الشرع ولم تك عند العقل اهـ بالي.

(وإن قلت أسراً آخراً) باحتجابك بالصور عن الحق (أنت عابر) أي مجاوز من الصورة إلى أمر آخر فأنت صادق أيضاً على هذا الوجه (فما حكمه في موطن دون موطن) كما جعل العقل منحصرًا لظهوره في الصفة الكمالية (للخلق) أي لإيجاد الخلق (سافر) أي يصير نزولاً من مقام أحديته إلى مقام تفصيله، فلا يكون موطن إلا والحق ظاهر فيه بالأحكام اللاتقة اهـ وقابل الحق (في مجلي العقول) العقول المجردة، وفي مجلي الخيال القلب والنفوس المجردة، حصر ظهور الحق كل منهما

(ويقبل في مجلي العقول وفي الذي يسمى خيالاً والصحيح النواظر)

أي يقبله العقلاء إذا تجلى في صورة عقلية غير محسوسة، ولا مكيفة بكيف ولا مقدرة بمقدار يطابقها البرهان العقلي، وكذلك تقبله الناس إذا تجلى في صورة خيالية في المنام، ولا يقبلونه في صورة محسوسة، والصحيح كشف شهود العيان النواظر، وهي العيون الناضرة بالحق غير الحاصرة له فيما تجلى لهم ظاهراً، كقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (يقول أبو يزيد رضي الله عنه في هذا المقام: لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام، بل أقول: لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده من العين الموجودة له، في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه) قلب العارف: هو الذي وسع الحق بفنائيه وبقائه به مطلقاً بلا تعين، وكل ما فرض وجوده من الأمور المعينة مع العين الواحدة التي تعينت بالتعين الأول ويتعين بها كل متعين، فهو متعين منحصر في تعينه غير مطلق، وكل متعين فهو فان في المطلق الواجب، وقلب العارف مع الحق المطلق بإطلاقه فيفنى فيه الكل فلا يحس به، وقوله: هذا وسع أبي يزيد، ليس بطعن فيه، بل أراد أن أبا يزيد مع تعينه الكلي نظر إلى عالم الأجسام بالفناء، فلو نظر بعين الله لقال مثل ذلك، ولكنه عين عالم الأجسام بالنسبة إلى المحجوبين بالأكوان، وعلل الشيخ ما قال بقوله (فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري، فلو امتلأ ارتوى، وقد قال ذلك أبو يزيد) إشارة إلى قول أبي يزيد: بل الرجل من يتحسى بحار السموات والأرض ولسانه خارج يلهث عطشاً، وقوله:

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب وما رويـت

والمراد أن تجليات الحق في الظاهر والباطن لا يرتوي بها العارف، لأنه لا يحس بها من حيث التعين، بل يشاهد الجمال المطلق غير المتناهي تجلياته (ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

في مرتبتهما، وليس ذلك الحصر بصحيح (والصحيح) في قبول الحق (النواظر) وهي جمع ناظرة، فتشاهد الناظرة الحق في جميع المراتب الإلهية والكونية، فيعرفون الحق في كل موطن فيعبدونه، فهم يستغفرون الحق بجميع كماله فلا يحتجبون بصور الأكوان عن الحق، فقلوبهم يعون فيفوتهم غير الحق اهـ (يقول أبو يزيد في هذا المقام) أي في مقام سعة القلب اهـ (وهذا وسع أبي يزيد) إذ قيد وسعه القلب في الأجسام ولم يعم عالم الأرواح (من العين الموجودة له) هي العقل الأول إذ به يخلق الله جميع المخلوقات اهـ.

قوله (ما أحس بذلك في علمه) وذلك لأن الحق تجلى له باسمه الواسع والعليم المحيط بكل شيء فيسع الممكنات كلها، وأما كونه لا يحس بها فذلك لاشتغال القلب عنها بخالقها اهـ (يا خالق الأشياء في نفسه) أي في ذاته تعالى، لأن مجموع العالم أعراض عندهم قائم بذاته لا كقيام العرض بالجواهر بل كقيام الظل بصاحبه، فلا يخلو شيء عن الحق بل موجود به وفيه؛ ومعنى وجود الأشياء فيه عبارة عن إحاطته الأشياء بقدرته (أنت لما تخلقه جامع) بوجودك المحيط بكل

فيك فأنت الضيق الواسع)

تخلق ما لا ينتهي كونه

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

لاح بقلبي فجره الساطع

(لو أن ما قد خلق الله ما

خلق فكيف الأمر يا سامع)

من وسع الحق فما ضاق عن

في البيت الأول تقديم وتأخير، أي لو أن ما خلق الله بقلبي ما لاح فجره، أي ما ظهر نوره الساطع، أي المرتفع الذي وسع المخلوقات كلها بفنائها مع الكل في الله، والأولى أن يكون الضمير في فجره عائداً إلى ما خلق الله، أي ما يفنى من وجوده أثر لقيامه من وسع الحق، إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن» أي ما وسع الحق الذي وسعت رحمته كل شيء لم يضق عن شيء، وكيف يضيق عن خلق ما وسعه الواسع المطلق، أي الله تعالى (بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام، والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج في محل الهمة، ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يثوده حفظه أي حفظ ما خلقه، فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، وهو لا يغفل مطلقاً بل لا بد من حضرة يشهدها) خلق العارف إنما هو باستجماع وهمه وهمته وفكره وجميع قواه، وفي الحملة بتسليط نفسه على إيجاد أمر في الخارج، فإن الهمة ممن كان موصوفاً بصفات الله خلاقة؛ ولكن لما كان موجبه جمع همة وجب أن تكون الهمة متوجهة نحوه حافظة إياه، فإن غفلت عنه بتوزيع همة أو نوم أو تعلق خاطر بشيء آخر،

شيء (تخلق ما لا ينتهي) أي لا يتناهى (كونه) أي وجوده (فيك) ظرف الخلق أو الكون (فأنت الضيق) لأنه لا يسع معك غيرك شيء في قلب العارف (الواسع) لأنك تسع الأمور غير المتناهية التي خلقت فيك أهد بالي.

(لو أن ما قد خلق الله في قلبي) حذف لدلالة قوله (ما لاح بقلبي) أي ما ظهر بقلبي فحينئذ يتعلق بقلبي إلى ما لاح (فجهره) الضمير يرجع إلى ما: أي نوره (الساطع) أي المرتفع، فلو كانت الشمس في قلبي مع نورها الواضح الذي لا يخفى لأحد ما لاح بقلبي نورها فإن الحق يضيق قلبي بدخول الغير معه لاختفاء نور الحق عند ظهور نور الحق (من وسع الحق فما ضاق عن خلق) استفهام على سبيل التعجب (فكيف الأمر) أي من وسع الحق الواسع جميع الأمور غير المتناهية، أيضًا عن الحق الذي في الحق أم لا؟ كيف الأمر في ذلك؟ أجبتنا (بالوهم) لا يغيره من القوى (يخلق) يخترع (كل إنسان) وهذا هو الأمر العام يعني أن غير العارف يوجد شيئاً ولا يكون ذلك الشيء موجوداً في خارج قوة خيالية (والعارف يخلق) والخلق هنا قصد الإظهار من الغيب إلى الحضور، ومعطي الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير.

قوله (عدم ذلك المخلوق) لانعدام الإمداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلوم أهد بالي.

زال الموجب فيعدم ذلك الأمر، بخلاف خلق الله تعالى فإنه يشهد كل شيء ولا يعزب عنه شيء أصلاً، ولا بد في خلقه أيضاً من توجهات أسمائه نحو المخلوق، إلا أنه لا يشغله شأن عن شأن، بخلاف العارف إلا أن يكون العارف قد توغل بتجرده في الحضرات، فيغفل عن مخلوقه من وجه ويشهده من وجه، كمن ضبط الصورة المخلوقة في الحس والخيال والمثال والحضرة الأسمائية الإلهية فيغفل عن الحس والخيال ويحفظه في المثال أو في أعلى منه، ولا بد من شهوده إياه في حضرة ما (فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصورة تحفظ بعضها بعضاً، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص) قد علمت أن الصورة الحسية الخارجية آخر مراتب الوجود، والصورة التي قبلها صورها فهي كالروح لها؛ فإذا كان للعارف الإحاطة بالحضرات كلها يكفيه حضورها في واحدة من تلك الحضرات. فإن تلك الصور حافظة بعضها بعضاً أي العالية تحفظ ما تحتها، فإذا شهدها في حضرة واحدة منها انحفظت الجميع، لأن الغفلة ما تعم قط بحيث يغفل عن كل شيء لا يحضر صاحبها شيئاً ما ولو نفسه لا في عموم الناس ولا في خصوصهم ففي أي حضرة حضر العارف حفظ صورة فيها فانحفظت الخارجية بها، أو لأن غفلة العارف لا تعم في العموم، أي في عموم الصور لشهوده واحدة منها، ولا في الخصوص لحفظه كل واحدة منها بواسطة حفظ البعض (وقد أوضحنا هنا سرّاً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن ينظر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق، فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء؛ فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول له: أنا الحق، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق) إنما يغارون على ظهور مثل هذا السر، لئلا يعلم الفرق بين الخلقين والحفظين غيرهم، فيرد دعواهم أنهم الحق، فإن الحق لا يغفل (وقد بينا الفرق، ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق) ما: في «ما غفل» مصدرية، أي من

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

قد يرحل المرء لمطلوبه والسبب المطلوب في الراحل

فإذا انكشف لك أن مطلوبك ليس غير عينك وعينك ما فارقك، فما يبقى لهمتكم متعلق خارج عنك اهد جماليه، والسر الموضح: هو عروض الغفلة للعارف عن بعض الحضرات اهد (دعواهم أنهم الحق) من حيث إيجادهم شيئاً ما (له أن يقول أنا الحق) كما قال المنصور، ولم يزل عن هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغلبة نور الحق له اهد فإذا شهدت تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، فقد شاهدت جميع ما في باقي الحضرات من الصور، فإنها كتاب جامع لجميع ما

حيث غفلته عن صورة ما (ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها، فهذا حفظ بالتضمن، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين، وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب، فهي يتيمة الوقت) وفريدته ظاهر (فإياك أن تغفل عنها، فإن الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب، قال الله فيه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فهو الجامع للواقع وغير الواقع فلا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنًا في نفسه) أي الإنسان الكامل الجامع للحضرات كلها إذا غاب عن مخلوقه في حضرة الحس شهده في حضرة المثال أو في أعلى منها، فمثل الحضرة التي حفظه فيها مثل الكتاب الجامع لكل ما وقع وما يقع، فلا بد وأن يكون ذلك الإنسان قرآنًا جامعًا للحضرات كلها وله مرتبة في القرآنية، أي الجمعية الأحدية، وإلا لم يعرف ذلك ولم يمكنه (فإن المتقي بالله يجعل له فرقانًا، وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب، وهذا الفرقان أرفع فرقان) أي المتقي بالتقوى العرقي يجعل له فرقانًا: أي فارقًا بين الحق والباطل ونصرًا عزيزًا على حسب تقواه، فيتميز به الحق من الخلق في الصفات والأفعال، وهذا الفرقان هو الفرق بعد الجمع، وهو درجة المقربين الكامل الذين تقواهم أعظم تقوى وفرقانهم أرفع فرقان.

(فوقتًا يكون العبد ربا بلا شك ووقتًا يكون العبد عبدًا بلا إفك)

هذا البيت له معنيان محمولان على الفرقانين، أحدهما: أن المراد بالربوبية، الربوبية العرضية من كونه رب المال ورب الملك، وهي التي عرضت للعبد فحالت بينه وبين تحقيقه بالعبودية المحضة التي ما شابها ربوبية ولا شأنها تصرف وألوهية، فكانت عبودية بالإفك ليست بخالصة فليس في هذا الوقت بمتق، والوقت الذي خلصت فيه عبوديته؛ ولم يتصف بربوبية أصلاً ولم يصف إلى نفسه فعلاً ولا تأثيراً، وأمسك عن التصرفات النفسية وقام بالأوامر الشرعية قضاء لحق الربوبية ووفاء لحق العبودية، كان متقيًا يجعل الله له فرقانًا، والمعنى الثاني: أن العبد الجامع بين العبودية العظمى والربوبية الكبرى في وقت خلافته عن الله عند استخلافه تعالى له، كان عبدًا لله ربًا للعالمين، فإن الخليفة على صورة المستخلف؛ فوقتًا يكون ربًا للعالمين باستخلاف الحق له، ووقتًا يكون عبدًا بلا إفك باستخلافه لله وتفويض

في الحضرات (فهو) أي الكتاب المذكور الجامع وهذه الحضرة (الكتاب ولا يعرف) ذوقًا وحالًا وتحقيقًا (ما قلناه إلا من كان قرآنًا) جامعًا لجميع الحضرات بارتفاع حجب أنيته بالفناء في الله، فمن كان قرآنًا (في نفسه) يصل هذه المسألة ذوقًا وحالًا، وأما من لم يصل إلى مقام الجمع فهو يصل إلى مجهوله علمًا بسماع هذه المسألة منه، ثم يطلب الذوق والشهود بالفناء في الله، وإنما لا يعرفه إلا هذا الشخص (فإن المتقي بالله يجعل له فرقانًا) نورًا في قلبه يميز بين العبد والحق، ويصل إلى مقام القرآنية اهـ (فوقتًا يكون العبد ربا بلا شك) بظهور تجلي الربوبية له واختفاء عبوديته، وهو قوله: والعارف يخلق بهيمته (ووقتًا يكون العبد عبدًا بلا إفك) عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال الصفة الربوبية اهـ بالي.

أمره إليه بعد استخلاف الحق إياه تحققا بالعبودية العامة والمعرفة التامة، لقوله عليه الصلاة والسلام في هذا المقام «اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل» فخلف الله على أهله وهو صاحبه في السفر، فصار كل منهما مستخلفاً للآخر ومستخلفاً، وهو مقام الخلّة العظمى المذكورة قبل:

(فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان في عيشة ضنك)

فإن كان عبداً بالتفويض المذكور، واستخلافه الحق مع كماله باستخلاف الحق إياه، ثبت على مستقره ومركزية فلك العبودية العظمى، وكان واسعاً بالحق على الحقيقة، لأنه في كفالته ووكالته بالربوبية الحقيقية الذاتية التي له يعبد، فوسعه الحق بكل ما احتاج إليه فكان كل منهما في مقامه أصيلاً، وإن كان رباً لزمه القيام بربوبية كل من ظهر بعبوديته، وحينئذ لم يمكنه القيام بذلك حق القيام إلا بالحق، فإن الخليفة وإن كان فيه جميع ما تطلبه الرعايا، لكنه يجعل المستخلف فربوبته للعالم عرضية وإن كان قبول ذلك باستعداد غير مجعول، لكن الوجود الغني والفعل والتأثير والإفاضة للحق ذاتية، والعدم والانفعال والتأثر والافتقار والقبول للبعد ذاتية، فليعجز بالذات وإن كان قادراً بالعرض، فصح كونه في ضيق وحنك:

(فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتوسع الآمال منه بلا شك

(ومن كونه رباً يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك والملك)

(ويعجز عما طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به ييكى)

الآيات الثلاثة، تعليل لما في البيت الثاني وتقرير وترجيح، بل تحقيق الثاني معنى البيت الأول؛ والمعنى: فمن جهة كونه عبداً يرى عين نفسه بصفة العدم والافتقار والعبودية الذاتية، وتوسع آماله في الله حقيقة، فإن للآملين في ظل ربوبيته وفضاء ألوهيته مجالاً واسعاً، فإن كل ما يسأل عين العبد بلسان استعداد القبول مبذول له من وجوه في وقته، كما قال: ﴿وَأَتَّكُم مِّن كُلِّ مَآ سَأَلْتُمُوهُ﴾ ومن جهة كونه رباً توجه إليه الملك والملكوت والجبروت بأسرهم

(فإن كان عبداً كان بالله واسعاً) لأنه قال ما وسعني أرضي ولا سمائي (وإن كان رباً كان في عيشة ضنك) أي ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة بالأشياء عن إتيانها اهـ (فمن كان عبداً يرى عين نفسه) عاجزة وقاصرة عن إتيان الأمور وتوسع الآمال منه إلى موجد بلا شك:

(ومن كونه رباً يرى الحق كله يطالبه من حضرة الملك)

بالضم الشهادة (والملك) بالفتح عالم الملكوت (ويعجز عما طالبوه بذاته) بل يرجع في ذلك إلى ربه بخلاف ربوبية الحق فإنه بذاته قادر على ذلك، فظهر الفرق من حيث كونه رباً (لذا) أي لأجل عجز العبد عما طالبوه منه (به) أي بهذا المعنى (ييكى) اهـ بالي.

فإذا كانت سلامتك في العبودية وأفتك في الربوبية:

(فكن عبد رب لا تكن رب عبد فتذهب بالتعليق في النار والسبك) اهـ

يطالبونه بحقوقهم وهو يعجز عما طالبوه بذاته، فلذا تراهم يكون في بعض الأوقات مع كمالهم لمطالبة الكل إياه، بما لا يحضره بالفعل بل بما ليس له بالحقيقة وحذف الياء من ترى تخفيفاً، وفي بعض النسخ: لذا كان بعض العارفين.

(فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك)

أي التعذيب والإحراق بنار العشق والمطالبة والسبك، لإفناء بقية الأنية المستلزمة للفقر، فإن بقية الأنانية حجاب للغنى الذاتي، والباء في التعليق مثلها في قوله ﴿تَنَبَّأْتُ بِالْذُّهْنِ﴾ أي فتذهب ملتبساً بالتعليق.

(نص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية)

إنما خصت الكلمة الإسماعيلية بالحكمة العلية، لأن العلو صفة الأحدية والتكثير وهي ما يتكرر بالجمعية الأسمائية لم تكن مصدرًا للعالم ولا للإنسان، فلا بد لتكثير صفة الأحدية الذي هو الاقتدار المحض من القبول، كما ذكر من تكثر الأحدية بالنسب الأسمائية بسبب أعيان العالم التي لها القابلية المحضة، وقد وصف الله تعالى إسماعيل في كلامه بالصفتين الداليتين على كماله بهما، أي العلو وكونه مرضياً، فإن الرضاء عنه قابليته بصفة الاقتدار والمستلزم للعلو.

ولما كان ممد هذا الفص هاتين الصفتين، بنى الكلام على بيان مسمى الله الواحد بالذات المتكرر بالأسماء فقال: (اعلم أن مسمى الله أحديّ بالذات كلّ بالأسماء) أي أنه تعالى من حيث ذاته أحد لا كثرة فيه باعتبار ما، لكن له باعتبار الألوهية المقتضية للمألوه نسب كثيرة غير متناهية، كنسبة الواحد إلى الأعداد بالنصفية والثلثية وغيرهما مما لا يتناهى فهو واحد بهذه النسب، كل في الوجود بالأسماء أي النسب والكل فيه واحد فله أحدية جميع الجميع بقهر أحديته بالوجود الوجداني كثرة الجميع، وهو كامل بالذات غني عن الغير، إذ لا غير (وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل) أي كل موجود نوعي أو شخصي، وإن كان تحت المطلقة الربوبية الإلهية، فله ربوبية خاصة تختص به من الله

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

(كل بالأسماء) أي كل مجموعي يجمع الأسماء والصفات، فكان لمسمى الله أحديتان الذاتية والأسمائية؛ تسمى الأول بمقام جميع الأسماء، والثانية بالأحدية الإلهية اهـ بالي.

(فكل موجود فما له) أي فما لكل واحد من أفراد الإنسان من مسمى الله باعتبار كونه كلا بالأسماء (إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل) لذلك قال عليه الصلاة والسلام: «رأيت ربي» ما قال رب العالمين وإن كان روحه مربوباً للكل،

رب العالمين، ولله فيه وجه خاص هو ظهوره تعالى بالاسم الذي يربه به؛ والحق من حيث ذلك الوجه ربه، ولذلك كان كل شيء سواء كونه علويًا أو سفليًا مختصًا بخاصية لا يشارك فيه غيره، فله رب خاص هو الذات باعتبار الاسم المخصوص بذلك الشيء، وهو مظهر لذلك الاسم كأنه تمثال له: أي حجابية ذلك الاسم وصورته الظاهرة، ويستحيل أن يكون الكل من حيث هو كل لكل واحد، فينحصر جميع ما للربوبية الجمعية الإلهية فيه (وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعض، فأحديته مجموع كله بالقوة) أي لا يمكن أن يكون لأحد من الموجودات في الأحدية الإلهية الجمعية قدم، لأنها لا تتجزأ ولا تبعض فيكون لكل واحد منها شيء فلكل اسم ربوبية خاصة، وجميع الربوبيات المتعينة في جميع المربوبين من جميع الحضرات الإلهية الأسماوية في الأحدية الذاتية بالقوة والإجمال، وقد تفصلت فيهم وبهم بالفعل كقوله:

كل الجمال غذاء وجهك مجملًا لكنه في العالمين مفصّل

(والسعيد من كان عنده مرضيا، وما ثم إلا من هو مرضي عند ربه لأنه الذي تبقي عليه ربوبيته، فهو عنده مرضي فهو سعيد) أي السعيد من اتصف بكمال من كمالات ربه ولا يتصف بكمال ما إلا من هو قابل له، وكل قابل مرضي عند ربه المخصوص به إذ لو لم يرضه لم يربه، فما في الحضرة الربوبية إلا من هو مرضي عند ربه، لأنه الذي تبقي عليه ربوبيته، لأن الربوبية موقوفة على قابلية المربوب لامتناعها بدون المربوب، والمربوب لا يكون إلا قابلاً فكل قابل سعيد (ولهذا قال سهل: إن للربوبية سرًا، وهو أنت تخاطب كل عين لو ظهر لبطلت الربوبية، فأدخل لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو) يعني ذلك السر (لا يظهر، فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بربه، والعين موجودة دائماً فالربوبية لا تبطل دائماً) سر الربوبية ما يتوقف عليه من المربوبين لأنها من الأمور الإضافية، والمربوب كل عين والعين باقية على حالها في غيب الله أبداً، فلا يظهر ذلك السر أبداً فلا تبطل الربوبية؛ فمعنى قوله والعين موجودة دائماً في الغيب (وكل مرضي محبوب، وكل ما يفعل المحبوب محبوب، فكله مرضي لأنه لا فعل

فوجوده الحسي له رب خاص (وأما الأحدية الإلهية) الذاتية التي يشير إليه إحدى بالذات (فما لواحد) من الأسماء (فيها قدم) أي وجود فليس لها الربوبية لأحد فكانت خارجة عن قوله «من عرف نفسه عرف ربه» فلا تعرف بمعرفة النفس بل تعرف بمعرفة النفس ما له لربوبية، وبعد ذلك تعرف هذه الأحدية الإلهية عن كشف إلهي، وإنما لم يكن لواحد من الأسماء فيها قدم (لأنه يقال لواحد منها) أي من الذات الأحدية (شيء ولآخر منها شيء) حتى تعين الأسماء فيها بالوجود المتعين الذي يتميز به كل منها عن الآخر (فأحديته مجموع كله بالقوة) الضمير عائد إلى مسمى الله؛ فمعناه فأحدية مسمى الله كون المجموع بالفعل في مسمى الله مجموعاً فيه بالقوة؛ فباعتبار جمعية الأسماء في مسمى الله بالقوة يسمى أحدياً بالذات، وجميعتها فيه بالفعل يسمى كل بالأسماء اهـ. والمراد من هذا الكلام إظهار عموم معنى السعادة المستورة عن إدراك أهل الحجاب، لا السعادة النافعة المعتمدة عند الله اهـ بالي.

للعين بل الفعل لربها فيها، فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت راضية بما يظهر فيها وعنهما من أفعال ربها مرضية تلك الأفعال، لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعه، فإنه وفي فعله وصنعه حق ما هي عليه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ أي بين أنه أعطى كل شيء خلقه (مطلوب الرب من المربوب أن يكون مظهرًا له يظهر فيه أفعاله وآثاره على وفق إرادته، والمربوب مطيع له فيما أراد بقابليته مظهر لربوبيته، وهو مرضي عنه بإظهاره له الربوبية وإبقائها عليه، ولا فعل له إلا قابليته وتحصيل مراده فكل مرضي محبوب ذاته وصفته وفعله، إذ ليس إليه إلا تمكين الرب من فعله وهو عين مراده، والفعل إنما كان للرب، فقامت عين المربوب مطوعة بما أراد منها من إظهاره وإظهار صفاته وأفعاله، راضية بما أراد منها مرضية، وكل فاعل راض بفعله محب له فإنه أتى به على وفق إرادته ولم ير من المربوب إلا مساعدته في ذلك وفي حق صنعه، فكل من العبد وره راض مرضي، أعطى الرب المطلق خلق كل شيء بربوبيته التي تخص ذلك الشيء، على وفق إرادة الرب الخاص به، أعني به الاسم الذي يربه به وطاعته المربوب، فوفى حقه بمقتضى عينه ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ أي بين للمربوب بفعل ربه فيه أنه الذي فعل فيه وظهر عليه بهذا الفعل والخلق الذي سأله بلسان عينه (فلا يقبل النقص) ولا الزيادة لتطابق إرادة الرب وسؤال المربوب، وهما مقتضى المشيئة الذاتية (فكان إسماعيل عليه السلام بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضيًا، وكذا كل موجود عند ربه مرضي) على ما ذكرناه من أن ربه ما أراد منه إلا ما ظهر عليه، ولهذا لما سئل جنيد - قدس سره: ما مراد الحق من الخلق؟ قال: ما هم عليه.

(ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيًا على ما بيناه أن يكون مرضيًا عند رب عبد آخر، لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل لا من واحد، فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه فهو ربه) أي كل واحد من الأعيان أخذت من الربوبية المطلقة أي من الربوبية بجميع الأسماء ما يناسبها ويليق بها من ربوبية مختصة، أي باسم خاص بها لا من واحد: أي ما أخذ الجميع من واحد معين حتى يلزم أنه إذا كان كل واحد مرضيًا عند ربه كان مرضيًا عند رب عبد آخر لأن الرب المطلق هو رب الأرباب ولكل رب خاص (ولا يأخذه أحد من حيث أحديته، ولهذا منع

(ولهذا) أي ولأجل بقاء الربوبية على العبد (قال سهل) وسر الشيء روحانية وسبب بقائه اهـ.

(والعين موجود دائمًا) بحسب النشأة بدوام وجود علته (فالربوبية موجودة دائمًا) بدوام وجود علتها فهي العين فالرب سبب لوجود العين، والعين سبب لوجود ربوبية ربه، فإذا بقيت ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضيًا عنده اهـ بالي.

فتفرد إسماعيل عليه السلام بهذه المرضية عن غيره، لورود النص في حقه دون غيره، لأن هذا العلم مودوع في روحه عليه الصلاة والسلام، ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه، وكذا أي كإسماعيل مرضي إلخ فإن عبد المضل ليس مرضيًا عنه الهادي وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما في عبد الآخر، فلا تكون الأشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلوا دار السعداء معهم، وإنما كان كذلك (لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل) بالأسماء (لا من واحد) أي لا من أحدي بالذات اهـ

أهل الله التجلي في الأحدية) لأن الأحدية الذاتية هي بعينها كل بالأسماء فلا يسعها إلا الكل، ولا تتجلى بذاتها إلا لذاتها (فإنك إن نظرت به فهو الناظر نفسه، فما زال ناظرًا نفسه بنفسه، وإن نظرت به فزال الـأحدية بك، وإن نظرت به وبك فزال الـأحدية أيضًا، لأن ضمير التاء في نظرت ما هو عين المنظور فيه، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرًا ومنظورًا فزال الـأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه ومعلوم أنه في هذا الوقف ناظر ومنظور، فالمرضي لا يصح أن يكون مرضيًا مطلقًا إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه) هذا دليل على أن التجلي يقتضي الكثرة لاقتضائه وجود المتجلي والمتجلي له لكونه أمرًا نسبيًا، فكل واحد مرضي عند ربه الخاص لا مطلقًا إلا الإنسان الكامل الذي له جميع صفات الراضي المطلق وأفعاله التي يظهر بها الرب المطلق فيكون الحق ناظرًا ومنظورًا في هذا الوصف راضيًا مرضيًا لا غير، فيكون بهذا الإنسان هو الرب المطلق، كقول الكامل: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (ففضل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعتة الحق به من كونه عند ربه مرضيًا، وكذلك كل نفس مطمئنة، قيل لها ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ فما أمرها أن ترجع إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل ﴿رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ من حيث ما لهم هذا المقام، فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين لا بد من ذلك) ظاهر، فإن الاطمئنان لا يكون إلا إذا أطاعت النفس ربها في جميع أوامره ونواهيه التي دعاها إليها فأجابته بها، فتكون راضية مرضية عند ربها فتدخل في عبادته من حيث إن لهم مقام الرضا، فلم تنظر إلى رب غيرها من النفوس مع أحدية رب الكل بحسب الذات، فإن عين جميع الأسماء ليست إلا ذاتا واحدة ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ التي هي سترى، وليست جنتي سواك فأنت تسترني بذاتك) الجنة: المرة من الجن وهو الستر. ولما كان العبد مظهرًا لربه كان سترًا له بكونه، وكان ملائمًا ربه في مظهريته له وكون أفعاله أفعاله، فيحبه ويحب أفعاله وهو جنة ربه (فلا أعرف إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بي) فكما لا يوجد العبد إلا بربه لأنه موجود بوجوده، فكذلك لا يعرف الرب إلا بالعبد لأنه مظهره ومظهره كما قال تعالى: ﴿سَرُّهُمْ ءَايَتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَقٌّ يَبَيِّنُ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾

(فإنك إن نظرت به) أي نظرت الحق بالحق، وهو النظر مع انتفاء التعين اهـ. وأما إذا لم يظهر جميع أفعال الراضي في المرضي، بل بعضه يظهر فيه وبعضه لم يظهر لظهوره في عبد رب آخر لم يكن المرضي مرضيًا عند عدم ظهور ذلك البعض فلم يكن مرضيًا مطلقًا عند ربه، فقد ثبت بالنص والكشف أنه عليه الصلاة والسلام مرضي مطلقًا لظهور جميع فعل الراضي فيه، فلما استوى كل موجود مع إسماعيل في كونه مرضيًا عند ربه، أراد أن يبين جهة امتياز بقوله فضل إسماعيل اهـ (ولم ينظر إلى رب غيره) كما لم ينظر ربه إلى عبد رب آخر، فإن النظر إلى رب غيره من الجهل بره (مع أحدية العين) أي مع أن ربه عين رب غيره في مقام أحدية الذات، ومع ذلك (لا بد من ذلك) أي من عدم النظر إلى رب الغير، فإن الأمر في نفسه على ذلك اهـ بالي.

فتوقفت معرفة كل منهما إلى الآخر، الأول مشاهدة المؤثر من الأثر والثاني مشاهدة الأثر من المؤثر، وهو أتم من الأول

وقال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف) وقد ثبت أن الله لا يعرف بالحقيقة، إذ لا يعرفه إلا هو، فعبده الأكمل الذي هو مظهر الحق الأعظم لا يعرفه فكيف غيره (فإذا دخلت جنة دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفت ربك بمعرفتك إياها) أي إذا أmerk بدخول جنته برضاه عنك دخلت نفسك فعرفتها معرفة غير المعرفة الأولى، لأن المعرفة التي عرفت بها من معرفتك نفسك أفادتك معرفة أن النقائص والمذام من نفسك، والكمالات والمحامد من ربك، فجعلت نفسك جنة وستراً من إضافة النقائص والمذام إليه، وجعلت ربك جنة وستراً لك من إضافة الكمالات والمحامد إلى نفسك وهذه المعرفة هي معرفة نفسك من ربك، فعرفت بها أنك مظهره ومستواه وعرشه ومجلاه ولا فعل فيك وبك إلا له، فتضيف في هذه المعرفة اليهودية جميع الكمالات التي أضفتها إلى ربك في تلك المعرفة الغيبية إلى نفسك من حيث إنها أفعال الله فيك وبك، وكذا المظهريات، ولا تضيف إلى المظهر فعلاً (فتكون صاحب معرفتين معرفة به من حيث أنت) أي من حيث نفسك وأحكام الإمكان التي تلزمها وهي المعرفة الأولى الاستدلالية (ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت) أي ومعرفتك بذاتك بسببه من حيث هو، وأحكام الوجوب التي هي له وهي المعرفة الثانية، فالباء في به في المعرفة الأولى صلة المعرفة أي معرفتك به من حيث أنت غيره؛ وفي المعرفة الثانية ليست الباء في به صلة لها بل في بك وفي به باء السببية، أي معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربك من حيث هو لا من حيث أنت أو الاستعانة كما في قولك: كتب بالقلم؛ وفي الحقيقة هذه الثانية معرفته إياه بنفسه في صورتك فلا لك معرفة إذ الفعل له، فيجوز أن تكون الباء الثانية أيضاً صلة المعرفة؛ وبك بدل من الضمير بتكرير العامل، كقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ فتكون معرفتك بك معرفة به من حيث هو فيرجع المعنى إلى الوجه الأول في التحقيق، ويشهد به قوله:

(فأنت عبد وأنت رب) لمن له فيه أنت عبد)

أنت عبد، باعتبار المعرفة الأولى لظهور سلطانه عليك، ومعرفته له بصفاته الفعلية من

معرفة، ومعناه: لا يعرفني عبد إلا أنت ولا يعرفك رب إلا أنا، ويجوز أن يكون معناه (وأنا لا أعرف) على البناء للمعلوم إلا أنت (فأنت لا تعرف) إلا أنا إذ كل رب لا يعرف إلا ما كان مظهرًا لربوبيته، كما أن كل عبد لا يعرف إلا ربه الخاص، وقد انحصر الأمر من الطرفين اهـ.

(صاحب معرفتين معرفة به) أي بالحق بك (من حيث) أنك (أنت)، ومعرفة به بك من حيث) أنك (هو لا من حيث) أنك (أنت) ولم تكن هاتين المعرفتين إلا لمن دخل جنة ربه الخاص اهـ بالي.

(فأنت عبد) من حيث التعيين (وأنت رب) من حيث الهوية (لمن له فيه أنت عبد) أي الذي أنت في حقه عبد، فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما أنه عبد له لا لغيره، فتعلق ربوبية العبد لمن تعلق عبوديته، ومعنى ربوبية العبد ربه بقبول أحكامه

انفعالات نفسك، كمعرفة غضبه ورضاه من خوفك ورجائك، وأنت رب باعتبار المعرفة الثانية مطلقاً للرب الخاص الذي أنت فيه عبد له، لظهور سلطانك به عليه من حيث إجابتها لسؤالك، وعلى من دونك من الأرباب المعينة والعبيد:

(وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد)

وأنت رب لما ذكر باعتبار الفناء فيه والبقاء به بالمعرفة الثانية، وأنت عبد لمن خاطبك بخطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فقلت بلى:

(فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد)

أي فكل ما يعتقده شخص يحله اعتقاد شخص آخر، فإن عبد اللطيف على عقد يحله عبد القهار، وعبد الظاهر على اعتقاد يحله عبد الباطن، وهكذا كل واحد (فرضي الله عن عبده) لأنه بكل اسم من أسمائه رب لعبد رضي الله عنه ربه، ورضي هو عن ربه (فهم مرضيون ورضوا عنه) كلهم (فهو مرضي، فتقابلت الحضرتان تقابلي الأمثال والأمثال أشداد لأن المثليين حقيقة لا يجتمعان إذ لا يتميزان) أي تقابلت حضرات الأرباب وحضرات العبيد تقابل الأمثال، لأن كل واحدة منهما راضية مرضية بالنسبة إلى الأخرى، والأمثال من حيث هي ممتنع اجتماعهما أزداد، لأن المثليين لا يجتمعان قط إذ لو اجتماعا لم يتميزا (وما ثم إلا متميز فما ثم مثل فما في الوجود مثل فما في الوجود ضد) أي وما في الحضرة الإلهية إلا متميز به مع كون الجميع في الوجود الذي هو حقيقة واحدة فلا مثلية في الوجود فلا ضدية، إذ لو كانت لكانت ضدية المثل، إذ لا تضاد في الحقيقة الواحدة (فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه) فتلك الحقيقة تعينت في مراتب متميزة عقلاً، فالمظهر عين الظاهر وبالعكس، لأن التعينات صفاتها وشؤونها والعين واحدة:

وإظهار كمالاته فيه، وهذه مجازات بين العبد وربّه الخاص، وأما بين العبد ورب الأرباب، وهو قوله: وأنت رب اهـ.

(وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد)

وهو خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ والعهد قول المخاطبين، بل فإن هذا الخطاب عن مقام الجمع، فكان الكل عبيداً للكل بسبب ربهم الخاص بهم، فكان الخطاب عامّاً والعهد عامّاً، فيتنوع العهد الكلي بحسب القوابل إلى المعهود، وهو العهد الجزئي الذي بين العبد وربّه الخاص، وأما بينه وبين الرب المطلق وهو عهد كلي، فإذا تنوع العهد (فكل عقد) أي فكل واحد من العبد (عليه شخص) من المخاطبين (يحله) أي العقد (من سواء عقد) أي من له عقد سوى ذلك العقد، فإن من له العهد بينه وبين الاسم الهادي يحل العقد الذي بين الاسم المضل وبين عبده، فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره (فرضي الله) أي كل بالأسماء (عن عبده) فهم مرضيون، لأن عبيد الأرباب عبده، ومرضى الأرباب مرضيته (ورضوا عنه فهو مرضي) فكان الأمر الذي بين العبد وربّه الخاص بعينه ثابتاً بينه وبين الرب المطلق، فكل عبد مرضي عند الله بالأمر الإرادي، وأما بالأمر التكليفي، فبعضهم مرضي وبعضهم ليس بمرضي، فالنجا من النار جمع الأمرين في الرضا، ولا ينفع الرضا بالأمرين الإرادي مجرداً عن الرضا بالأمر التكليفي (فتقابلت الحضرتان) هذا ارتفع الأزداد والأمثال بظهور وحدة الوجود فلم يبين إلا الحق اهـ بالي.

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

بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعاين

ذلك ﴿خَشِيَ رَبَّهُ﴾ أن يكون لعلمه بالتمييز) أي ذلك الرضا من الجانبين، لمن خشي أن يكون الرب لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الرب، فوقف على مرتبة عبد أنيته مرضياً عند ربه راضياً بربوبيته لرضا ربه بعبوديته قضاء الحق التمييز مع كون الحقيقة واحدة.

لما (دلنا على ذلك) أي على التمييز (جهل أعيان في الوجود بما أتى به عالم، فقد وقع التمييز بين العبيد) أي بين العارف وبين غير العارف (وقد وقع التمييز بين الأرباب) لأن العبد لا يظهر إلا ما أعطاه الرب، والرب ما يعطي إلا ما سأله العبد بلسان استعداد عينه (ولو لم يقع التمييز) أي بين الأرباب (يفسر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر الآخر) أي به، فحذف للعلم به (والمعز لا يفسر بتفسير المذل إلى مثل ذلك) من عدم تفسير كل اسم بتفسير مقابله كالنافع والضار والجليل والجميل، ونحو ذلك (لكنه هو من وجه الأحدية كما نقول في كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو، فالمسمى واحد، فالمعز هو المذل من حيث المسمى ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته، فإن المفهوم يختلف في الفهم في كل واحد منهما) ظاهر، ومعلوم مما مر.

(فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق)

أي الحقيقة تستلزم الخلقية استلزام الرب للمربوب والخالق للمخلوق والإله للمألوه لما بينهما من التضاييف، فلا يلاحظ أحدهما بدون الآخر.

(ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق)

(ذلك) أي ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ فهو ﴿لَمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ أن يكون هو، وقوله (في الوجود) وكذا قوله (بما أتى به عالم) يتعلق بجهل، والمراد بما أتى به عالم ما ذكره من وحدة الوجود في الآيات، فعالم بالله يثبت التميز في مقام وعدمه في مقام، وأما غير العالم فلا يثبت إلا التميز، فدلنا على التميز عدم علمهم لعدم التمييز (فقد وقع التمييز بين العبيد) ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول، لأن التميز بين العبيد أثر حاصل من التميز بين الأرباب. ولما كان في الدليل نوع جفاء أورد عليه قوله ولو لم يقع التميز اهـ.

ولما بين في الأسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف، أراد أن يبين هذا المعنى بين الحق والخلق فقال:

(فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق)

أي مع تعري الحق من الخلق، بل اجعله معري مستغنياً من حيث الذات عن الخلق، واجعله متعلقاً من حيث الصفات إلى الأكوان:

(ولا تنظر إلى الخلق تكسوه سوى الحق)

وكذا عكسه لأن الاستلزام في التضاييف من الجانبين، ولأن الخلق إذا نظرته من غير خلقه الحق بقي على عدمه الأصلي، لأنه لم يوجد إلا بوجوده:

(ونزهه وشبهه ————— وقم في مقعد الصدق)

ونزهه عن أن يكون متعيناً بتعين فيشبه متعيناً آخر فيلزم الشرك، وشبهه بالخلق من حيث الحقيقة فيكون عين كل متعين إذ لا موجود سواه فهو هو، أي فاجمع بين التنزيه والتشبيه بنفي ما سواه مطلقاً، فتقوم في مقعد الصدق، في مقام التوحيد الذاتي، والجمع بين المطلق والمقيد.

(وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق)

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

(تحز بالكل إن كل تبدي قصب السبق)

تحز جواب الشرط: أي إن كنت في الجمع وفي الفرق بعد الجمع بحسب المشيئة تحز قصب السبق بالكل منها، إن كل منها تبدي لك بحيث لا تحتجب بأحدهما عن الآخر، فتشهد الحق خلقاً والخلق حقاً والخلق خلقاً، فلا يحجبك أحد الشهودين عن الآخر ولم يفتك شهود، لأن الكل ليس إلا هو ولا يختلف إلا بالاعتبار:

من كل الوجوه بل تكسوه بالغيرية في مقام الكثرة وتكسوه بالحق في مقام الجمع، وهو مقام تحققه بصفات الحق. ونزهه وشبهه) أي نزه الحق في مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته عن العالمين، وشبهه في مقام الصفات بإثباتك بالصفات الكاملة كالحياة والعلم وغير ذلك (وقم في مقعد الصدق) يعني إذا علمت ذوقاً ما ذكرنا لك وعلمت به فقد أقمت في مقام الكاملين وهو مقام الجمع بين الكماليين التنزيه والتشبيه، فإذا كنت كذلك فلا يبالي لك بعد ذلك اهـ بالي.

(وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق)

لأنك حينئذ نلت درجة المحققين، فلا يضرك في أي مقام كنت من الفرق والجمع، فإذا تحققت بما قلناه لك (تحز) أي تقابل وتساو (بالكل) أي بكل الناس في هذا الكمال (إن كل تبدي) أي إن قصد كل من الناس (قصب السبق) فلا يسبق عليك شيء منهم وأنت لا تسبق عليهم، لأنه ليس وراء هذا المقام مقام آخر (فلا تفني) من حيث حقيقتك من فني يفنى (ولا تبقى) من حيث خلقتك وتعينك لتبدل أحكام الخلقية عليك (ولا تفني) الأشياء من جهة الحقيقة من أفنى يفنى (ولا تبقى) من حيث التعينات (ولا يلقي) مجهول (عليك الوحي من غير) أي لا يلقي الله الوحي عليك في حق غير بل يلقيه على نفسه، فإنك هو من حيث هويتك وحقيقتك، وأنت مرتبة من مراتب تفصيله، هذا إذا كان الحق باطناً والعبد ظاهراً (ولا تلقي) الوحي في حق غيرك بل تلقيه على نفسك، فإن الحق أنت من حيث الحقيقة، هذا إذا كان الحق ظاهراً والعبد باطناً، والوحي من جانب الحق كونه سبباً لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد إليه، والوحي من طرف العبد كونه سبباً لظهور كمالات الحق وأحكامه. ولما بين أسرار الرضا شرع في بيان أسرار الشفاء فإنهما مودع في كلمة إسماعيل.

(فلا تفنى ولا تبقى ولا تفنى ولا تبقى)

فلا تفنى عند كونك حقاً عن الخلقية ولا تبقى حقاً بلا خلق، فإن الحقيقة واحدة، فلك أن تكون حقاً بلا خلق أو خلقاً بلا حق أو حقاً وخلقاً معاً، ولا تفنى الخلق عند تجلي الحق فإنه فان حقيقة في الأزل، فكيف تفنيه ولا تبقى الحق فإنه باق لم يزل، ولك أن تثبتهما واحداً في وجود واحد لا معاً:

(ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقى)

وإذا كان الوجود واحداً لا غير، فإن كنت عبداً يلقى عليك الوحي منك فيك لا من غيرك ولا في غيرك، وإن كنت رباً فلا تلقى (الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات) لما كان الكمال المطلق للحضرة الإلهية الموصوفة بالجلال والعظمة والجمال والألوهية ذاتياً، والثناء إنما يكون بذكر تلك النعوت فهي طالبة للثناء والحمد بالذات، والثناء لا يتوجه بصدق الوعيد أصلاً بل بصدق الوعد، لزم أن يكون صادق الوعد (فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ لم يقل ووعيده، بل قال: ﴿وَنَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾) فوعد التجاوز (مع أنه توعد على ذلك، فأثنى على إسماعيل بأنه صادق الوعد، وقد زال الإمكان في حق الحق) يعني لما أثنى الله تعالى على إسماعيل بصدق الوعد توجه الثناء والحضرة الإلهية طالبة للثناء، فلزم أن يكون الله صادق الوعد على سبيل الوجوب لا الإمكان (لما فيه من طلب المرجح) أي لما في الإمكان من طلب المرجح، ولا يتوقف صفة ما من صفات الله على شيء فتحقق وجوب صدق وعده، وقد وعد التجاوز لكونه من جملة وعده:

(فلم يبق إلا صادق الوعد وحده*) أي لا صادق الوعيد لوجوب صدق وعده بالتجاوز،

قوله (تطلب الثناء) من كل عبد سعيداً أو شقيماً فلا بد من وقوع مطلوب الحق من كل عبد، فلا به من صدق الوعد والنجاة وزمن الحق في حق كل عبد على حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل عبد على حسب مراتبهم اهـ (فيثني عليها بصدق الوعد) أي لما طلب الذات الإلهية بذاته الثناء المحمود لا يثني عليها إلا بصدق وعده وهو (بالتجاوز) عن سيئاتهم يدل على ذلك قوله تعالى ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ﴾ اهـ (ولم يقل ووعيده) لعدم الثناء المحمود بذلك مع أنه اهـ بالي. (مع أنه توعد ذلك) أي على الشيء، فدلّت هذه الآية على أن الله يطلب بذاته من عباده الثناء المحمود، وأن ذلك لا يحصل إلا بصدق وعده وعباده وبالتجاوز عن سيئاتهم، فعم التجاوز للخالدين في النار أبداً بحصول النعيم المتميز بالعذاب لهم فيثنون على الله بذلك، فعم الثناء المطلوب (فأثنى على إسماعيل) فالثناء المحمود سواء كان من العبد على الحق أو من الحق إلى العبد لا يكون إلا بصدق الوعد (وقد زال الإمكان) أي زال بدلالة النص إمكان وقوع الوعيد على الأبد (في حق الحق لما فيه) أي في وقوع الإمكان (من طلب مرجح) وطلب المرجح لوقوع الوعيد هو الذنب، وذلك يرتفع بوعده تعالى بالتجاوز، فإن وعده واجب الوقوع في كل فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز، والتجاوز في حق الكفار حصول الرحمة المتميزة بألم النار بحيث لا ينقص عن الألم الأول، فإذا زال صدق الوعيد.

(فلم يبق إلا صادق الوعد وحده عين تعابن) على البناء للمفعول أي شخص تعابن العذاب الخالص عن الرحمة على

وعدم تنفيذ الوعيد لقوله: ﴿وَمَا نُرِيدُ بِالْآيَاتِ﴾ أي آيات الوعيد ﴿إِلَّا تَخَوِّفًا﴾ ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَنْقُوتُونَ﴾؛ ولأن الثناء لا يتوجه بالوعيد والحضرة الإلهية طالبة للثناء كما ذكر، ثبت أن الإيعاد إنما يكون للتخويف لإيقاع الوعيد الزائل إمكان تحقيقه بتحقيق الوعد بالتجاوز والمنافاة، وتحقيق الوعد للثناء (وما لوعيد الحق عين تعالين)*

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد	وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه	وذاك له كالقشر والقشر صاين

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

وإني إذا أوعدته أو وعدته
لمخلف إيعادي ومنجز مواعيدي

قال: وإن دخلوا دار الشقاء وهي جهنم لاستحقاق العقاب فلا بد أن يثول أمرهم إلى الرحمة، لقوله: «سبقت رحمتي غضبي» فينقلب العذاب في العاقبة عذاباً، وذلك أن أهل النار إذا دخلوها وتسلب عليهم العذاب بظواهرهم وبواطنهم هلكهم الجزع والاضطرار، فيكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً متخاصمين متقاولين، كما نطق به كلام الله في مواضع وقد ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ ﴿فَطَلَبُوا أَنْ يَخَفَّفَ عَنْهُمْ الْعَذَابَ أَوْ يَقْضَى عَلَيْهِمْ، كَمَا حَكَى اللَّهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهِ: ﴿لِيَقْضَىٰ عَلَيْنَا رَبِّكَ﴾ أَوْ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى الدُّنْيَا فَلَمْ يَجَابُوا إِلَى طَلِبَاتِهِمْ، هَلْ أَخْبَرُوا بِقَوْلِهِ: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾ وَخَوَّطُوا بِمَثَلِ قَوْلِهِ: ﴿إِنَّكُمْ مَكْنُوتُونَ﴾ ﴿أَخْشَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُوا﴾ فَلَمَّا يَتَسَوَّاهُ وَظَنُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى الْعَذَابِ وَالْمَكْثِ عَلَى مَمَرِ السِّنِينَ وَالْأَحْقَابِ، وَتَغْلَلُوا بِالْأَغْلَالِ وَمَالُوا إِلَى الْاضْطِرَابِ وَقَالُوا: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْزَعًا أَمْ صَبْرًا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾ فَعِنْدَ ذَلِكَ دَفَعَ اللَّهُ الْعَذَابَ عَنْ بَوَاطِنِهِمْ وَخَبَتِ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةِ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْتَدَةِ، ثُمَّ إِذَا تَعَوَّدُوا بِالْعَذَابِ بَعْدَ مَضِيِّ الْأَحْقَابِ أَلْفَوْهُ وَلَمْ يَتَعَذَّبُوا بِشِدَّتِهِ بَعْدَ طَوْلِ مَدَّتِهِ وَلَمْ يَتَأَلَّمُوا بِهِ وَإِنْ عَظُمَ، ثُمَّ آلَ أَمْرُهُمْ إِلَى أَنْ يَتَلَذَّذُوا بِهِ وَيَسْتَعَذَّبُوهُ حَتَّى لَوْ هَبَ

الأبد (نعيم مباين) خبر مبتدأ محذوف (نعيم) منصوب بمباين (جنان الخلد فالأمر) أي نعيم جنان الخلد ونعيم دار الشقاء واحد (وبينهما) بين النعيمين (عند التجلي) عند الظهور (تباين) لأن نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب، ونعيم دار الشقاء رحمة ممتازة لا تخلو عن العذاب أصلاً، فكانا عند التحقيق واحداً داخلًا في حد النعمة ومتباينان عند التجلي (يسمى) نعيم دار الشقاء (عذاباً من عذوبة طعمه) لأهله، يعني كما أن العذاب الاصطلاحي متحقق في الكفار في دار جهنم كذلك العذاب اللغوي وهو اللذة، فكانوا جامعين بينهما (وذاك) أي عذابهم (له) أي لنعيمهم (كالقشر والقشر صاين) أي حافظ لبيه، فلا يزال العذاب صائناً لبيه وهو نعيمهم، فلا يزال العذاب الاصطلاحي عنهم أبداً كما هو مذهب أهل السنة، فإن الشيخ قسم الرحمة إلى رحمة ممتازة بالعذاب، وإلى رحمة خالصة من العذاب اهـ.

عليهم نسيم من الجنة استكروها وتعذبوا به كالجعل وتأذيه برائحة الورد لتألفه بتن الأرواث، والتناسب الحادث بين طباعه والقاذورات، فذلك نعيمهم الذي تباين نعيم أهل الجنان والأمر واحد، أي أمر الالتذاذ والتنعيم بينهم وبين أهل الجنان واحد، واشمئزازهم عن نعيم الجنان كاشمئزاز أهل الجنة عن عذاب النيران، وبينهما أي بين نعيم أهل الجنة ونعيم أهل النار عند تجلي الحق في صورة الرحمن بون بعيد، ولهذا ورد في الحديث: «سينبت في قعر جهنم الجرجير ولا ينبت الورد والفرفير» فإن نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين لحدوثه بعد الغضب والعذاب، ونعيم أهل الجنة من حضرة الرحمن الرحيم، والامتنان الجسيم، فإذا آل العذاب إلى نعيم يسمى عذاباً من عذوبة طعمه، فيكون الأمر بينهم وبين أهل الجنة في العذوبة واللذة واحداً، وذلك أي نعيم أهل النار كنعيم أهل الجنة كالقشر لكثافة ذلك ولطافة هذا، كالتبين والنخالة للحمار والبقر، ولباب البر للإنسان والبشر، والقشر صاين أي حافظ اللب، فكذا أهل النار محامل يتحملون المشاق لعمارة العالم، وأهل الجنة مظاهر يتحققون المعارف والحقائق لعمارة الآخرة، فيحفظونهم عن الشدائد ويفرغونهم لملازمة المعابد.

(نص حكمة روحية في كلمة يعقوبية)

إنما خصت الكلمة يعقوبية بالحكمة الروحية لغلبة الروحانية عليه، ولذلك بني الكلام في هذا الفصل على الدين، فإن الدين الأصل القيم هو ما غلب الروح الإنساني بحسب الفطرة من التوحيد وإسلام الوجه لله، كما قال: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمُ﴾ ولهذا وصى بها يعقوب بنيه بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ وذلك هو الدين المعروف بين الأنبياء المتفق عليه المعهود المذكور في قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ ولأن الروح إذا بقي على فطرته ولم يتدنس

اعلم أن الشيخ - قدس سره - قسم الرحمة إلى رحمة ممتزجة بالعذاب، وإلى رحمة خالصة من العذاب ثم قال: (لا تكون هذه الرحمة في الدار الآخرة إلا لأهل الجنان ثم أثبت النعيم المبين لأهل الشقاء، فالنعيم هو عين الرحمة عنده وعند سائر أهل الله، فالنعيم منه نعيم خالص مختص بأهل الجنان، ومنه نعيم ممتزج بالعذاب مختص بأهل جهنم، وبعض الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده، وقال في شرح هذه المسألة: إن العذاب منقطع مطلقاً عن الكفار، ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ رضي الله عنه وعلى أهل الله، وستطلع حقيقة هذا المقام في آخر الفصل الهودي إن شاء الله تعالى اهـ. يعقوب عليه السلام تزوج ليا بنت لايان بن تنويل ابن ياخور أخي إبراهيم عليه السلام، فولدت له روبيل وشمعون ولاوي ويهوذا، ثم تزوج عليها أختها راحيل فولدت له يوسف وبنيامين، وعمره إحدى وتسعون سنة، وتوفي وعمره مائة وسبع وأربعون سنة، أوصى إلى يوسف أن يدفنه مع أبيه إسحق فسار به إلى الشام ودفنه عند أبيه، ثم عاد إلى مصر وتوفي بها في ملكه ودفن فيها، إلى أن نبشه موسى وحمله معه حين سار ببني إسرائيل إلى التيه، ولما مات موسى حمله يوشع إلى الشام مع بني إسرائيل ودفنه عند الخليل، وقيل بالقرب من نابلس اهـ.

بأحكام النشأة والعادة دبر البدن وقواه الطبيعية تدبيراً يؤدي إلى صلاح الدارين، وهو الانقياد لأمر الله مع بقاء الروح الفاضل من عند الله، والمراد النازل مع الأنفاس عليه للاتصال الأزلي بينه وبين الحق تعالى، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ ومن خاصية الروح ذوق الأنفاس وعلمها وقوة المحبة والعشق وسلطان التجلي الإلهي في الشم، من قوله عليه الصلاة والسلام: «الأرواح تشام كما تشام الخيل»، ومن ثم وجد ريح يوسف في كنعان من مصر قال: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾ الآية. وقال ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن».

(الدين، دينان: دين عند الله وعند من عرفه الحق تعالى، ومن عرفه من عرفه الحق. ودين عند الخلق وقد اعتبره الله تعالى) الدين في اللفظ يطلق بمعنى الانقياد وبمعنى الشرع الموضوع من عند الله وبمعنى الجزاء، والمراد ههنا الانقياد كما يأتي، والدين الذي عند الخلق طريقة محمودة مصطلح عليها بين طائفة من أهل الصلاح، استحساناً منهم يؤدي إلى سعادة المعاد والمعاش، وإنما اعتبره الله لأن الغرض منه موافق لما أراد الله من الشرع الموضوع من عنده (فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق، فقال الله تعالى: ﴿وَوَضَّيْهَا إِتْرَهُمْ بَيْنَهُ وَيَعْقُوبُ يَبْنِي إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ أي منقادون إليه) ظاهراً بإتيان ما أمر به طوعاً وباطناً، لترك الاعتراض وحسن قبول الأحكام بطيب النفس ونقاها من الجرح، كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا﴾ (وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد فهو دين معروف وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ وهو الانقياد، فالدين عبارة عن انقيادك) غني عن الشرح (والذي من عند الله هو الشرع الذي انقادت أنت إليه، فالدين الانقياد، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى) فرق بين الدين والشرع الذي هو المسمى بالناموس، بأن الدين منك لأنه انقيادك لأمر الله، والشرع من الله لأنه حكم الله تعالى (فمن اتصف بالانقياد لما شرع الله له فذلك الذي قام بالدين

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

(هو الواضع للأحكام) وهي التواميس الإلهية، فإذا كان العبد هو المنشئ للدين (فالانقياد عين فعلك) وهو الإنشاء (فالدين) حينئذ حاصل (من فعلك) وهو الانقياد، وهو معنى ثالث للدين مغاير للأولين (فما سعدت إلا بما كان منك) أي بما حصل من انقيادك وهو الدين فما سعدت إلا بآثارك (فما أثبت السعادة لك ما كان فعلك) أي ما كان حاصلًا من فعلك إذ نفس الفعل، وهو الانقياد معنى مصدرى معدوم في الخارج لا تثبت به السعادة، بل بآثره الموجود في الخارج (فبآثاره) أي آثار الحق وهي المألوهات، يسمى الحق إلهاً، وبآثارك وهي إقامتك الدين سميت سعيًا (فأنزلك الله تعالى) في التسمية وظهور كمالك منزلة في التسمية وظهور كماله (فالدين كله) أي سواء كان عند الحق أو الخلق مختص (لله) لا يكون

وأقامه أي أنشأه كما تقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، فالانقياد عين فعلك فالدين من فعلك، فما سعدت إلا بما كان منك) لما كان الدين هو الانقياد والانقياد فعلك كنت فاعل الدين ومنشئه ولأن السعادة صفة لك والصفة الحاصلة لك لا تكون إلا من فعلك، فسعادتك من فعلك، لأن كل فعل اختياري لا بد أن يخلق أثرًا في نفس الفاعل، فإذا انقادت لأوامره فقد أطعته، وإذا أطعته فقد أطاعك وأفاد كمالك، كما قال: «أنا جليس من ذكرني، وأنيس من شكرني، ومطيع من أطاعني» (فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك، كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله، وهي أنت وهي المحدثان، فبآثاره سمي إلهًا وبآثارك سميت سعيدًا) أي ما أسعدك إلا فعلك، كما أن الأسماء الإلهية لم يثبتها إليه إلا أفعاله وهي المحدثات، فإن الخالق والرزاق والإله والرب، لم يثبتها له إلا المخلوق والمرزوق والمألوه والمربوب التي هي آثار الخلق والرزق والألوهية والربوبية؛ فكما أن الأصل بآثاره مسمى بالأسماء فكذلك سميت بآثارك سعيدًا (فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقادت إلى ما شرعه لك) فجعلك مطاعًا كاملاً بفعلك كما هو، لأن السعادة هي كمالك المخصوص بك (وسأبسط في ذلك إن شاء الله تعالى ما تقع به الفائدة، بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله، فالدين كله لله) لأن الانقياد ليس إلا له سواء انقادت إلى ما شرعه الله، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكمية لأنه لا رب غيره (وكله منك لا منه) لأن الانقياد إنما هو منك لا منه (إلا بحكم الأصالة) لما ذكر أن أصل الفعل منه لا من المظاهر والمنقاد إليه، سواء كان مأمورًا به من عند الله أو من عند الخلق، مأمور به في الأصل من الله ولله (قال الله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ وهي النواميس الحكمية التي لم يجئ الرسول المعلوم بها في العامة، من عند الله بالطريقة الخاصة، المعلوم في العرف) الباء في قوله: بالطريقة متعلقة بابتدعوها: أي رهبانية اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلوم في عرف خاص، كطريقة التصوف في زماننا، فإنها نواميس حكمية لم يجئ الرسول المعلوم في زمان اختراعها، كمحمد ﷺ في زماننا بها في عموم الناس من عند الله، فإنها طريقة أهل الخصوص من أهل الرياضة السالكين

لغيره (لا منه) أي من الله (إلا بحكم الأصالة) فإن الأشياء كلها بحكم الأصالة لله وبالله، ومن الله وإلى الله.

ولما وعد بيان الدين الذي عند الخلق شرع بقوله (قال تعالى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾) وهو ما يفعله الراهب العالم في الدين العيسوي من العزلة والرياضة وغير ذلك ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ أي اخترعوا تلك الرهبانية من عند أنفسهم وكلفوا بذلك أنفسهم من غير تكليف من ربه، طلبًا بذلك من الله الأجر (وهي النواميس الحكمية) أي تحصل منها الحكمة والمعرفة الإلهية لذلك اعتبره الله تعالى.

(والطريقة الخاصة المعلوم في العرف) هو ظهور إنسان بدعوى النبوة إظهار المعجزة، وبهذا يعلم النبي في عرف الناس (بالوضع المشروع الإلهي) وهو تكميل النفوس بالعلم والعمل (اعتبره) أي الحق ما وضعه الراهب العالم في دين المسيحي من النواميس الحكمية (اعتبار ما شرعه من عنده) فكان دين الخلق دينًا عند الله في التعظيم واستحقاق الأجر بالعمل اهـ.

طريق الحق لا تحتملها العامة ولا تجب عليهم (فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي في تلك النواميس (الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي) وهو الكمال الإنساني (اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى) أي كما اعتبر الذي شرعه الله تعالى من عنده (وما كتبها الله عليهم) فإن للخصوص من أهل الله حكمًا خاصًا بهم، لاستعداد خاص وهبه الله لهم في العناية الأولى (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون، وجعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك رضوان الله، زيادة على الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي) أي ولما خصوا بمزيد عناية ورحمة رحيمية من غير شعور منهم بها، صدقت إرادتهم وازداد شوقهم فوقع في قلوبهم من الله تعظيم ما شرعوه من النواميس، التي وضعها حكماءهم وعظماءهم، بزيادة على الطريقة النبوية طالبين بذلك رضا الله، وفي بعض النسخ: على غير الطريقة النبوية، فإن صحت الرواية فمعناها تعظيم ما شرعوه على وضع غير الذي شرع الله لهم، من زيادة عليه غير مشروعة لا على وضع ينافية فإن ذلك غير مقبول، ومما نبه الله عليه علم أن العبادة الزائدة على المشروع من مستحسنيات المتصوفة، كحلق الرأس ولبس الخلق والرياضة بقلة الطعام والنمام، والمواظبة على الذكر الجهرية وسائر آدابهم مما لا ينافي الشرع، وليس ببدعة منكرة، وإنما المنكرة هي البدعة التي تخالف السنة (فقال: ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ هؤلاء الذين شرعوها وشرع لهم ﴿حَقَّ رِعَايَتُهَا﴾ ﴿إِلَّا أَبْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ وكذلك اعتقدوها) إنما فسرهما على المعنى لأن الاستثناء منقطع، معناه: ما كتبنا عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حق رعايتها إلا لذلك، وإن كان المراد النفي حتى يكون فما رعوها حكم الفساق منهم فتفسيره صحيح، لأن الذين ابتدعوها فقد رعوها حق رعايتها ابتغاء رضوان الله، وكان اعتقادهم ذلك ﴿فَتَأْتِيَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾ وهم المراعون إياها حق رعايتها، لأن إيمانهم ميراث عملهم الصالح ﴿وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ﴾ أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة ﴿فَنَسِقُونَ﴾ أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها، ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرعه بما يرضيه) أي مشرعه بالأصالة الذي هو الحق، فإن الذين وضعوها وضعوها لله، فالانقياد لها هو الانقياد لله فيؤجره، فيلزم أن من لم ينقد إليها ولم يطع الله برعايتها كما ينبغي لم يطعه الله بما يرضيه (لكن الأمر يقتضي الانقياد) لأنه وضع لذلك (وبيانه أن المكلف إما متقاد بالموافقة وإما مخالف، فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) أي لما بين.

(ولما فتح الله) بسبب تحملهم بهذه الأعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله ﴿وَجَمَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ اهـ بالي.

أي وضعهم أمورًا زائدة على الفرائض التي أتى به النبي في حق العامة، وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعاتها، لا أن المراد إتيان ما يباينه، فإن تقليل الطعام وكثرة الصوم وقلة النوم وغير ذلك لا يخالف الشرع بل من دقيقته،

(وأما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين) أي يطلب من الله بمخالفته الحاكم عليه بأحد أمرين (إما التجاوز والعفو وإما الأخذ عن ذلك ولا بد من أحدهما، لأن الأمر حق في نفسه، فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال، فالحال هو المؤثر) أي لا بد من العفو أو الأخذ، إذ لا واسطة بينهما لأن أمر الله مرتب على استحقاق العبد، فلا يجري من الله عليه إلا ما هو حق له بحسب ما يقتضيه حاله فهو حق في نفسه، فعلى كل حال سواء كان العبد موافقاً أو مخالفاً كان الحق منقاداً إليه لأفعاله بحسب اقتضاء حاله، فما أثر فيه إلا حاله (فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسر وبما لا يسر ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ جزاء ما يسر ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِّنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا﴾ هذا جزاء بما لا يسر ويتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاؤهم، فصح أن الدين هو الجزاء، وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر فهو الجزاء، هذا لسان أهل الظاهر في هذا الباب) وهو الظاهر.

(وأما سره وباطنه فإنه تجلى في مرآة وجود الحق، فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما يعطيه ذواتهم في أحوالها، فإن لهم في كل حال صورة فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلي لاختلاف الحال فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون) أي فإن انقياد الحق للعبد وهو الدين بما يسر وبما لا يسر، تجلى للحق باسم الديان في مرآة وجود الحق المتعين بصورة العبد لا الحق المطلق، الذي يستدعيه حال العبد الدين وغير الدين، لأن الله تعالى شرع له من حضرة اسمه الهادي، والمكلف ما يصلح فيوجد عليه القيام بما شرع وهو إقامة

فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل بأصله، فله أجران: أجر الفرائض، وأجر الطريق التي اعتبرها الله اهـ (آمنوا) بها بالإيمان الصحيح وهو الإيمان بمحمد اهـ (لم ينقد إليه مشرعه) وهو الحق، فإنه لما اعتبره فقد أضاف إليه تعالى فكان أجره على الله (بما يرضيه) من إعطاء الجنة، فإن الرضوان والثواب أجر الانقياد، فمن لم ينقد إلى الشرع لم ينقد إليه واضع الشرع بإعطاء الجنات، فالمراد بقوله ﴿وَكَبِيرٌ مِّنْهُمْ فَتَيِّقُونَ﴾ الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام لكن الأمر الإرادي (يقتضي الانقياد) من الطرفين وإن كان الأمر التكليفي يقتضي عدم انقياد المشرع إلى من لم ينقد إلى شريعة المشرع اهـ بالي. (وعلى كل حال) أي انقياد العبد وعدم انقياده وما هو عليه من الحال، فإن العبد وإن كان مخالفاً بالأمر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الأمر الإرادي، فيعطي الحق ما طلبه منه بخلاف (فالحال) أي فحال العبد التي تقتضي انقياد الحق بإعطاء ما طلبه منه (هو المؤثر) في انقياد الحق إلى عبده (فمن هنا) أي من حصول الانقياد من الطرفين (كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسر) وهو الرضا من الطرفين (أو بما لا يسر) وهو عدم الرضا من الطرفين فيما يسر كقوله تعالى ﴿رَضِيَ اللَّهُ﴾.

قوله (هذا جزاؤهم) بما رضوا عنه لا جزاء بما رضي الله بل جزاء بما لا يرضى الله عنهم، فعلى أي حال صح أن الدين هو الجزاء اهـ (فتختلف صورهم) باختلاف أحوالهم كالصباوة والشبابة والشيخوخة، تختلف في شخص واحد لاختلاف الأزمان والأحوال اهـ بالي.

(فما أعطاه) العبد (الخير) وهو ما يسر (سواه) أي سوى ما أعطاه العبد للحق أو سوى العبد وكذلك قوله (وما أعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منعم ذاته) فما أعطاهم إلا بما علمهم وما علمهم إلا بحسب أحوالهم فكان الدين كله للعبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيراً أو شراً اهـ.

الدين بالانقياد إليه، فإن انقاد استدعى الحالة التي هي موافقة له من الجزاء بما يسر، والتجلي بما يوافقه وهو المسمى بالثواب، وإن لم ينقد إليه استدعى حاله من المخالفة الجزاء بما لا يسر، والتجلي بما يخالفه المسمى بالعقاب فلا يعود على العباد من الحق إلا مقتضى أحوالهم، فإن اختلاف أحوالهم بالموافقة والمخالفة يقتضي اختلاف صورهم، فتختلف تجليات الحق فيهم باختلاف صورهم، فتختلف آثار تلك التجليات فيهم بالثواب والعقاب (فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْكُلِّيَّةُ﴾ في علمه بهم، إذ العلم يتبع المعلوم) أي علم الله أنهم يوافقون أو يخالفون الأمر من أحوال أعيانهم الثابتة، فعلمه تابع لما في أعيانهم، فإذا وقع بعد الوجود ما علم من أحوالهم تجلى لهم في صور مقتضيات أحوالهم من الموافقة والمخالفة، وكان الجزاء الوفاق، فما الحجة إلا لله عليهم.

(ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها) تحقق من السر الأول أن التجلي بما يسر وبما لا يسر من مقتضيات أحوال العبد، ومن هذا السر أن الممكنات على عدمها الأصلي، فإن الوجود ليس إلا وجود الحق، فوجود العبد هو وجود الحق المتعين بصورة عينه التي هي صورة من صور معلوماته المنقلب في صور أحوال عينه وهي الأحوال التي عليها الممكنات في أعيانها، فهي ضمير راجع إلى الممكنات المذكورة قبله والممكنات بدل منه أو ضمير مبهم، والممكنات تفسيره: أي بصور الأحوال التي عليها الممكنات من الأمر (فقد علمت من يلتذ ومن يتألم) أي علمت أنه لا يلتذ بالثواب ولا يتألم بالعقاب إلا الحق المتعين بصورة هذه العين الثابتة التي هي شأن من شئون الحق (وما يعقب كل حال من الأحوال) وأن الذي يعقب كل حال من أحوال العبد تجلّ إلهي في صورة تقتضيها تلك الحال (وبه سمي عقوبة وعقاباً، وهو سائغ في الخير والشر، غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً) أي ويكون ذلك عقيب الحال سمي عقوبة وعقاباً؛ فالخير والشر في هذا المعنى أي في تعقبه الحال سواء، إلا أن العرف خصصه في الخير بالثواب (ولهذا سمي أو شرح الدين بالعادة لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله) أي شرح الدين الذي هو الجزاء بالعادة لأنه

(وليس إلا وجود الحق) وهو الحق الخلق وهو غير الوجود الواجب (فقد علمت من يلتذ ومن يتألم) وهو حقيقة الوجود من حيث تعينه بأحوال الممكنات فهو وجوده مقام العبودية، وأما الوجود الواجب فهو منزّه عن التلذذ والتألم؛ وعلى هذا السر الدين كله لله من الله، فالمتلذذ والمتألم في هذا السر هو العبد بعينه كما في الوجهين الأولين، لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد (وعلمت ما يعقب) قوله: كل مفعول يعقب: أي يتعاقب كل حال من الأحوال للأخرى فكان كل منها جزءاً للأخرى اهـ بالي.

فما فاعل عاد وضمير يقتضيه راجع إلى ما، ويطلبه تفسير يقتضيه، وحاله فاعل يقتضيه، والضمير المجرور راجع إلى الدين (ليس ثم) أي في الجزاء أو ليس في الوجود، فإن العادة تكرر ولا تكرر في التجليات الإلهية اهـ؛ فلما توجه أن يقال

عاد عليه من صورة أحواله ومقتضاها (فالدين العادة، قال الشاعر * كدينك من أم الحويرث قبلها* أي كعادتك، ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله وهذا) أي الفوز بعينه (ليس ثم) أي ليس في الدين (فإن العادة تكرر) وليس الدين في الحقيقة تكررًا، لأن الحال المقتضية لهذا التجلي الذي هو الدين لم تعد أصلاً، بل تعين التجلي بصورتها لا غير، ولا تكرر في التجلي ولا في الحالة، ولكن التجلي تجدد بحسبها فكان مثلها لا عينها فلا عادة أصلاً؛ ولكن لما أشبهت حالة العينية أي التجلي حالتها العينية، أي الحالة التي للعين الثابتة سميت عادة، ولهذا بين أنها ليست عادة في الحقيقة بقوله (لكن العادة معقولة واحدة والتشابه في الصور موجود) أي في أشخاص تلك الحقيقة فتوهموا العادة وليست بها (فنحن نعلم أن زيدًا عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية، إذ لو عادت لتكررت وهي حقيقة واحدة، والواحد لا يتكرر في نفسه، ونعلم أن زيدًا ليس عمرًا في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو، ومع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين، فنقول في الحس: عادت لهذا الشبه، ونقول في الحكم: الصحيح لم يعد، فما ثم عادة في الجزء بوجه) أي من جهة الحقيقة (وثم عادة بوجه) أي من حيث أشخاص المماثلة (كما أن ثم جزء بوجه، وما ثم جزء بوجه) فهو من حيث إن التجلي المذكور أشبه الحالة المستتبعة إياه (فإن الجزء أيضًا حال في الممكن) وأحوال الممكن معاقبة في الظهور فمن حيث استتباع الأولى الثانية جزء، ومن حيث إنها حال للممكن كسائر الأحوال ليس بجزء (وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن) أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لأنهم جهلوا (فإنها من سر القدر المتحكم على الخلائق) فلا يظهر في الوجود إلا ما ثبت في الأعيان الممكنة ولا يتجلى الحق إلا بصورة حال المتجلي فيه، ولهذا قيل: كل يوم هو في شأن بيديه، لا في شأن يتيديه.

(واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذا) إن الرسل والعلماء الذين هم ورثتهم أطباء الأرواح والنفوس، يحفظون صحتها ويردون أمراضها إلى الصحة، وقد يقال

فإذا لم يكن ثم تكرر فكيف سمي الدين بالعادة استدرك بقوله لكن العادة لا تعدد فيه والتشابه: أي التعدد في الصور الحسية موجود اهـ (بما هي شخصية) أي مع وجود سبب الشخصية وهو الإنسانية (في الاثنين) زيد وعمرو (فنقول في الحس: عادت) الإنسانية لهذا الشبه وهو المثلية بالعود في وجود الإنسانية في الاثنين (فما ثم عادة بوجه) لعدم التكرر والمغايرة في نفس الأمر (وثم عادة بوجه) أي من حيث إن الحال الثاني مثل الحال الأول في الحس (حال في الممكن) من أحوال الممكن فيجاز فيه الوجهان، فمن حيث إنه يوجب الحال الأول للثاني ثبت فيه الجزء والعوض، ومن حيث إنه حال آخر لعين الممكن ما ثم فيه جزء اهـ بالي. (فإنها من سر القدر المتحكم) في الخلائق جاء لبيان عذرهم في غفلتهم.

ولما بين أن الدين هو حال الممكن شرع في بيان أحوال خادم الدين وهو الرسل وورثته فقال (واعلم) قوله (خادمو

إنهم خادمو الأمر الإلهي مطلقاً في جميع الأحوال. كما يقال في أطباء الأبدان: إن الطبيب خادم الطبيعة مطلقاً: أي في عموم الأحوال، وقد اعترض بعد حكاية قول الناس لبيان حقيقة قولهم، بقوله: وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات، أي أطباء النفوس وأطباء الأبدان لا يسعون إلا في إظهار ما يقتضيه أحوال أعيان الممكنات الثابتة في نفس الأمر، والعجب أن خدمتهم لتلك الأحوال أيضاً من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، ثم استثنى عن العموم استثناء منقطعاً قوله (إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه، إما بالحال أو بالقول) أي لكن الخادم المراد ههنا إنما يقوم بما رسمه مخدومه فهو واقف عند رسمه إما بالحال أو باسمه لقول والمخدوم حال الممكن، فإن حاله إذا اقتضت المعالجة أو المرض، فكما ازداد أطباء الأرواح هداية ازدادوا عناداً، لقوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ وقوله: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا إِلِكْتَبَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْوَعْدُ بَغْيًا﴾ هذا بالحال، وأما بالقول، فلقوله: ﴿لِعَبِّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ وكذلك أطباء الأبدان إذا عالجوا المرضى الذين مألهم إلى الهلاك، كلما ازدادوا في المداواة ازدادوا مرضاً وضعفاً بالحال، وأما بالقول فكما أخطأوا في العلاج وأمروا المريض بما فيه الهلاك (فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشي بحكم المساعدة لها، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به سمي مريضاً، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزداد في كمية المرض بها أيضاً، وإنما يردعها طلباً للصحة، والصحة من الطبيعة أيضاً بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج، فإذاً ليس الطبيب بخادم الطبيعة وإنما خادم لها من حيث إنه لا يصح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضاً، ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسألة) هذا تعليل للاستثناء من عموم خدمة الطبيب للطبيعة في جميع الأحوال، فإن الطبيعة إذا أحدثت مزاجاً مريضاً كالدق، أو حالاً مخالفاً للصحة كالإسهال، فإن الطبيب لا يساعدها في ذلك ولا يخدمها وإلا لزداد في المرض، وإنما يمنع الطبيعة عن فعلها المخالف للصحة ويردعها طلباً للصحة، لكن الصحة لما كانت أيضاً من فعلها بإنشاء مزاج مخالف لمزاج المرضى أو حال موافق للصحة كالقبض في مثالنا؛ وفي الجملة ما به الصحة يسمى خادماً لها لأن الصحة أيضاً إنما هي بالطبيعة، فإذاً ليس الطبيب بخادم الطبيعة مطلقاً، بل

أحوال الممكنات) لأن الله لا يأمر العبد إلا ما طلبه العبد منه من أحوال عينه الثابتة.

قوله (فانظر ما أعجب هذا) أي كيف يكون الأشرف وهو الرسل وورثتهم، خادماً للأخس وهو من دونهم اهـ.

(إلا أن الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادماً للطبيعة أو خادماً الأمر الإلهي اهـ.

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

إنما هو خادم لها من جهة ما يصلح جسم المريض، ويغير المزاج العرضي المرضي إلى المزاج الطبيعي الصحيحي، وذلك لا يكون إلا بالطبيعة أيضًا فهو يخدمها ويسعى في حقها من وجه خاص، أي من جهة ما يصلح جسم المريض ويصححه (فالطبيب خادم) أي من جهة الإصلاح (لا خادم أعني للطبيعة) أعني من جهة الإفساد والإعداد للهلاك (كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق) أي يخدمون الأمر الإلهي لا من جميع الوجوه بل من جهة الإصلاح والإسعاد (والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين فيجري الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي به علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته، فما ظهر: أي المعلوم إلا بصورته، فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة) أي بإرادة الحق (لا خادم الإرادة) أي لا خادم إرادته تعالى، فإنه أراد من الرسول ووارثه أن يطلبوا سعادة العبد لا مراده تعالى منه (فهو يرد عليه طلبًا لسعادة المكلف) أي يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعلق الإرادة بشقاوته، ولهذا خوطب بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ وهو بقوله ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلَّغُ﴾ وعوتب بقوله ﴿فَلَعَلَّكَ بَنِيعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَرِهِمْ﴾ وأمثالها (فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح) لأن الإرادة إنما تعلقت بما يفعله العبد المنصوح (وما نصح إلا بها أعني الإرادة) فتبين أن الرسول والوارث ليس لخادم للأمر الإلهي مطلقًا بل من جهة الإصلاح وإحراز السعادة كالطبيب (فالرسول والوارث طبيب آخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته ولا يكون إلا ما يريد، ولهذا كان الأمر) أي ولأن أمر الرسول للامة مراد للحق كان الأمر أي وقع، إذ لا يكون إلا ما يريده (فأراد الأمر فوق، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلا يقع من المأمور، فسمي مخالفة ومعصية) بالنسبة إلى الأمر لا الإرادة

قوله (في الحكم) يتعلق بالحق، وقوله (في أحوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجري الأمر) أي فيصدره ما أمره الحق بالعبد (من العبد) فإذا وافق الأمر الإرادة وقع المأمور به، فيكون مطيعًا أو لم يوافق فيكون عاصيًا (خادم الأمر الإلهي بالإرادة) متعلق بالأمر: أي تعلق إرادته في الأزل بأن الرسول خادم، أي مبلغ الأمر إلى المكلف سواء وقع المأمور به أو لا (لا خادم الإرادة) وإلا لساعد الفاسق في فسقه (فهو يرد) ما صدر من العبد المخالف للأمر (عليه به) أي بالأمر الإلهي ولم يقبله مع أنه بالإرادة ولو خدم الإرادة لم يرد اهـ.

(أعني الإرادة) أي الإرادة المتعلقة بالنصيحة مطلقًا سواء طبقت الإرادة أو لا، لذلك كانت الدعوة عامة في السعيد والشقي، ولم يزل النبي عن دعوة أحد وإن علم منه عدم القبول، ما لم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة في حقه، لأنه ما عليه إلا التبليغ (فينظر في أمره) أي في أمر الحق إلى الرسول ليبليغه إلى عباده ويعلم حكمته أمره (وينظر في إرادته) ويعلم حكمته إرادته (فيراه) الحق بسبب علمه هذين الأمرين (قد أمره) أي للمكلف (بما يخالف إرادته ولهذا كان الأمر) لأنه المراد وقوعه من الله (فأراد الأمر) أي وقوع الأمر، وهي التكاليف الشرعية (فوقع فما أراد وقوع ما أمر به) أي المأمور به (بالمأمور) متعلق بما أمر به وهو الرسول، إذ بواسطته يأمر المكلف (فلم يقع) المأمور به بالأمر (من المأمور) وهو المكلف فأراد الحق وقوع الأمر من الرسول، وهو التبليغ إلى المأمور فوق الأمر منه، ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور فلم يقع، كما في أبي جهل فإن مراد الله وقوع الأمر في حقه وكونه مخاطبًا بالأحكام الشرعية بلسانه عليه الصلاة والسلام وقوع لأن

(فالرسول مبلغ) لا غير، وإنما لم تتعلق الإرادة بوقوع المأمور به للعلم بأنه لا يقع، والعلم تابع لما في عين المأمور من حاله قبل وجوده، وإنما وقع الأمر بما علم أنه لا يؤخذ ليظهر ما في عين المأمور من المخالفة والعصيان، فيلزمه الحجة لله عليهم فيتوجه العقاب بمقتضى العدل (ولهذا قال «شيبتي سورة هود وأخواتها» لما تجري عليه من قوله ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ﴾) فشيبه «كما أمرت» أي شبيه هذا القيد لأنه أمر بدعوة الكل، ومن جملتهم من تعلقت الإرادة بأن لا يقع منه المأمور به، فإن توقع وقوع المأمور به تعب (فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما لا يوافق الإرادة فلا يقع، ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد، إلا من كشف الله عين بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم عند ذلك بما يراه، وهذا قد يكون لأحد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً، قال ﴿وَمَا أَدْرِ مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ فصرح بالحجاب، وليس المقصود إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير) وليس المقصود من النبي أن يطلع على كل شيء مما في الغيب إلا في أمر خاص به، وهو ما يدعو إليه من المعرفة بالله والتوحيد وأمر الآخرة من أحوال القيامة والبعث والجزاء لا غير.

(فصل حكمة نورية في كلمة يوسفية)

إنما خصت الكلمة اليوسفية بالحكمة النورية، لأن النور هو الذي يدرك ويدرك به، أي الظاهر لذاته المظهر لغيره، وقد كشف الله على يوسف عليه السلام وأعطى النور التام العلمي الذي كان يكشف به حقيقة الصور المتخيلة في المنام، أي ما تحقق في عالم المثال ويصير مشاهدًا في عالم الحس، وتغيرت صورته في الخيال بتصرف القوة المتصرف، فيعلم ما أرد الله تعالى بالصور الخيالية وهو علم التعبير، كما أشار إليه قدس سره في نقش الفصوص، وقال: لأن الصورة الواحدة تظهر لمعان كثيرة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد: أي تظهر تلك الصورة الواحدة في خيال أشخاص كثيرة لمعان كثيرة مختلفة؛ يراد من تلك الصورة في حق صاحبها معنى واحد من تلك المعاني فيمن كشفه بذلك النور فهو صاحب النور، فإن الواحد يؤذن فيحج، والآخر يؤذن فيسرق، وصورة الأذان واحدة، وآخر يؤذن فيدعو إلى الله على بصيرة، والآخر يؤذن فيدعو إلى الضلالة، هذا كلامه بشرحه، والمراد بحقيقة الصورة الخيالية ما يتحقق منها في الخارج، كقوله ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ وما كان عند الله، وما تمثل في العالم المثالي إلا ذلك (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال، وهو

مراد الله لا بد من وقوعه، ولم يقع المأمور به وهو قبوله حكم الله لأنه ما أراد الله وقوعه منه فوقع الأمر له، وعدم وقوع المأمور به منه من جملة عينه الثابتة اهـ بالي.

(هذه الحكمة النورية) مبتدأ و(انبساط نورها) مبتدأ ثان، وضميره يرجع إلى الحكمة (على حضرة الخيال) خبره،

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

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

والجملة خبر المبتدأ الأول، أي هذه الحكمة النورية ينبسط نورها على حضرة المنام، فيرى بسببه رؤيا صادقة اهـ (أهل العناية الكبرى) هم الأنبياء لأن ما يراه الأنبياء أولاً إنما هو في الصورة المثالية المرئية في النوم، ثم يرقون إلى أن يروا الملك في المثال المطلق في غير حال النوم، لكن مع فتور ما في الحس اهـ جامي.

وقول عائشة (لا خفاء بها) تفسير لقولها مثل فلق الصبح اهـ (وكل ما يرى في حال النوم) وهو اليقظة في العرف العام التي عبر عنها بقوله «الناس نيام» (فهو من ذلك القبيل) أي من قبيل ما رآه النبي في ستة أشهر من الرؤيا الصادقة حيث يحتاج إلى التعبير اهـ فإنه عليه الصلاة والسلام عد الناس في حال اليقظة أيضاً نياماً، وجعل ما يظهر لهم في الحس مثل ما يظهر لهم في الخيال عند النوم، فكما أن الصور المرئية في النوم محتاجة إلى العبور منها إلى حقائقها الباطنة، كذلك الصور المحسوسة أيضاً فإنها أمثلة للصور المثالية، وهي للأرواح المجردة وآثارها وهي للأسماء الإلهية وهي للشئون الذاتية، فكما يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية في النوم، كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصورة الظاهرة في كل مرتبة، فعلم من قوله عليه الصلاة والسلام أن يقظة الناس نوم اهـ جامي.

الكشف المعنوي، فمن أوتي ذلك في كل ما يرى ويسمع ويعقل فقد أوتي خيراً كثيراً، وقد أشار إليه عليه الصلاة والسلام في قوله: «الناس نيام» فكل ما يجري عليهم فهو صورة لمعنى مما عند الله ومثال لحقيقة من الحقائق الغيبية، وكان عليه الصلاة والسلام يشهد الحق في كل ما يرى ويدرك بل لا يغيب عن شهوده، كما قال عليه الصلاة والسلام: «اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم» فصرح بشهود وجهه تعالى، وأنه فان في شهوده، فلا لذة له لفنائته وحيرته فيه، فسأل لذة الشهود بالبقاء بعد الفناء، والفرق بعد الجمع لوجدان لذة الشهود وهي مرتبة أعلى من الشهود، والفناء بالشهود هو الموت الحقيقي المشار إليه بالهلاك في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ والبقاء بعد الفناء هو الانتباه الحقيقي، فكل ما يرى إلى الرسول في حال يقظته فهو من قبيل ما يرى في النوم وإن اختلفت الأحوال، فإن هذا في الحس وذلك في الخيال، ولكنها من حيث إن كلا منهما مثال وصورة لمعنى حقيقي سواء، وفي بعض النسخ: وكل ما يرى في حال النوم، والمراد به إن صحت الرواية النوم المشار إليه بقوله «نيام» والمرئي في الحس فيه كالمرئي بالخيال (فمضى قولها ستة أشهر، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة إنما هو منام في منام) قولها بمعنى مقولها؛ أي المدة التي هي ستة أشهر بدليل عطف قوله: بل عمره كله في الدنيا عليه، وهو كالحلف بمعنى المحلوف عليه في قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك» أي فمضى زمان الرؤيا وهو ستة أشهر بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة، أي بالعبور عما رأى في الخيال أو الحس من الصور إلى معانيها، أي الحق المتجلي في تلك الصور المعرف له حقائق أسمائه إنما هو، أي ما قالت من المدة، منام في منام، أي الناس في الدنيا في ضرب مثال وكشف صوري، يجعل الله تعريفاً لهم بأفعالهم وأحوالهم وأقوالهم تجلياته في كل ما يجري عليهم وهم عنها غافلون، كقوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال، ولهذا يعبر: أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها) أي تفسير لهذا القبيل، والمعنى كل ما ورد من الأمر الذي له صورة معينة في نفسه فظهر صورة أخرى غيرها من عالم الخيال (فيجوز

وإن اختلفت الأحوال، أي أحوال النوم، بأن كان حال النوم المزاجي الحقيقي أو حال النوم الحكمي اهـ (فمضى) عمره عليه الصلاة والسلام في الوحي.

(قولها) أي في قول عائشة: ومضى بعد ذلك عمره في الوحي بمجيء الملك (بل) مضى (عمره كله في الدنيا) في الوحي (بهذه المثابة) أي بمثابة ستة أشهر في كون الوحي في المنام، فإذا فوحيه كله (إنما هو منام في منام) أو فعمره كله في الوحي كله منام في منام الأول هو حضرة الخيال والثاني قوله عليه الصلاة والسلام «الناس نيام» وهو اليقظة اهـ بالي.

(وكل ما ورد من هذا القبيل) أي من قبيل المنام في المنام فهو المسمى عالم الخيال، فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا أو بالملك، وسواء سمي نائماً أو لم يسم من عالم الخيال اهـ (هذا) أي إدراك هذه الأشياء.

العابر من هذه الصور 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 فتأول، أي قال: مآل هذه الصورة اللبنة إلى صورة العلم) وذلك أن اللبن أول غذاء البدن، فتمثل أول غذاء الروح وهو العلم النافع الفطري بصورته، كما ذكر للمناسبة بينهما.

(ثم إنه ﷺ كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجى وغاب عن الحاضرين عنه، فإذا سرى عنه رد، فما أدركه إلا في حضرة الخيال إلا أنه لا يسمى نائمًا، وكذلك إذا تمثل له الملك رجلًا فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك، فدخل في صورة إنسان فعبه الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة، فقال: «هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم» وقد قال لهم: «ردوا عليّ الرجل» فسماه رجلًا من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها، ثم قال: «هذا جبريل» فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها، فهو صادق في المقاتلين صدق العين) أي عين الرجل (في العين الحسية وصدق في أن هذا جبريل، فإنه جبريل بلا شك) كله ظاهر.

(وقال يوسف عليه السلام ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ فرأى إخوته في صورة الكواكب، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر، هذا من جهة يوسف، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب، وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مرادًا لهم، فلما لم يكن لهم علم بما رآه كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: ﴿يَبْنَى لَا نَقْصُصُ رُءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾ ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشیطان، وليس إلا عين الكيد فقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ أي ظاهر العداوة) وعلم يعقوب أن ذلك اختصاص من عند الله ليوسف واجتباء له من بين إخوته، وأن اقتصاصها عليهم يوجب حسدهم عليه وقصدهم إياه بالسوء فنهاه عن ذلك، وإنما نسب الكيد إلى الشيطان وبرأ أبناءه عنه مكرًا ليوسف وكيدًا له في تزكيته عن سوء الظن بهم، وتربيته وترشيحه للنبوة التي يغرسها فيه؛ فإن النبوة لا بد لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن، وتذكر ما ذكره في فص نوح: أن الدعوة مكر بالمدعو، وقد علم أن الكيد من أحوال أعيانهم الثابتة وكذا طاعة الشيطان، والفعل في الأصل إنما هو من الله.

(من جهة يوسف) فقط لا من جهة المرئي، وإلا لكان لهم علم بما رآه يوسف ولم يكن لهم علم اهـ (من يوسف في خزانة خياله) لا من المرئي، فإن إدراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الرائي والمرئي معًا كظهور جبريل للنبي، فإن الإدراك واقع منهما، بخلاف يوسف مع إخوته (وعلم ذلك يعقوب) أي عدم علمهم بما رآه يوسف (حين قص) الرؤيا على يعقوب اهـ بالي.

(ثم برأ وألحقه بالشیطان) أي بعد إسناد ذلك الكيد لبنيه أسنده إلى الشيطان (وليس إلا عين الكيد) من يعقوب مع

(ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ أي أظهر في عالم الحس بعدما كانت في صورة الخيال) ومعنى كون الصورة الخيالية حقاً أن يظهر في الشاهد عند الحس مطابقة للصورة العقلية الحقيقية والصورة الشخصية المثالية، فإن الأخذ قد يكون من عالم القدس وقد يكون من عالم المثال، والصورة المثالية لا تكون إلا حقاً: أي مطابقة للمعنى العقلي، وكذلك الخارجية للمثالية أبداً (فقال له) أي لهذا الأمر (النبي محمد ﷺ) «الناس نيام» وكان قول يوسف ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم أنه في النوم عنه ما برح، فإذا استيقظ يقول: رأيت كذا ورأيت كذا، كأني استيقظت وأولتها بكذا، هذا مثل ذلك، فانظر كم بين إدراك محمد ﷺ، وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ معناه حساً: أي محسوساً وما كان إلا محسوساً، فإن الخيال لا يعطي أبداً إلا المحسوسات، ليس له غير ذلك) عينه تأكيد النوم، والفرق بين إدراك محمد وإدراك يوسف، أن يوسف جعل الصورة الخارجية الحسية حقاً وما كانت الصورة في الخيال إلا محسوسة، لأن الخيال خزانة المحسوسات ليست فيه إلا الصورة المحسوسة مع غيبتها عن الحس، وأما محمد ﷺ فقد جعل الصورة الخارجية الحسية أيضاً خيالية بل خيال في خيال، حيث جعل الحياة الدنيوية نوماً والحق المتجلي بحقيقته وهويته فيها: أي في الصورة الحسية التي تجلى فيها عند الانتباه عن هذه الحياة، التي هي نوم الغفلة بعد الموت عنها بالفناء في الله حقاً.

(فانظر ما أشرف علم ورثة محمد ﷺ، وسأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي، ما تقف عليه إن شاء الله تعالى) «ما» في تقف يجوز أن يكون بدلاً من القول، وأن يكون موصوفاً بمعنى بسطا في محل النصب على المصدر، أي بسطا تقف به على علم ورثة محمد، وفي بعض النسخ: من القول، فيكون ما في محل النصب بالمفعولية (فنقول: اعلم أن المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم، هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، فهو ظل الله) أي ما يقال عليه سوى الحق في العرف العام، وأما في العرف الخاص عند أهل التحقيق

يوسف لثلاث بقى عداوة إخوته في قلبه مع بقاء الاحتراز اه فلم يعلم تأويل رؤياه إلا بعد وجودها في الحس، ففرق يوسف بين الصورة الخيالية والحسية، ولم يجعل أحدهما من الآخر، وليس كذلك بل كلها خيالية حسية (فقال له) أي للحس الذي لم يجعله يوسف من الخيال (الناس نيام) فجعلها من الخيال فكان قول يوسف في إدراك محمد بمنزلة من رأى اه بالي.

لما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف قال (بلسان يوسف) ولما كان نفسه قدس سره وارثاً للولاية الخاصة المحمدية قال (المحمدي) لأنه إذا كان قائماً بالولاية المحمدية كان جامعاً لجميع ولاية الأنبياء، فكان قائلاً بلسان موسى المحمدي وبلسان عيسى المحمدي فالمراد نفسه اه. فكما أن الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص كذلك العالم مع الحق: فهو، أي العالم ظل الله اه (فهو) أي ظل الله (عين نسبة الوجود) الإضافي (إلى العالم) فإذا كان ظل الله هو العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور، وإنما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم إلى العالم (لأن الظل موجود بلا شك) اه بالي.

ليس سوى الحق وجود، ولو اعتبر السوى بالاعتبار العقلي الذي هو الصفات والتعينات التي هي حقائق الأسماء عند نسبها إلى الذات لقليل فيه صور أسماء الحق، إذ ليس في الوجود إلا هو وأسماءه باعتبار معاني الصفات فيه لا غير، فإذا اعتبرت الوجود الإضافي المتعدد بتعينات الأعيان التي هي صور معلومات الحق سميته سوى الحق والعالم، وهو بالنسبة إلى الحق أي الوجود المطلق كالظل للشخص؛ فالوجود الإضافي أي المقيد لقيود التعينات ظل الله (فهو عين نسبة الوجود إلى الله لأن الظل موجود بلا شك في الحس) فهو أي الظل عين نسبة الوجود إلى العالم وتقيد بصورها، فإن الوجود من حيث إضافته إلى العالم يسمى سوى الحق، وإلا فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث نسبته إلى العالم غيره، ولهذه النسبة ولأجلها قيل: الظل موجود بلا شك في الحس (ولكن إذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل، حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولاً غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل) لا بد للظل من الشخص المرتفع المتصل به الظل، ومن المحل الذي يقع عليه ومن النور الذي يمتاز به الظل، فالشخص هو الوجود الحق أي المطلق، والمحل الذي يظهر فيه هو أعيان الممكنات، إذ لو قدر عدمها لم يكن الظل محسوساً بل معقولاً في الذات كالشجرة في النواة، فيكون بالقوة في ذات الظل، والنور هو اسم الله الظاهر، ولو لم يتصل العالم بوجود الحق لم يكن الظل موجوداً وبقي العالم في العدم الأصلي الذي للممكن مع قطع النظر عن وجوده، إذ لا بد للظل من المحل ومن اتصاله بذات ذي الظل، وكان الله ولم يكن معه شيء غنياً بذاته عن العالمين (فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات) أي المسمى بوجود العالم، فإن العالم من حيث حقائق أجزائه هو مجموع الأعيان الممكنة (عليها امتد هذا الظل) أي الوجود الإضافي (فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات) أي بقدر ما انبسط على المحل من الوجود المطلق بالإضافة (ولكن باسمه النور وقع الإدراك) أي لا يدرك الوجود الحقيقي على إطلاقه، بل إنما يدرك باسمه النور: أي الوجود الخارجي المقيد بقيد الإضافة إلى المحل (وامتد هذا الظل) أي الوجود الإضافي (على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول) وهو اسمه الباطن.

(من وجود الذات) التي يمتد الوجود عليها؛ فأعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم، فالأعيان لا تظهر أبداً من هذا الوجه، فلا تمتد ظلال إلا بحسب اقتضاء المحل إلا (وقع الإدراك) أي وباتساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو الظل الإلهي (الغيب المجهول) وهو الذي يعلم لنا بالمجهولية فصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه، كشبح نراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشبيهة ومجهول لنا بالكيفية، كذلك العالم معلوم لنا من حيث إنه ظل الله ومجهول من حيث الحقيقة، فإنها راجعة إلى حقيقة الحق، وامتداد الظل عليها، ظهوره فيها على حسب ما هي عليه من الأحوال، فكانت صورة الظل صورة الغيب المجهول، فإن الأعيان معدومة في الخارج فكانت مختفية عنا بالظلمة العدمية، واستدل على ما

(ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد، يشير إلى ما فيها من الخفاء لبعده المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظل له) أي الأعيان لبعدها عن نور الوجود مظلمة، فإذا امتد عليها النور المبين لظلمتها أثرت ظلمتها العدمية في نورية الوجود فمالت النورية إلى الظلمة فصار نور الوجود ضارباً إلى الخفاء كالظلال بالنسبة إلى الأشخاص التي هي ظلالها، وكذلك نسبة الوجود الإضافي إلى الوجود الحق، فلولا تقيده بالأعيان الممكنات العدمية لكانت في غاية النورية فلم تدرك لشدتها، فمن احتجب بالتعين الظلماني شهد العالم ولم يشهد الحق، وهم ﴿فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ ومن برز عن حجابات التعينات شهد الحق وخرق حجب الظلمات واحتجب بالنور عن الظلمات وبالذات عن الظل، ومن لم يحتجب بأحدهما عن الآخر شاهد نور الحق في سواد الخلق وظلمته (وإن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة) أي ضارب إلى السواد لبعده من الذات في الظهور والخفاء.

(ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سواداً، وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية وليس ثم علة إلا البعد، وكزرق السماء، فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة) ضرب الجبال مثلاً لذات ذي الظل فإنها على أي لون كانت ترى من بعيد سواد، فالوجود وإن كان في ذاته حقيقة نورية، فإنه بحسب المظهر العدمي في أصله وتجليه فيه صار غير نير (وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم يتصف بالوجود إذ الوجود نور) فهذا بيان وضرب مثال لخفاء الوجود الإضافي، لثبوت العدم بها عند التقييد مع نوريتها بالحقيقة (غير أن الأجسام النيرة يعطي فيها البعد في الحس صغراً، فهذا تأثير آخر للبعد فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستة وستين وربع وثمان مرة، وهي في الحس على قدر جرم الترس مثلاً فهو أثر البعد أيضاً) وهذا بيان ومثال، لأن المعلوم من الحق تعالى سبب علمنا بوجود العالم على قدر المعلوم من الشخص عند العلم بظله، فإن وجود العالم لا امتداده على الأعيان الثابتة التي هي في غاية البعد لانعدامها وتقيده بها وقع في حد البعد من الوجود المطلق كغاية بعد المقيّد من المطلق، فصار صغيراً في الرؤية كما صار مظلماً (فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من

في الغيب بما في الشهادة بقوله (ألا ترى الظلال) فمن عبارة عن الحق والأشخاص العالم، فإذا ثبت في ظلالنا الخفاء لبعده المناسبة بيننا وبين ظلالنا ثبت في العالم الخفاء لبعده المناسبة بينه وبين من هو ظل له، فإن من اتصف بالعبودية بعيد عن من اتصف بالربوبية، فإذا كان العالم في صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه، فلا يعلم الحق من كل الوجوه واستدل على أن البعد سبب للخفاء في الخارج بقوله (ألا ترى الجبال) اهـ بالي.

(لأنها معدومة) فوقع الخفاء في صورتها وهي ظل الله وهو العالم اهـ (إذ الوجود نور) لا يجتمع مع الظلمة بخلاف الثبوت، فإنه ليس بنور فإنه يجتمع مع الظلمة، فظهر الفرق بين الثبوت والوجود اهـ فلما كان البعد علة الخفاء لزم أن يمتد

الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل) أي فما يعلم الحق من وجود العالم إلا قدر ما يعلم الذوات من الظلال، أو فما يعلم من حقيقة العالم وغيوب أعيانه من حقائق الماهيات، إلا قدر ما ظهر عنها في نور الوجود من آثارها وأشكالها وصورها وهيئاتها وخصوصياتها الظاهرة بالوجود، وما هي إلا ظلالها لا أعيانها وحقائقها الثابتة في عالم الغيب، وإذا لم تعلم من وجود الظل حقيقته فالحري أن لا يعلم منه حقيقة ذات ذي الظل، ونجهل من الحق عند علمنا بوجود العالم الذي هو ظلّه على قدر ما نجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل المعلوم لنا (فمن حيث هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق) أي فمن حيث إنه ذات لذي الظل يعلم، وهو كونه إله العالم وربّه، ومن حيث صورته الحقيقية المطلقة الذاتية اللاتينية لا يعلم، إذ لو علمت صورته المطلقة لكانت محاطاً بها وتعينت وانحصرت فلم تكن مطلقة بل مقيدة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(فلذلك نقول: إن الحق معلوم لنا من وجه ومجهول لنا من وجه) أي نعلمه مجملاً من جهة الظهور في المقيدات، لا من جهة الإطلاق واللاتناهي في التحليات ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ أي عين باسم النور في صورة العالم وأعيانه ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي يكون فيه بالقوة يقول) أي الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل، فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود) أي ولو شاء الله أن يتجلى للممكنات لأبقاها في كتم العدم المطلق لا العدم المطلق، فإنه لا شيء محض بل في الغيب، وهو معنى قوله تكون فيه بالقوة: أي يكون وجودها الإضافي المقيد في الوجود الحق المطلق كامناً، له أن يظهره فيكون كسائر الممكنات التي لم تظهر أعيانها في الوجود؛ باقياً في الغيب ساكناً لم يتحرك إلى الظهور كالظل الساكن في ذات الشخص قبل امتداده وبعد الفيء، فإن الأمر غيب وشهادة والغيب على حاله أبداً، فما لم يظهر إلى عالم الشهادة ساكن، وما ظهر متحرك إلى الشهادة ساكن بالحقيقة ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ وهو اسمه النور الذي قلناه) أي الدليل الذي هو الشمس اسم النور المذكور: أي الوجود الخارجي الحسي (ويشهد له الحس، فإن الظلال لا يكون لها عين

الظل على الأعيان في صورة الغيب المجهول، فإذا امتد في صورة الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (إلا قدر ما يعلم من الظلال) أي من ظلال العالم، وما يجهل من العالم إلا قدر ما يجهل من الظلال، وما يعلم من الحق إلا قدر ما يعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه) أي عن ذلك الشخص كان ذلك الظل، وهو ظل العالم، وإذا كان الأمر كذلك فمن حيث اهـ بالي.

ويدل على أن العالم ظل إلهي ممتد على الأعيان قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ أي كيف بسط الوجود الخارجي وهو العالم ﴿وَلَوْ شَاءَ﴾ عدم مده ﴿لَجَعَلَهُ﴾ أي ذلك الظل ﴿سَاكِنًا﴾ أي يكون فيه) أي في وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص في وجوده إذا لم يكن ثمة من يظهر فيه (يقول الله ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريقة ﴿وَمَا

بعدم النور) أي الحس يشهد أن الدليل على الظل ليس إلا النور، فإن الظلال لا توجد إلا بالنور ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ أي قبضنا الظل فنقبى ما عليه الظل في الغيب غير بارز ووصفه باليسير، لأن التجلي يدوم فيكون المقبوض بالنسبة إلى الممدود يسيرًا (وإنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر) إذ الذات منبع الظلال ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ فهو هو لا غيره) لأن المنبعث من منبع النور نور، والمطلق منبع المقيد دائمًا ولا مقيد إلا كان المطلق فيه، فلا مقيد إلا بالمطلق ولا يتجلى المطلق إلا في المقيد مع عدم انحصاره فيه وغناه عنه، فهو هو بالحققة لا غيره (فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات) أي فهو وجود الحق متجليات في أعيان الممكنات، لأنه مرآة آثارها وخصوصياتها، فله وجهان: وجه الإطلاق وهو الهوية من حيث هو هو وجود الحق: أي الحق عينه، ووجه التقييد: وهو اختلاف الصور فيه، وهو خصوصيات الأعيان الظاهرة فيه (فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق) أي لما ثبت للوجود المدرك وجه الأحدية ووجه التعدد باختلاف الصور ولم يزل عنه اسم الظل واسم العالم واسم سوى الحق (فمن حيث أحدية كونه ظلًا هو الحق لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم، فتفطن وتحقق ما أوضحت لك) أحدية الظل هو الوجه الذي لم يتقيد به ولم ينضف إلى شيء سوى الذات المنسوب إليه، وهو الوجود من حيث هو وجود، بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الإضافة، وإلا لم تكن الأحدية أحدية فهو عين الحق، لأنك علمت أن الحق وجوده عينه لا عين له سوى الوجود، ومن حيث التعدد العارض له بالإضافة واختلاف الصور فيه بالإضافة المعنوية عارضة له وتكثر النقوش هو العالم، لأن كل واحد من الصور غير الآخر فيصدق عليه اسم السوى والغير.

(وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي وهذا معنى الخيال، أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر) إنما كان خيالاً

كَانَ اللَّهُ يُعَذِّبُهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ ﴿ (حتى يظهر الظل) يعني إنما يتجلى الله الممكنات كي يظهر الظل فلو لا التجلي لما يظهر (فيكون) الظل (كما بقى) الآن (من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود) الخارجي ويدل على وقوع الإدراك باسمه النور قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ اهـ (ويشهد له) أي لكون النور دليلًا (الحس، فإن الظلال لا يكون لها عين) أي وجود في الخارج (بعدم النور) كما في الليلة المظلمة ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾ أي ذلك الظل بقبض النور الذي دل عليه ﴿إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ أي لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر مده اهـ بالي.

(وإليه يرجع الأمر كله) عند القيامة الكبرى، لأن جميع الأمور ظلاله والظل لا يرجع إذا رجع إلا إلى صاحبه.

ولما حقق أن العالم كله ظل الحق، أراد أن يبين أن العالم من أي جهة امتاز عن الحق، ومن أي جهة اتحد معه فقال (فهو) أي العالم (هو) أي الحق، من وجه (لا غيره فكل ما تدركه) من العالم (فهو وجود الحق) المنبسط (في أعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق في جهة خاصة، كاتحاده معه في حقيقة العلم والحياة وغير ذلك، وأشار إلى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث إن هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) أي ما تدركه (وجوده) أي عين وجود الحق، فإن عكس الشيء عين ذلك

لأنه ليس له من الوجود الحقيقي إلا النسبة الاتصالية لا الوجود (ألا تراه في الحس متصلًا بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال، لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته) أي ألا ترى الظل في الحس متصلًا بذات ذي الظل، فكذاك النور الوجودي الممتد على العالم يستحيل عليه الانفكاك عن الحق، كما يستحيل على الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال في الحس، إلا أن بين الاتصاليين فرقًا، فإن اتصال الظل بالذات في الحس يحكم باثنية، والاتصال النور الوجودي الذي هو وجود العالم بالحق يحكم بالأحادية، فإن اتصال المقيد بالمطلق والمقيد عين المطلق مضافًا إلى خصوصية ما تقيد به، فلذلك قال الشيخ لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته.

(فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبته إلى الحق وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغيره وما شاكل هذه الألفاظ، وفي هذا يتفاضل العلماء فعالم وأعلم) «ما» في ما أنت: استفهامية، والأكثر في الاستعمال حذف الألف عند دخول حرف الجر عليها، كقولهم: بم ومم، وقد يقع إثباتها في كلامهم، أي اعرف عينك الثابتة في الغيب، فإنها شأن من الشؤون الذاتية للحق وصورة من صور معلوماته، وما أنت إلا الوجود الحق الظاهر في خصوصية عينك الثابتة وما نسبته إلى الحق إلا نسبة المقيد إلى المطلق، وأنت من حيث هويتك وحقيقتك حق، ومن حيث تعينك واختلاف هيئاتك عالم وغير؛ ثم إن مشاهد العرفاء في ذلك مختلفة، فباختلاف المشاهد يتفاضلون، فمن شهد التعين والتكثر شهد الخلق، ومن

الشيء من وجه (ومن حيث إن اختلاف الصور) واقع (فيه) أي في كل ما تدركه (هو) أي ما تدركه (أعيان الممكنات).

قوله (أو اسم سوى الحق) فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه الحق عن الحدود والإمكان وغير ذلك من النقصان اهـ.

(فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي) مغاير بالذات من كل الوجوه لوجود الحق، بل الوجود الحقيقي الحق والوجود الإضافي للعالم، وليس إلا هو ظل الوجود الحقيقي، فلم يقدّر بنفسه لكونه ظلًا بل قائم بمن هو ظل له (وهذا) أي كون العالم متوهمًا لا موجودًا (معنى الخيال: أي خيل لك) كما أخذ أهل الحجاب هذا التخيل تحقيقًا واختاروا مذهبًا حقًا لأنفسهم اهـ لأن الظل عين ذلك الشخص وذاته، لا أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الشخص، فما ثمة إلا أمر واحد يظهر بالصورتين الشخصية الظلية، وبه يتوهم المغايرة وتخيل أن الظل موجود متحقق اهـ بالي.

إذا تفتنت ما أوضحته لك فتوجه إلى نفسك (فاعرف عينك) أي وجودك الخارجي (و) اعرف (من أنت) أموجود حقيقي أو متوهم (و) اعرف (ما هويتك) هو الحق أم غيره (و) اعرف (ما نسبته إلى الحق) واعرف (بما) أي بأي سبب (أنت) حق واعرف (بما) أي بأي سبب أنت (عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الألفاظ) وهذا الكلام إخبار في صورة الإنشاء، يعني إذا تفتنت ما أوضحته لك فقد عرفت في نفسك هذه الأمور فظفرت المطلب الأعلى اهـ.

ولما بين حكم نسبة الظل إلى الحق أراد أن يبين نسبة الحق إلى الظل بقوله (فالحق بالنسبة إلى ظل) في حكم الحس لا في نفس الأمر، فإن الظل قد يكون مساويًا للشخص وقد يكون صغيرًا أو كبيرًا بحسب اختلاف الأوقات، فمن نظر إلى الظل مع عينه عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية، فكذاك الحق باق على حاله منزّه عن هذه الأمور في نفسه، لكن الحس يحكم عليه بهذه الأحكام المختلفة من أحكام الظل بحسب المحل، ومثال كون الحق محكومًا عليه بهذه الأمور المختلفة اهـ بالي.

شهد الوجود الأحدي المتجلي في هذه الصور شهد الحق، ومن شهد الوجهين شهد الخلق والحق باعتبارين، مع أن الحقيقة واحدة ذات وجهين، ومن شهد الكل حقيقة واحدة متكررة بالنسب والإضافات أحدًا بالذات كلا بالأسماء، فهو من أهل الله العارفين بالله حق المعرفة، ومن شهد الحق وحده بلا خلق فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع، ومن شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء، والفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة وذلك أعلم (فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير وكبير صاف وأصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابيه عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه وفي نفس الأمر لا لون له، ولكن هكذا تراه ضرب مثال لحقيقتك بربك) ضرب مثال نصب على المصدر: أي ضرب ضرب مثال أو حال، ويجوز أن يكون مفعولًا ثانيًا أي تعلمه ضرب المثال لحقيقتك، والباء في بربك بمعنى مع أي ضرب مثال لحقيقتك مع ربك؛ والمعنى أن الحق في المظاهر يختلف باختلافها كالنور بالنسبة إلى ما يحجبه من الزجاجات المختلفة الجوهر واللون عن الناظر؛ فإن شعاع اللون يتلون بألوان له الزجاجات وراءها مع أن النور لا لون له، وإن كانت الزجاجات صافية شفافة بقي النور على صفائه من ورائها، وإن تكدرت تكدر النور، كما قيل: لون الماء لون إنائه، فالحق يتجلى في الأعيان بصور أحوالها، فهو كالنور وحقيقتك كالزجاجة (فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس، وإن قلت: إنه ليس بأخضر ولا ذي لون كما أعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح) ظاهر (فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفائه) هذا إشارة إلى النور بالنسبة إلى حجابيه الصافي وأصفى؛ فإنه نور ممتد عن ظل هو عين الزجاج الصافي الشفاف، كظهور الحق في عالم الأمر لصور الأرواح من العقول والنفوس المجردة ظهورًا نوريًا؛ فإنه إذا ظهر بصورة روحانية عقلية فهو ظل نوري لصفائه لا ظلمة فيه، والممتد عن الزجاج الملون كظهور الحق في صورة نفس منصبة بصيغ الهيئات الجسمانية، فإن النفس الناطقة وإن كانت غير جسمانية لكنها تتكدر وتتلون بالهيئات البدنية (كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره، فمننا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاهها الشرع الذي يخبر عن الحق ومع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه، وغيره من العبيد ليس كذلك، فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد) المتحقق

(كالنور) أي ضياء الشمس (بالنسبة إلى حجابيه) أي إلى ما يحجبه (عن الناظر في الزجاج) متعلق بحجابيه، أي حجابيه الحاصل في الزجاج، أو متعلق بالنور: أي كالنور الحاصل في الزجاج، أو بالناظر (يتلون) هذا النور اهـ (فهو) أي النور المتلون (ظل نوري لصفائه) أي الزجاج فبقي أصل النور على حاله منزهاً عن التلون، فكما أن النور تختلف عليه الأحكام بحسب ظروفه (كذلك المتحقق منا) اهـ (ومع هذا) أي مع كون الحق جميع قرى هذا العبد (عين الظل) وهو العبد (موجود) لا فان في الحق اهـ بالي.

بالحق هو الذي فني في صفات الحق عن صفاته فقام الحق مقام صفاته، أو في ذات الحق عن ذاته فقام الحق مقام ذاته، فالأول هو المشار إليه بقولنا: فمننا من يكون الحق سمعه وبصره، بعلامات، أي آيات تدل على ذلك أخبر عنها الشارع في الحديث المشهور المذكور قبل، فهذا العبد أقرب إلى الحق من سائر العبيد الفاعليين بصفاتهم الواقفين مع حجبها، وهذا يسمى قرب النوافل وعين الظل، أي الوجود الإضافي الذي هو أنيته موجود فيه، وظهور الحق فيه بحسب الصفات فيه مشهود، لأن الضمير في سمعه وسائر قواه وجوارحه يعود إلى الوجود الخاص الذي هو الظل، وأقرب من هذا القرب قرب الفرائض، وهو القسم الثاني الذي هو الفاني بالذات الباقي بالحق، وهو الذي يسمع به الحق ويبصر به فهو سمع الحق وبصره بل صورة الحق، كالذي قال فيه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.

(وإذا كان الأمر على ما قررناه، فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس إلا خيال، فالوجود كله خيال في خيال) أي ما قررناه من أن الوجود الإضافي المسمى بالظل ليس إلا نسبة الوجود الحق إلى العين المتجلي هو فيها، فإنك على ما تخيلت وتوهمت من نفسك أنك موجود قائم بنفسه خيال باطل، وكذا جميع ما تدركه مما سواك مما هو غير الحق، فالوجود الإضافي الذي تدركه وتتصور أنه وجود مستقل خيال في خيال، لأنك خيال، والذي توهمته وتخيلته فيك مما سوى الحق خيال في خيال (والوجود الحق إنما هو الله الحق خاصة) أي وما هو إلا الله وحده لا غير (من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن الأسماء لها مدلولان، المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز) وهو معنى الصفة، وقد علمت أن الصفات إما سلبية وإما نسب وإضافات وإما اعتبارات محضة إضافية وإما تعيينات؛ فالوجود الحق مرآة ومجلي لصور الأعيان والظاهر في المرأة خيال، إذ لا حقيقة له خارج المرأة ولا وجود له في نفسه، وهو مثال مخيل (فأين الغفور من الظاهر والباطن، وأين الأول من الآخر) أمثلة لما تتفصل به الأسماء بعضها من بعض، وتتميز به من معاني الصفات (فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر،

(على ما قررناه) من أن العالم ما له وجود حقيقي والموجود الحقيقي هو الحق (فاعلم أنك) اهـ (كله خيال في خيال) الخيال الثاني المخاطب أي أنت وقوى مدركك خيال، وجميع ما تدركه من العالم كله خيال فيك وقواك، فليس العالم إلا الوجود المتخيل (والوجود الحق) الثابت لذاته (إنما هو الله خاصة) اهـ (وأين الأول من الآخر) فهذا الاعتبار جميع الأسماء مع مظاهرها كلها ظلال الذات الإلهية اهـ بالي.

(بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على ذات الحق، وبهذا الاعتبار ليست الأسماء ظلالاً لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها عن الاسم الآخر (فيما) أي فيسبب الذي (هو) أي الاسم (عينه) أي عين الاسم الآخر (هو) أي الاسم (الحق، وبما هو غيره) أي غير الاسم الآخر (هو) أي الاسم (الحق المتخيل الذي كنا بصده) وهو ظل الله اهـ (فسبحان من) لأن العالم كله بحسب الأحدية نفسه

وبما هو غير الاسم الآخر، فبما به هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصده) الحق المتخيل هو المسمى سوى الحق وظله والوجود الإضافي، فإن أصله حقيقة الحق مع نسبة وإضافة أو تعين وتقيد، وليس معنى الخيال المتخيل لأنه لا حقيقة له بوجه من الوجوه كما توهم بعض العوام، بل معناه أنه لا وجود له في عينه كما تقول في الأعيان الثابتة، ولكن من حيث إنه متمثل في خيال وحس مشترك له تحقق ووجود خيالي، كما للمعلومات في العلم والعقل، وأما خارج الخيال فلا، فهو من الظلال كما في المعقولات والأعيان المعلومّة، فمن حيث إن له وجود الحق، ومن حيث إنه معدوم في الخارج متخيل، وكذا المعلومات والمعقولات وكلها تحت اسمه الباطن، ومن هنا قيل: الحق المتخيل المسمى بالسوى، ما هي إلا نقوش وعلامات دالة على من هي فيه ومنه وبه وله، لقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا يثبت كونه إلا بعينه) لأن غير الوجود الحق الظاهر (والباطن عدم محض) فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة (فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم) أي مع النفوس المتعددة في الوجود الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة بل بالحيثيات والاعتبارات العقلية فيسميها أسماء الحق، وباعتبار الظل الممدود والمتخيل المذكور العالم، وباعتبار تجليات الواحد الحقيقي في صورة أسمائه كالتجلي باسم الظاهر بعد الباطن أسماء العالم كالحادث والمحدث والمتغير، وينتقل منها إلى أسماء آخر يضعها الله كالمحدث والمغير والمدير، وهكذا إلى غير النهاية، وكلها من قبيل الحق المتخيل (ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين، لا من حيث ألوهيته وصورته) لأنه لا يلتفت إلى الكثرة المتعلقة لأنه يراها شئون الذات (وإذا كانت غنية عن العالمين فهو) أي فغناه عن العالمين (عين غنائها عن نسبة الأسماء إليها لأن الأسماء لها، كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق ذلك أثرها) لأن كل اسم من أسمائه مقتض لنسبة أو مصدر لفعل وأثر فلا غناء له عن الغير في العقل أو في الخارج، وقد بين ذلك في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ من حيث عينه ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ من حيث استنادنا إليه ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ﴾

أهـ فكان الحق مدلول الأحدية وهي عين الحق، إذ ما يدل على الواحد إلا الواحد ولا واحد إلا هو، فلا دليل على نفسه إلا هو (وما في الخيال إلا) إذ الخيال متوهم وكذا الكثرة، فما دل على الخيال إلا الخيال كما دل على الحق إلا الحق أهـ (ومن وقف مع الحق) فكان محجوباً عن صفاته وأسمائه تعالى، ومن وقف معهما نال درجة الكمال أهـ بالي.

قوله (يحق ذلك المسمى أثرها) أي أثر الذات أو أثر الأسماء الذي هو العالم وهو عين الأسماء من وجه، فإذا استغنى من حيث أحديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الأسماء إليه من تلك الحيثية، وقوله، ذلك فاعل يحقق، وأثرها: مفعوله، فكانت الذات الإلهية من حيث الأحدية الذاتية غنية عن الأسماء، وغير غنية من حيث تحقق أثرها إذ لا يتحقق أثر الذات إلا بالأسماء، فكانت الأسماء من وجه عينه ومن وجه غيره، فأحديته تعالى من حيث عينه لا من حيث أسمائه وصفاته، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ أهـ إذ الصمد هو المحتاج إليه لا يتحقق بدون المحتاج ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ﴾ من حيث هويته

من حيث هويته ونحن ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ كذلك ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ كذلك) لأنه الكل من حيث الإحاطة فلا غير ولا سوى له فما له كفوًا أحد (وهذا نعته، فأفرد ذاته بقوله ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا، فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض، وهذا الواحد منزّه عن هذه النعوت، فهو غني عنها كما هو غني عنا) أي الأحدية نعته بحسب ذاته وسائر النعوت مقتضية الكثرة، والواحد بالذات تعالى وتنزه عن الكثرة، فهو منزّه عن هذه النعوت فسلبت عنه لغناه عن الكثرة وما يتعلق به (وما للحق نسب إلا هذه السورة سورة الإخلاص، وفي ذلك نزلت) لأنها مختصة بسلب الكثرة وأحكامها ونعوتها عن ذاته فإن الأحدية نفى الكثرة وذلك معنى الإخلاص، قال أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه: وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه (فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين وكلاهما يطلق عليه اسم الأحد) أحدية الكثرة وأحدية الجمع هي تعقل الكثرة في الذات الواحدة بحسب النسب، فإن مسمى جميع الأسماء الإلهية ذات واحدة يتكرر بحسب النسب والتعينات الاعتبارية، والذات باعتبار كل نسبة وتعين يقتضي أفراد نوع من أنواع الموجودات، وأحدية العين هي أحدية الذات من غير اعتبار الكثرة، فتقتضي الغناء عن الأسماء ومقتضياتها من الأكوان.

(فاعلم ذلك، فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن الشمال واليمين إلا دلائل لك عليك وعليه، لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك) فما أوجد الظلال في الخارج للأشخاص الممتدة هي منها ساجدة لله في تذللها بوقوعها على الأرض منقاداً له فيما سخرها له راجعة عن اليمين عند ارتفاع الشمس إلى الشمال، وعن الشمال عند الغروب إلى اليمين بالطلوع إلا لتدل بها عليك، أي على كل ممكن، فإن الأعيان الموجودة وجوداتها كالظلال عليه تعالى، فإنه بمثابة الشخص الذي يتظلّل الظل به لتعرف أن الموجودات المتمتعنة التي أنت من جملتها ظل خيالي كما مر، ونسبتك إليه نسبة الظل إلى الشخص الممتد عنه الظل،

ونحن) أي ومن حيث نحن ولا يجوز أن يكون معناه ونحن نلد للزوم التكرار، بقوله: فنحن نلد، مع أن المراد ببيان صفاته تعالى، فلا يناسب ذكر صفاته متمثلاً لذلك بدل عينه قوله فهذا نعته اهـ (بنعوته المعلومة عندنا) كالعلم والحياة والقدرة اهـ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ كذلك، أي من حيث هويته، والمراد ببيان تنزيه الحق من هذه الصفات الثلاثة وهو من حيث الهوية الأزلية الدائمة فيوجب دوام ما بها فذاته تعالى دائمة، وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة، فلا يتوهم من قوله كذلك أنه إذا اعتبر خلاف ذلك جاز إثبات تلك الصفة له ويدل عليه قوله في النتيجة فنحن نلد ولم يقل فهو يلد، فعلم أن المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه، فما كان السبب لهذا السلب الكلي إلا كون الحق كذلك، فلم يزل عنه كونه كذلك، فيمتنع إثباتها بوجه من الوجوه اهـ.

(التي تطلبنا) لأن آثاره فينا يقال لها أحدية الكثرة اهـ (وجعلها) ساجدة أي منبسطة في الأرض (متفيئة) أي مائلة عن الشمال واليمين اهـ (لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك) أنت ظل إلهي من ظلال الذات الأحدية (حتى تعلم من أين) فإذا عرفت أن ظلك لكونه ظلك يقتقر إليك بالفقر الكلي، فقد عرفت منه اتصاف العالم بالفقر الكلي إلى الله لكون

فإن الوجود المتعين ممتد عن الوجود المطلق ويتقوم به؛ ونسبته إليك بأنه يقومك ويسخرك منقاداً لأمره متذلاً متسخراً فيما يريد منك، لا استقلال لك ولا وجود (حتى تعلم من أين ومن أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله، وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض) أي حتى تعلم من افتقار الظلال إلى الشخص القائم المنور بنور الشمس وإلى المحل الواقع عليه أن ما سوى الحق من الموجودات المتعينة هي ظلال الحق مفتقرة إلى الله الموجد المقوم القيوم الرب النور لمألوهيتها وعدمها، ولا استقلال لها ومربوبيتها، وظلمة أعيانها التي هي محالها في العدم وهو الفقر الكلي، وأما الفقر النسبي فكافتقارها إلى ما به متعين من الأعيان افتقار الظل إلى المحل؛ وكافتقار الكل إلى الأجزاء والمسببات إلى الأسباب، افتقار الظل إلى جميع أسبابه من أحوال المحل وهيئات ذي الظل وأشكاله ومقاديره من الطول والعرض وغيرها (وحتى تعلم من أين ومن أي حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين) أي تعلم أن الحق بذاته غني عن العالمين لا بأسمائه، فإنها تقتضي النسب إلى الخلق (واتصف العالم بالغنى: أي بغنى بعضه عن بعضه من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به، فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً) أي ومن أي حقيقة اتصف العالم بغنى بعضه عن بعض، كغنى العناصر عن المواليد، وغنى السماويات عن الأرضيات من حيث إنها لا تتأثر منها وما هو، أي وليس وجه الغنى عين وجه افتقاره أي افتقار بعضه إلى بعض، كافتقار العالم من حيث إنه كلي مجموعي إلى كل واحد من أجزائه، وافتقار المسببات من أجزاء المواليد إلى أسبابها افتقاراً ذاتياً لإمكانها بل بغنى بعضه عن بعض من وجه، وافتقاره إلى ذلك البعض من وجه، كاستغناء الماء في تبرده وجموده عن الشمس وافتقاره في حرارته وسيلانه إليها. وفي الجملة إن العالم وإن عرض له الغنى بهذا الاعتبار فلا بد من الافتقار إلى أسبابه بالذات كالظل، فإن الممكن في ذاته مفتقر إلى أسبابه (وأعظم الأسباب له سببية الحق ولا

العالم ظله، وقد عرفت منه أيضاً اتصاف العالم بالفقر النسبي إلى الله بافتقار بعضنا إلى بعض؛ وذلك يرجع إلى افتقارنا إلى الحق، لأن افتقار العالم إلى العالم ليس من جهة ظليته بل من جهة ربوبيته، وهو من هذه الحيثية عين الحق لا ظله، فما كان الافتقار إلا إلى الله خاصة اهـ.

(واتصف العالم بالغنى) يعني كما أنك اتصفت بالغنى عن ظلك من حيث ذاتك، كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات عن العالم، فإذا كان ظلك مفتقراً إليك ومستغنياً عنك فقد عرفت منه أن اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره إلى بعض، فالولد بالنسبة إلى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث إنه عبد محتاج مثله فاحتياجه من هذه الحيثية إلى الله لا إليه، فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره فاستغنائه لعدم سببيته فمن وجه في وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض، فكان افتقاره إلى البعض عين افتقاره إلى الحق، فإن ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق، وهو معنى قوله (وبالفقر النسبي) عرفت أيضاً اتصاف الحق بالغنى عن الناس من أي جهة، وبلافتقار إليه من أي جهة، فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور أحكامه، وإنما افتقر العالم إلى الله كلياً كان أو نسبياً (فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك) اهـ بالي.

(ولا سببية للحق) إذ ما دبر الحق العالم إلا بأيدي أسمائه، فسبحان من دبر العالم بالعالم اهـ (من عالم مثله) أي مثل

سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية) فإنه يفتقر إلى الإيجاد والربوبية والخالقية وأمثالها، وهي لا تكون إلا بالأسماء لا في أعيانه، فإن الأعيان غنية في كونها أعياناً عن السبب (والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله، أو عين الحق فهو الله لا غيره) أي الأسماء الإلهية ما يفتقر إليه العالم؛ سواء كان ذلك الاسم المحتاج إليه من عالم مثله كاحتياج الابن إلى الأب في وجوده ورزقه وحفظه فإنها صور أسماء الحق ومظاهرها، أو من عين الحق كاحتياج الابن في صورته وشكله وخلقته إلى الحق المصور الخالق وهو ليس من عالم مثله، فذلك الاسم المحتاج إليه هو الله لا غيره، أما الأول فلأن سببية الأب ليست من حيث عينه الثابتة، فإنها معدومة بل من حيث وجوده وفعله وقوته وقدرته، والوجود عين الحق الظاهر في مظهره، والفعل والصورة والقدرة والقوة والرزق والحفظ توابع الوجود وصفات الحق وأفعاله، ليس للأب إلا القابلية والمظهرية لما علمت أن القابل لا فعل له بل الفعل للظاهر في مظهره وأما الثاني فظاهر؛ فظهر أن المحتاج إليه ليس إلا الله وحده، فقلوه: كل اسم خبر المبتدأ، يفتقر إليه العالم صفته، ومن عالم مثله صفة بعد صفة، أي ثابت كائن من عالم مثله أو عين الحق عطف على عالم مجرور، أي أو اسم كائن ناشئ من عين الحق (ولذلك قال: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾) أي ولأننا من مكنم الإمكان، والممكن بالنظر إلى ذاته دون موجد معدوم وقابل بالذات فكيف بالصفات والأفعال، فالفقر لنا إلى الله من جميع الوجوه ذاتي، والله وحده هو الغني بالذات الحميد بالكمالات والصفات (ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا، فأسماءنا أسماء الله تعالى) أي لما ثبت أن الافتقار العام لازم لنا لزم افتقار بعضنا إلى بعض على ما نشاهد افتقاراً إلى أسماء الله فينا بتجليه لنا بها، فأسماءنا أسماءه ونحن له مظاهرها فحسب، ليس لنا شيء يفتقر إليه (إذ إليه الافتقار بلا شك) خاصة لا إلى غيره (وأعياننا في نفس الأمر ظله) باعتبار اسمه الباطن لأنها معلومات عينية (لا غيره) لأن اسم الباطن عينه باعتبار نسبة البطون، وظله ووجوده مع قيد الإضافة (فهو هويتنا) بظهور وجه الأحدية (لا هويتنا) باعتبار التعيين والإضافة التي هو بها ظل (وقد مهدنا لك السبيل فانظر) في هذا الفصل ليتضح لك.

المفتقر كالوالد بالنسبة إلى الولد، فإنه اسم إلهي يفتقر إليه الولد في وجوده الخارجي، مع أنه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شيء إلا بسبب كونه محتاجاً إليه العالم (أو تجلي من (عين الحق) فكيف كان (فهو) أي الاسم المفتقر إليه (الله) أي عين الحق باعتبار الربوبية (لا غيره) وإن كان غيره باعتبار الظلية إذ لا يحتاج إليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا الاعتبار، فكان العالم كله من الأسماء والأعيان وغيرها يفتقر إلى الله خاصة اهـ (ولذلك) أي ولأجل أن العالم كله محتاج إلى الله لا إلى غيره (قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ﴾) فالغنى لا يكون إلا لله، والفقر لا يكون إلا للعالم اهـ بالي.

(نص حكمة أحرية في كلمة هودية)

إنما اختصت الكلمة اليهودية بالحكمة الأحدية، لأن كشف هود عليه السلام شهود أحدية كثرة الأفعال الإلهية المنسوبة إلى الأحدية الإلهية، وهي في الحقيقة أحدية الربوبية بعد أحدية الإلهية وهي أحدية جميع الأسماء وأحدية اسم الله الشامل للأسماء كلها، فإن كل الأسماء بالذات واحد. وللوحدة ثلاث مراتب: وحدة الذات بلا اعتبار كثرة ما وهي الأحدية الذاتية المطلقة. ووحدة الأسماء مع كثرة الصفات وهي أحدية الألوهية، والله بهذا الاعتبار واحد وبالاختبار الأول واحد. والثالثة أحدية الربوبية المذكورة المختصة بهود عليه السلام، لقوله تعالى حكاية عنه: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ فإن هذه الأحدية موقوفة على الآخذ والمأخوذ وكون الرب على الطريق الذي يمشي فيه، فهي أحدية كثرة الأفعال والآثار التي نسبتها إلى الهوية الذاتية وحدها:

(إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم)

الصراط المستقيم: طريق الوحدة التي هي أقرب الطرق إلى الله الواحد الأحد، وذلك أن لكل اسم من الأسماء الإلهية عبداً هو ربه وذلك العبد عبده؛ فكل عين من الأعيان الوجودية مستند إلى اسم مرتبط به جار على مقتضاه سالك سبيله فهو على طريقه المستقيم المنسوب إليه. ثم لما كانت الأسماء على اختلاف مقتضياتها أحدية المسمى كانت موصلة إلى المسمى، فهو الله الذي له أحدية جميع الأسماء، فكل يصل إلى الله مع اختلاف الجهات دائماً فلله الصراط المستقيم الذي عليه الكل، فصح قولهم الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق وبعدد الأنفاس الإلهية، فإن الشؤون المتجددة لله في كل آن على كل مظهر أنفاس إلهية، وذلك ظاهر في كل حضرة من حضرات الأسماء على العموم، سواء كانت الأسماء كلية أو جزئية غير

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

ولما كان لكل اسم أحدية الصراط، وكانت أحدية صراط اسم الله جامعاً لجميع أحدية صراط الأسماء، شرع في بيان الأحدية الجامعة أولاً بقوله (إن لله الصراط المستقيم ظاهر) خبر لمبتدأ محذوف: أي هو (غير خفي) تأكيد (في العموم) أي جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله في حق عموم الناس، وهو صراط الأنبياء كلهم المشار إليه بقوله ﴿أَمَدِنَا أَنْصِرَطَ الْمُسْتَقِيمِ﴾ أو تعلق في العموم، بقوله: غير خفي، أي هذا الصراط المستقيم معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الهدى اهـ بالي.

خفي، فكل اسم مدبر لمظهر روح له والمظهر صورته والجميع متصل بالله:

(في كبير وصغير عينه وجهول بأمور وعليم)

هذا تفسير العموم:

(ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم)

أي رحمته الرحمانية، فإن الرحمن اسم شامل لجميع الأسماء، فهو المرصاد لكل سالك وإلى ينتهي كل طريق ويرجع كل غائب ﴿مَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم، فهو ﴿غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من هذا الوجه ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة) «ما من دابة» أي شيء، فإن الكل ذو روح إلا هوية الأحدية الذاتية بحكم الصمدية والقيومية مالكة له آخذة بناصيته جاذبة إياه على صراط سبقت رحمته إليه قبل إيجاده. فإذا وجدت الحقائق بنسبتها الذاتية على ما اقتضت أعيانها، وسلكت بها على طرق أربابها فلا غضب ولا ضلال ثمة، فإن عرض أحدهما فالمآل إلى الرحمن على ما سيأتي، والرحمة السابقة هي الغالبة (وكل ما سوى الحق دابة، فإنه ذو روح، وما ثم من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على صراط مستقيم، فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه) إنما كان ما سوى الحق ذا روح، لأن الرحمة امتدت أولاً إلى رقائق الأشياء وروحانياتها، وألزمها أشباحها حتى وجدت حقائقها الكونية بها، فدبت بالأسماء التي يربها الله بها على اختلاف مراتبها، وكل اسم منها هو الذات الأحدية مع النسبة الخاصة التي هي حقيقة الاسم، أعني الصفة المخصوصة، فكل يدب بحكم التبعية على صراط الذات الأحدية بذاته في ذاته، فإن الحق المتعين في قابليته يحركه ويسيره إلى غايته وكمالها الخاص به، فهو يدب بحركة ضعيفة عرضية غير ذاتية، فإنها بحكم التبعية، وتلك الحركة هي المشي على الصراط المستقيم، فإن الصراط هو الذي يمشى عليه.

(في صغير وكبير) خبر (عينه) مبتدأ (وجهول بأمور وعليم) معطوف على الخبر؛ معناه أن ذاته تعالى من حيث أسماؤه وصفاته موجودة في كبير وصغير، أي في كلي وجزئي بالنسبة إلى الأسماء وبالنسبة إلى الأجسام في كبر الحجم وصغره، أي لا ذرة في الوجود إلا وهي نور من ذات الحق لكون كل ما في الوجود مخلوقاً من نوره، فالذات من حيث هي غنية عن الوجود الكوني (ولهذا) أي ولأجل كون الذات مع جميع صفاته محيطاً بالكل (وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم) فإذا كان كل شيء تحت قدرته كان ﴿مَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ﴾ يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الأزلي التابع لعين المعلومات فلا جبر من الله (فهو ﴿غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾) من حيث إنه ماش على صراط ربه المستقيم، لأن ربه راض عن فعله فلا غضب (والمآل) أي مآل الغضب (إلى الرحمة) الرحمة عند أهل الله على نوعين: رحمة خالصة، ورحمة ممتزجة بالعذاب، ففي حق عصاة المؤمنين من أهل النار مآل الغضب إلى الرحمة خالصة من شوب العذاب، وذلك لا يكون إلا بإدخالهم الجنة، وفي حق المشركين مآله إلى الرحمة الممتزجة بالعذاب، وهذا لا يكون إلا بخلودهم في النار فاعلم ذلك، وفيه كلام سسمع

ولما كانت تلك الحركة بالحق في الحق كان الصراط والماشي عليه هو الحق:

(إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق

وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق)

أي إذا دان وانقاد لك المسمى بالخلق فقد دان لك الحق الظاهر في مظهر ذلك الخلق، أعني الهوية الحقيقية المستترة به، وإن انقاد لك الحق المتجلي في مظهرك بحكم التعيين الخاص فلا يلزم أن ينقاد لك الخلق، لأن الحق المدعن لك حق بلا خلق، فلا ينحصر في الوجه الذي تجلّى به لك فلا تنقاد تلك الخلائق، لأن تجلياته فيهم بحكم مجاليتهم؛ فقد تخالف الوجه التي بها تجلّى لهم وجهه الذي به تجلّى لك، فالظاهر في مظاهرهم يسلكهم في طرق كما لا تنهم المخالفة لكمالك وإن كان سلوكهم بالحق للحق لاختلاف الأسماء ومظاهرها:

(فحقق قولنا فيه فقولني كله حق

فما في الكون موجود تراه ما له نطق)

أي إذا كان القائل هو الحق فقلوله حق، وإذا كان الحق هو المتجلي في كل موجود فلا موجود إلا هو ناطق بالحق، لأنه لا يتجلّى في مظهر إلا في صورة اسم من أسمائه، وكل اسم موصوف جميع الأسماء لأنه لا يتجزأ لكن المظاهر متفاوتة الاعتدال والتسوية، فإذا كانت التسوية في غاية الاعتدال تجلّى جميع الأسماء، وإذا لم يكن ولم يخرج عن حد الاعتدال الإنساني ظهر النطق والصفات السبع وبطن سائر الأسماء والكمالات، وإذا انحط عن طور الإنسان بقي النطق في الباطن في الجميع حتى الجماد، فإن التي لم تظهر عليه من الأسماء الإلهية والصفات كانت باطنة فيه لعدم قابلية المجلي، فلا موجود إلا وله نطق ظاهراً وباطناً؛ فمن كوشف ببواطن الوجود سمع كلام الكل حتى الحجر والمدر، فإن العلم باطن هذا الوجود، ولهذا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء:

(وما خلق تراه العين إلا عينه حق

ولكن مودع فيه لهذا صوره حق)

في آخر الفصل (إذا ذو روح) لأنه مسيح بالنص وكل مسيح ذو روح، وكله ماش على صراط ربه المستقيم (فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه) إذ الصراط عبارة عن المشي والمسافة هذا إذا كان الخلق ظاهراً والحق باطناً، فحينئذ الحكم للحق في وجود الخلق، والخلق تابع للحق في حكمه، وأما إذا كان الخلق باطناً والحق ظاهراً فالحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه، ففي هذا الوجه ما طلب العبد من الحق شيئاً إلا ويعطيه، وفي الوجه الأول ما حكم الحق على العبد بحكم إلا وهو تابع لحكمه فيما أمره به الله تعالى.

وهذا نتيجة قرب النوافل، يعني يقول الله تعالى: «إذا تقرب عبيدي إليّ» يقرب النوافل تجليت له باسمي السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف إليّ لا يسمع نفسه، فكان كل مسموعاته دليلاً له عليّ، وتجلّت له بالبصر فما رأى شيئاً إلا رأي في، وتجلّت له بالقدرة فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه بأخذ ناصيتها، كنصرف الحق في الأشياء بأخذ نواصيها «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» وكذلك هذا العبد المتجلي له بالقدرة ما من دابة من قوى نفسه إلا هو آخذ بناصيتها، وتجلّت

أي كل خلق تراه العين فهو عين الحق كما ذكر، ولكن خيال المحجوب سماه خلقاً لكونه مستوراً بصورة خلقية محتجباً بها وإن كان متجلياً لم يعرفه، ولا استتاره عن أعين الناظرين قال: ولكن مودع فيه، أي مخنف في الخلق فصوره، أي صور الخلق جمع صورة سكنت واوه تخفيفاً، والحق جمع الحققة شبه استتاره بالصور الخلقية بالإيداع في الظروف.

(اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة، فإن الله تعالى يقول: «كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها») العلوم الذوقية تختلف باختلاف الاستعدادات، فإن أهل الله ليسوا في طبقة واحدة فلهذا تختلف أذواقهم وعلومهم، ولهذا اختلف حكم هذا الكتاب باختلاف الكلم كاختلافها في الإنسان الواحد باختلاف القوى الحاصلة هي منها، مع كون تلك العلوم ترجع إلى عين واحدة هي هوية الحق كما فصلها، والحاصلة في المعنى صفة جارية على غير ما هي له، فكان حق الضمير الذي هو فيها أن يفصل لأنه ضمير العلوم لكنه تسامح فيها (فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح) يعني: أن الهوية الواحدة هي عين الجوارح المختلفة لاختلاف المحال في عين العبد الواحد، والعلم الفائض من الهوية الواحدة حقيقة واحدة ظهرت في تلك الجوارح بسبب اختلاف قابليتها علومًا مختلفة يختص كل جارحة منها علم من علوم الأذواق مخالف لعلوم الباقي بحكم اختلاف المحال، ولهذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً (كالماء حقيقة واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج؛ وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته، وإن اختلفت طعمومه) شبه العلم الحاصل لأهل الله من الهوية الإلهية بالماء، فإن العلم حياة الأرواح كما أن الماء حياة الحيوان؛ فاختلاف العلم مع كونه حقيقة واحدة باختلاف الجوارح كاختلاف الماء في الطعوم باختلاف البقاع مع كونه حقيقة واحدة، فمن الماء عذب فرات كعلم الموحد العارف بالله، ومنه ملح أجاج كعلم الجاهل المحجوب بالسوى والغير، ونظيره قوله تعالى: ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِيدٍ وَنُقْضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْثَلِ﴾.

له بأفعالي إذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ كما أن اليد عبارة عن القدرة التامة ثم هديته الصراط المستقيم، فلا يمشي إلا على الصراط المستقيم: يعني ما يفعل هذا العبد فعلاً إلا وقد رضي الله عن ذلك الفعل (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو وجه الأحدية مع أنه غيره من حيث الكثرة، فقد نبه عليه بإرجاع الضمير إلى العبد، فكان هذا الكلام جامعاً بين التنزيه والتشبيه التي هي عين العبد من وجه وهو وجه الأحدية، لأن العبد هو مجموع الأجزاء الاجتماعي، والجزء لا يقال فيه غير الكل، وأما بحسب التعيين فيمتاز كل واحد منها عن الآخر وعن الكل (فالهوية) أي هوية الحق (واحدة والجوارح) أي جوارح العبد (مختلفة، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق).

(وهذه الحكمة من علم الأرجل، وهو قوله تعالى في الآكل لمن أقام كتبه ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ فإن الطريق الذي هو الصراط المستقيم هو السلوك عليه والمشي فيه، والسعي لا يكون إلا بالأرجل، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم، إلا هذا الفن الخاص من علوم الأدواق) قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ إقامة الكتب الإلهية: القيام بحقوقها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها والعمل بها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها ومطلعائها لرزقوا العلوم الإلهية الذوقية والمعارف القدسية من فوقهم، والأسرار الطبيعية التي أودعت القوالب السفلية من تحت أرجلهم، فهذه الحكمة من علم الأرجل: أي من أسرار القوالب، فإن الله مع القوالب كما هو مع الأسماء الفواعل، ولهذا قال: لو دلى أحدكم دلو لهبط على الله، فالصراط الممدود عليها إذا سلك عليه بالأرجل وسعى السالكون عليه بالأقدام في العمل بمقتضى العلم المستفاد من الكتب، ورثوا هذا الفن الخاص من العلوم الذوقية، أي علم أحكام القوالب فأنيح لهم شهود من أخذ النواصي بيده - وهو على صراط مستقيم - يوصل من أخذ نواصيهم إلى غايتهم ﴿وَسَوْفَ الْمُجْرِمِينَ﴾ وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم، وهو عين الأهواء التي كانوا عليها إلى جهنم، وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه) فيسوق المجرمين الجرمانيين أهل الإجمام والآثام بحكم قائدهم الآخذ بنواصيهم، فهو القائد والسائق إلى المقام الذي استحقوه بسعيهم على أرجلهم، ريح الدبور المأمورة بسوقهم، وهي أهواؤهم التي تسوقهم من أدبارهم، أي من جهة خلفهم ولهذا سميت دبورا، وهي جهة العالم الهولاني إلى هوة جهنم البعد الذي يتوهمونه وهم يهونون بها، بأهوائهم الناشئة من استعدادات أعياناتهم، حتى أهلكهم السائق والقائد عن نفوسهم (فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق، لأنهم مجرمون) إنما حصلوا في عين القرب على الحقيقة لأن الحق الذي هو قائدهم معهم، وإنما توهموا البعد لأنهم كانوا يسعون إلى كمالات وهمية فانية تخيلوها فما وصلوا إلا إليها، فزال البعد في حقهم فزال مسمى جهنم، لأنهم بلغوا الغايات التي كانوا يطلبونها باستعداداتهم، وذلك نعيمهم من جهة استحقاقهم لأن

(ساقهم إليه) أي إلى ذلك المقام وهو المسمى بجهنم الذي استحقوه بسلوكهم في الصراط المستقيم الذي يوصلهم إلى هذا المقام الذي يحصل لهم فيه هذا الشهود (بريح الدبور) وهي الأهواء التي فعلوا من مقتضيات أنفسهم، وسمي بها لأنه يأتي من جهة الخلفية جهة الخلف. وإهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح في صورة النار فهلكوا عن أنفسهم، فشاهدوا أن الحق هو الآخذ بنواصيهم والسائق إلى أن وصلوا إلى هذا النوع من العلوم الذوقية، فإنهم وإن عبدوا إلى الأبد لكنهم يتحققون بهذا الذوق الهادئ.

(فزال البعد) المتوهم لعلمهم أن الله معهم في كل موطن (فزال مسمى جهنم في حقهم) من حيث إنه بعد لا من حيث إنه عذاب لذلك قال (ففازوا بنعيم القرب) في جهنم ولم يقل بنعيم مطلقاً، فإن الفوز بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا

إجرامهم هو الذي اقتضى وصولهم إلى أسفل مراتب الوجود من عالم الإجمام (فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنة وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم، لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا بُصْرَ لَكُمْ﴾ أي إنما وجدوه بما اقتضاه أعيانهم من أعمالهم التي كانوا يسعون فيها وبمقتضى استعداداتهم الذاتية تعلقت المشيئة الإلهية بما كانوا يعملون في أعمالهم على صراط الرب المستقيم، لأن نواصيهم بيد من هو على الصراط المستقيم، فهو يسلك بهم عليه جبراً إلى أن وصلوا إلى عين القرب (وإنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء فبصره حديد) أي إنما الجهني يبصر مع أن الله تعالى أخبر أن أهل الحجاب لا يبصرون في الدنيا لأنه هناك مكشوف الغطاء حديد البصر، وأما قوله ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ فهو في حق من يدعو الهادي إلى مسمى الله الرب المطلق رب العالمين، وهذا في حق كل أحد بالنسبة إلى الرب المتجلي له في صورة عينه الآخذ بناصيته إلى ما يهواه، فذاك في البصيرة وهذا في البصر ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (وما خص ميتاً من ميت: أي ما خص سعيداً في العرف من شقي) ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ وما خص إنساناً من إنسان؛ فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى، فهو حق مشهود في خلق متوهم) أي الظل الخيالي المذكور (فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود) أي الشهود الذوقي (وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود، فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج) هذين الصنفين ما عدا المؤمنين وأهل الكشف والشهود، فالحق عندهم ما تصوره واعتقدوا أنه غير معلوم للبشر إلا وجوده لا حقيقته، وبعضهم تخيلوه وكلاهما يعتقدان أنه متعين ولا يشهدون إلا الخلق فهم أهل الحجاب بمنزلة الماء الأجاج، وأما المؤمنون وأهل الكشف فبالعكس، لأنهم يشهدون الحق والخلق عندهم ظل خيالي ليس إلا نسبة الوجود إلى الأعيان، والنسبة معقولة، ولهذا قال (والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ شرابه؛ فالناس على قسمين: من

يوجب رفع العذاب في حق المخلدين، كما تألم بعض المقربين في الدنيا (لأنهم مجرمون) أي الكاسبون الصفات الظلمانية الحاجة لشهود الحق، فهذا الشهود أجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم هذا المقام اهـ بالي.

فدل ذلك على أن نعيم القرب عام في حق كل أحد سعيداً كان أو شقياً، وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ أي إلى الإنسان ﴿مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ اهـ (بمنزلة الماء الملح الأجاج) كلما ازدادوا علماً ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا يقنع علمهم كالملاح الأجاج لا يروي شارب، وقد أشار إلى افتراق المؤمنين من أهل الكشف أولاً وإلى اتحادهما ثانياً بقوله (والطائفة الأولى) بمنزلة الماء العذاب اهـ بالي.

الناس من يمشي على طريقة يعرفها ويعرف غايتها، فهي في حقه صراط مستقيم. ومن الناس من يمشي على طريقة يجهلها ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، وغير العارف يدعو إلى الله على التقييد والجهالة) يعني أن الطريق والغاية كلاهما واحدة في الحقيقة وهو الحق، فالعارف يدعو على بصيرة من اسم إلى اسم، والجاهل يدعو على جهالة من السوى إلى السوى، لأنه لا يعرف الحق (فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين، لأن الأرجل هي السفلى من الشخص، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق، فمن عرف الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه) يعني أن الطريق الذي يسلك عليه أسفل من سفلى، فمن عرف علم الطريق وأنه ليس إلا الحق إذ لا شيء غيره عليه عرف أن أسفل سافلين لا يخلو عن الحق، فعلم أن الجهنيمين في القرب وإن توهموا البعد (فإن فيه جل وعلا يسلك ويسافر إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين السالك والمسافر فلا عالم إلا هو، فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت) والترجمان هو رسول الله ﷺ، حيث قال: «كنت سمعه الذي يسمع به» الحديث (وهو لسان حق) فإن من قال الحق بالحق كان لسان الحق (فلا يفهمه إلا من فهمه حق) لأن الحق إذا كان جميع قوى العبد وجوارحه كان فهمه حقاً لأنه من جملة قواه (فإن للحق نسبة كثيرة ووجوهاً مختلفة) فإن له إلى كل شيء نسبة هي نسبة الوجود التي بها صار ظلاً، وفي كل عين وجهاً هو ظهوره بصورتها.

(ألا ترى عاداً قوم هود كيف قالوا: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرُنَا﴾ فظنوا خيراً بالله وهو عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق) أي بقوله: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾ (عن هذا القول) الذي قالوه وهو ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرُنَا﴾ (فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب، فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقي الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد) فإنه إذا أمطرهم أثبت به النبات من الأرض وسقي الحبة فنبتت ونمت وأدركت وأحصدت بعد المطر بزمان، وكذا نماء النبات والشجر ورعاها الدواب والأنعام فأكلوا منها وشربوا لبنها بعد مدة، ولا يصل نفع المطر وفائدته إليهم إلا عن بعد بخلاف الإراحة عن الهياكل البدنية (فقال لهم: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾) وفسره بقوله: ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من

(فمن أنت) استفهام إنكاري: أي أنت معدوم في نفسك (فاعرف) اليوم (حقيقتك وطريقتك) ولا تفوت وقتك حتى تدخل لعرفان حقيقتك وطريقتك في حكم قوله ﴿وَسَوْفَ الْمُجْرِمِينَ﴾ فإنك إذا عرفت ما نقلناه عرفت حقيقتك وطريقتك (فقد بان لك الأمر) من الله على ما هو عليه، وهو كون الطريق السالك والعلم والمعلوم عين الحق أحدية الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله «حتى أكون مترجماً لا متحكماً» أو الحق مترجماً لنا عن نبيه هود مقالته، أو نبينا عليه الصلاة والسلام مترجماً عن الحق قوله «كنت سمعه» اهـ (إلا من فهمه حق) حتى يفهم بفهم الحق مطلقات كلام الحق، فإن الشهود بأحدية الأشياء من مطلقات كلام رب العزة ومن مفهوماته الثانية ولا يفهمه إلا العلماء بالله.

قوله (فظنوا) هذا القهر (خيراً) أي لطفاً فحسن ظنهم بالله فعاملهم الله بإعطائه لهم جزءاً حسن ظنهم بالله من الجهة التي غير ما تخيلوها اهـ بالي.

الراحة لهم، فإن بهذه الريح يريح أرواحهم من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة) المسالك الوعرة الجثة التي يسلك الحق فيها على وعرة طرقها الغلبة الخشونة الحجابية، والسدف: أي الحجب جمع سدف: وهي الحجاب، والمدلهمة: المسودة في غاية الظلمة (وفي هذه الريح عذاب: أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب، فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه) من الإمطار والنفع، يعني أنهم لما ظنوا بالله خيراً والله عند ظن عبده، فأتاهم خيراً مما ظنوا من حيث لا يشعرون، فإن الوصول إلى ما ظنوه من الانتفاع بالمطر قد لا يقع وقد يقع من بعد والذي وقع خير وأقرب، فإنهم وصلوا بذلك إلى الحق وحصلوا في عينه من حيث لم يحتسبوا، فإن للحق وجوهاً كثيرة ونسباً مختلفة من جملتها أحوالهم وظنونهم وأقوالهم، فإن هذه الحالة خير لهم مما ظنوا وإن أوجعتم بقطع الحياة وفرقة المألوفات، لأن ذلك أرواحهم مما هم فيه أكثر مما أوجعتم، ونجاهم من التوغل والتماذي في التكذيب والعصيان الموجب للرين على القلوب، وخفف عنهم بعض عذاب الآخرة فجازاهم على حسن ظنهم بالله خيراً على وجه أتم ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ وهي جثتهم التي عمرتها أرواحهم الحقيقية فزالت عنهم حقبة هذه النسبة الخاصة، وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تبطل بها الجلود والأيدي والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ وقد ورد النص الإلهي بهذا كله) أي فدمرت الريح بالتدبير الإلهي كل شيء مما كان قابلاً للتدمير منهم، فأراحت أرواحهم التي هي حقائقهم عن جثتهم التي هي مساكنهم بعدما كانت عامرة لها مدبرة إياها، وهي حقبة: أي متحققة ثابتة في وجودها ثابتة للنسبة إلى أبدانها فزالت حقبة نسبها إلى أبدانها، أي تحققت نسبتها الخاصة وبقيت الهياكل حية بحياتها الطبيعية المخصوصة بها من الحق لما ذكرنا أن كل شيء وإن كان جماداً فهو ذو روح مخصوص به من الحق، وهي الحياة التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل كما ورد في القرآن وعذبات الأسواط والأفخاذ كما ورد في الحديث، وقد أشار أبو مدين رضي الله عنه إلى هذه الحياة بقوله: سر الحياة سرى في الموجودات كلها، فإن الحي بالذات القيوم للكل متجلي في الجمع وإلا لم يوجد، فمن حضرة الاسم الحي يحيي كل شيء بحياة ظاهرة أو باطنة على ما مر (إلا أنه تعالى قد وصف نفسه بالغيرة، ومن غيرته حرم الفواحش وليس الفحش إلا ما ظهر) مما يجب ستره ومن جملة سر الربوبية فقد قيل إفشاؤه

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

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

كفر (وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) وهو الحق ومن أظهره الله عليه، وذلك أن الحق هو الظاهر والباطن (فلما حرم الفواحش: أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، وهي أنه عين الأشياء فسرنا بالغيرة) أي ستر هذه الحقيقة بالتعينات المختلفة التي يطلق عليها اسم الغير، فحدث السوى والغير حيث يقال أنت غيري وأنا غيرك، فاعتبرها وأوجب الغيرة من الغير، فلهذا قال: (وهو أنت) أي إلى الغيرة أنت، يعني أنا نيتك إذا اعتبرتها، إذ لو لم تعتبرها ونظرت إليها بعين الفناء كما هي عليه في نفس الأمر كنت من أهل الحمى فلا غيرة ثم فلا تحريم (لأنها من الغير، فالغير يقول السمع سمع زيد، والعارف يقول السمع عين الحق، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء فما كل أحد عرف الحق، فتفاضل الناس وتميزت المراتب وبان الفاضل والمفضول) بالمعرفة والجهالة.

(واعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله عليهم الصلاة والسلام وأنبيائه كلهم البشريين) قيد الأنبياء بالبشريين للتخصيص، لأن كل ظاهر ينبئ عن باطن فهو نبي بالنسبة إلى ما أخبر عنه، وذلك الباطن ولى بالنسبة إلى ذلك الظاهر في اصطلاح العرفاء (من آدم إلى محمد ﷺ وعليهم أجمعين، في مشهد أقمت فيه بقرطبة) وهي مدينة بالمغرب كان مقيمًا بها (سنة ست وثمانين وخمسمائة، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم) إنما أخبره هود دون غيره منهم لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام لمشرب الشيخ قدس سره في توحيد الكثرة وسعة مقام كشفه وشهود الحق في صورة أفعاله وآثاره، وأما سبب اجتماعهم عند محمد ﷺ، فقليل: إنه تهنئته قدس سره بأنه خاتم الأولياء ووارث خاتم الرسل والأنبياء (ورأيت رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها، ودليلي على كشفه لها قوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ وأي بشارة للخلق أعظم من هذه، ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثم تممها الجامع لكل محمد ﷺ بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان: أي هي عين الحواس والقوى الروحانية أقرب من الحواس، فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول (الحد) يعني أن القوى الروحانية أقرب إلى الله في الشرف والتجرد عن المادة، والنورية والتنزه من الحواس، إذ هي حالة في

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

(فلما حرم الفواحش أي منع أن تعرف) خطاب عام (أي منع) أن يعرف كل إنسان (حقيقة ما ذكرناه) وهي أنه عين الأشياء فكانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش (فسترها) أي ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها أحد إلا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية، وجواب لما محذوف: أي لما حرم الفواحش أي جنس الفواحش حرم أن تعرف، فقله: فسترها، جواب شرط محذوف اهـ بالي.

المحال الجسمانية مقدرة بمقاديرها محدودة بحدودها، فاكتفى بها عن الأقرب المجهول الحد، يعني الروحانية، فإنه تعالى إذا كان عين الأخص إلا بعد المحدود، فبأن كان عين الأشرف غير المحدود، أو المجهول في التحديد أولى (فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا، وترجم رسول الله ﷺ عن الله مقالته بشرى لنا، فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا القوم الكافرون) أي المحجوبون الساترون، فإنهم توهّموا أنه تعالى إذا كان عين المحدودات كان محدودًا، ولم يعرفوا أنه إذا أحاط الكل من الأرواح والأجسام، ولم ينحصر في واحد منهما ولا في الكل لم يكن محدودًا (فإنهم يسترونها) أي الآيات التي هي صفاته وتجلياته (وإن عرفوها حسدًا منهم ونفاسة وظلمًا) كأكثر علماء أهل الكتاب فإنهم عرفوها من كتبهم، فإنه ما جاء في جميع الكتب إلا كذلك بشهادة الذين آمنوا من علمائهم، كعبد الله بن سلام وأحزابه (وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه تعالى إلا بالتحديد، تنزيهًا كان أو غير تنزيه، أوله العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء، فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق، ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا أيضًا تحديد، ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحديد، ثم ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض وأنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا) حيث أخبر أنه جميع قوانا وجوارحنا وهي عيننا (ونحن محدودون فما وصف نفسه إلا بالحد، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ حد أيضًا إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة) أي لغير معنى المثلية يعني لا بمعنى مثل مثله (ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) هذا كلام أورده لدفع توهّم المنزه، فإن الأمر في وصفه أعظم مما توهّم من تنزيهه الوهمي وأوسع من التقييد الفكري، فإنه في التنزيه لم يتميز من شيء حتى يحتاج إلى تميزه، وفي التحديد لم يتقيد بحد مخصوص حتى ينحصر فيتحدد، تعالى الله عما يقول المنزه والمحدد، وإن أخذنا الكاف في الآية المذكورة الدالة على التنزيه زائد دلت على نفي المثلية، فتميز عن الأشياء بحدنا في حدودنا فكان محدودًا، ولو بكونه ليس عين هذا المحدود لاشتراكه بجميع ما عداه في معنى التشبيه (فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم) يعني أن الإطلاق عين التقييد مقابل له فهو تقييد بقيد الإطلاق والمطلق مقيد بقيد اللا تقييد، أي بمعنى لا شيء معه والحق هو الحقيقة من حيث هي، أي لا بشرط شيء فلا ينافي التقييد واللاتقييد (وإن جعلنا الكاف للصفة) أي بمعنى المثلية (فقد حددناه) أي أثبتنا مثله ونفيًا عن مثله أن يكون له مثل وهو عين التشبيه والتشبيه تحديد (وإن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على نفي المثل) أي على

فحينئذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود فهو محدود) والمراد بالمحدود الأشياء، فإذا لم يكن الحق عين الأشياء كان محدودًا بهذا الحد، فإذا كان الخلق محدودًا (بكونه ليس عين المحدود) فالإطلاق عن التقييد تقييد اهد بالي.
(على نفي المثل) على أن الكاف زائدة لغير الصفة.

معنى نفي مثل من هو على صفته، فإن مثل الشيء يطلق ويراد به من هو على صفته من غير قصد إلى نظير له؛ كقولهم: مثلك لا يبخل؛ أي من هو ذو فضيلة مثلك لا يأتي منه البخل؛ والمراد نفسه والمبالغة في نفي البخل عنه بالبرهان؛ أي أنت لا تبخل لأن فيك ما ينافي البخل؛ فعلى هذا يكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ نفي المثل بطريق المبالغة؛ أي ليس مثل من هو على صفة من الصمدية وقيومية الكل شيء (تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء؛ والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها) المفهوم على ما ذكر ليس مثله شيء لأنه لا شيء إلا وهو به موجود: أي بوجوده، فبهذا المفهوم وبالخبر الصحيح تحقق أنه عين الأشياء المحدودة بالحدود المختلفة (فهو محدود بحد كل ذي حد فما يحد شيء إلا وهو حد للحق) لأنه هو المتجلي في صورته فحد كل شيء حد الحق تعالى والضمير لمصدر يحد (فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات) أي هو الظاهر بصورها وحقائقها (ولو لم يكن الأمر كذلك لما صح الوجود فهو عين الوجود) لأن الممكن ليس له بذاته وجود فلا وجود له إلا به (فهو على كل شيء حفيظ بذاته) وإلا لانعدم على أصله (فلا يؤوده حفظ شيء) لأن عينه قائم بذاته فكيف يثقله وليس غيره (فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته) من أن يكون شيء غيره لأنه لو لم يحفظ صورته لكان له مثل في الشئية والوجود ولزم الشرك، ولهذا قال: (ولا يصح إلا هذا) فإن الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته، وإلا لم يكن ممكناً فيكون في الوجود واجباً (فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود، فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير) أي فالعالم ظاهر الحق وهو باطنه، والحق روح العالم والعالم صورته فهو الإنسان الكبير، لأن الإنسان الكبير خلق على صورته والعالم كذلك - وهو الظاهر والباطن - لا أن العالم صورة وهو باطنها فحسب، بل بمعنى أنه ظاهر العالم وباطنه ولهذا قال:

(فهو الكون كله)	وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه	ولذا قلت يغتذي
فوجودي غذاؤه	وبه نحن نحتذي

(تحققنا بالمفهوم) أعني اطلعنا بالمعنى المراد من الآية وهو أنه عين الأشياء بخلاف ما إذا أخذ الكاف الصفة، فإنه وإن دل على التحديد لكنه لا يدل على أنه عين الأشياء، فإن مفهومه إثبات الوجود لغيره ومفهوم الثاني نفي المثل فيلزمه نفي الوجود عن غيره، فبين بهذا الوجه أنه عين الأشياء كما كان في الإخبار الصحيح، لذلك أوردتهما في إثبات هذا المعنى دون الوجه الأول (و) تحققنا (بالإخبار الصحيح أنه) أي الحق (عين الأشياء) وأشار إلى فرق الآية والحديث في الدلالة على أنه عين الأشياء بقوله في الآية بالمفهوم، وفي الحديث بقوله وبالاعتبار ولم يقل بعموم الإخبار، فدلالة الحديث على العينية أتم وأعم من دلالة الآية اهـ بالي.

(قلت له يغتذي) من حيث ظهور أحكامه فينا وإخفاؤنا في وجوده (فوجودي غذاؤه) لقيام أحكامه بنا (وبه نحن نحتذي) لقيام وجودي بوجوده اهـ. قوله (فوجودي غذاؤه) هذا إذا كان الحق ظاهراً والعبد باطناً (وبه نحن نحتذي) هذا إذا كان العبد ظاهراً والحق باطناً اهـ بالي.

أي الواحد الحي القيوم الذي قام الوجود المضاف إلى كل ممكن بوجوده لأنه هو مع قيد الإضافة، وإذا قلت بالاغتذاء فهو المغتذي بالغذاء المختفي فيه الظاهر بصورة المغتذي، وبه نحن نحتذي حذوه أي نغتنى به في الظهور بصورته والتكون بوجوده محتدين على مثاله في الوجود، أي على صورته كالغذاء.

(فيه منه إن نظرت بوجه تعودي)

وإذا كان الأمر على ما قلناه، فمنه عند إفنائنا بتجليه نتعوذ به في إبقائه إيانا على صورته محتدين حذوه احتذاء الغذاء حذو المغتذي بوجه، أي من جهة الذات والوجود فنقول: أعوذ بك منك، أما من جهة الأسماء فنقول: أعوذ برضاك من سخطك، وذلك لظهوره في المظاهر المختلفة بالصفات المختلفة كظهوره في بعضها باسم الرضى فيه، فنعوذ به من سخطه عند إرادته قهرنا في مظهر المنكر الذي ظهر فيه بصورة القهر والسخط، وكذلك في الأفعال نقول: نعوذ بعفوك من عقابك (ولهذا الكرب تنفس فنسب النفس إلى الرحمن، لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم؛ التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، وهو باطنها إذ هو الباطن، وهو الأول إذ كان ولا هي وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها؛ فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ لأنه بنفسه عليم) أي ولأن أعيان الأشياء وحقائقها التي هي صور معلوماته في الأزل معدومة العين، موجودة في الغيب بالوجود العلمي طالبة للوجود العيني، كانت كرب الرحمن لإرادتها بإيجادها بقوله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف» فتتنفس في إيجادها؛ وإنما نسب النفس للرحمن لأنه رحمها به بالنفس وهو الفيض الوجودي وهو الذي كانت النسب الإلهية تطلبه، فإن الأسماء الإلهية التي سماها نسباً تقتضي ظهورها التي هي صور العالم وظاهر الحق باعتبار أنه الظاهر، وهي بعينها في الغيب باطن الحق باعتبار اسمه الباطن، إذ هي عند كونها ظاهرة لم تزل عن صورتها الغيبية، وهو الأول باعتبار كونها في غيب الغيب، أعني في عين الذات معلومة بالقوة على الإجمال، كوجود الشجرة في النواة، وكونها في الغيب مفصلة بالعلم التفصيلي عند التعيين

(ولهذا الكرب) أي ولثلا يلزم هذا الكرب المحال (تنفس) أي أخرج ما في باطنه إلى الظاهر بكلمة كن فيكون، هو في الظاهر بعد كونه في الباطن فما كان في نفس الأمر إلا هذا، ولا بد أن ينسب هذا النفس إلى يد من أيدي الأسماء اه قال عليه الصلاة والسلام: «إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن» فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن، بل هما عين نفس الرحمن، فالأسماء قبل وجودها في الخارج مكونة في ذات الحق طالبة كلها الخروج إلى الأعيان كالنفس الإنساني، فبحسب الطالب للخروج يحصل الكرب للإنسان فإذا تنفس يزول كرب، فجاز نسبة الكرب إلى المتنفس وإلى النفس قبل الخروج من الجوف، فشبه ذلك نسبة الأسماء إلى الحق، فلو لم يتنفس الإنسان لزم الكرب، ولو لم يعط الحق ما طلبته الأسماء منه من إيجاد العالم للزم الكرب، تعالى عن ذلك، ومن جملة ما تقتضي ذاته أنه يعطي كل ذي حق حقه، وكذا لو لم يحصل ما طلبته الأسماء من الله من صور العالم لحصل للأسماء من الله كرب وهو ظلم منه، تعالى عن ذلك اه بالي.

(اتخذوا الله وقاية) لأنفسهم بإسناد ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم كلها إلى الحق، فتحقق بقوله: «اليوم أضع نسبكم»

الأول بسبب علمه بذاته لأنه كان ولم تكن هي؛ وهو الآخر باعتبار ظهورها بوجوده لأنه عينها عند ظهورها والظاهر عين الآخر والباطن عين الأول وهو بذاته عين الأول في آخريته وعين الباطن في ظاهرته؛ وعلمه بنفسه عين علمه بكل شيء لأنه عين كل شيء ظاهرًا وباطنًا (فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صح النسب الإلهي للعالم، فانتسبوا إليه تعالى فقال: «اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي» أي إني أخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إليّ) أي فلما ظهرت الأعيان التي هي أجزاء العالم وصورها في الفيض الوجودي؛ وظهرت النسب التي هي الأسماء الإلهية في صورها التي هي مظاهرها؛ وأظهرت سلطنتها بأفعالها وأحكامها في الآثار المتصلة بها انتسب العالم إلى موجد؛ فصح النسب الإلهي الحقيقي باستناد المألوه إلى الإله والرب إلى المربوب والخالق إلى المخلوق؛ فانتسب الكل من حيث افتقاره الذاتي إليه على التعيين لا إلى غيره؛ ولم يبق لانتساب أحد إلى غيره وجه فأخذ منهم انتسابهم إلى أنفسهم وردهم إلى انتسابهم إلى ذاته فعرف كل عبد نسبه إلى ربه وعرف كل عبد بربه فقيل: هذا عبد الرحمن، وهذا عبد الرحيم وهذا عبد المنعم وهذا عبد الله (أين المتقون، أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة وهو أعظم الناس وأحقهم وأقواهم عند الجميع) وهم الذين عرفوا فناءهم الأصلي به، فكان الحق وجوداتهم الظاهرة وأعيانهم الباطنة، لفناء أنياتهم وحقائقهم، فكيف بصفاتهم وأفعالهم، فهم الشاهدون له بذاته المشهودون بجماله بعينه، فهم أعظم الناس قدرًا وأحقهم وجودًا وقربًا وأقواهم صفة وفعلًا، وإفراد الضمير في قوله: وهو أعظم الناس، محمول على المعنى أي والمتقي بهذا المعنى (وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته، إذ هوية الحق قوى العبد، فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء) وقد يكون المتقي من له قرب النوافل فشهد الحق مستترًا بصورته فجعل لعينه، وما يسمى به وقاية للحق وهو صورته، لأن هوية الحق قوى العبد فكان شاهدًا للحق باسمه الباطن، عالمًا متميزًا عن الجاهل الغائب الذي لا يعرف الحق، وهو ذو لب متذكر للمعارف والحقائق المعنوية لغلبة التنزيه عليه، أو هو ناظر بلبه في لب الشيء الذي المطلوب منه هو تجلي الحق من إضافة صفات العبد وأفعاله إليه، موفٍ حقوق العبودية لربه مجدًا في خدمة سيده (فما سبق مقصر مجدًا، كذلك لا يماثل أجبر عبدًا) أي أن هذا العبد المتقي من حيث إنه عالم بربه مجد في القيام بحقه في مقام عبدانيته، فلا

بغنائهم في الله وبقائهم به (وأقواهم عند الجميع) أي عند جميع أهل الله لوصلهم نهاية الأمر، فكان قولهم: إن الحق عين الصورة الظاهرة صادقًا لشهودهم أن انتساب العالم كله إلى الحق اهدالي.

يسبقه المقصر الذي لا يشهد ربه الجاهل به الطالب أجره بعمله ولا يساويه كما ذكر في الآية، لأنه عبد أجره عابد لنفسه غائب عن ربه، بخلاف الأول العالم المخلص، فإنه عبد ربه على الشهود فلا يماثله الأول (وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه، والعبد وقاية للحق بوجه، فقل في الكون ما شئت) أي وإذا كان المتقي يعرف أنه بأي وجه حق وبأي وجه عبد، ويعرف بأن المذام والنقائص وفي الجملة الأمور العدمية من صفات العبد ولوازم الإمكان، والممكن الذي أصله العدم والمحامد والكمالات، وفي الجملة الأمور الوجودية كالجود بالنسبة إلى البخل من صفات الحق وأحكام الوجوب ونعوت الواجب، وكأن الحق عنده وقاية للعبد في الكمالات والمحامد، والعبد وقاية للحق في النقائص والمذام، فقل ما شئت في الوجهين (إن شئت قلت: هو الخلق) أي بصفات النقص (وإن شئت قلت: هو الحق) في صفات الكمال (وإن شئت قلت: هو الحق والخلق) في الأمرين (وإن شئت قلت: لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه) لما ذكر (وإن شئت قلت: بالحيرة في ذلك) لغلبة الحال بنسبة ما لكل واحد منها إلى الآخر (فقد بان المطالب بتعيينك المراتب، ولولا التجديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور، ولا وصفته بخلق الصور عن نفسه) أي ولولا جواز التجديد على الحق بظهوره في صور المحدودات وتقيدته بها وعدم منافاة ذلك للإطلاق، ما أخبرت الرسل بتحوله في الصور ولا بخلق الصور عن نفسه، فإن الظهور في كل ما شاء من الصور وخلع ما شاء عن نفسه عين اللا تقيد واللا إطلاق.

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

لامتناع وجود غيره؛ لأن ما عداه العدم المحض، فلا يصح كون العدم وجوداً (فنحن له وبه في يديه) أي ونحن له عباد مملوكون، وبه موجودون، وفي يده مأسورون مجبورون (وفي كل حال فإننا لديه) لأننا معه بإضافة وجوده إلينا وكوننا بوجوده، كما قال علي رضي الله عنه: مع كل شيء لا بمقارنه (ولهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف) لاختلاف صور مجاليه ومظاهره (فمن رأى الحق منه فيه بعينه، فذلك العارف) أي من الحق في الحق لأن الحق لا يرى إلا بعينه، وعين الحق لا يخطئ في الرؤية (ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه، فذلك غير العارف) ومن رأى بعين نفسه فقد أخطأ ولم يره لأن الحق لا يرى بعين الغير بل يراه غيره (ومن لم ير الحق منه ولا فيه، وانتظر أن يراه بعين نفسه فهو الجاهل المحجوب) الذي لم يهتد إلى معنى اللقاء

(وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) أي من حيث كون الحق ظاهر للعبد، نظراً إلى قوله: فأين المتقون (والعبد وقاية للحق بوجه) أي من حيث كون العبد ظاهر الحق، فقد حصل في تلك المسألة خمسة أوجه كلها صحيحة (فقل في الكون) أهـ بالي. ولهذا، أي لأجل ظهور الحق في كل صورة (ينكر ويعرف) على حسب مراتب الناس، فإذا لم تنظر العين إلا إليه صار النظر مختلفاً في رؤية الحق، بأن كان بعضه فوق بعض (فمن رأى الحق منه) أي من الحق (فيه) أي في الحق (بعينه) أي بعين

فينظر في الآخرة (وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه) يعني لا بد لكل شخص من أهل الحجاب المحجوبين بالتقييد أن يعتقدوا إلهًا معينًا لا يقرون إلا به، فلذلك ينكرون ما عداه ويسئون معه الأدب (فلا يعتقد معتقدًا لها إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها) أي معتقادات أهل الحجاب ألوهية إله غير الذي تصوره في نفسه؛ فالإله عند أهل الاعتقادات إنما هو الذي جعلوه في أنفسهم ويجبونه بأوهامهم وجزموا بحقيقته وبطلان ما هو على خلافه، واعتادوا بهواهم على عبادته فهو مجعول لهم، فما رأوا إلا نفوسهم للمناسبة لما اخترعوه وما جعلوه فيها من صورة معتقدتهم.

(فانظر مراتب الناس في العلم بالله هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة، وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك) لا شك أن العلم بالله يختلف بحسب استعدادات الخلق أولًا، ثم بحسب التربية والصحة والعادة، فكل أحد علمه بالله هو ما أبلغه من كماله المخصوص به فلا يتصوره إلا على صورة الكمال الذي وسعه، فلا جرم كانت مرتبته يوم القيامة في الرؤية بحسب ما علمه واعتقده من الموصوف بالكمال الذي تصوره على الصورة التي اعتقدها، وهي الصورة المقيدة بالقيود المعين الذي جعله كمالًا في حقه تعالى، واعتقد أنه يستحيل أن لا يكون على تلك الصورة وتلك الصفة المعينة التي يرجع بها في عقيدته إلى ربه فهو عبد ذلك المعتقد.

(فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه) فإن الحق المتجلي في صورة المعتقدات يسع الكل ويقبلها جميعًا، فإذا تقيدت بصورة مخصوصة فقد كفرت بما سواه وهو الحق المتجلي بتلك الصورة إذ لا شيء غيره، فإذا أنكرته فقد جهلته وأساءت الأدب معه وأنت لا تدري، فيفوتك الحق المتجلي في جميع الصور التي هي غير الصورة التي تقيدت بها في اعتقادك وهو خير كثير، بل يفوتك العلم بالحق على ما هو عليه وهو الخير الكثير (فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها، فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: ﴿فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ وما ذكر أينما من أين، وذكر أن ثمة وجه الله) إذا علمت أنه غير محصور في قيد ولا صورة يوجد بدونه في عقل ولا خارج، فانطلق عن أمر القيود والعقود، وأطلق الأمر في كل

الحق (فذلك العارف) لكون الناظر والنظر والمنظور منه والمنظور فيه والمنظور إليه كلها حق في نظره (ومن رأى الحق) فذلك غير العارف لعدم علمه أن الحق لا يرى بعين غيره اهـ بالي.

(الموجب لذلك) أي لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية، وذلك السبب المعلم به هو رجوع كل واحد إلى صورة

الموجود تحظ بالعلم الأتم في الشهود، فإن الله تعالى يقول: ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ما خص جهة دون جهة لوجهه، فلا أين إلا وقد تجلى فيه وجهه وتولى إلى وجهه فيه من تولى إليه (ووجه الشيء حقيقته، فنبه بهذا قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا، فإنه لا يدري العبد في أي نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة، فلا يستوي مع من قبض على حضور) حرّض على الحضور مع الله والمراقبة في شهوده، وحذر عن التقيد والاتلفات إلى الغير والاشتغال بما يشوش الوقت، حتى يعم شهود وجه الله جميع أحواله فيقبض في حال الشهود فيحشر مع الله، لا من غفل فيقبض على حال الغفلة فيحشر مع من تولاه، اللهم لا تحجبنا عن نور جمالك ولا تكلنا إلى أنفسنا بفضلك، وتولنا بولايتك عن مطالعة نوالك.

(ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزمه في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام، ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهي بعض مراتب الحق من ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله، ولكن لا تقل هو هاهنا فقط، بل قف عندما أدركت، والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام، والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينية الخاصة بل هي من جملة أينية ما تولى متول إليها، فقد بان لك عن الله أنه في أينية كل وجه) يعني أن الكامل مع علمه بلا تقيد الحق بجهة مخصوصة يلزمه بحكم حال التقيد بالتعلق البدني التوجه بالصلاة إلى جهة الكعبة، فإنه لا يمكنه التوجه حال التقيد إلى جميع الجهات، بل يختص توجهه بجهة واحدة، وتلك الجهة هي المأمور بالتوجه إليها من عند الله فتعينت وإلا ثبت العصيان، والباقي ظاهر (وما ثم إلا الاعتقادات) أي وما في أينية كل جهة إلا الاعتقادات، لأنها هي الجهات المعنوية تتوجه فيها قلوب المعتقدين إلى الحق (فالكل مصيب) لأن للحق في كل معتقد وجهًا (وكل مصيب مأجور) لأن له من الحق المطلق حظًا ونصيبًا (وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زمان في دار الآخرة، فقد مرض وتآلم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق في الحياة الدنيا؛ فمن عباد الله من تدرّكهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقع أحد من أهل العلم الذي كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم) قوله في الحياة الدنيا متعلق بقوله مرض وتآلم، ثم إن أهل العلم الكشفي يطلعون من

معتقده، فمن كان صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق إلا فيها، ومن لم يكن صورة معتقده مقيدة بل مطلقة يراه في كل صورة (فإياك أن تنقيد) فإنه غير محصور فيما قيده به وكفرت بما سواه، بل هو شامل الكل ظاهر في الجميع من غير تنقيد (فكن في نفسك هيولي) واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد أنها بعض مجاليه وهو غير منحصر فيها، فإن الإله أوسع وأعظم أه جامي. (فالكل مصيب) في اعتقاده الحق في نفس الأمر سواء طابق ذلك الاعتقاد بالشرع أو لم يطابق، لكنه إذا لم يطابق الشرع لا ينفع (وكل مصيب مأجور) بحسب اعتقاده، فكان أجر من اعتقد بما يخالف الشرع من الكفار، والتلذذات الروحية

طريق الكشف على أن أهل جهنم قد يكون لهم نعيم مختص بهم ولذة تناسب حالهم، مع كونهم في دار الهوان والبعد المتوهم وبعض الشر أهون من بعض، ومع ذلك لا يخلد مؤمن في عذاب جهنم وإن كان فاسقاً.

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

(نص حكمة فتوحية في كلمة صالحة)

إنما اختصت الكلمة الصالحة بالحكمة الفتوحية لأن مبادئ الإيجاد هي الأسماء الإلهية الذاتية الأولية، ثم الثالثة، ومن الثالثة: الفاتح والفتاح والموجد ونظائرهما؛ والأسماء كلها مفاتيح الغيب، وقد خص الله تعالى صالحاً بفتح باب الغيب عن آيته بفتح الجبل عن الناقة، وهي كخلق آدم من التراب وفتحه على إيمان من آمن به بسبب هذه المعجزة، واحترامهم لها على وفق ما أمروا به، وبإهلاك من كفر لهذه النعمة منهم وعقروا الناقة، فهذه ثلاثة فتوحات؛ وفي بعض النسخ: فاتحية، أي حكمة منسوبة إلى اسم الله الفاتح.

واعلم أن معجزة كل نبي هي من الاسم الغالب عليه وإن كان له أسماء، فإن الغالب على كل مركب هو الذي ظهر ذلك المركب بصورته وحكم عليه، كما يقال: إن القرع بارد رطب، والثوم حار يابس، وإن كان في كل منهما الكيفيات الأربع؛ فالغالب على صالح عليه السلام الفاتح فلذلك له فتوحات من ذلك الاسم، واشتملت حكمته على الإيجاد اللازم لفتح أبواب

بمشاهدة ربه مخلصاً في النار (وكل مأجور سعيد) وإن شقي، أي وإن عذب ذلك السعيد بالعذاب الخالص زماناً طويلاً في الدار الآخرة، فكان المؤمن سعيداً خالصاً من الشقاء لذلك أدخلوا الجنة، والكافر سعيداً ممتزجاً من الشقاء لذلك أبقوا في النار، وكذلك في الرضا اهـ بالي.

(في دار تسمى جهنم) فكما لا ينافي الألم السعادة في الحياة الدنيا كذلك لا ينافي في الحياة الأخرى، فكما أن أهل الحق إذا تألموا في الدنيا فهم على لذة في ذلك الألم بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الألم عن ربهم، فإن الألم أين من الأنيات والأين لا يشغل العارفين عن استحضار الحق، كذلك أهل النار في الأخرى وإن كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم، لأنهم عارفون فيها فلا يحتجبون بالألم عن الحق فلا ينافي المهم راحتهم، وقد أورد دليلاً على ذلك بقوله (ومع هذا لا يقطع) اهـ بالي.

وهو صالح بن عبيد بن أسف بن ماسح بن عبيد بن ساذر بن ثمود، وصالح سار بعد هلاك قومه إلى فلسطين، ثم انتقل إلى الحجاز وعبد الله، حتى مات وعمره ثمان وخمسون سنة اهـ (من الآيات) خبر (آيات الركائب) مبتدأ، وإضافة الآيات إلى

الغير، وسيره على ذلك الاسم، وعلمه من خزانة دعوته إليه، وسيأتي سر الناقة، وسر تخصيص كل نبي لمركب كعيسى بالحمار، وموسى بالعصا، ومحمد عليه الصلاة والسلام بالبراق إن شاء الله.

(من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف في المذاهب)

من آيات الله التي خص بها كل نبي بل كل واحد من بني آدم آيات الركائب وهي المركوبات، وذلك أن كل عين من الأعيان الإنسانية لها روح هو أول مظهر للاسم الذي يرب الله ذلك الشخص به، ولكل روح في العالم الجسماني صورة جسدانية هي مظهر ذلك الروح، وله مزاج خاص يناسب حاله في حضرة عينه الثابتة فلا بد لصورة بدنه من ذلك المزاج، وعند تعلقه بمادة البدن يكون رابطة في تعلق ذلك المزاج؛ ثم إن له في عالم النبات صورة تناسب ذلك المزاج؛ وكذا في عالم الحيوان، ولا شك أن الحيوان مركب هذا الروح في استكمالها، وهذه الأمور كلها من أحوال عينه الثابتة؛ ونسبة الحق أي الذات الإلهية إليه وهو الاسم الغالب الذي هورب الشخص وخزانة علمه وحكمته، وسير هذا الشخص وترقيه إنما يكون لإخراج ما في خزانته من القوة إلى الفعل حتى يكون على كماله الذي خلق له بمركبه المخصوص به، وذلك السير والترقي هو عبوديته الخاصة به وشريعته إن كان نبياً، فمن المركب ما هو على صورة الناقة وصفاتها، فإن النفس الحيوانية لا بد لها من عين أثر هي من أحوال عينها وخواص ربها، ومنها ما هو على صورة الفرس، وعلى صورة الأسد، وعلى صورة الثعبان، وفي اطمئنانه في طاعة الروح وأمانته لها عن خواصها الحيوانية كالعصا وكذلك على صورة كل واحد من الحيوانات أو على التركيب كالبراق، فسيره على طريقة تلك الحيوان بمقتضى حكمة الاسم الذي هو ربه، وهو معنى قوله: وذلك الاختلاف في المذاهب، وهذا سر إعجازه بإخراج الناقة من الجبل، ومنه يعرف أحوال معاد الأشقياء على الصورة المختلفة، كقوله: يحشر بعض الناس على صورة يخس عندها القردة والخنازير.

(فمنهم قائمون بها بحق ومنهم قاطعون بها السباب)

أي من أصحاب الركائب أو أهل المذاهب وكلاهما واحد قائمون بتلك الركائب بحق، أي

الركائب إضافة عام إلى خاص، من وجه الركائب جمع ركيبة، أي ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الأنبياء معجزات الركائب كالبراق لمحمد والناقة لصالح، فكل آيات ليست بركائب ولا كل الركائب ليست بآيات، وإن كان المراد بالركائب هنا نفس الآيات وهي البراق والناقة، لكنه صحت الإضافة من حيث مغايرتهما بحسب المفهوم بالعموم والخصوص من وجه اهـ (وذلك) أي كون الركائب من الآيات (لاختلاف في المذاهب) أي بأن كان بعضها ذاهباً إلى الحق وبعضها إلى براهي عالم الظلمات، والركائب قابلة للذهاب إلى كل منها موصلة للراكب إلى مقصوده من حق أو غيره اهـ بالي.

(فمنهم) أي إذا كانت المذاهب مختلفة من عباد الله (قائمون بها) أي أقاموا مراكيها وهي صورة النفوس الحيوانية في طريق الحق وطاعته (بحق) أي بأمر حق لا بأنفسهم (ومنهم قاطعون بها السباب) أي صحاري عالم الأجسام التي تاهوا

بأمر الحق في السير والسلوك إليه وفيه حتى الكمال وبلوغ الغاية، أي السالكون أو الواصلون أهل الشهود الذين فنوا عن ذواتهم فقاموا بها بالحق عند الشهود والاستقامة، فكان الحق عين ذواتهم وقوامهم ومراكبهم وصورهم، ومذهبهم الدين الخالص لله في قوله ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ وسيرهم سير الله، ومنهم قاطعون بها سر عالم الملكوت في الاستدلال بآيات الأفاق، أو تدابير عالم الشهادة والملك عالم الحجاب في بوادي الاسم الظاهر:

(فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب)

يعني أن القائمين هم أهل العيان والشهود يدعون إلى الله على بصيرة، وفي الجملة الأنبياء والأولياء حال السلوك والوصول، فإن السالكين الصادقين المشاركين إلى الوصول هم أهل عين باعتبار عشيائهم، والقاطعون هم الجنائب أي الأمم والأتباع الذين يدعون إلى الحق، ويستعملون في الجهاد والمصالح الدينية والدنيوية، المشوشون المحكومون بالطبع، المحجوبون كالحيوانات إلى ما فيه صلاحهم وصلاح العالم المخلوقون للتبعية والصحيح فهم جنائب، لكن الشيخ - قدس سره - راعى جانب المعنى فلم يجئ بالفاء بعد إما تخفيفاً.

(وكل منهم يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب)

أي وكل واحد من الداعين القائمين بالحق، ومن المدعويين المجنوبين القاطعين، تأتيه فتوح غيوبه من الله التي هي في غيب الذات وغيب ربه، أي الاسم الذي هو إلهه، وهذا العبد عبده وغيب علمه تعالى به وغيب عينه الثابتة ومن فوقه ومن تحت أرجله، وذلك معنى قوله من كل جانب، وتلك الفتوح إما ملائمة أو غير ملائمة بمقتضى عينه، وذلك أن الداعي في الحياة الدنيا وفي الآخرة تأتيه فتوحه بما لا م، لأنه في مقام الرضا لا يريد إلا ما يريد الله به، وإن كان في مقام السلوك شكر على النعماء وصبر على البلاء فيكون ملائمة من وجه، لأن الابتلاء يظهر فضيلته وفي الآخرة يكون مجازاته حسن الثواب؛ وأما المدعو فإن أجاب الداعي بما يلائم وأطاعه وسلك طريقه وسار على سبيله وسيرته فتح له باب المجازاة بما يلائم، وإن أجابه بما لا يلائم وخالفه بالكفر والعصيان فتح له باب المجازاة بما لا يلائم، وقد تظهر أمور من الغيب ههنا لكلا الفريقين ملائمة وغير ملائمة، لا يعرف بليتها والاطلاع على سر الغيب إنما هو للحق، وقد يطلع على بعضه من شاء من عباده.

فيها ولم يخرجوا عنها اهـ (فأما القائمون فأهل عين) وشهود، وهم الواصلون حقيقة العلم والمختصون عن ظلمات الجهل، وهم أهل الكشف واليقين (وأما القاطعون هم الجنائب) أي البعداء عن معرفة الحق، وإن استدلوا بفكرهم النظري من الأثر إلى المؤثر، لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم أهل النظر والاستدلال، حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر اهـ بالي.

(اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية، ولها التثليث فهو من الثلاثة فصاعداً، فالثلاثة أول الأفراد) يعني أن الأمر الإيجادي في نفسه مبني على الفردية، والفردية من خواص العدد وما لم يتعدد الواحد الذي هو منشأ العدد ومبدؤه بالتثنية لم تحصل الفردية، والواحد ليس بعدد، إذ ليس فيه كثرة فليس بفرد ولا زوج، لأن الفردية باعتبار الانقسام ولكن لا بمتساويين والواحد غير منقسم، ولو فسرنا الفردية بعدم الانقسام بمتساويين كان الفرد أعم من العدد، لأنه يشمل الواحد بهذا المعنى فلم يكن من خواصه، ولكن الفردية معناها الانفراد عن الغير فلا بد فيها من اعتبار معنى الغير في مفهومها بخلاف الواحد، إذ لا يتوقف معناه على تصور الغير فلا بد للتعدد من الشفعية ولا بد في الإيجاد من الفردية، لبقاء معنى التأثير الذي للواحد الأصل فيه أولاً وآخرًا، وإنما كان التثليث هو الأصل في الإيجاد، لأن الإيجاد مبني على العلم ولا بد للعلم من عالم ومعلوم فثبت التثليث الذي للفردية، فالثلاثة أول الأفراد كما قال: وإنما قلنا إنها مسبقة بالشفعية لأن الفاعل ما لم يكن له قابل لم يؤثر، فإن التأثير يقتضي متسبين: فالعالم هو ذات الفاعل والفاعل ظله من حيث الفاعلية، والقابل ظل المعلوم والتأثير ظل العلم، فظهر من هذا الاعتبار التعيين الأول (وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم) بعد تعددها بالعلم، فإن حضرة الذات ما لم يتعدد باعتبار العالمية لم يسم الحضرة الإلهية (فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فهذه ذات ذات إرادة وقول، فلو لا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء) لا شك أن الإرادة والقول إنما يكونان بعد العلم، فإن الشيء الذي تتعلق بوجوده الإرادة يخاطب بالقول هو المعلوم، فالإرادة والقول من الحضرة الإلهية بعد تعيينها بالعلم، ثم المبادئ المقتضية بوجود الشيء من الحضرة الإلهية هي هذه الثلاثة ذات الحق وإرادته، وقوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضًا في ذلك الشيء وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شبيته وسماعه وامتناله لأمر مكونه بالإيجاد فقابل ثلاثة بثلاثة، ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدتها، وسماعه في موازنة إرادة موجدته، وقبوله للامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن فكان هو، فنسب التكوين إليه، فلو لا أنه في قوته التكوين من نفسه عند هذا ما تكون، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه) يعني أن الفردية الثلاثية التي في الموجد لا بد أن تقابل من جهة القابل بفردية ثلاثية، وإلا لم تتأثر من المؤثر فإنها نسب والنسبة لا بد لها من الطرفين ليحصل بكل ما في

(مبني في نفسه على الفردية) وهي عدم الانقسام بالمتساويين عما من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد. وبين أن المنقسم إما أن ينقسم بالمتساويين فله الشفعية والتثنية من العدد، أو لا ينقسم إلى ذلك بل بالمتخالفين في الزيادة والنقصان، فله الفردية والتثليث ضرورة اشتغال القسم الزائد على الناقص اهـ جامي.

(فكان هو) أي فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فلولا أنه في قوته) أي فلولا لم يكن التكوين حاصلاً

الفاعل من وجوه التأثير أثر في القابل وإلا لم يكن مستعداً لما يراد به منه فلم تقبل التأثير فلم يوجد وهي شَيْئِيَّتُهُ، أي ذاته الثابتة في العدم في مقابلة ذات موجدتها، وسماعه في مقابلة إرادة موجدته، وقوله بامثال أمر موجدته بالتكوين في مقابلة قوله كن، والتكوين في قوله لما أمره بالتكوين بمعنى المبالغة في التكوين لا بمعنى الصيرورة كالتقيل للمبالغة في القتل، بدليل قوله ما تكون فلم يكن من جهة الموجد إلا الأمر بالتكوين، وأما التكون الذي هو امثال الأمر فلم يكن إلا من نفس ذلك الشيء، لأنه كان في قوته أي كان فيه بالقوة كامناً ولهذا نسب إليه في قوله فيكون، أي فلم يلبث أن يمثل الأمر فكان عيب الأمر، وإنما كان في قوته ذلك لأنه موجود في الغيب، فإن الثبوت ليس إلا وجوداً باطناً خفياً وكل ما بطن ففي قوته الظهور، لأن ذات الاسم الباطن بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل، ألا ترى إلى قوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ فالعين غير المجعولة عينه تعالى، والفعل والقبول له بك كما ذكر في الفصل الأول فهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأخرى والذات واحدة والكثرة نقوش وشؤون، فصح أنه ما أوجد الشيء إلا نفسه وليس إلا ظهوره (فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي للحق فيه أمره خاصة، وكذا أخبر عن نفسه في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله) أي إلى نفس الشيء، يقال: نسب إليه وله بمعنى واحد (وهو الصادق في قوله فهذا هو المعقول في نفس الأمر) كما في هذا المثال (يقول الآخر الذي يخاف ولا يعصي لعبده قم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر السيد فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد فقام أصل التكوين على التثليث، أي من ثلاثة من الجانبين، من جانب الحق ومن جانب الخلق) ظاهر غني عن الشرح (ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة فلا بد في الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص، وحينئذ ينتج لا بد من ذلك) أي ثم لما كان التثليث سبباً لفتح باب النتائج في التكوين والإيجاد سرى ذلك التثليث في جميع مراتب الإيجاد حتى إيجاد المعاني بالأدلة، وكما أن التثليث الأول مرتب ترتيباً متقناً بكون الذات فيه مقدماً والإرادة متوسطة بينه وبين القول لا يكون إلا كذلك، فلذلك يكون

بالفيض الأقدس في قوة نفس ذلك الشيء عند هذا القول وهو قول ﴿كُنْ﴾ (ما تكون فما أوجد الشيء) أي فلا ينسب الإيجاد إلى نفس ذلك الشيء، نعم ينسب إلى الحق لكونه أمراً بالتكوين فكان إسناد الإيجاد في الحق مجازاً وفي العبد حقيقة اهـ بالي.

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

الدليل مرتباً على نظام مخصوص حتى ينتج (وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين، كل مقدمة تحتوي على مفردين، فتكون أربعة: واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين لربط أحدهما بالآخر كالنكاح فيكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون، أي يوجد المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص، وهو ربط إحدى المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذي صح به التثليث، والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم بالعلة أو مساوياً لها، وحينئذ يصدق) أي الحكم، ومعنى كون الحكم أعم من العلة أو مساوياً لها الكلية الكبرى، فإن العلة هي الوسط، وهي إذا كان أكثر على الأصغر أعم منها لثبوته لغير هذه العلة، كانت الكبرى كلية، كقولك: هذا إنسان وكل إنسان حيوان، فهذا حيوان وهذا الحكم قد يثبت لغير هذه العلة كقولك: هذا فرس وكل فرس حيوان، وكذلك إذا كان الحكم مساوياً كقولك: هذا إنسان وكل إنسان ناطق، فهذا الحكم لا يثبت إلا بهذه العلة فيرجع إلى عموم المحكوم به أو مساواته للمحكوم عليه في الكبرى، وهو معنى كليتها (وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة) كقولك: كل إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس، فلا يصدق كل إنسان فرس ولا بعضه (وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى الله، أو إضافة التكوين الذي نحن بصده إلى الله مطلقاً، والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذي قيل له كن) أما الأول فلأن العبد إن لم يوجد بوجود الحق فلا فعل له، فهناك أمور ثلاثة الحق الذي هو الفاعل بالحقيقة، والعبد الذي هو القابل، وظهور الحق في صوره العبد، أعني وجود العبد به تعالى، بإضافته إلى القابل دون الفاعل كذب محض، وكذلك الثاني لأن الأمر بالتكون إنما هو من الحق لا نفس التكون الذي هو الامتثال كما ذكر (ومثاله) أي مثال الدليل المركب من الثلاثة على النظام والشرط المخصوصين الذي لا بد من إنتاجه (إذا أردنا أن ندل على أن وجود العالم عن سبب، فنقول: كل حادث فله سبب) وهذه المقدمة كبرى القياس وهي كلية (فمعنا الحادث والسبب، ثم نقول في المقدمة الأخرى والعالم حادث) وهي الصغرى (فتكرر الحادث في المقدمتين، والثالث) أي المفرد الثالث وهو الحد الأصغر (قولنا العالم فأننتج أن العالم له سبب فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدمة الواحدة) يعني الكبرى (وهو السبب) وفي

فإن النكاح قائم على ثلاثة أركان زوج وزوجة وولي عاقد اهـ (المفرد) أي الواحد الذي يجعل الدليل بتكراره فرداً اهـ (وحيث يصدق) أي ينتج القياس نتيجة صادقة اهـ (وهذا) أي صدق النتيجة عند حكم التثليث وعدم صدقها عند عدمه (موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إليه تعالى) فإن من أضافه إلى العبد فقط لم يفتن بأنه لا بد في تحقيق الأثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما، وبأن القابل لا أثر له بدون الفاعل فأضافها إلى القابل فقط، وهذه الإضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها أو إضافة التكوين إليه مطلقاً من غير أن يكون للعبد فيه مدخل، وهذا أيضاً كاذب (والحق تعالى ما أضافه إلا إلى الشيء) القابل الذي (قيل له كن) من أن للفاعل المؤثر أيضاً فيه مدخل، لكنه تعالى لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر في حقيقة القابل، وهو من القابل لا جانب التجلي الوجودي، فإنه من الحق تعالى، والنتيجة الصادقة هي الإضافة الواقعة إلى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما، كما هو الحق بحسب الواقع اهـ جامي.

لفظه تسامح فإن الأكبر قولنا له سبب لا نفس السبب، لكن مثل هذا مما يسامح فيه (فالوجيه الخاص هو تكرار الحادث والشرط الخاص عموم العلة) أي في الخارج لا في الذهن لأن الوسط في برهان إني هو المعلوم المساوي، وهو علة في الذهن لثبوت الأكبر للأصغر كما ذكر، والمراد بقوله: عموم العلة، عموم الأكبر الذي هو علة في نفس الأمر في الأوسط لا في البرهان، لأن المراد بالعلة في البرهان علة الحكم وهو الأوسط، ومراده العلة في الوجود أي الأكبر، ألا ترى إلى قوله (لأن العلة في وجود الحادث السبب) أي وجوده في الخارج (وهو عام في حدوث العالم عن الله) يعني أن السبب بمعنى ثبوت السبب أعم من حدوث العالم عن الله (أعني الحكم) أي الحكم بثبوت السبب للعالم الموصوف بالحدوث فيكون الحكم أعم من علة الحكم الذي هو الحدوث فتكون الكبرى كلية كما ذكر أعني الحكم (فتحكم على كل حادث أن له سبباً يعني في الكبرى سواء كان ذلك السبب) يعني سبب الحكم في البرهان أي العلة المذكورة التي هي الوسط وهو الحادث في مثالنا (مساوياً للحكم) كما إذا أردنا بالحادث في هذا المثال الحادث بالحدوث الذاتي فإنه مساوٍ لما له سبب (أو يكون الحكم أعم منه) كما إذا أردنا بالحادث الحادث الزماني (فيدخل تحت حكمه) أي فيدخل العالم تحت حكم السبب في الحالتين (فتصدق النتيجة فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني التي تقتض بالادلة) فهذا مبتدأ قد ظهر خبره وحكم التثليث بدله أو بيانه كائن قال فهذا الذي حكم التثليث (فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهرها الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعداً غير مكذوب) وفي بعض النسخ وعد كما هو لفظ المصحف على الحكاية أو على خبر المبتدأ كما في القرآن، أي ذلك وعد غير مكذوب (فأتتج صدقاً وهو الصيحة التي أهلكهم الله بها ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَنِيمِينَ﴾) أي هلكوا فلم يستطيعوا القيام.

(فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم، وفي الثاني احمرت، وفي الثالث اسودت، فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمي ذلك الظهور هلاكاً، فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء، في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ﴾ من السفور وهو الظهور، كما كان الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح، ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء ﴿ضَاحِكَةٌ﴾ فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار الوجنات، ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى: ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ وهو ما أثره السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء، ولهذا قال في الفريقين (بالشرى) أي يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعتدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا، فقال في حق السعداء: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ

بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ ﴿١﴾ وقال في حق الأشقياء: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام، فما ظهر عليهم في ظواهرهم إلا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم، فما أثر فيهم سواهم، كما لم يكن التكوين إلا منهم ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له أراح نفسه من التعلق بغيره، وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه، وأعني بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه، وأعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلئم طبعه ولا مزاجه، ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم، وإن لم يعتذروا ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العلم تابع للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: يداك أوكتا وفوك نفخ، (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) كله ظاهر غني عن الشرح.

(فهرس حكمة قلبية في كلمة شعبية)

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

(اعلم أن القلب: أعني قلب العارف بالله هو من رحمة الله وهو أوسع منها، فإنه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه، هذا اللسان عموم من باب الإشارة، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه) إنما قال: إن القلب من رحمة الله، لقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ والقلب شيء، وإنما كان أوسع منها لقوله على لسان نبه: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن» والحق محيط بالكل والرحمة تنزل من مستوى الرحمن الذي هو العرش المحيط إلى كل العالم بما فيه، وقد قال أبو يزيد: لو أن العرش وما حواه مائة

أي حكم الغني عن العالمين وكذلك الألوهية وإن كانت غيرها من وجه، فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث الأحدية، ومستحقة بالافتقار إليه من حيث الربوبية اهـ.

ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به، لأنه لا يبقى مع الحق وتجليه وجود شيء فكيف يحس بالعدم، وإنما قال هذا لسان العموم، لأن عامة العلماء قائلون بهذا الحديث المذكور، وبأن الله تعالى راحم غير مرحوم، ولأن الرحمة صفة من صفات الله تعالى قائمة به فلا تسعه والقلب يسعه، وإنما قال: من باب الإشارة، لأن في لسانهم رمزاً إليه من قبيل المفهوم لا المنطوق، فإنهم لا يصرحون به ولكن يلزمهم.

(وأما الإشارة من لسان الخصوص، فإن الله تعالى وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس، وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس إلا هو، وإنها طالبة ما تعطيه من الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم، فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً وتقديراً، والحق من حيث ذاته غني عن العالمين، والربوبية ما لها هذا الحكم، فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم، وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف إلا عين هذه الذات) والدليل عليه ترتيب قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وما قال للرب إله العالمين، وقد مر أن الأشياء في ذات الباري تعالى بالقوة كالشجرة في النواة ليست لها فيه عين، وهي كرب الرحمن فوصف نفسه بالنفس وهو الإيجاد، إذ به نفس عن كربه بالوصف له والذات مع أي وصف اعتبر معه اسم والأسماء الإلهية عين المسمى، فليس النفس إلا هو لأن الصفة نسبة والنسب أمور عقلية، وليست الأسماء في الحقيقة إلا عين الذات مع اعتبار فقط، والأسماء تطلب مقتضياتها كما ذكر غير مرة، ومقتضياتها ليست إلا الحقائق التي هي أجزاء العالم ومجموعها العالم، وهو المألوه والمربوب فالألوهية التي هي الحضرة الأسمائية، والربوبية التي هي حضرة الأفعال الصادرة عن الأسماء تطلب العالم بما فيه ولم تثبت إلا به لأنها من الإضافيات فلا عين لها بدون المضاف وجوداً وتقديراً، يعني عيناً وذهناً، فالربوبية ما لها غنى عن العالمين بل الغنى عن الكل ليس إلا الذات وحدها، فالأمر ذو وجهين: غنى من وجه ولا غنى من وجه، وليست الربوبية في الحقيقة غير الذات لأنها نسب اعتبرت في الذات لا عين لها، فالرب ليس إلا الذات مع نسب اعتبارية لا عين لها، وإلا لكان الله تعالى محتاجاً في ربوبيته إلى تلك العين، وكان محتاجاً إلى الغير (فلما تعارض الأمر بحكم النسب) لاقتضائه من حيث الذات الغنى، ومن حيث النسب اللاغنى (ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده) لأن الحق هو الذي يتحقق به كل شيء، وهو الاسم الذي يتجلى به في القيامة ليحكم بين الناس بالحق أي بالعدل، فيكون هو الرب المطلق رب العالمين، فيقتضي الشفقة والرحمة على عباده لتوقف

(بحكم النسب) أي بحكم الأسماء باقتضاء بعضها لطفاً وبعضها قهراً (ورد في الخبر) وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ رَءُوفٌ﴾ بِالْعِبَادِ ﴿إِذْ رُبُّهُ تَتَحَقَّقُ بِهِمْ، فكانت الربوبية أول صفة تطلب من الله وجود العالم، ثم الأسماء الإلهية اهـ (فأول ما

الربوبية عليهم (فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهية، فثبت من هذا الوجه أن - رحمته وسعت كل شيء - فوسعت الحق، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة) ما في ما نفس مصدرية، أي أول تنفيسه عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن الشامل بجميع الأسماء، وهو التنفيس بإيجاده العالم الذي تطلبه الحضرة الربوبية وجميع الأسماء الإلهية فثبت، وفي نسخة: فثبت من هذا الوجه، أي باعتبار الحضرة الأسمائية من حيث الإله والرحمن والرب أن - رحمته وسعت كل شيء - حتى الحق، فيكون الحق من حيث الأسماء مرحومًا بالرحمة الذاتية، إذ لو لم يكن العالم واعتباراته لم يكن للنسب الأسمائية وجود، والغنى مصروف إلى الذات وحدها، والرحمة أوسع من القلب من حيث إنه شيء من الأشياء أو مساوية له من حيث إنه وسع الحق بجميع أسمائه، وجميع الأسماء مرحومة من حيث إنها أسماء لا من حيث إنها عين ذات الحق، وكذا القلب حينئذ، يعني إذا وسع الحق ليس إلا الذات وأسماءه، إذ لا شيء عند تجلي الحق غيره، ولا للقلب ولا للعالم وجود (هذا مضي، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملأه، ومعنى هذا أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر إلى غيره معه) يعني أن الحق المتجلي المتحول في الصور إذا تجلى للقلب بصورة الأحدية لا يبقى معه شيء، إذ الأحدية الذاتية تقتضي أن لا يكون معه شيء فلا ينظر القلب حينئذ إلا به ولا يرى إلا إياه؛ فلا يحس بنفسه ولا غيره (وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي: لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به. وقال الجنيد في هذا المعنى: إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، والقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودًا) هذا معلوم مما مر، فإن الحق إذا تجلى تحقق قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فلا شيء معه (وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور، فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي، فإنه لا يفضل من القلب شيء عن صورة

نفس) عنه الحق (عن الربوبية) لأنها أول شيء طلب وجود العالم فتنفس عنها أولًا دفعًا للكرب، فشبه بتنفس الإنسان لأنه ما تنفس إلا لإزالة الكرب، فكان المتنفس مرحومًا لوجدانه الراحة بالنفس، فكان الحق مرحومًا (بنفسه) وهو إيجاد العالم تشبيهًا لا تحقيقًا (فأول) مبتدأ وخبره (عن الربوبية) بنفسه يتعلق بنفس أي نفس بسبب نفسه اهـ (فيثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الأسماء والصفات (إن رحمته وسعت كل شيء) اسمًا كان أو عينًا (فوسعت الحق) لأنه عين الأسماء من وجه، فكان الحق مرحومًا من حيث الأسماء، وليس مرحومًا بحسب الذات، فثبت بلسان الخصوص كونه راحمًا ومرحومًا بهذا الوجه اهـ بالي.

(هذا مضي) أي تم الكلام في القلب والرحمة فوسعتهما اهـ (لا يمكن أن ينظر إلى غيره) لغيبوبة الغير عن نظره بسبب نظره إلى الحق عند التجلي، فلا يمنع ذلك التجلي وجود الغير مع الحق في القلب، وإنما يمنع نظره إلى الغير وكانت الغيبة مسلوقة في نظره لظهور الحق له في كل شيء، فما نظر إلى الشيء إلا والحق يظهر له فيه، وفي الحقيقة لا يسمع نظر القلب

ما يقع فيها التجلي) قلب العارف يدور مع الحق؛ ليس له حيثية ولا كيفية معينة، ولا قابلية مخصوصة بشيء دون شيء، ولا يكون له تقيد بشيء دون شيء بخلاف سائر القلوب؛ فيكون بحسب تجلي الرب إذا تجرد عما سواه فلم يكن فيه سوى الحق، فعلى أي صورة يتجلى الحق من صغيرة أو كبيرة كان على صورته، فيتسع ويضيق بحسب الصورة التي يقع التجلي الإلهي فيها، ولا يفضل عنه شيء عن صورة المتجلي؛ وأما سائر الصور الجزئية فبالعكس، فإن لكل منها حيثية معينة وكيفية مقيدة وخصوصية مميزة له عن غيره واستعدادًا خاصًا يقع التجلي بحسبه، فلا يكون التجلي إلا بحسب قابليته فيتكيف الحق بكيفية المتجلي ويتصور بصورته، وهذا حقيقة تحول الحق في الصور يوم القيامة لأهل المحشر على العموم، ولذلك يعرفه العارف في أي صورة تجل ويسجد له ويعبده، وأما غير العارف المحجوب بمعتقده فلا يعرفه إلا إذا تجلى في صورة معتقده، وإذا تجلى في غير تلك الصورة المعينة أنكره وتعوذ منه (فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم؛ لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة، إن كان الفص مستديرًا أو من الترييع والتسديس والتممين وغير ذلك من الأشكال، إن كان الفص مربعًا أو مسدسًا أو مثلثًا أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق) هذا مثال لقلب العارف وإشارة إلى أن العارف هويلاني القلب دائم التوجه إلى الحق المطلق بإطلاق قابليته لغلبة الأحدية الجمعية على قلبه، ففي أي صورة يتجلى له الحق كان على صورته كما في التمثيل بمحل الخاتم، وأما ما تشير إليه الطائفة من تجلي الحق على قدر استعداد القلب فهو حال من غلبت على قلبه أحكام الكثرة وتقيد القلب بالهيئات المخصوصة، فيكون التجلي الأحدي فيه متشكلاً بأشكال الأقدار والصور والهيئات الغالبة عليه؛ فالعارف يظهر للحق على قدر صورته، وغير العارف يظهر له الحق على قدر صورته.

(وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين: تجلي غيب، وتجلي شهادة؛ فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه هو، فلا يزال هو له دائماً أبداً، فإذا حصل له: أعني للقلب هذا

إذا نظر إلى الحق مع الحق غير الحق اهـ لأن القلب يسع تجليات غير متناهية، والعرش وما حواه يكون متناهياً، فكيف يحس المتناهي الموجود في زاويته اهـ (إن المحدث إذا قرن) أي إذا تجلى القديم للحادث لم يبق له أثر لفناء وجود الحادث عند القديم اهـ (فإنه لا يفضل) حتى يسع في القلب غيرها معها فيسعها ويضيق غيرها اهـ بالي.

فحيث يتبع التجلي المتجلي له فهذا بالنسبة إلى الفيض المقدس فالمراد بقوله (وهذا عكس ما تشير) إعلام منه باختصاص إظهار هذا المعنى بنفسه بالتفرد فيه اهـ.

حاصل هذا الكلام: أن التجلي الأول من الاسم الباطن والفيض الأقدس الذي يكون المتجلي له على حسب التجلي،

الاستعداد تجلى له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده في الحق فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده في الحق) هذا التحرير تحقيق القولين وإثبات أن كلا منهما صواب باعتبار التجليين، فإن التجلي الذاتي الغيبي يعطي الاستعداد الأزلي بظهور الذات في عالم الغيب بصور الأعيان وما عليه كل واحد من الأعيان من أحوالها، وهو الذي يكون عليه القلب حال الظهور في عالم الشهادة والغيب المطلق والحقيقة المطلقة والهوية المطلقة التي يعبر بها الحق عن نفسه هو هذه الذات المتجلي في صور الأعيان، ولكل عين هوية مخصوصة هو بها هو ولا يزال الحق بهذا الاعتبار هو أبداً، فإذا ظهرت الأعيان في عالم الشهادة وحصل للقلب هذا الاستعداد الفطري الذي فطر عليه، تجلى له في عالم الشهادة التجلي الشهودي فرآه بصورة استعداده، وهو قول طائفة من الصوفية: إن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهو الظهور بصورة المتجلي له، وهذا الاستعداد هو المراد بالخلق في قوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾ وأما الهداية في قوله: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ فهو رفع الحجاب بينه وبين عبده حتى رآه في صورة معتقده فالحق عنده عين اعتقاده إذ لا يرى القلب ولا العين إلا صورة معتقده في الحق، فما رأى إلا نفسه في مرآة الحق، فمن هذه الأعيان من هو على الاستعداد الكامل، فاستعداده يقتضي أن يرى الحق في جميع صور أسمائه غير المتناهية، لأن استعداده لم يتقيد بصورة اسم ما، بل توجه بإطلاقه إطلاقاً من كل قيد، ولم يحصره في حضرة بعض الأسماء بل يقابل كل حضرة من حضرات الأسماء التي تجلى فيها وبها بما في نفسه مما يناسبه من تلك الحضرة إلى إطلاق الحق عن كل قيد، فذلك هو العارف المذكور الذي يكون قلبه أبداً بصورة من تجلى له على أي صورة وفي أي وجه تجلى (فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي، ولا خفاء في تنوع الاعتقادات فمن قيده أنكره في غير ما قيده به وأقر به فيما قيده به إذا تجلى له، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر له في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها إلى ما لا يتناهى فإن صور التجلي ما لها نهاية يقف عندها، وكذلك العلم بالله ليس له غاية في العارف يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به ﴿رَبِّ

والتجلي الثاني من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذي يكون التجلي على حسب المتجلي له، وهو ما أشارت إليه الطائفة، فقوله ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ أي استعداده ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ تجلى له بالتجلي الشهودي (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلي الشهودي (بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو) أي الحق المرئي له (عين اعتقاده) إذ هو المتجلي له بصورة اعتقاده، فما رآه إلا بها (فلا يشهد إلا صورة معتقده في) مرآة (الحق) فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادي وهو صورة نفسه في الحقيقة الهادية.

رَدْنِي عِلْمًا ﴿﴾، ﴿رَبِّ رَدْنِي عِلْمًا﴾، ﴿رَبِّ رَدْنِي عِلْمًا﴾ فالأمر لا يتناهى من الطرفين) أي الحق في أصحاب الاعتقادات، هو الذي يسع كل قلب منهم صورته. والاعتقادات متنوعة؛ فالحق عند كل واحد منهم هو المتجلى في صورة معتقده، فإذا تجلى في صورة أخرى أنكره فينكر بعضهم إله بعض أبدًا فينهم التخالف والتناكر، وأما الموحد الذي أطلق الحق عن كل قيد فيقرّ به في كل صورة يتحول فيها، ويتحول قلبه مع صورته فيكون أبدًا يقول دائمًا بلسان الحال أو القال ﴿رَبِّ رَدْنِي عِلْمًا﴾ فلا تتناهى التجليات من طرف الحق، فلا تتناهى الصور المطابقة لها والعلوم من طرف العبد (هذا إذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت في قوله: «كنت رجله التي يسعى بها، ويده التي يبطش بها، ولسانه الذي يتكلم به» إلى غير ذلك من القوى ومحالها التي هي الأعضاء لم تفرق؛ فقلت الأمر حق كله أو خلق كله، فهو خلق بنسبة وحق بنسبة والعين واحدة فعين صورة ما تجلى عين صورة ما قبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلى له، فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى) يعني أن الحقيقة والعين الأحدية واحدة لا تتكرر أصلًا إلا بالاعتبار، فإذا نظرت إلى الحقيقة المتعينة بأي صورة كانت قلت حق باعتبار الحقيقة وخلق باعتبار التعين؛ هذا إذا نظرت إلى الحقيقة الأحدية قلت الذات أو الحقيقة فحسب، وإذا نظرت إلى تحققها الذاتي قلت حق؛ وإذا نظرت في مفهوم الحديث ورأيت أن جميع القوى والأعضاء ليست إلا عين العبد، قلت خلق كله أو حق كله بإحدى النسبتين نسبة الوحدة أو الكثرة، فإن اعتبرت نسبة الوحدة إلى الكثرة قلت إله، وإن اعتبرت ظهور الواحد الحق في صورة الكثرة قلت المتجلي هو المتجلى له، وإن اعتبرت أحدية الجميع نفيت الغير وقلت العين واحدة فإن أحدية جميع الوجود يحكم بنفي السوي ويشهد قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فانظر عجائب أمر الله من حيث هويته، فإنه أحد لا كثرة فيه بحسب ذاته وحقيقته، وإله واحد من حيث نسبته إلى العالم بالمعاني المختلفة التي هي حقائق الأسماء، فاعجب ولا تغب عنه في التجليات غير المتناهية فإنه أمر واحد لا موجود غيره:

(فلا خفاء في تنوع الاعتقادات) بحسب الأشخاص ولا خفاء في تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من أطلقه (فمن قيده) إلخ (إذا تجلى له) فيما قيد به، فهو منكر في صورة غير صورة اعتقاده، ومقر في صورة هي عين صورة اعتقاده (ومن أطلقه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى) فيعظم الحق في صورة غير متناهية، ولا يحصر التعظيم في صورة غير صورة ويعرفه في كل صورة ويعهده فيها اهـ بالي.

(فقلت الأمر) أي الموجود (حق كله) هذا إن كان الوجود للحق والعبد مرآة له (أو خلق كله) هذا إن كان الوجود للعبد والحق مرآة له، فلما ذكر هذا التفصيل أشار على المقام الأعلى مقام الكل (فهو حق بنسبة) أي بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر إلى أحدهما عن الآخر بل جمع بينهما بنظر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبارات (واحدة) في ذاتها لا تتعدد بقبول الاعتبارات اهـ.

(فمن ثمه وما ثمه وعين ثمه هو ثمه)

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

(فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه)

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

(فما عين سوى عين فنور عينه ظلمة)

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

(فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه)

لاحتجابه وجهله فهو مغموم أبداً:

(ولا يعرف ما قلنا سوى عبد له همة)

أي همة عظيمة: أي همة لا تنفع من الشيء إلا باللب الذي هو الحقيقة، فلا يقف مع الصور والظواهر والتعينات (قال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ لتقلبه في أنواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر فما هو ذكرى لمن كان له عقل، وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، وما لهم من ناصرين) إنما خص التذكر بالقلب لأنه يتقلب في الصور من عالم الشهادة والصفات والمعاني من عالم الغيب ويتشكل بكل شكل، وفي موضع آخر باللب لأن لب كل شيء حقه من الحق، ولم يقل لمن كان له عقل لأن العقل قيد لا يحكم إلا بالتقييد فيحصر الأمر في نعت واحد والعقلاء أصحاب الاعتقادات المقيدون

(فمن ثم) أي في الوجود استفهام لأولي العقل (وما ثم) استفهام لغير ذوي العقل (وعين ثم) أي في ذوي العقول (هو) أي العين الذي في ذوي العقول (ثمه) أي في غير ذوي العقول؛ معناه أخبروني عن العقلاء وغير العقلاء أي شيء هما في الوجود، والحال أن العين الذي في العقلاء هو العين الذي في غير العقلاء، فليس في الوجود إلا هو لا غير، والذي ظهر في صورة العقلاء في مرتبة هو الذي ظهر في صورة غير العقلاء في مرتبة أخرى، فإذا كان كذلك (فمن قد عمه) أي الذي عم العين إلى الأفراد المخصوصة (خصه) أي خص ذلك العين لا غير إذ العام يقتضي خاصاً ليشمله (ومن قد خصه) أي جعله خاصاً تحت عام (عمه) أي عم ذلك العين الذي جعله خاصاً إذ الخاص يقتضي العام أيضاً لكونهما من الأمور المتضايقة، فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العموم، وأخرى بصورة الخصوص، فالضمان عائدة إلى العين باعتبار الوجود أو الحق اهد بالي.

وما في الكتاب ظاهر (فإن إله المعتقد ما له حكم في إله المعتقد الآخر؛ فصاحب الاعتقاد يذب عنه: أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره، وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره، ولهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له، وكذلك المنازع ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين) إله كل معتقد مقيد مجهول فكيف يكون له حكم في إله المعتقد الآخر فلا قوة ولا نصرة له، فصاحب كل اعتقاد يذب عن معتقده وينصره ويسعى في بطلان إله المعتقد الآخر، ومعتقده الذي في اعتقاده لا ينصره فإنه كل معتقد باطل عند الآخر، فلا يكون له قوة ولا أثر في المنازع له لأن إلهه الذي في اعتقاده محتاج إلى نصرة فكيف ينصره، وكذلك المنازع ما له نصرة من معتقده الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين، فلا تنقطع خصوماتهم، إذ ليس لكل واحد منهم أنصار يغلبونه على البواقي (فنفي الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته، فالمنصور المجموع والناصر المجموع) فالمنصور مجموع المعتقدات كل من معتقده، والناصر مجموع المعتقدين كل معتقده، فالكُل واحد منهم من ناصرين (فالحق عند العارف هو المعروف الذي ينكر؛ فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة) يعني أن الحق عند العارف في أي صورة تجلّى من صور تجلياته الاعتقادية والوجودية هو المعروف الذي لا ينكره؛ فأهل الله الذين يعرفونه في الدنيا هم أهل الله الذين يعرفونه في الآخرة في جميع المشاهد (فهذا قال: لمن كان له قلب، فعلم تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال، فمن نفسه عرف نفسه وليس نفسه بغير لهوية الحق، ولا شيء من الكون مما هو كائن ويكون بغير الهوية الحق بل هو عين الهوية) قد علمت أن القلب دائماً يتقلب في تقاليب صور العالمين وحقائقها، فمن تقلبه في الأشكال علم تقلب الحق في الصور ولهذا لا يكون محل المعرفة الإلهية في الوجود إلا القلب، لأن ما عداه من الروح وغيره له مقام معلوم، فمن نفسه عرف نفسه لأن نفسه ليست غير الحق والباقي ظاهر (فهو العارف والعالم والمقر في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى) أي في الصورة التي يعرف عليها وتجليه من معتقده، فإنه يحصر الحق في صورة معتقده وينكر ما سواه، وليس العارف والمنكر غيره (فهذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع) أي علم القلب الذي عرف الحق بالحق من نفسه التي هي عين هوية الحق، حظ من عرف الحق

قوله (والمنصور) الثابت بالنص الإلهي وهو ﴿إِنْ نَضُرُّوا اللَّهَ﴾ (المجموع) أي الحضرة الجمعية الأسماوية لا المنفرد (والناصر) الثابت بالنص وهو ﴿إِنْ يَضُرُّكُمُ اللَّهُ﴾ (المجموع) أي تلك الحضرة، يعني إن تنصروا الله في مظهر ينصركم الله في مظهر، فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور في المظاهر، وهو رب الأرباب رب أصحاب القلوب، فنفي الحق النصرة عن الأرباب المتفرقة التي في اعتقادات أصحاب العقول، وأثبت النصرة للاسم الجامع الذي في قلوب العارفين اهـ بالي.

(فمن نفسه عرف نفسه) أي فمن علم تقلب نفسه في الصور (عرف تقلب) ذات (الحق في الصور) فلما أتم الكلام في هذا المقام في مراتب الكثرة شرع في الوحدة بقوله (وليس نفسه بغير) اهـ بالي.

بطريق التجلي والشهود في عين الجمع لا بالفكر والبرهان، كما هو طريق العقلاء من أصحاب الاعتقادات، فإن البرهان لا يعطي كون الحق عين كل شيء من الأشياء المتضادة (فهو قوله: ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ يتنوع في تقليبه) أي فذلك العالم والحظ لمن كان له قلب يتنوع بتنوع التجليات، ويتقلب في قواها كما ذكر.

(وأما أهل الإيمان فهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتها العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلى الله عليهم وسلم هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ لما وردت به الأخبار الإلهية على سنة الأنبياء، وهو يعني هذا الذي ألقى السمع شهيد ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام في الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه» والله في قبلة المصلي فلذلك هو شهيد) أي أهل الإيمان الذين قلدوا الرسل عليهم الصلاة والسلام لا الذين قلدوا العقلاء، هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ لما ورد من القرآن والخبر وهو شهيد، أي حاضر بقلبه على حضرة الخيال، فإن الشهود قد يكون بمعنى الحضور وقد يكون بمعنى الرؤية والبصر بالمبصرات، وقد يكون بالتجلي الخيالي والتمثل في الحس من حضرة الخيال، وقد يكون بالبصائر للحقائق، وقد يكون بأحدية جمع البصائر والأبصار، وقد يكون بعين الحق للحضرة الإلهية من قوله: «كنت سمعه وبصره» وقد يكون بمعنى شهود الحق ذاته بذاته وهو شهود أهل الولاية، والمراد هنا الشهود في الحضرة الخيالية للتمثل الحسي، كما مثلت الجنة لرسول الله ﷺ في عرض الحائط، ومثل جبريل في صورة دحية وفي صورة البشر السوي لمريم، يعني وهو عند إلقاء السمع حاضرة ما تمثل رسول الله ﷺ باستعمال القوة الخيالية في حضرته، أو شاهد ما تمثل فيها إن قدر، وهو أي شهوده أو استعمال القوة الخيالية قوله عليه الصلاة والسلام، أي مثل قوله: «أن تعبد الله كأنك تراه» في صورة المعتقد الذي عندك، وقوله: والله في قبلة المصلي كذلك، فذلك الحضور الخيالي هو شهيد، فإذا قوي الاستحضار الخيالي وغلب الحال صار الشهود الخيالي مشهوداً بالبصيرة، فإذا صار أقوى وأكمل كان مشهوداً بأحدية جمع البصر والبصيرة، والنهاية مقام الولاية وهو شهود الحق ذاته بذاته فيكون الشاهد عين المشهود (ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس هو الذي ألقى السمع، فإن هذا الذي ألقى السمع لا بد أن يكون شهيداً لما ذكرناه، ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية، فهؤلاء هم الذين قال الله فيهم: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ والرسل لا يتبرأون عن أتباعهم الذين اتبعوهم) أي المقلد لصاحب النظر

فإن إلقاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال والنهي عن استعمال القوة المفكرة، وهو أي معنى قوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ معنى قوله «الإحسان أن تعبد الله» اهـ بالي.

العقلي ليس الذي ألقى السمع، لأن النظر العقلي يؤدي إلى تقييد حاصر للأمن فيما هو على خلاف الواقع، وصاحبه مقيد للحق فيما ليس بمشهود، فإذا قلده مقلد وألقى السمع إليه لم يبلغ من التقليد وإلقاء السمع إلى غايته من الشهود، لأن المشهود الموجود غير منحصر بل مطلق هو عين كل معين فلم يك شهيداً لحضرة شهود نبيه، ولا يعتقد الشهود لأن الفكر لا يقتضيه، ولهذا نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الفكر في الله فليس هذا المقلد بمراد في الآية، وأما المؤمن المعتقد للشهود فإنه يطلب الشهود أولاً من طريق التخيل والتمثل، ثم بالرؤية والتحقيق حتى يبلغ مقام الولاية في التوحيد، ولهذا لا يتبرأ من أتباعهم لأنه دعاهم إلى الحق على بصيرة، ويتبرأ المقيّد عن أتباعهم لأنه دعاهم إلى خلاف الواقع من التقيّد.

(فحقق يا وليي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية، وأما اختصاصها بشعيب، أي شعبها لا تنحصر لأن كل اعتقاد شعبة فهي شعب كلها، أعني الاعتقادات) هذا وجه للاختصاص يناسب شعيباً باعتبار اسمه، والمذكور في أول الفصل يناسب باعتبار طريقته (فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده، وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم، وهو قوله: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ فأكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة، فإذا مات وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب وجد الله غفوراً رحيمًا، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب) هذا ظاهر مما مر من التجلي في صورة المعتقدات، وأما التجلي في صور غير المعتقدات، فقد يكون من تجلي الاسم الرحماني لفائدة تعود إلى العبد، إما من باب الرحمة الامتنانية لعناية سبقت في حقه فيريح ويرزق الترقي، وإما من اسمه العدل من باب المجازاة فجوزي بعمله والمآل إلى الرحمة، هذا فيما يعتقد المعتقدون في الحكم من الله عليهم.

(وأما في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا، فإذا انكشف الغطاء رأى

(وتقيّد به) أي بالنظر الفكري في تحصيل المجهولات، وقد أدرج في هذا القسم المعتزلي ومن قلده، فإنهم ممن قلدوا الفلاسفة في التمسك في تأويلات بعض الإخبارات الإلهية اهـ بالي.

يعني أن المتبعين إما الرسل وإما أصحاب النظر؛ أما الرسل فهم لا يتبرأون عن أتباعهم بل يشفعون في عصاتهم فلا يصح هذا السر في حقهم، فتعينت الآية لأصحاب النظر كالفلاسفة وأمثالهم، لظهور صورها لهم في الآخرة تبرأوا عن مقلديهم. ولما كانت هذه المسألة من أعظم مسائل العلوم الإلهية وأركانها، أوصى الطالب بتحقيقه، فقال: فحقق يا وليي، أي يا صاحبي اهـ بالي.

(فأكثرها) أي فأكثر اختلافات الاعتقاد حاصلة (في الحكم) وأما الاختلافات في الهوية فلا ينكشف الغطاء إلا بحسب الاعتقاد (فإن بعض العباد على قوله انحلت العقدة) وهي عقدة الاعتقاد، وهي الحجاب على القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزوال العقد (وعاد) علم الاعتقاد (علمًا بالمشاهدة) فلم يبدلهم من الله ما لم يكونوا، بل كل ما بدا لهم من

صورة معتقده وهي حق فاعتقدها وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علمًا بالمشاهدة، وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية، لأنه لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنِ اللَّهِ﴾ في هويته ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ فيها قبل كشف الغطاء) هذا من باب الاعتقاد في هويته، والأول من باب الاعتقاد في حكمه، فإذا تجلى الحق للعبد في صورة معتقده فكانت حقًا فاعتقدها في الدنيا وانحلت العقدة، أي عقيدته في التعين والتقيد عند كشف الغطاء في الآخر، فزال الاعتقاد وصار علمًا بالمشاهدة وهذا باب الترقى بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد ذا بصيرة، فلا يرجع كليل النظر عند احتداد البصر، وقد يبدو للبعض بعد التجلي في صورة معتقده تجلي آخر لا من صورة معتقده بسبب اختلاف التجلي في الصور، لأن التجلي لا يتكرر فيعرفه لرؤيته أولاً فيصدق عليه في الهوية أيضًا كما صدق في الحكم ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنِ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ في الهوية قبل كشف الغطاء، وهذا أيضًا من الترقى بعد الموت، وأما قوله: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله» مما يدل على عدم الترقى بعد الموت، فهو للمحجوبين الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكر الله من أهل الكفر والشرك، وأما أهل الإيمان الموحدون من المحققين والمقلدين الذين ألقوا السمع مع الحضور، فلهم ترقيات بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت، وزوال موانعهم بالعفو والمغفرة، واجتماعاتهم بأهل الحق ممن كانوا يقلدونهم ويعتقدون فيهم ويحبونهم، وإمدادهم إياهم من أرواحهم في برازخهم، كما حكى هذا الولي عن نفسه حالة اجتماعه بمن سلف من العرفاء المحققين، وإفادته إياهم من الحقائق والمعارف التوحيدية ما ليس عندهم، وحل عقدهم وإمدادهم بما ترقوا به في الدرجات.

قوله (وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا، عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف، وما أفدناهم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم،

الله من هوية الحق في الصورة، فهو مما يحتسبونه منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء، فما هو المراد بقوله ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنِ اللَّهِ﴾ الآية (وبعد احتداد البصر) أي وبعد ظهور الحق للعباد بظهور تام (لا يرجع كليل النظر) أي لا يحصل الخفاء التام، رداً لقول أهل التناسخ إن العبد بعد الموت يأتي إلى الدنيا مرارًا، فيكل نظره عن الحق بعد احتداده لوقوع الحق في الجفاء التام. فهم قسمان: قسم قالوا بالتناسخ في حق الكمل لزمهم أنهم يأتون لتكميل الناقصين، وقسم في جميع الأفراد الإنسانية، وكلاهما مردود. وقد يفهم من هذا المقام أن هذه الآية لا تصدق على أهل السنة، فإنهم وإن أثبتوا للحق الصفات الثبوتية والسلبية في اعتقادهم، لكنهم لم يحصروه بهذا الاعتقاد، بل قالوا بعد تقيد الحق بهذا الاعتقاد: الحق منزّه عن تصورات أذهاننا وتصديقات قلوبنا، فهذا صورة التعليم فيهم اعتقادهم في الدنيا جميع صور التجليات وإن لم يشعروا بذلك (فلا يصدق عليهم في الهوية ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنِ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾) بخلاف المعتزلة وغيرهم، فإنهم لحصرهم الهوية في اعتقادهم يصدق عليهم في الهوية ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنِ اللَّهِ﴾ فظهر من هذا الكلام ترقى العباد بالموت مؤمنًا كان أو غير مؤمن، لكنه لا ينفع ترقى من لا يقلد الأنبياء، ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقى قوله: وقد ذكرنا صورة الترقى اهـ بالي.

ومن أعجب الأمر أنه في الترقى دائماً، ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِّهًا﴾ أي من أعجب أحوال الإنسان أنه في الترقى دائماً من أحوال استعداد عينه، فإن أحوال الأعيان أمور معلومة عند الله ثابتة في القوة يخرجها الله إلى الفعل دائماً، فيجعل من الاستعدادات الأزلية غير المجعولة استعدادات مجعولة غير متناهية بحسب الأطوار في الدنيا والآخرة والبرزخ والحشر ودار الثواب وكثيب الرؤية وسائر المواطن من حيث لا يشعر ومن حيث يشعر، ولما ثبت أن الوجود من حيث هو وجود واجب بذاته، وكل ما وجد وجد به فلا يقبل العدم أبداً فهو مع الآنات يتجدد ويترقى، فكل شيء في الترقى مع الآن لأنه دائم القبول للتجليات الإلهية الوجودية أبد الآباد، وبكل تجل يزداد قبوله لتجل آخر، ولكنه قد لا يشعر بذلك لاحتجابه أو للطافة حجاب رفته، وقد يشعر لكونها تجليات علمية أو ذوقية خيالية أو مقامية أو وجدانية أو شهودية جمعاً وجمع جمع وفرق، وقد تشابه صور التجليات فلا تميز ولا تنضبط كما في الأرزاق في قوله: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِّهًا﴾ (وليس هو الواحد عين الآخر، فإن الشبيهين عند العارف أنهما شبيهان غيران، وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في عين الواحد، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة؛ كما أن الهولي تؤخذ في حد كل صورة، وهو مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هيو لاها، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته) الضمير في ليس وعين الآخر خبر بعد خبر، أي وليس الرزق في الأزمنة رزقاً واحداً حتى يكون هذا عين الآخر لأن الشبيهين غيران عند أهل التحقيق متشابهان فكذلك التجليات المتعاقبات، وأن بالفتح في أنهما مع اسمها وخبرها مبتدأ وخبره الظرف المقدم أو فاعل الظرف، والجملة الظرفية خبر إن بالكسر وغيران بدل من شبيهان أو صفة بمعنى متغايران، ويجوز أن يكون أنهما في محل النصب على أنه مفعول العارف، والألف واللام بمعنى الموصول وغيران خبر إن

(ومن أعجب الأمور أنه) أي الإنسان ثابت (في الترقى دائماً) من ابتداء سيره على انتهائه بحسب العوالم باعتبار ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ فيترقى الإنسان من شأن إلى شأن (ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب) فإن الترقى حجاب لطيف لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد (وتشابه الصور مثل قوله) ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِّهًا﴾ (في حق أهل الجنة فإن عدم تميزهم بين الأثمار لإتياها متشابهة في الصور، فلذلك قالوا عند الإتيان) ﴿هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ اهـ بالي.

(وليس هو) ضمير شأن اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) خبره أي وليس ذلك المشابه الواحد غير المشابه الآخر (وغيران وشبيهان) خبران في إنهما (فهذه) أي مدلول الأسماء (كثرة معقولة) أي تكون بالقوة (في عين) أي حقيقة (الواحد) الواجب الوجود المشهود (فتكون) هذه الكثرة المعقولة (في التجلي) أي في الظهور اهـ بالي.

بالكسر، والمعنى فإن الشبهين عند الذي يعرف أنها شبيهان غيران فتكون ظرفاً للمغايرة التي دل عليها غيران، وفي بعض النسخ عند العارف فمن حيث إنهما شبيهان فعلى هذا فالوجه هو الأول، فالحقيقة واحدة والتعينات متعددة، فيرى صاحب التحقيق كثرة التعينات في العين الواحدة المتظاهرة في صورة متشابهة غير متناهية، كما أن مدلول القادر والعالم والخالق والرازق واحد بالحقيقة مع اختلاف معانيها وهو الله تعالى؛ فاختلاف معاني الأسماء كثرة معقولة اعتبارية في مسمى واحد العين، أي واحد عينه لا كثرة في حقيقته، فالتجلي في صورة كل اسم كثرة مشهودة في عين واحدة، وكذا في التارات تكون التجليات المتعاقبة المتشابهة واحدة بالحقيقة كثيرة بالتعينات على ما مثله في الهيولي، فإنك تأخذها في حد كل صورة من الصور الجوهرية، فتقول: إن الجسم جوهر ذو مقدار، والنبات جسم نام، والحجر جسم جامد ثقيل صامت، والحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة، والإنسان حيوان ناطق، فقد أخذت الجوهر حد الجسم، والجسم الذي هو الجوهر في حد سائرهما، فيرجع الجميع إلى الحقيقة الواحدة التي هي الجوهر، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة أي بأنها حقيقة الحق الظاهرة في هذه الصورة وجميع صور الأشياء إلى ما لا يتناهى فقد عرف ربه، خصوصاً الإنسان الكامل، فإنه مع كونه غير حقيقة خلقه على صورة الحضرة الإلهية بجميع أسمائها.

(ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل، والأكابر من الصوفية، وأصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها النظر الفكري أبداً) لكون الفكر محجوباً بالتقييد كما ذكر (فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرر، لا جرم أنهم من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه) هذا ظاهر.

(وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ فلا يعرفون تجديد الأمر على الأنفاس) الطائفة المقول في حقهم هذا هم أهل النظر وتبدل العالم مع الأنفاس وكونه على الأنفاس في خلق جديد، مع أن العين الواحدة التي هي حقيقة الحق بحالها هو أن العالم بمجموعه متغير أبداً، وكل متغير يتبدل بعينه مع الآنات فيكون في كل آن متعيناً غير المتعين الذي هو في الآن الآخر مع أن العين الواحدة التي يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها،

(ولهذا) أي ولأجل أن حقيقة النفس عين هوية الحق اهـ.

ولما فرغ من بيان تقلبات القلب وأحواله شرع في تبدلات معالم لكونه نوعاً من الثقلب فقال (وما أحسن ما قال الله) اهـ بالي.

فالعين الواحدة هي حقيقة الحق المتعينة بالتعين الأول، ومجموع الصور أعراض طارئة مبتدأة متبدلة في كل آن وهم لا يعرفون حقيقة ذلك، فهم في لبس من هذا التجدد الدائم في الكل، فالحق مشهود دائماً في هذه التحليات المتعاقبة، والعالم مفقود أبداً لفناؤه في كل طرفة وحدوثه في صورة أخرى (لكن عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله وجهلهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان؛ أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتهدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به، لو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر، وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان، إذ العرض لا يبقى زمانين) الحسبانية: السوفسطائية، ومذهبهم أن العالم يتبدل مع الآنات، لكنهم ما أثبتوا الحقيقة الأحدية التي هي وجه الحق بالحقيقة وهي التي تتبدل عليها صور العالم، فغابوا عن الحق وتحلياته غير المتناهية، والحقيقة مع التعين الأول اللازم للعلم بذاته، هي عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة المسماة عالمًا، وهو المسمى بالعقل الأول وأم الكتاب، وهو روح العالم فلا يوجد العالم إلا به، وتأنيث الضمير وتذكيره في بها وبه باعتبار العين والجوهر، وبالحقيقة هي المرأة الأولى التي ظهر وجه الحق فيها، ولولا ذات الحق لما وجدت، ولكن لما كان هذا الجوهر معقولاً غير مشهود إلا لمن غيبه شهادة، كان الحق مشهوداً في العالم وهو كالمرأة الثانية في التحقيق والمرأة الأولى بالنسبة إلى أهل البصر، كما أن روحه هي المرأة الأولى لأهل البصيرة، وكما لا توجد صور العالم إلا بذلك الجوهر فكذلك لا يعقل إلا به لأنه العاقل والمعقول، فلو عرفت الحسبانية تلك الحقيقة لفازوا بدرجة التحقيق في معرفته؛ وأما الأشاعرة فلم يعرفوا حقيقة العالم، وأن العالم ليس إلا مجموع هذه الصور التي يسمونها أعراضاً، وأثبتوا جواهر ليست بشيء ولا وجود لها، وغفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور وحقيقتها التي هي هوية الحق، فذهبوا إلى تبدل الأعراض في الآنات، فظهر خطأ الفريقين من أهل هذا الشأن.

(ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه) أي كون ذلك الشيء (الأعراض وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من

أي على تحديد الخلق وتبدل العالم الأشاعرة، فإنهم قالوا: العرض لا يبقى زمانين، وجهلهم أهل النظر من التجهيل: أي الحسبانية مع أنهم علموا الأمر في ذلك على ما هو عليه اهـ بالي. فخطأ الحسبانية في أمر واحد والأشاعرة في أمرين اهـ بالي. (ويظهر ذلك) أن العالم كله أعراض، أو خطأ الأشاعرة في الحدود للأشياء اهـ بالي.

يقوم بنفسه) أي عند الأشاعرة، فإن من حد الإنسان قال إنه حيوان ناطق، ومعنى الناطق أنه ذو نطق، ولا شك أن مفهوم ذو نسبة والنسبة عرض والنطق الثابت له بواسطة هذه النسبة عرض زائد على حقيقة الحيوان خارج عنه، فإن الإنسان حيوان مع عرضين، ثم حد الحيوان يقال إنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة، فمعناه جسم ذو نمو وحس وحركة إرادية والكلام في النسبة وما يلحق الجسم بواسطتها كما في حد الإنسان، فثبت أنها عوارض للجسم وأعراض عرضت له، والجسم عندهم جوهر متحيز قابل للأبعاد الثلاثة، كما أورده الشيخ رضي الله عنه بقوله (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي، وقبوله للأعراض حد له ذاتي، ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه، وهو ذاتي للجوهر) أي عرض ذاتي عندهم (والتحيز عرض ولا يكون إلا في متحيز فلا يقوم بنفسه، أو ليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته) يعني حد الجسر جوهر ذو تحيز وذو قبول، والتحيز والقبول عرضان كما ذكر ذاتيان، ولهذا قيد التحيز بقوله الذاتي، فتبين أن الذاتيات المذكورة عندهم في الحدود كلها أعراض، ومعنى قوله: وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود أن الجوهر المحدود عندهم هو الجسر وهما ذاتيان له والذاتي جزء الماهية؛ فالمتحيز القابل ليس إلا نفس الجوهر مع هذين الاعتبارين أعني التحيز والقبول، وهما نسبتان لا وجود لهما في الخارج، إذ لا عين لهما فيه، فهما عين الجوهر في الخارج وهويته لا أمر زائد عليه فيه بل في العقل، فالذاتيات التي هي أجزاء المحدود عندهم ليس إلا اعتبارات وعوارض، والمأخوذ في تعريف الجوهر ليس بحد لأن الموجود لا في موضوع معناه شيء ذو وجود قائم بنفسه غير محتاج إلى محل وهو الحق نفسه، فما توهموه أنه جوهر غير الحق مجموع أعراض، والأعراض لا تبقى زمانين (فقد صار ما لا يبقى زمانين) وهو مجموع الأعراض (يبقى زمانين وأزمنة) على زعمهم (وعاد ما لا يقوم بنفسه) من مجموع الأعراض (يقوم بنفسه عندهم ولا يشعرون لما هم عليه) من التناقض بالخلف (وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد، وأما أهل الكشف فإنهم يرون الله تعالى يتجلى في كل نفس، ولا تكرر للتجلي) فإن الحقيقة من حيث هي لها تجلٍ واحد أزلاً وأبداً

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

قوله (ولا يشعرون لما هم عليه) من الخطأ وهو المناقضة والمخالفة لما ذهبوا إليه، فإنهم قالوا العالم إما قائم بنفسه أو غير قائم بنفسه، الأول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا بتبدل العرض لا الجوهر، وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين

فلا تكرر فيه، وأما بحسب التعينات غير المتناهية فمحال أن المتعين الزائد والمتعين الفاني عين المتعين الحادث والمتعين الموجود في الآن الآتي، فهو خلق جديد ليس بتكرار أيضاً، وهو معنى قوله (ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق؛ فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم) فإن ألفاظ الكتاب ظاهرة، ومن معرفة الخلق الجديد وكون الجوهر المختلف مجموع أعراض عرضت للعين الواحد يعرف سر البعث والحشر، وأن الصور في النسبة الآخرة تتغير وتبدل كما قال عليه الصلاة والسلام: «يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير» فعليك بالتقوى والله الهادي.

(نص حكمة ملكية في كلمة لوطية)

إنما اختصت الكلمة اللوطية بالحكمة الملكية، لأن الملك هو القوة والشدة، والغالب على لوط وقومه هو الشدة والقوة، ألا ترى إلى قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ فالتجأ من الشدة التي كان يقاسيها من قومه إلى الركن الشديد الذي هو الله تعالى، فاستأصلهم بشدة العذاب جزاء وفاقا (الملك: القوة والشدة، والمليك: الشديد، يقال: ملكت العجين إذا شددت عجنه، قال قيس بن الخطيم يصف طعنته، نظم:

ملكته بها كفي فأنهت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها

أي شددت بها كفي يعني الطعنة، فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ فقال ﷺ: «يرحم الله أخي لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد» فنبه ﷺ أنه كان مع الله من كونه شديداً، والذي قصد لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد والمقاومة بقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ﴾ وهي المهمة ههنا من البشر خاصة) فهو أي الشدة والقوة المهمة القوية الشديدة، أي لو أن لي بكم قوة من المهمة القوية أقاومكم بها وأقاويكم، أو آوي إلى جانب قوي هو القبيلة ظاهراً؛ والله تعالى حقيقة وباطناً، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «لقد كان يأوي إلى ركن شديد» من اسمه القوي الشديد، ولو لم يتأيد بالقوي الشديد لما قهر

العرض لاتحاد الحد والمحدود، فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بأن العالم كله عرض قائم بذاته تعالى يتبدل في كل آن، لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور بمقتضى حدودهم (وهؤلاء) أي طائفة المحجوبين (هم في لبس من خلق جديد) ولا يتكرر التجلي لحصول الفناء والبقاء في كل آن فينافي التكرار اهـ (فذهابه) أي فذهاب الخلق السابق (هو الفناء عند التجلي) اللاحق، لكن لما كان التجلي من جنس الأول التبس الأمر على المحجوبين ولا يشعرون. التجدد (والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر) وهو التجلي الموجب للبقاء بالخلق الجديد (فافهم) فإن الأمر ما نقول دون غيره اهـ بالي.

الملك بفتح الميم وسكون اللام: الشدة (يصف طعنته) بشدة ضربه العدو بالرمح (فأنهت فتقها) أي فأوسعت فتق الطعنة حتى (يرى قائم من دونها ما وراءها) أي يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر اهـ.

(﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ﴾ بمقاومتكم (﴿أَوْ آوِي﴾ أي ألتجئ) (﴿إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ إلى قبيلة غالبية على الأعداء اهـ) (إنه كان مع

الأعداء، فكان هذا القول يقيناً من قوي شديد بالله، أي بقوة همته المتأيدة بالقوي الشديد فيهم فأهلكهم؛ ولما كان نظر لوط إلى مظاهر القوة والشدة من حيث إنه أضاف القوة إلى نفسه وقصد بالركن القبيلة، قيد الشيخ - قدس سره - المهمة هنا بقوله من البشر خاصة وقال (فقال رسول الله ﷺ: «فمن ذلك الوقت» يعني من الزمان الذي قال فيه لوط عليه السلام ﴿أَوَّيْ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ «ما بعث نبي بعد ذلك إلا في منعة من قومه» فكان يحميه قبيلته كأبي طالب مع رسول الله) يعني من قوة همته وتأثير باطنه (فقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ لكونه) أي لكون لوط عليه السلام (سمع الله تعالى يقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ بالأصالة ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ فالجعل تعلق بالشيبة، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه، وهو قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ فردّه لما خلقه منه، كما قال: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَذَلِّ الْأَعْمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ فذكر أنه رد إلى الضعف الأول، فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف) أي سمع لوط عليه السلام سمع روحه من الله تعالى قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ فتحقق أن الممكن لا وجود له بالأصالة فلا قوة له، فأصله الضعف حين خلق من تراب، ثم من نطفة، ثم من علقه، ثم يخرجكم طفلاً، فالضعف له ذاتي بمقتضى طبيعة الإمكان، وبمقتضى أصل خلقته الجمادية، والقوة عارضية بالجعل، والجعل الثاني هو القدر المشترك بين الرد إلى الضعف الأصلي وإحداث الشيبة، فإن كليهما جعل والجعل بمعنى الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ أورد الجعل للقدر المشترك بين الخلق والإبداع، إنما قال فالجعل تعلق بالشيبة لأن الضعف يتبعه طبعاً، ولهذا وصفه بالرجوع إلى أصل خلقه. ثم لما تبين أن الرجوع إنما هو بتبعية الشيب المجعول مجعول فسرّه بالرد إلى ما خلقه منه لإشراك الرد والإحداث في معنى الجعل والباقي ظاهر، والمقصود أن القوة للخلق عارضي، ولهذا أورد لو الامتناعية إشارة منه إلى محض التوحيد، وأن لا جعل ولا قوة إلا بالله (وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه في النقص والضعف، فلهذا قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾

الله من كونه شديداً) فكان غالباً على أعدائه مع نصرة الله (من ركن شديد) فكان له أبو طالب ركناً شديداً اهـ. وألهمه القوة الروحانية المؤثرة في النفوس لا القوة الجسمانية، فإنها أقوى تأثيراً من الجسمانية اهـ بالي. فالضعف منشأ ومبدأ الخلق. (فالجعل تعلق بالشيبة) لكونها أمراً وجودياً عرضياً كالقوة وأوجدتها الحق تعالى بالخلق الجديد (وأما الضعف فهو رجوع) وهو عدم القوة فلا يتعلق بالجعل به. فإن قيل: إن تعلق الجعل بهما ظاهر في الآية. قلنا: لما كان الشيب صفة عارضة للإنسان اعتبر الشيخ تعلقه إليه بمعنى الإيجاد.

ولما كان الضعف وصفاً أصلياً له اعتبر تعلقه إليه بمعنى الرد إلى أصله لذلك قال (فردّه لما خلقه منه) وهو الضعف والشيبة سبب موجب لرد الشيء إلى أصله وهو الضعف، وأورد دليلاً على أن الضعف بعد القوة رد على أصله لا يتعلق به الجعل. قوله تعالى كما قال ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَذَلِّ الْأَعْمُرِ﴾ اهـ بالي.

مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة) إنما بعث بعد تمام الأربعين لأن القوة النورية قبله مغمورة في مقتضيات الخلقة، وأحكام الفطرة مغلوبة بأوصاف النشأة فانصبغ النور بالظلمة، ولهذا غلب السواد على الشعر، فلما ذهبت القوى الطبيعية وظهر ضعف القوى الجسمانية لكونها متناهية، اشتد سلطنة القوة الفطرية وظهر سلطان النور الإلهي، فغلب البياض بحكم العكس على سواد الشعر وحن وقت تأثير الهمة بالقوة الإلهية برجوع حجابيات الخلقة إلى الضعف الأصلي، وبروز الحقيقة الإلهية والقوى الروحانية من الحجاب ورجوعاً إلى التأثير الأصلي، فتمنى بلو الامتناعية بالتشبيه إليه لأن القوى لله لا له، فإن أصل وضعها للامتناع واستعيرت للتمني الدال على طلب الهمة المؤثرة، فالقوة ليست له من حيث إنه خلق عند ضعف الخلقة ونقصانها عند الأربعين، وهي له من حيث إنه حق.

(فإن قلت: وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الأنباع، فالرسل أولى بها، قلت: صدقت ولكن نقصك علم آخر، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً، فكلمنا علمت معرفته نقص تصرفه بالهمة، وذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحقيقه بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه الطبيعي) فإن أصله الضعف، وللعبد قبول أمر السيد وامتناله، وإنما الفعل للسيد وحده (والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك) الرؤية من أفعال القلوب علقت بمن الجملة لما في من من الاستفهام، فلا يرى على من يرسل همته، إذ ليس ثمة أحد غيره، ويجوز أن يكون من رؤية البصر، والمفعول محذوف لدلالة أحدية المتصرف والمتصرف فيه عليه، أي فلا يرى أحداً والجملة بيان لعل امتناع التصرف ولاقتضاء رؤية وجود المتصرف فيه، أي على أي شيء أو على أي أحد يرسل همته إذ ليس ثمة غيره، ثم قال: فيمنعه ذلك، والوجه الثاني، وهو شهود أحدية المتصرف والمتصرف فيه كما يمنع من التصرف، فقد يقتضي التصرف لأنه واقع في نفس الأمر، إذ ليس في الوجود إلا الحق وحده والتصرف واقع، فلو تصرف العارف بالأحدية المذكورة ما كان ذلك التصرف إلا للحق ولاسيما العبد الكامل، فإنه هو الذي له جميع ما لله من حقائق الأسماء الإلهية، وما للعبد من الصفات العبدانية بأحدية العين وإلا لم يكن كاملاً، لكن لا يكون ذلك بإرسال الهمة وتسليطها لئلا يضره ويخل بمقام العبودية بل بإظهار الحق ذلك منه، وظهوره تعالى على مظهره بالتصرف من غير تعبد منه بذلك، ولا إرسال همة ولا تسليط نفس ولا ظهورية، فالمانع بالحقيقة هو الوقوف في مقام العبودية الذاتية ورد أمانة الربوبية العرضية إلى الله تأدباً بأداب أهل القرب فلا يتعدى للتصرف والتسخير، ويتوجه بالكلية إلى الله الواحد

(ولهذا) أي ولأجل إدراك لوط معنى قول الله تعالى: - بالنور الإلهي - ﴿قَالَ لَوْ أَنِّي يَكْفُ﴾ فظهر أن ما طلبها لوط ليست بقوة جسمانية اهـ بالي.

(وفي هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه، فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدى حقيقته ولا أخل بطريقته، فتسمية ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره الحجاب الذي على أعين الناس، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ٦٦ يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ ﴿﴾) يعني أن العارف في هذه الشهود وهو شهود أحدية العين مطلع على سر القدر يرى أن المنازع على صراط ربه ما عدل على علم الله منه وعمّا اقتضاه علمه في حال ثبوتها، فليس هو نزاع في الحقيقة بل هو فيما يفعله كهذا العارف فيما يفعله، والحجاب الحاجب للناس عن اطلاعهم على حقيقة الأمر يقتضي أن يسمى ذلك نزاعاً لما بينهما من الخلاف (وهو من المقلوب، فإنه من قولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ أي في غلاف وهو الكن الذي يستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه، فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم) وهو أي كونه نزاعاً من باب المقلوب الذي قلبه أصحاب الحجاب من حقيقته لأنه وفاق لما كان عليه عينه في حال الثبوت، ولكن لما كانت قلوبهم في أكنة عما عليه الأمر في نفسه حسبوا أن الحق الثابت في نفس الأمر خلافه فسموه بالنسبة إليه نزاعاً وليس به في نفس الأمر، فلما كان العارف يرى ذلك وفاقاً لما في علم الله ولما في عينه منعه من التصرف في العالم بدفعه وقهره وإهلاكه.

(قال الشيخ أبو عبد الله بن القائد للشيخ أبي السعود بن الشبلي: لم لا تتصرف؟ فقال أبو السعود: تركت الحق يتصرف لي كما يشاء، يريد قوله تعالى أمراً: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع أن الله يقول: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه، ثم قال له الحق: هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملكتك إياه اجعلني واتخذني وكيلاً فيه، امثل أبو السعود أمر الله فاتخذته وكيلاً، فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه، وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر

(فتسمية ذلك نزاعاً) مطلقاً، وإنما قلنا مطلقاً لأن أهل الله سموه نزاعاً بحسب الأمر التكليفي، ولا يسمى نزاعاً بحسب الأمر الإرادي، وأما أهل الحجاب فيسمون نزاعاً مطلقاً اهـ (أظهره الحجاب) المانع للاطلاع على سر القدر ويزعمون أن الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل، وما علموا أن كلا موافق لطريقه في الأزل باقتضاء أعيانهم الثابتة في العلم، لذلك يسمون عدم الطاعة في الظاهر نزاعاً ومخالفة مطلقاً، ولو علموا الأمر لسموا نزاعاً من وجه واتباعاً من وجه فقلب اللام والفاء بالقلب المكان، فكان أصل غافلون غالفون أي غافلون قلوبهم في غلاف الحجاب، وهو الكن الذي يستره أي يستر القلب، لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ (فهذا) أي التحقق بمقام العبودية والنظر إلى أصل الخلقة والاطلاع على أحدية المتصرف والمتصرف فيه وأمثاله (يمنع العارف من التصرف) بالهمة (في العالم) اهـ بالي.

العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف. قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق: قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه: يا أبا مدين، لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء؟ ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا) هذا كله غني عن الشرح، ومن ههنا كلام الشيخ (وكذلك كان) أي كان تعتاص عليه الأمور (مع كون أبي مدين كان عنده ذلك المقام وغيره، ونحن أتم في مقام الضعف والعجز منه ومع هذا قال له هذا البذل ما قال، وهذا من ذلك القبيل أيضًا) أي وما نحن فيه من العجز من كمال المعرفة أيضًا (قال ﷺ في هذا المقام عن أمر الله له بذلك ﴿وَمَا أَدْرِ مَا يُفْعَلُ فِي وَلَا يَكْمُرُ إِنَّا نَنْحِ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيْنَا﴾ فالرسول بحكم ما يوحي إليه به ما عنده غير ذلك، فإن أوحى إليه بالتصرف بجزم تصرف، وإن منع امتنع، وإن خير اختار ترك التصرف) تأدبًا بآداب العبودية في مقام الاستقامة وملازمة لما له ذاتي، وتفويضًا للتصرف إلى من له تصرف ذاتي (إلا أن يكون ناقص المعرفة) أي أن يكون المخير ناقص المعرفة فاختره، وذلك إما لعدم علمه بأن التصرف والتأثير مخصوص بالحضرة الإلهية، وأنه ذاتي للحق عارضي للعبد، وأن الوقوف مع معبودية للعبد أولى، لأن الوقوف مع الذاتيات والظهور بها أعلى وأشرف من الظهور بالأمور العرضية، وإما لعدم التأدب والمعرفة بأن مراعاة الآداب مع الحضور الإلهية أولى بالعبد، وأن اتخاذ الله وكيلاً فيما استخلفه فيه أعلى مقامًا للعبد، ولهذا كان الرسل خصوصًا أكملهم وخاتمهم محمدًا ﷺ بحكم ما يوحي إليه في التصرف وتركه، فإن الأدب يقتضي الطاعة، وإن أوحى إليه بالتخير علموا أن الأولى به لو كان خلاف التخير لما خيروا وأمروا بما هو خير، فرأوا التخير ابتلاء وعلموا أن الخيرة في الأدب والوقوف مع مقتضى الحقائق والذاتيات.

(قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به: إن الله أعطانا التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه نظرفًا، هذا لسان إدلال. وأما نحن فما تركناه نظرفًا وهو تركه إثارة، وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار، فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار، ولا شك أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدق عند أمته وقومه ليظهر دين الله والولي ليس كذلك، ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول الشفقة على قومه فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، لأن في ذلك هلاكهم فيبقى عليهم، وقد علم الرسول أيضًا أن الأمر المعجز إذا ظهر

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

للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده، ولا يظهر التصديق به ظلمًا وعلوًا وحسدًا، ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والإيهام، فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان، ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيمانًا فلا ينفع في حقه الأمر المعجز، فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها للناظرين ولا في قلوبهم، كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ﴿وَلَوْ كَانَ لِلْهَمَّةِ أَثَرٌ وَلَا بَدَلَ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَكْمَلَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا أَعْلَى وَلَا أَقْوَى هَمَّةً مِنْهُ، وما أثرت همته في إسلام أبي طالب عمه وفيه نزلت الآية التي ذكرناها، وكذلك قال في الرسول ما عليه إلا البلاغ، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ﴿وَزَادَ فِي سُورَةِ الْقَصَصِ﴾ ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ ﴿أَيُّ الَّذِينَ أَعْطَاهُ الْعِلْمَ بِهَدَايَتِهِمْ فِي حَالِ عَدَمِهِمْ بِأَعْيَانِهِمُ الثَّابِتَةَ فَأَثْبَتَ أَنَّ الْعِلْمَ تَابِعٌ لِلْمَعْلُومِ، فمن كان مؤمنًا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ ﴿فَلَمَّا قَالَ مِثْلَ هَذَا، قَالَ أَيْضًا: ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ لَأَنَّ قَوْلِي عَلَى حَدِّ عِلْمِي فِي خَلْقِي ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ أَيُّ مَا قَدَرْتُ عَلَيْهِمُ الْكُفْرَ الَّذِي يَشْقِيهِمْ، ثُمَّ طَلَبْتُهُمْ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِمْ أَنْ يَأْتُوا بِهِ بَلْ مَا عَامَلْنَاهُمْ إِلَّا بِحَسَبِ مَا عَلِمْنَاهُمْ، وَمَا عَلِمْنَاهُمْ إِلَّا بِمَا أَعْطَوْنَا مِنْ نَفُوسِهِمْ مِمَّا هُمْ عَلَيْهِ، فَإِنْ كَانَ ظَلَمَ فَهُمْ الظَّالِمُونَ، لِذَلِكَ قَالَ: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ﴿فَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ، كَذَلِكَ مَا قُلْنَا لَهُمْ إِلَّا مَا أَعْطَيْتَهُ ذَاتَانِ أَنْ نَقُولَ لَهُمْ، وَذَاتَانِ مَعْلُومَةٌ لَنَا بِمَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ أَنْ نَقُولَ كَذَا وَلَا نَقُولَ كَذَا، فَمَا قُلْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا أَنْ نَقُولَ، قُلْنَا الْقَوْلَ مِنَّا وَلَهُمُ الْإِثْمَالُ وَعَدَمُ الْإِثْمَالِ مَعَ السَّمَاعِ مِنْهُمْ﴾ هَذَا كَلَامُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ، وَالْمَعْنَى حَاصِلَةٌ أَنَّ كِمَالَ الْمَعْرِفَةِ وَالْعِلْمِ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ يَقْتَضِي حِفْظَ الْأَدَبِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى وَعَدَمَ الظُّهُورِ بِالتَّصَرُّفِ وَإِرْسَالِ الْهَمَّةِ عَلَى شَيْءٍ، فَإِنَّ الْعَارِفَ الْمُحَقِّقَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَظْهَرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْعِلْمِ الْأَزَلِيِّ، وَمَا كَانَ فِي الْعِلْمِ أَنْ يَقَعَ لَا بَدَأَ أَنْ يَقَعَ، وَمَا كَانَ فِيهِ أَنْ لَا يَقَعَ فَمَحَالٌ أَنْ يَقَعَ، فَالْأَمْرُ بَيْنَ فَاعِلٍ عَالِمٍ بِمَا فِي قُوَّةِ الْقَابِلِ، وَالْقَابِلِ لَا يَقْبَلُ إِلَّا مَا فِي اسْتِعْدَادِهِ الذَّاتِيِّ غَيْرِ الْمَجْعُولِ، فَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ يَرْسُلُ الْهَمَّةُ، وَأَيُّ فَائِدَةٍ فِي إِرسَالِهَا؟ فَإِنَّ الْمَعْلُومَ وَقُوعَهُ أَوْ لَا وَقُوعَهُ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِمَّتُهُ، وَلَا يَتَأَخَّرُ عَنْ وَقْتِهِ الْمَقْدَرِ فِيهِ وَلَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ، وَالْقَابِلُ لَا يَقْبَلُ إِلَّا مَا عَلِمَ الْفَاعِلُ أَنْ يَقْبَلَهُ، وَالْفَاعِلُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا يَقْتَضِي

ولما كان إيضاح هذه المسألة موقوفًا على بيان سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى ففي أثر الهممة (في صورة القصص) اهـ (ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم) حتى أكون ظالمًا، فكان أمر الحق بهم بما ليس في وسعهم من أحوال عينهم الثابتة، وهذا هو الكلام الذي قطع عرق الجبر عن كليته، فلا ظلم أصلاً فلا جبر قطعاً لا صرْفاً ولا متوسطاً إذ مآل الجبر الظلم اهـ (كذلك ما قلنا لهم) المراد من القول التكليف الشرعية، فلما أعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر والإيمان، كذلك أعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من القول كذا وعدم القول كذا اهـ بالي.

قبوله، فإن الأعيان مقتضية بما تجري عليها حالة الوجود من الأزل إلى الأبد والفاعل العالم لا يعلم منها إلا ذلك، والنسب الأسمائية مؤثرة فيها بمقتضى العلم والقبول، فلذلك قال: ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، فإن الأعيان عين الذات الأحدية المتجلية بصورها وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا، لأن علمه بذاته علمه بالأعيان كلها؛ فقله للأعيان بالكون على ما هي عليه مقتضى علمه، والامثال وعدم الامثال مع سماع القول منهم مبني على ما فيه وعلم منها أزلًا:

(فالكل منا ومنهم) والأخذ عنا وعنهم)

منا من حيث حضرنا الأسمائية، ومنهم من حيث الأعيان الظاهرة بالوجود الحق المظهرة لحقائق الأسماء على قابليتها واستعداداتها الذاتية، وأخذ العلم الحقيقي عنا، فإننا نعطي من فضلنا ما نشاء من نشاء، كما قال: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ وعنهم: أي العلم مأخوذ من الأعين المعلومة وهي نحن، فإن العلم منه أولاً بذاته ثم بالأعيان التي هي مظهر حقائق ذاته، والعلم بالأعيان ليس إلا علمه بذاته إذ لا معلوم إلا هو:

(وإن لم يكونوا منا فنحن لا شك منهم)

كان مع اسمها مقدرة بعد إن، كما في قولهم: إن خيرًا فخير، والاسم ضمير الشأن أو ضمير الأعيان: أي إن كان الأمر والشأن لا تكون الأعيان منا سر الأسماء بأن ظهرت منا ولمقتضانا فنحن لا شك منهم ومن حقائقهم، فإن الأسماء بسبب الذات أي حقائق الأعيان فلا يتحقق إلا بها، وإن كان الأعيان لا يكونون في الوجود منا وعلى صورنا وبحسبنا، فنحن لا شك منهم ومن حقائقهم وبحسبهم، فإن الأعيان يسمون بأسماء الحق.

(فتحقق يا وليي هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة) أي خلاصة المعرفة والعلم الحقيقي بسر القدر الموجب لإقامة أعذار الخلائق كلهم (فقد بان لك السر، وقد اتضح الأمر، وقد أدرج في الشفع الذي قيل هو الوتر) أي ظهر لك سر القدر واتضح الأمر لوجود الحق أنه بحسب ذلك السر، وأن الداخل الحق الذي هو الوجود المطلق الوتر بذاته

(والكل منا ومنهم) أي القول والامثال وعدم الامثال من الحق من وجه، ومن العبد من وجه (والأخذ) أي التعذيب لمن لم يمتثل الأمر التكليفي عن الحق وعن العبيد، فهم كانوا منا اهـ (إن لم يكونوا منا فنحن لا شك منهم) تحقيقًا للعبودية والربوبية، فإنه إذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم تتحقق الربوبية والعبودية، فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم؛ أو معناه فالكل أي إعطاء الكل منا ومنهم: والأخذ أي أخذ الكل عنا وعنهم، فكان الحق معطيًا وأخذًا والعبد كذلك، فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد إن لم يكونوا يأخذون منا ما لم يعطونا قبله فنحن لا شك نأخذ عنهم ما أعطاه لهم قبله وهو العلم، فإن علمه بهم يأخذ عنهم ولم يعط قبل ذلك العلم لهم، لأن علمه تعالى تابع لمعلومه، بخلاف العبد فإنه لا يمكن له أن يأخذ عن الحق ما لم يعطه الحق قبله إلا الوجود، بل الوجود عليهم من الحق على حسب طلبهم اهـ بالي.

مندرج في الشفع الذي هو الحلق القابل، وإنما كان شفعا لظهوره في ثاني مرتبة الوتر، وإنما كان وترًا لعدم الثاني الشافع، فالوتر بتحقيق الثاني به شفع وبلا هو وتر، والله أعلم.

(فصل حكمة قدرية في كلمة عزيرية)

إنما اختصت الكلمة العزيرية بالحكمة القدريّة لانبعائه على طلب معرفة سر القدر، وتعلق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر المقدور، فإن القدرة لا تتعلق إلا بمعلومات ممكنة هي الأعيان وأحوالها المعلومة عند الله، والقدر هو العلم المفصل بالأعيان وأحوالها الثابتة في الأزل الخارجة عليها عند وجودها إلى الأبد.

(اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها، والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾) «هي» في ما هي عليه الأشياء ضمير منهم تفسيره الأشياء. القضاء: حكم الله تعالى في الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل في الغيب، فإنه مطلع بذاته على أحوال كل عين من الأعيان مما يقتضيها ويقبلها إلى الأبد، وهي الأحوال التي عليها الأعيان حال ثبوتها. والقدر: توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات وتعليق كل واحد منها بزمان معين ووقت مقدر بسبب معين؛ فالقضاء لا توقيت فيه و القدر تعيين كل حال في وقت معين لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، وتعليقه بسبب معين لا يتخطاه، ولهذا لما سئل رسول الله ﷺ حين حذر عن جدار مائل في ممره، فقل: أتفر من قضاء الله؟ قال «أفر من قضائه إلى قدره» فالقدر: تفصيل القضاء وتقدير ما قضى بحسب الأزمان من غير زيادة ولا نقصان، والقضاء: هو الحكم على الأشياء بما عليه أعيانها في أنفسها حال ثبوتها، فما حكم عليها إلا بها، فما حكم الله على أحد من خارج، والمجازاة: هو ترتيب مقتضيات أعمال الناس عليها وهو أيضًا أحوال أعيانهم، وأما الأعيان، فإنها تتعين بما لها من الأحوال وتتميز بها في التجلي الذاتي، فلا يمكن كونها على خلاف ما هي عليه في ذلك التجلي فإنها صور تعيناتها الذاتية ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ ولو صدق عليهم إبليس في قوله ﴿فَلَا تُلْهُمُونِي لَوْلَمْؤُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا

(﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾) يعني إذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعالهم بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة التامة على خلقه لا للخلق عليه، إذ قيل لم قدر لفلان الإيمان وعلى هذا الكفر أو لم قدر بعض الأشياء على الصورة القبيحة وبعضها على الصورة الحسنة، وإذا كانت الحجة لله على خلقه لا للخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق (في التحقيق) تابع في حكمه (لعين المسألة) وهي الأعيان الثابتة عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم اهدبالي.

أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١٠٠﴾ (فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان فتحقق هذه المسألة، فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره فلم يعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح) أي الحاكم بحكم القضاء السابق تابع في حكمه لسؤال استعداد المحكوم عليه بقابليته، فإن القابل يسأل بمقتضى ذاته ما يحكم الحاكم عليه، فلا يحكم الحاكم عليه إلا بمقتضى ذاته القابلة، فالمحكوم عليه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بما في ذاته أن يقبله، فكل حاكم أي حاكم كان محكوم عليه بما حكم به على القابل السائل إياه ما هو فيه، ولم تخف هذه المسألة أي مسألة القدر إلا لشدة ظهوره (واعلم أن الرسل صلى الله عليهم وسلم من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه أممهم؛ فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول لا زائد ولا ناقص، والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض، فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، وهو قوله: ﴿ تِلْكَ أَلُوسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ كما هم أيضاً فيما يرجع على ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، وهو قوله: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾ هي فيما هي عليه أممهم ضمير مبهم تفسيره أممهم، وللرسل صلى الله عليهم وسلم جهات ثلاثة: جهة الرسالة وهي تحمل الأحكام الإلهية المتعلقة بأفعال الأمم الموجبة لصلاح معادهم ومعاشهم، وهم في ذلك أمناء لا يبلغون إلا ما حملوا. وجهة الولاية: وهي الفناء في الله بقدر ما قدر لهم من كمالات صفاته وأسمائه. وجهة النبوة: وهي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته، فعلم كل واحد منهم من جهة الرسالة ليست إلا بقدر ما تحتاج إليه أمته المرسل إليها لا أزيد ولا أنقص، لأنه إنما أرسل بسؤال استعدادهم ومقتضاه فلا يكلفهم إلا ما يسعه استعدادهم، فيقدر ما تتفاضل الأمم في الاستعدادات تتفاضل الرسل في علوم الرسالة، ولهذا قال تعالى: ﴿ تِلْكَ أَلُوسُلُ فَضَّلْنَا ﴾ الآية، أي في علوم الرسالة لدلالة الرسل عليه، وترتيب الحكم على الوصف وضمير هو يرجع على التفاضل المقدر بتفاضل الأمم، وربما يطوي الله عنهم بعض العلوم الذي لا يحتاجون إليه في الرسالة وينافيا ظاهراً كالعلم بسر القدر، فإنه يوجب فتور الهمة في الدعوة عن طلب ما هو غير مقدور، ومقتضى الرسالة الجد والقوة والعزم فيها، وكذلك في مراتب النبوة بحسب ذواتهم وأعيانهم متفاضلون في العلوم والمعارف والأحكام على مقتضى استعداداتهم الأصلية، كما قال: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا

أي مقتضى خلقه دفعة واحدة في الأزل من الرزق الروحاني والجسماني اهـ (فالتوقيت) أي توقيت ما هي عليه الأشياء (في الأصل للمعلوم) أي من اقتضاء ذات المعلوم، فإنه طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده اهـ (يعطي الراحة) لعلمه أن كل الرزق الذي اقتضته ذاته لا بد أن يصل إليه فيستريح عن الطلب (والعذاب الأليم) لعلمه أن ما لا يلائم غرضه من

بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴿﴾ ولما كانت النبوة ظاهر الولاية والولاية باطنها كان تفاضلهم في النبوة بقدر تفاضلهم في الولاية، فإن نبأهم الصادق إنما يكون عما هم فيه من الألوهية والربوبية (وقال الله تعالى في حق الخلق: ﴿﴾ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ﴿﴾ والرزق: منه ما هو روحاني كالعلوم، وحسي كالأغذية، وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم وهو الاستحقاق الذي يطلقه الخلق، فإن الله أعطى كل شيء خلقه فينزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه إلا بما أعطاه المعلوم (الخلق أعم من الأنبياء والأمم، فإن جميع الناس يتفاضلون بذواتهم ومقتضى أعيانهم واستعداداتهم الأصلي في الرزق المعنوي والصوري، وما ينزل عليهم ذلك الرزق إلا بقدر ما يطلبه كل أحد باستعداده الأصلي، وفسر القدر المعلوم بالاستحقاق الذي يقتضيه خلقه أي عينه الثابتة عند خلقه ودخوله في الوجود، والباقي معلوم مما مر (فالتوقيت في الأصلي للمعلوم) أي التعيين بالوقت والسبب في نفس الأمر لما علم الله من أحوال كل عين، وهو القدر المقدور (والقضاء والعلم والإرادة والمشية تبع للقدرة) أي العين الثابتة، فإن العلم الإلهي ليس إلا منها والحكم تبع للعلم، وكذلك الإرادة والمشية والتوقيت هو القدر فكلها تبع القدر الذي هو نفس للعين (فسر القدر من أجل العلوم، وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة، فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به أيضاً، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً فهو يعطي النقيضين، وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا وبه تقابلت الأسماء الإلهية) أما إعطاء العلم بالقدر صاحبه الراحة الكلية فظاهر، لأنه إذا علم يقيناً أنه لا يحصل له إلا ما قدر له مما ثبت في عينه الثابتة أزلاً، ولا يمكن فيه الزيادة والتغير والتبدل استراح من تعب الطلب، وإن قدر له الطلب أجمل في الطلب ولم يتعب، كما قال عليه الصلاة والسلام: «إن روح القدس نفث في روعي: إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألا فأجمعوا في الطلب» لأنه يعلم أن جعل الطلب سبباً للوصول لم يتخلف وصول المطلوب عنه، وإن لم يجعل لم يصل إليه إن لم يكن من نصيبه، فرضي بما رزق وأراح نفسه سيما إن رزق الحظ الأوفر. قال علي رضي الله عنه: اعلّموا علماً يقيناً أن الله لم يجعل للعبد وإن عظمت حيلته وقوت مكيدته واشتدت طلبته أكثر مما سمي له في الذكر الحكيم، ولم يجعل بين العبد عند ضعفه وعدم حيلته دون ما سمي له في الذكر الحكيم، والعارف لهذا العامل به أعظم الناس راحة، والنازل لهذا الشاك فيه أعظم الناس شغلاً بما يضره. وأما عطاؤه العذاب الأليم فلأنه قد يؤمر بما يعلم أنه ليس في استعدادة الإتيان به كما سيأتي في الرزق المحمدي، وقد يرى أعياناً على أكمل استعداد لكل

مقتضى ذاته كالفقر والمرض لا يزول البتة فلا يرى سبباً للخلاص فيتألم به، وهذا حكم سر القدر في الخلق، وأما حكمه في الحق قوله (وبه وصف نفسه) اهد بالي (لعموم حكمها) باللطف والقهر (المتعدي) أي الحق (و) لعموم حكمها بالسعادة

كمال وأوفر حظ في الدنيا والآخرة، وقد تحقق أنه ليس في استعداده ذلك ولا يمكنه البلوغ إليه فيتألم ويتحسر لنقصان استعداده، وعلى كل حال يكون أحسن حالاً من المحجوب عن سر القدر وأقرب إلى الرضى. وأما ترتب الرضى والغضب الإلهيين على حكم القدر فلأن الرضى يتبع الاستعداد الكامل المقتضي لقبول الرحمة والرفقة الموفق صاحبه للأعمال الجميلة والأخلاق الفاضلة والكمالات العلمية والعملية والأحوال الموجبة لسعادة الدارين، كما قيل: عنايته الأزلية كفايته الأبدية. وأما الغضب فقد ترتب على نقصان الاستعداد وعدم القابلية للخير، ولكمال السعادة والصلاحية لإتيان ما فيه نجاته، وأهلية العلم والعمل النافع كما قيل في حق إبليس:

فلا سبيل إلى مرضاة ذي غضب من غير جرم ولا يدري له سبباً

وأما تقابل الأسماء الإلهية بحكم القدر فظاهر مما ذكر في الرضى والغضب، فإن أعياناً مخصوصة مظاهر الاسم اللطيف والجميل والمنعم ونظائرها، وأعياناً آخر مظاهر للقاهر والجليل والمنتقم وأمثالها، وليس ذلك إلا مقتضى استعداد ذاتها الذاتية وحقائقها العينية (فحقيقة تحكم في الموجود المطلق والموجود المقيد لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي) المراد بالحقائق سر القدر وحكمها في الموجود المطلق، وفي بعض النسخ: في الوجود المطلق، وهو الحق تعالى اقتضاؤها منه وسؤالها بلسان استعدادها أن يحكم على كل عين عين عند إيجادها بما في استعدادها وقابليتها أن يكون عليه وأن يحكم على كل أحد بما في وسعه، كما قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وحكمها في الموجود المقيد أن تكون الخلائق كلها على مقتضيات أعيانها لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية أن تظهر في الوجود ذاتاً وصفة ونعتاً واسماً وخلقاً وفعلاً إلا على حالها الثابتة في العدم، وأما سر هذا السر أن هذه الحقائق والأعيان صور معلوماته الحق ليست زائدة على ذاته بل هي من تجلي ذاته في علمه بذاته بصور صفاته وشؤونه الذاتية المقتضية للنسب الأسماوية، فإن اعتبرت من حيث تعيناتها كانت صفات وشؤوناً، وإن اعتبرت الذات المعينة بها كانت أسماء لأن الذات باعتبار كل تعين ونسبة اسم وهي من حروف الكلمات التي لا تتغير ولا تتبدل، فإنه حقائق ذاتية للحق والذاتيات من صفات الحق لا تقبل الجعل والتغير والتبدل والزيادة والنقصان. وإذا علمت أنها من تجليه الذاتي فلا وجود لها إلا في العلم، وحكمها المتعدي تأثيراتها عند الوجود والظهور في الغيب، ونسب بعضها إلى بعض بالفعل والانفعال والتعليم

والشقاوة (غير المتعدي) أي الخلق. قال بعض الشراح: المراد بالحكم المتعدي الأحكام والتأثيرات التي تقع من الأعيان، وغير المتعدي ما يقع في مظاهرها فيحتاج إلى حذف الموصوف بتقديره الحكم المتعدي اهـ بالي.

والتعلم والمحبة والعداوة وغير ذلك. وغير المتعدي ما اختص بها من كمالاتها وخواصها وأخلاقها وصفاتها المختصة بها من الهيئة والشكل والعلم والجهل، وكل ما لا يتعين بالغير.

(ولما كان الأنبياء صلى الله عليهم وسلم لا يأخذون علومهم إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه، والإخبار أيضًا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق، فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغشية، فتدرك الأمور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها) النظر الفكري لا يبلغ إلا إلى أفق الوادي المقدس وهو الأفق المبين، فكأنه باب الغيب ليقتنص منه المطلوب عليه فلا ينكشف المطلوب على صاحبه عيانًا، وكذلك الإخبار الإلهي بواسطة الملك، ألا ترى إلى قوله: ﴿لَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ الْبَيْنِ (٢٢) وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ وأما أعيان العيان فلا يكون إلا بالكشف لذوي اللب الذين هم عرجوا إلى الأفق وجازوا إلى مقام ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ حيث ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ وهناك تنكشف عليهم الحقيقة بالتجلي فيروا الأعيان والحقائق على ما هي عليه، و«ما» في ما يكشف الحق مصدرية أي في التجلي الإلهي، وكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار بعض الأغشية التي عليها، أو موصولة أي في التجلي الإلهي وفي الذي يكشفه الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغشية فيكون من بيان لما هو أقوى (فلما كان مطلب العزير عليه السلام على الطريقة الخاصة لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر، فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما ما كان يقع عليه عتب في ذلك، والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه: ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾) الطريقة الخاصة طريقة الوحي الإلهي المختصة بالأنبياء، ولذلك وقع العتب أي ورد الجواب على طريق العتاب، لما ورد في الخبر: «لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة» لأن السؤال منه كان على خلاف مقتضى مقام الرسالة من الأمر والنهي لوقوعه على صيغة الاستبعاد والاستعظام لقدرة الله، وكان حق مقامه أن يستصغر في جنب قدرة الله كل عظيم، لأن كل مستبعد ومستعظم عقلاً وعرفاً فإنه في جنب قدرة الله سهل يسير وأمر حقير، فإن كان مطلبه في قوله: ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الاطلاع على سر القدر وكيفية تعلق القدرة بالمقدور من طريقة الوحي والإخبار المعهود عند الرسل، فقد طلبه على الوجه الذي لا ينبغي فلا يعطى، فلا جرم ورد الجواب على صورة العتاب لأن السؤال سؤال من لا تحقق له بحقائق

(لا ينال إلا بالذوق) فيختص بما تسعه العبارة، والدوقيات لا تقبل التعبير فلم تبق اهد بالي.

(فلما كان مطلب العزير) وهو قوله ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (على الطريقة الخاصة) لله تعالى، يدل عليه قوله بعده ف طلب أن يكون له قدرة تعلق بالمقدور، وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقًا، فلا يجوز أن يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض (لذلك) أي لكون مطلبه على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع العتب عليه كما ورد في

المخاطبات الإلهية، فلو طلب الكشف الذي هو طريق علمه فربما لم يقع عليه عتب في ذلك، والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه ﴿أَنْتَ يُحْيِ هَذِهِ اللَّهَ﴾ أي من حيث إنه طلب الاطلاع من طريق الوحي على وجه الاستبعاد والاستعظام، فإما أن يكون مطلبه من طريق الكشف والتجلي على وجه الشهود للطمأنينة فلا دليل فيه على سذاجة قلبه وعدمها ولا عتب، وكأن «أنى» للتعجب كقول زكريا لمريم ﴿أَنْتَ لَئِبْ هَذَا﴾ وإن كان من طريق العقل والنظر فلا سذاجة لاستحقاق العتب، هذا إذا كان المراد من الطريق الخاصة طريقة النبوة الخاصة به، ويجوز أن يكون المراد بها الطريقة الخاصة بالله، أي الاطلاع على القدر ذوقاً، المشار إليه في قوله: فسأل عن القدر، إلى قوله: فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً، وحينئذ يكون المراد من بعض طلب شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقاً كما ذكر الشيخ واستدل عليه بالعتب، لكنه لا يليق ذلك بمنصب النبوة، فإن جهل ذلك لا يليق بعلماء الأمم فضلاً عن الأنبياء.

(وأما عندنا فصورته عليه الصلاة والسلام في قوله هذا كصورة إبراهيم في قوله تعالى: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ ويقتضي ذلك الجواب بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ فقال له: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً﴾ فعين كيف تنبت الأجسام معانية تحقيق فأراه الكيفية، فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها؛ فما أعطى ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي فمن المحال أن يعلمه إلا هو، فإنها المفاتيح الأول أعني مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو، وقد يطلع الله من يشاء من عبادته على بعض الأمور من ذلك) يعني أن قوله: ﴿أَنْتَ يُحْيِ هَذِهِ﴾ عند أهل الحق طلب المعانية للطمأنينة كسؤال إبراهيم، فكان حق الجواب أن يريه عياناً وهو الإجابة بالفعل. ولما كان الاطلاع على سر القدر والشهود لحقائق الأعيان وأحوالها كلها حال ثبوتها مما ليس لعين معين فيه قدم لأن ذلك من حقائق الحضرة الإلهية إذ لا يسع العين المقيد الاطلاع المطلق أراه في عينه بإماتته مائة عام ثم بعثه، وقوله: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ﴾ حتى عاين كيفية الإحياء وتعلق القدرة بالمقدور معانية تحقيق ولم يعطه ما دل عليه سؤاله من الاطلاع على تعلق القدرة بإحياء أهل القرية كلها ذوقاً، فإن ذلك إنما يكون بالاطلاع على أعيانهم وأحوالها وهو القدر الذي استأثر الله بعلمه، فإن حقائق الأعيان مفاتيح الغيب الأول لأنها حقائق الأسماء الذاتية، إذ الذات مع كل عين اسم إلهي هو مفتاح خزنة الغيب الذي فيها، وتلك المفاتيح إنما هي بيد الله إذا اطلع عين واحدة على الأعيان الأخرى وإلا لم تكن مقيدة،

الخبر) وهو (لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة) (ولو طلب) بهذا المطلب (الكشف الذي ذكرناه) الذي طريق الأنبياء والأولياء (ربما كان لا يقع عليه عتب) في ذلك الطلب كما كان إبراهيم عليه السلام فإن مطلبه أمر ممكن حصوله للإنسان لذلك لم يقع عليه عتب، فلما عتب الحق على العزيز علم أن مطلبه من الخصائص الإلهية اهـ بالي.

لكن قد يطلع من يشاء من عباده على بعض ذلك إلا عين الكامل الخاتم، فإنه مطلق عن القيود أو أحدي الشاهد والمشهود، وقوله فسأل ليس عطفاً على فأراه عطف الفعل على الفعل، فإن السؤال ليس بمرتب على الإرادة ولم يعقبها، بل هو من باب عطف قصة على قصة بعد تمام القصة الأولى باستئناف هو كالتعليل لما قبله كما في قصة البقرة وعطف أولها على آخرها بقوله: ﴿وَإِذْ قَنَلْتُمُ نَفْسًا﴾ فكأنه لما بين إجابة الفعل، قال: فكان سؤاله عن القدر فلم يعطه ما سأل لكونه محالاً بالنسبة إليه، لامتناع إحاطة المقيد بالمطلق فأراه في عينه.

(فاعلم أنه لا تسمى مفاتيح إلا في حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور، ولا ذوق لغير الله في ذلك فلا يقع فيها تجل ولا كشف، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد) حال الفتح إذ هو حال ظهور ما في الخزانة الغيبية التي هي العين المذكورة، ولا يكون الظهور إلا حالة تكون الأعيان، وهي بعينها حال تعلق القدرة بالمقدور ولا شهود لذلك ذوقاً لغير الحق تعالى، فلا يقع فيها تجل ولا كشف لأحد غيره تعالى، إذ له الوجود المطلق فله القدرة المطلقة على الكل، لأن ما عداه مقيد وكل مقيد قابل فلا فعل له ولا تأثير؛ فالقادر المطلق الشاهد قدرته في الكل ليس إلا الله وحده (فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع) أي شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقاً (فطلب أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور) أي الشهود الذوقي لتعلق القدر بالمقدور، ولا يكون القادر بالذات الذي يشهد أحديته بالمقدور لظهور القادر في صورة المقدور بحيث لا تزول أحدية الذات بالنسبة الوصفية في القادر والمقدور (وما يقتضي ذلك إلا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً) أي لا يكون شهود أحدية القادر والمقدور، ولا يمكن إلا لمن له الوجود المطلق الذي لا يتقيد بشيء، لا بقادر ولا مقدور ولا أمر آخر بوجه من الوجوه فلذلك حصل العتب. وفي كلام الشيخ إشارة إلى أن طلب ذلك من طريق الكشف والتجلي غير ممنوع ولا مدفوع لمن شاء الله أن يطلعه على بعض ذلك بالتقيد. وأما الاطلاع المطلق فيكون للخلق من حيث هو

(فأراه الكيفية) كما أراه إبراهيم فلا فرق في المطلب بالنظر إلى الآية، وإنما كانت التفرقة في المطلب بين إبراهيم وعزير من أمر خارج وهو العتب، بل طلب عليه الصلاة والسلام أن يريه الحق كيفية إحياء الموتى، ليكون في ذلك صاحب شهود لا صاحب نظر واستدلال، ولا أهل خبر واستخبار اهـ جامي.

(فما أعطى ذلك) بل رده وأعطى ما يمكن في حقه وأنفع في نفسه، فأراه الكيفية كما أجاب لمن سأل عن الأهلة فقال ﴿قُلْ هِيَ مَوْقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ فأعطى الاطلاع على غير الطريقة الخاصة المطلوبة فلا يذوق كيفية الإحياء بل يشاهدها اهـ (على بعض الأمور من ذلك) الغيب كما قال تعالى ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (١٣) إِلَّا مَنْ أَرَضَّنَا مِنْ رَسُولٍ ﴿محمد عليه الصلاة والسلام في انشقاق القمر، وعيسى في إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص اهـ بالي.

قبل إن كثيراً من الأسرار يعلم ولا يتكلم به كسر القدر، فإن إبليس أحال أمره إلى سر القدر فلعن بذلك، وإن آدم أضاف عصيانه إلى نفسه فأفلق ورحم. وفي الخبر: ناجى بعض العارفين: إلهي أنت قدرت، وأنت أردت وأنت خلقت المعصية في

خلق أبداً، ولكن لمن فنى عن اسمه ورسمه ولم يبق من إنيته ولعينه شيء، فإذا استهلك فيه فقد يطلع على الحق بالحق من حيث هو حق، وذلك إنما يكون لصاحب الاستعداد الأكمل، كما قال عليه الصلاة والسلام: «أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء» (فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق؛ وأما ما روينا مما أوحى الله به إليه «لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة» أي أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك الأمور على التجلي، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتتظر في هذا الأمر الذي طلبت، فإذا لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية، وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقه، فإذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهى آخر إنما تدرك الكيفيات بالذوق لأنها وجدانية مدركة بقوى نفسانية ومزاج خاص للروح المدرك كما في الطعوم المذوقة أو الروائح المشمومة، فإن لم يكن له قوة الذوق والشم لا يجد الطعوم والروائح ولا يميزها في المذوق والمشموم، وإن علمها وتميز بالعقل بعضها عن بعض، وأما الحديث المروي في عتبه فإنه يفيد أن الكشف سر القدر يقتضي الأدب الحقيقي في السؤال وتركه، لأنه إذا رفع عنه الإخبار وكشف له عن عينه اطلع على ما في عينه، فإن رأى فيه الأمر الذي طلبه علم أنه أعطي ذلك باستعداده، وإن لم يره علم أنه ليس فيه استعداد ذلك الأمر الذي يطلبه وأنه من خصائص الذات الإلهية، وقد أعطى كل شيء خلقه يعطيه هذا الاستعداد الخاص وإلا كان في عينه الثابتة غير المجعولة، فلما لم يكن فيها انتهى عن مثل هذا السؤال من نفسه من غير احتياج فيه إلى نهى إلهي (وهذا عناية من الله بعزير عليه السلام، علم ذلك من علمه وجهل من جهله) فإنه تأديب إلهي كما قال عليه الصلاة والسلام: «أدبني ربي فأحسن تأديبي».

نفسى، فهتف هاتف: يا عبدي هذا شرط التوحيد، فما شرط العبودية؟ فعاد وقال: أنا أخطأت، وأنا أذنبت، وأنا ظلمت نفسي؛ فعاد الهاتف: أنا غفرت، وأنا عفوت، وأنا رحمت اهـ. فلا يقدر من له الوجود المقيد على الإيجاد والإعدام إلا لمن ارتضى من رسول، فإنه عناية إلهية سبقت له في حقه (مما أوحى الله به إليه) يريد أن الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك، إما بنهي إلهي وإما بنهي عن نفسك، والفرق بينهما أن النهي الإلهي يتعلق بوجود المنهي عنه بمعنى وجد في المحل ثم نهاه الله عنه، والنهي عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد في المحل أصلاً فلما سأل نهى الله عن السؤال الذي لا يناسب حاله في عالمه فأنتهى عن السؤال مع الندامة فقال لا أسأل لظنه أن عدم صدوره خير من أن يصدر عنه، فبين الله أن وجود السؤال منه ثم النهي عناية له في حقه بقوله (لئن لم تنته) بنهي إلهي عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله تعالى (لأمحون اسمك من ديوان النبوة) كي يحصل الانتهاء منك بنفسك إذ لا بد من الانتهاء عن السؤال الذي ليس في استعدادك (أي ارفع) جواب أما، حذف الفاء فأقيم أي مقام (عنك طريق الخير) اهـ بالي.

(علم ذلك) العناية (من علمه) وحمل هذا الكلام على العناية والمراد به نفسه قدس سره (وجهل من جهل) وحمل القول على العتب فلا يصح حمل الكلام على العتب اهـ بالي.

واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط بالعالم ولهذا لم تنقطع ولها الإنباء العام، وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي محمد عليه الصلاة والسلام قد انقطعت فلا نبي بعده، يعني مشرعاً أو مشرعاً له ولا رسول وهو المشرع، وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليها اسمها الخاص بها، فإن العبد يريد أن لا يشارك سيده وهو الله في اسم، والله لم يتسم بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقال: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ الولاية هو الفناء في الله والله هو المحيط بالكل و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يقتضي إحاطته بالكل وعدم انقطاع الولاية؛ لأن الكل به موجود بنفسه فان هالك، ولهذه الولاية الإنباء العام أي التعريض الإلهي وإخبار كل مستعد طالب بخصائص التوحيد الذاتى والأسماوي لكل عارف بالله، والباقي ظاهر إلى قوله: وهذا الحديث قصم، لأن الرجال الكمل يتحققون أن أسماء الرب لهم عارضة، إنما أطلقت عليهم من حيث فناؤهم في الله تعالى، وإن ما يختص بهم إنما هو صفات العبودية وأسمائها، والهمم العالية سموا إلى الذاتيات الخاصة الكاملة، ولا أتم في خصائص العبودية ولا أكمل من النبي والرسول، فإنهما من أشرف خواص العبودية وأفضلها، إذ الرب لا يسمى بها ويسمى بالولي (وهذا الاسم) أي الولي (باق جار على عباد الله دنيا وآخرة، فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة إلا أن الله لطيف بعباده فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها) أي الإنباء عن الله تعالى بصفاته وأسمائه وأفعاله وكل ما يقرب به العبد إليه (وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام وأبقى لهم الوراثة في الشرائع، فقال عليه الصلاة والسلام «العلماء ورثة الأنبياء» وما ثم ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه، فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع) كبيان التخلق بأخلاق الله، وبيان قرب النوافل وقرب الفرائض ومقام التوكل والرضا والتسليم والتوحيد والتفريد والفناء والجمع والفرق وأمثال ذلك (فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه من حيث هو عالم وولي أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع، فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه) أي من أن النبي له مقام الولاية ومقام النبوة فمقام الولاية هي الجهة الحقانية الأبدية التي لا تنقطع، ومقام النبوة هي الجهة التي بالنسبة إلى الخلق لأنه ينبئهم عن الله وآياته وهي منقطعة،

(فلم يبق مختص) ظهر (به العبد) بالولاية وهي واجبة للظهور لمصالح العباد في الدين والدنيا إلى انقراض الزمان، فأظهرها الله تعالى لطفًا وعناية بعباده بإبقائه لهم النبوة العامة، فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة، وإليه أشار (إلا أن الله لطيف بعباده) اهـ بالي.

(لعباده تحقّقاً) في إفاء ذاته في ذات الحق (وتخلّقاً) في إفاء صفاته في صفات الحق (وتعلّقاً) في إفاء أفعاله في أفعال الحق، فظهر لك من هذا أن الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدون الرسالة، فإذا كان الأمر كذا (قوله العزيز) قوله، فقوله

فالجبهة الحقانية الأبدية التي لا تنقطع أبدًا أعلى من الجبهة الخلقية المنقطعة (أو يقول: إن الولي فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد، وهو أن الرسول من حيث هو ولي أتم من حيث هو نبي ورسول، لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدًا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعًا له فافهم، فمرجع الرسول أو النبي المشرع إلى الولاية والعلم؛ ألا ترى الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له أمرًا: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ وذلك أنك تعلم أن الشرع تكلف بأعمال مخصوصة، أو نهى عن أعمال مخصوصة، ومحلها هذه الدار فهي منقطعة، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم، والولي اسم باق لله) لقوله تعالى عن يوسف: ﴿أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (فهو لعبيده تخلقًا) بأخلاقه ومكتسبًا لها في السلوك (وتحققًا) بألوهيته والفناء في أوصافه وذاته حتى يتحقق العبد بوجود الحق وصفاته من غير أن يبقى فيه شيء من السوي (وتعلقًا) بالبقاء بعد الفناء في مقام التدلي حتى يكون متعلقًا في صورته الخلقية به من جهة الاختصاص، كولي الله وعنده المخلص (فقوله للعزير «لئن لم تنته» عن السؤال عن ماهية القدر «لأمحو اسمك من ديوان النبوة» فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول وتبقى له) أي لله (ولايته) إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحتوي عليه الولاية من المراتب، فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة) الولاية أعم من النبوة والرسالة لأن كل رسول نبي وكل نبي ولي، وليس كل ولي رسولاً ولا نبياً، فإذا النبوة والرسالة رتبتان خاصتان في الولاية، وعند كشف سر القدر بالتجلي يقوى مقام الولاية ويضمحل حالتها في مقام النبوة والرسالة، ولا بأس بذلك إن كان لقوة بالاختصاص والتوغل في الثاني، فإن مقام النبوة والرسالة تزولان في الآخرة وينقطعان، وفي الدنيا يعودان عند القضاء حال التجلي، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» أو عند استمراره بالاستقامة إلا إذا دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب وعيد علم من مدت عنده اقتران الوعيد بالخطاب أنه إنذار بانقطاع رتبة خاصة في الولاية في الدنيا وإذا انقطعت الرسالة انقطعت النبوة، لأن نسبة الرسالة إلى النبوة نسبة النبوة إلى الولاية وارتفاع العام يستلزم ارتفاع

مبتدأ خبره على الوجهين حذف لدلالة الكلام الآتي عليه، فلما بين أن الخطاب عنده عناية له شرع في اختلاف القوم فيه بقوله (إلا أنه لما دلت قرينة الحال) اهـ بالي.

(ومن اقترنت عنده حالة أخرى) وهو أن النهي لكونه وليًا عارفًا لا يمكن أن يسأل من الله ما لا يمكن حصوله اهـ (هذا الاختصاص) وهو كونه عارفًا بربه وأسمائه اهـ.

الخاص، فيفقد له بعض مراتب خاص في الولاية هي أخص أنواعها وأشرفها، لأنه معلوم أن الولي النبي الرسول أعلى شأنًا وأرفع قدرًا من الولي الذي ليس بنبي مشرع ولا رسول، وقوله على بعض ما تحتوي، متعلق بمحذوف صفة لرتبة أي تحويه على بعض ما تحوي على الولاية من المراتب (ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضًا مرتبة النبوة ثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد، فإن سؤاله عليه الصلاة والسلام مقبول؛ إذ النبي هو الولي الخاص) فإن الخاص ملزوم العام أي مدت عنده قرينة أخرى من مقتضيات مرتبة النبوة أيضًا، وهي أن النبي الذي هو ولي خاص لا يقدم على ما يكرهه الله تعالى منه، ولا على سؤال ما يعلم أن حصوله محال علم أن هذا وعد لا وعيد، لأن الذي له هذا الاختصاص لا يكون سؤاله إلا مقبولاً، فيكون معنى محو اسمه من ديوان النبوة كشف سر القدر المطلوب بالتجلي له، ونيل المسئول المرغوب بموهبة رتبة في الولاية بقي أعلى مراتبها باقية عليه أبدًا (ويعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يقدم على ما يعلم أن الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال، فإذا اقترنت هذه الأحوال عندما اقترنت عنده وتقررت أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله: «لأمحون اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعد، فصار خبرًا يدل على مرتبة باقية، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحل لشرع يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما) إنما لا يبقى في الدار الآخرة إلا الولاية لأنها دار الجزاء لا دار التكليف والتشريع (وإنما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذه بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة، فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم، وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك القوم، فيقول لهم: أنا رسول الله إليكم، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم؛ ويقول لهم: اقتحموا هذه النار بأنفسكم، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار، فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب ووجد تلك النار بردًا وسلامًا، ومن عصاه استحق العقوبة ودخل النار ونزل فيها بعمله المخالف، ليقوم العدل من الله في عباده) أصحاب الفترات هم الذين نشئوا في زمان الفترة بين رسولين، فلم يعملوا بشريعة الرسول المقدم لأنه لم يدركها ولم يشرع بعد شرع النبي الآتي، ولعل الصعيد الذي يحشرون فيه من أرض الساهرة، فمن أراد أن يطلع بحقيقته فليطلبه من التأويلات التي كتبناها في القرآن، والنار التي تمثلت لهم هي

(بعد الدخول فيهما) فعلى هذا التقدير كان معناه يا عزيز الله عن السؤال عن ماهية القدر التي يمكن الحصول لك، لكن ليس هذا وقته، لئن لم تنته في حصوله بغير أوانه، لأمحون اسمك من ديوان النبوة، وهي أدنى من مرتبتك، وأبقتك على

صورة تكليف النبي المبعوث في ذلك اليوم والباقي ظاهر (وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ أي أمر عظيم من أمور الآخرة ويدعون إلى السجود فهذا تكليف وتشريع، فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع، وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ كما لا يستطيع في الدنيا امثال أمر الله بعض العباد كأبي جهل وغيره، فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار، فلهذا قيدناه والحمد لله الولي) وإنما يبقى هذا القدر من الشرع على يوم القيامة لأن الدار الآخرة دار الجزاء، والمذكورون من الطوائف هم الذين لم يعملوا عملاً يترتب عليه الثواب والعقاب، فإن استحقاقهما وإن كان أصلاً من رضى الله وسخطه فلا بد من عمل يكون سبب ظهورهما وليس لهم عمل، فأبقى الله تعالى من حضرته اسم العدل والحكم، هذا القدر من الشرع أخره إلى ذلك اليوم ليظهر استحقاقهم لنيل الثواب والعقاب بحسب الطاعة والمعصية، وأما الذين يدعون إلى السجود مع عدم الطاعة فذلك تصوير وتذكير بحالهم في دار التكليف لهم إلزاماً للحجة عليهم.

(فصل حكمة نبوية في كلمة عيسوية)

إنما اختصت الكلمة العيسوية بالحكمة النبوية، وإن كان جميع هذه الحكم نبوية لأن نبوته فطرية غالبية على حاله، وقد أنبأ عن الله في بطن أمه بقوله: ﴿أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْنَكِ سَرِيًّا﴾ وفي المهد بقوله: ﴿ءَاتَيْنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ إلى بعثته وهو الأربعون لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين» وقيل إنها ليست مهموزة من النبأ، بل ناقصة من نبا ينبو نبوا بمعنى ارتفع لارتفاع مقامه كما يأتي، ولقوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ ولختم الولاية عليه، والله أعلم.

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

(تكون الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجيين)

لما كانت النبوة مدرجة في الكلمة الإلهية التي هي حقيقة عيسى الملقب بروح الله في ذات مطهرة من عالم الطبيعة في حالة كونك تدعو تلك الطبيعة أو يدعوها الظاهرة في صورة

ولايتك وهي أعلى مرتبة لك من نبوتك فحينئذ يحصل مرادك، فما كان في شأنك في هذا الوقت إلا حصول لكيفية سر القدر لا ذوقه، فأراه الكيفية الآن، ووعد ذوقه في الآخرة فكان هذا الخطاب وعد الحصول مطلب العزيز وهو الذوق بسر القدر وخبراً يدل على بقاء مرتبة العزيز وهي المرتبة الباقية على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام اهـ بالي.

(عن ماء مريم) استفهام تقرير حذف همزته (أو) بمعنى الراو (عن نفخ جبرين) أي جبريل (في) يتعلق بجبرين (صورة البشر الموجود) أي المخلوق (من طين) وعن متعلق بقوله:

(تكون الروح) العيسوي (في ذات مطهرة) ذات مريم (من الطبيعة) أي من أدناسها وأرجاسها ومقتضياتها من اللذات الشهوانية (تدعوها) أي الطبيعة التي تدعو مريم أي شأن هذه الطبيعة أن تدعو مريم (بسجين) أي جسيم اهـ بالي.

بشرية طبيعية احتمال تكونه من ماء مريم لنشأته الطبيعية، فإنها نفس طاهرة منبأة من عند الله بما يكون عنها في قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ يَبْشُرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ ﴾ ومن نفخ جبريل فإنه الروح الأمين على أنباء الله التي أنبأ بها جميع الأنبياء عن الحق ومنها جميعاً بحسب روحانيته وجسمانيته فاستفهم عن وجود نشأته، أنه من أيهما تكون لاحتمال الجميع في النظر العقلي، فقال: أعن ماء مريم بل أعن نفخ جبريل تكون هذا الروح، وهذا الاستفهام مبني على النظر العقلي. وأما بحسب الكشف فهو الكلمة الإلهية التي أنبأ الله أمه، وجبريل هو الواسطة الذي وقع على لسانه إلى أمه وأداه إلى قلبها كسائر الأنبياء التي ألقاها إلى الأنبياء، ولا بد من توسط الروح الذي هو جبريل ليتعين هذا الروح والكلمة الإلهية إلى مريم عليها السلام:

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

أي من أجل تكون هذا الروح في ذات مطهرة من الطبيعة الفاسدة وهي الصورة المثالية، أو ذات كائنة من عالم الطبيعة طهرت من الخبائث وهو صورة عيسى أو أمه، طالت إقامتها في صورة البشر وزاد طول إقامتها على ألف على التعيين، فإن مولد عيسى كان قبل مولد النبي عليه الصلاة والسلام بخمسمائة وخمس وخمسين سنة وقد بقي بعد، وسينزل ويدعو الناس إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فزاد على ألف بالتعيين فعلى هذا طال إقامته في صورة البشر إما معللاً بطهارته ونزاهته من الطبيعة وإما بطهارة أمه، وكونه في صورة البشر إنما هو لأجل المحل القابل وهو الطبيعة:

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

أي هو روح كامل مظهر لاسم الله، والله هو النافخ له من حيث الصورة الجبريلية لا غيره، فهو من اسم ذاتي لا من اسم من الأسماء الفرعية، فيكون بينه وبين الله وسائط كثيرة كسائر أرواح الأنبياء، فإنها وإن كانت من حضرة اسم الله لكن بتوسط تحليلات كثيرة من سائر الحضرات الأسمائية وعيسى تعين من باطن أحدية جمع الحضرة الإلهية، ولهذا سماه روحه وكلمته وكانت دعوته إلى الباطن والعالم القدسي، فإن الكلمة إنما هي من باطن الله وهويته الغيبية من الله واسمه الجبريلي، ولهذا هو عبد الله ومظهره، وظهر عليه صفاته من

(لأجل ذلك) أي لأجل تكون الروح العيسوي في الذات المطهرة (قد طالت إقامته فيها) أي في السموات، فإن طهارة المحل تبعد الحال عن الكون والفساد (فزاد على ألف بتعيين) مبين في علم التواريخ إلى حين اهـ بالي.

(روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لا من غيره) أي خلقه الله بذاته لا بواسطة روح من الأرواح (فلذا) أي فلكون روحه من الله لا من غيره (أحيا الموات وأنشأ الطير من طين) بسبب تقربه إلى الله وتحققه بصفاته أحيا الموات وأنشأ الطير اهـ بالي.

إحياء الموتى والخلق وأنشأ الطير من الطين وأبرأ الأكمه وغيرها:

(حتى يصح له من ربه نسب به يؤثر في العالي وفي الدون)

أي لما صدر من الله بلا وسائط لا من غيره صح له نسب بظهور صفاته تعالى منه وصدور أفعاله الخاصة به عنه من إحياء الموتى وخلق الطير، وتأثيره في الجنس العالي من الصور الإنسانية بإحيائها، وفي الجنس الدون كخلق الخلق الخفاش من الطين وهما من خصائص الله، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾:

(الله طهره جسمًا ونزهه روحًا وصيره مثلًا بتكوين)

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

(اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئًا إلا حياى ذلك الشيء وسرت الحياة فيه ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل وهو الروح وكان السامري عالمًا بهذا الأمر فلما عرف أنه جبريل عرف أن الحياة قد سرت فيما وطئ عليه فقبض قبضة من أثر الرسول بالضاد أو بالصاد، أي بملء يده أو بأطراف أصابعه فنبذها في العجل فخار العجل، إذ صوت البقر إنما هو خوار، ولو أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل، والثؤاج للكبش، واليعار للشياه، والصوت للإنسان أو النطق أو الكلام) لما كانت الحياة للروح ذاتية لأن الروح من نفس الرحمن لم يؤثر في جسم إذ لم يباشره بالصورة المثالية إلا ظهر فيه خاصية الحياة وأثر من آثارها بحسب صورة ذلك الجسم، فإن كان ذا مزاج

(حتى يصح) أي كي يصح (له من ربه نسب) بفتح النون مصدر، أو بالكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) أي بسبب هذا النسب (يؤثر في العالي) وهو إحياء الموتى من الإنسان (وفي الدون) خلق الطير المعروف من الطين اهـ (الله طهره جسمًا) من أرجاس الطبيعة (ونزهه روحًا) عما يوجب النقائص وزينه بالصفات الإلهية (وصيره) جعله (مثلًا) أي مماثلاً له تعالى (بتكوين) أي بسبب تكوين الطير اهـ بالي.

(وسرت الحياة فيه) لأن الحياة أول صفة تعرض للروح ف يؤثر بها الروح فيما يظاً عليه.

معتدل قابل للحياة ظهر فيه الحس والحركة وجميع خواص الحياة بحسب المزاج المخصوص، وإن لم يكن ظهر فيه أثر من الحياة بحسب صورته كالخوار لصوت البقر، وكلما كان الروح أقوى كان تأثيره أقوى وأشد وخصيته أظهر، وجبريل عند أهل العرفان هو الروح الكلي المسلط على السموات السبع وما تحتها من العناصر والمواليد ومحل سلطنته السدرة المنتهى وهي صورة نفس الفلك السابع، وكل ما في المرتبة العالية من الأرواح فهو مؤثر في جميع ما في المراتب السافلة التي تحتها؛ فأرواح سائر الأفلاك التي تحت السابع كأعوانه وقواه. وأما روح فلك القمر الذي سماه الفلاسفة العقل الفعال، فالعرفاء يسمونه إسماعيل، وهو ليس بإسماعيل النبي عليه السلام بل ملك مسلط على عالم الكون والفساد من أعوان جبريل وأتباعه، وليس له حكم فيما فوق فلك القمر، كما لا حكم لجبريل فيما فوق السدرة؛ فظهر جبريل في الصورة المثالية على الحيزوم الذي هو أيضًا صورة متمثلة من الروح الحيواني سرى في التراب الذي وطئ عليه فسرت فيه قوة الحياة المتعدية وكان السامري عالمًا بذلك فقبض قبضة من ذلك التراب فنبذها في الصورة المفرغة على صورة العجل فظهر فيه ما ناسب صورته من الحياة وهو الخوار (فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتًا، والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح فيسمى الناسوت روحًا بما قام به) لما كانت الحياة من خواص الحضرة الإلهية بل هي عين الذات الإلهية سميت الحياة السارية في الأشياء لاهوتًا، والمحل القائم به ذلك الروح الحي الذي يحيا به المحل ناسوتًا؛ وقد سمي المحل الذي يقوم به الروح روحًا مجازًا تسمية المحل باسم الحال كالرؤية، وإذا كان المحل الذي يقوم به صورة إنسانية سميت ناسوتًا بالحقيقة، وإذا كان غير الصورة الإنسانية سميت ناسوتًا مجازًا باعتبار كونه محلًا للاهوت (فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريل لمريم عليها السلام ﴿بَشَرًا سَوِيًّا﴾ تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها فاستعازت بالله منه استعاذة بجمعية منها أي بكلية وجودها) وجوامع هممها بحيث صارت منخلعة من جميع الجهات إلى الله (ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز، فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي) لأن حضورها مع الله نفس عنها الحرج الذي بها، فحصل لها روح معنوي لا يكون إلا بتجل نفسي رحمانى (فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحال لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه لحال أمه)

(وهو المحل القائم به ذلك الروح) بل صفاته السارية منه فيه، فإن الروح ليس قائمًا بالمحل بل القائم بها هو الصفات السارية من الروح إليه، والناسوت وإن كان مأخوذًا من الناس ليس مخصصًا به بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار محلته لصفات الروح وقيامها به. ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة وعلى الصورة المثالية الجبريلية أراد أن ينبه على أنه على سبيل التجوز فقال (فتسمى الناسوت روحًا) اهـ جامي.

(من ماء متوهم ومن ماء محقق) فكان لكل واحد منهما خواص تظهر من عيسى اهـ. فإن حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على أنه لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نبيًا مبعوثًا إليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم اهـ بالي.

لأن الروح في كل محل يظهر بحسب حال المحل، فلو كان نفخ الروح فيها في حال الاستعادة، وهي حال التخرج والضجر من تخيلها وقوع الفاحشة من البشر الذي تمثل لها، وكان في صورة التقى النجار لجاء عيسى منقبضاً شكس الخلق على صور حال أمه لأنها لما رآته وكانت مقبلة إلى الله زاهدة في الدنيا حصورة عن النكاح تضجرت وحرجت نفسها مما رأت، فعلم الروح الأمين منها ذلك فأنسها بقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ جئت ﴿لَأَهَبَ لَكَ غُلَمًا زَكِيًّا﴾ انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها ذلك الحين عيسى، فكان جبريل ناقلاً كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لأمتة وهو قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنَّنَا﴾ فسرت الشهوة في مريم، فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم، ومن ماء متوهم من جبريل سرى في رطوبة ذلك النفخ، لأن النفخ من الجسم الحاواني رطب لما فيه من ركن الماء، فتكون جسم عيسى من ماء متوهم ومن ماء محقق، وخرج على صورة البشر من أجل أمه ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر، حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد) إنما سرت الشهوة في مريم حين قال لها ما قال، لأنها آنتست حين كانت في محرابها بقول الملائكة في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ يَبْشُرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ فكانت منتظرة من الله إنجاز وعده. فلما سمعت قول جبريل تذكرت وعلمت أنه حان وقت ذلك وانبسط ودنا منها جبريل في صورة البشر عند النفخ فتحركت شهوتها بحكم البشرية لأن أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض، وكان انتباذاها من فوتها للاغتسال وقت انقطاع الدم، وكان الوقت وقت غلبة الشهوة ودنو جبرائيل منها في صورة الشاب الحسن، وتصورت أنه وقت إنجاز وعد ربها ﴿لَأَهَبَ لَكَ غُلَمًا زَكِيًّا﴾ فاجتمعت الموافقة لما قدر الله من غلبة الشهوة وتمنى ما بشر الله بها وفرح بمدانة الشاب المليح، فتحركت الشهوة كما في الاحتلام بعينه، فاحتلمت وجرى ماؤها مع النفخ إلى الرحم النقي الطاهر؛ فعلقت وخلق من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم متخيل من نفخ جبريل، لأن النفخ من الحيوان رطب فيه أجزاء لطيفة مائية بالفعل مع أجزاء هوائية سريعة المصير إلى الماء، واجتمع الماءان المحقق والمتكون لتوهمهما من مادة النفخ فتكون جسم عيسى روح الله منهما في وقت غلب على أمه البسط والروح بتحقيق ما بشرت به في تصورهما، فخرج منشراح الصدر طليق الوجه متبشراً بساطاً حسن الصورة غالباً عليه البسط والماء المتوهم، جاز أن يكون من توهمها أن الولد لا يكون إلا من ماء الرجل فخلق الماء من النفخ بقوة وهمها، وأن يكون من جهة جبريل لأنه سلطان العناصر يقدر أن يجري من نفسه الرحمانى روح الماء في النفخ فيجعله ماء، وأما كون عيسى على صورة البشر فلانتسابه إلى أمه ولتمثل جبريل في صورة البشر السوي فكان

تكونه على السنة المعتادة والحكمة المتعارفة، ولأن أشرف الصور هي الصورة الإنسانية المخلوقة على صورة الله تعالى المكرمة عند الله، ولأن الله لا يتجلى في الحضرات الإبداعية إلا في صورة النوع الذي يوجده أي نوع كان، ولهذا لما خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً كان متجلياً في صورة إنسانية، ولهذا قال الشيخ رضي الله عنه: حتى لا يقع التكوين الإنساني إلا على الحكم المعتاد في هذا النوع، فإن تكوين عيسى كان في هذا النوع (فخرج عيسى يحيى الموتى لأنه روح إلهي، وكان الإحياء لله والنفخ لعيسى كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله) كل موجود كلمة من الله: إما كونية كالأجساد وإما إبداعية كالأرواح، وإما أحدية جمعية من الظاهر والباطن، واللاهوت والناسوت كالإنسان الكامل، والغلبة في كل كامل إنما تكون لمرتبة من المراتب، وكان الغالب على عيسى حكم اللاهوت فلذلك كان يحيى الموتى وكان الغالب على جسمانيته حكم الروح، فلذلك رفع إلى الله وبقي عنده في الصورة الروحانية المثالية، وقد مر أن الفعل والتأثير لا يكون إلا لله، فلهذا كان الإحياء لله عند نفخ عيسى والكلمة لله عند نفخ جبريل (فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محققاً من حيث ما ظهر من نفخه) أي من حيث حصول الإحياء عند نفخه ظاهراً رأى عين فتصح إضافة الإحياء إليه بشاهد الحق عرفاً وعادة وتحقيقاً أيضاً، لأن هويته هو الله وهو أحدية جمع اللاهوت والناسوت والروحية والصورية، فيضاف حقيقة من حيث حقيقته اللاهوتية (كما ظهر هو عن صورة أمه) أي في المعتادة من ولادة الأولاد، بهذا الوجه أضيف إلى أمه ونسب إليها فقبل فيه إنه عيسى بن مريم، وهكذا إضافة الإحياء إلى الصورة العيسوية النافخة للأحياء (وكان إحياءه أيضاً متوهماً أنه منه وإنما كان لله) وفي نسخة: وإنما كان من الله وهو أصح (فجمع) أي الإحياء المحقق والمتوهم (بحقيقته التي خلق عليها كما قلناه إنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق، ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه، وبطريق التوهم من وجه؛ فقبل فيه من طريق التحقيق - فتحيي الموتى - وقبل فيه من طريق التوهم - فتنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله - فالعامل في المجرور يكون لا تنفخ، ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ فيكون طائراً من حيث صورته الجسمانية) أي لما كان أصل خلقة من ماء محقق وماء متوهم ظهر ذلك في فعله فنسب إليه الإحياء من الوجهين بطريق التحقيق وطريق التوهم، لأن الفعل فرع على أصل تكوينه فقبل في حقه في الكلام المعجز ما يدل على الوجهين: أما من طريق التحقيق فقله - فتحيي الموتى - وأما من طريق التوهم - فتنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله - على أن العامل في بإذن الله يكون لا تنفخ فيه فيكون الموجب لكونه طيراً إذن الله وأمره لا نفخ عيسى، وإن جعلنا العامل تنفخ كان الموجب لكونه طيراً هو نفخ عيسى بإذن الله، وكان طيراً من حيث إن صورته الجسمانية الحسية صورة طير لا طير بالحقيقة. واعلم أن الإذن هو تمكين الله للعبد من ذلك وأمره به، فيكون عين

العبد المأذون له في إيجاد المأمور والخارق العادة التي لا تنسب إلا إلى الله في العادة فحشا معيناً بها في الأزل مختصة بذلك الاستعداد علم الله تعالى أن يفعل ذلك عند وجوده وحكم به فيكون حكمه بذلك هو الإذن، وتمكين عينه الثابتة في الأزل باستعدادها الذاتي هو عناية الله في حقه، والله أعلم (وكذلك تبرئ الأكمه والأبرص وجميع ما ينسب إليه وإلى إذن الله وإذن الكناية في مثل قوله بإذني وإذن الله، فإذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر عن النفخ بإذن الله، وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون، فلولاً أن في الأمر توهمًا وتحققًا ما قبلت هذه الصور هذين الوجهين، بل لها هذان الوجهان، لأن النشأة العيسوية تعطي ذلك) هذا غني عن الشرح ومعلوم مما مر.

(وخرج عيسى من التواضع إلى أن شرع لأُمته أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخد الآخر لمن يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه، هذا له من جهة أمه، إذ المرأة لها السفلى فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكمًا وحسًا) لما كان ماء المرأة محققًا كان الغالب على أحواله الجسمانية الخصال الانفعالية واللين لما في الإناث من السفلى حكمًا لقوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ وقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهَا دَرَجَةٌ﴾ و﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ وشهادة امرأتين بشهادة رجل واحد وحسًا ظاهر (وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر، ولو لم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد كان عيسى لا يحيي الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها، ولو أتى جبريل بالصورة النورية الخارجة عن العناصر والأركان إذ لا يخرج عن طبيعته لكان عيسى لا يحيي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو، وتقع الحيرة في النظر إليه) لما كان الإحياء والإبراء من خصائص الأرواح؟ لأن الحياة لها ذاتية كانت له خاصية الإحياء من جهة جبريل، فكان عيسى ينتسب إليه في تلك الخاصية على الصورة التي تمثل بها عند النفخ وإلقاء الكلمة إلى مريم، لأنه عليه السلام نتيجة تلك الصورة، ولهذا يغلب على الولد ما يغلب على الوالد من الأخلاق والهيئات النفسانية حين ينفصل عنه مادة الولد، ولو أتى بصورة غير الصورة البشرية لما قدر عيسى على الإحياء إلا في تلك الصورة سواء كانت عنصرية عارضية مما له عليها حكم وسلطنة أو نورية طبيعية له. ومعنى قوله: إذ لا يخرج عن

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

طبيعته أنه لا يتجاوز عن صورته النورية الطبيعية إلى ما فوقه، لأن التمثيل بصورة ما تحت قهره وسلطنته في قوته ومنعته كما في صورة العنصریات، وفيه إشارة إلى أن جبریل سلطان العناصر. وعلى الأصل الذي قررناه فله أن يتمثل بصورة ما في حيز الفلك السابع وجميع ما تحته، وليس في قوته أن يتمثل في صورة ما فوق السدرة، هذا على ما ذكره الشيخ - قدس سره. وعندي أن جبریل لو لم يتمثل بصورة البشر لم يتولد عيسى من ماء مريم ونفخه لعدم الجنسية بينه وبين مريم، ولم تسر الشهوة فيها فضلاً عن عدم قدرته على الإحياء في تلك الصورة، ويعضد ما قلناه قوله: على تقدير تمثيل جبریل عن إلقاء الكلمة إليها في الصورة النورية لكان عيسى لا يحيي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية مع الصورة البشرية من جهة أمه، وذلك لأن النسبتين يجب كونهما محفوظين فيه عند فعله فكذا يجب حفظ النسبة بين أصليهما في تكونه، ولو كان عيسى عند الإحياء متمثلاً في الصورة النورية الجبريلية مع الصورة البشرية لما في سنخه لكان متحولاً عن الطينة البشرية إلى الجوهر النوري، ولكان يقال فيه إنه عيسى بحسب الهيئة البشرية ليس بعيسى بحسب الجوهر النوري، فتقع فيه الحيرة من الناظرين ولم تتحقق فائدة الإعجاز (كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً بشرياً يحيي الموتى، وهو من الخصائص الإلهية إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقي الناظر حائرًا إذ يرى الصورة بشراً للأثر الإلهي) أي لكانت الحيرة واقعة في أنه عيسى أو ليس عيسى كما وقعت، مع كونه غير متحرك لا في صورته ولا في طينته من العقلاء بحسب النظر الفكري، حين رأوا شخصاً بشرياً لا شك فيه صدر عنه خاصية إلهية هي إحياء الموتى إحياء النطق والدعاء، يعني إحياء بالنطق والدعاء، فكان يقول: قم حيا بإذن الله أو باسم الله أو بالله، فيحيا ويحييه فيما كلمه به ويقول: لييك إذا دعاه، لا إحياء الحيوان الذي يمشي ويأكل ويبقى حيا مدة على ما روي في قصته أنه أحيا بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوته ثم رجع إلى حالته، فبقوا حائرين فيه كيف تصدر الآثار الإلهية من البشر (فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم) أي

قوله (وهو) أي إحياء الموتى (من الخصائص الإلهية إحياء النطق) أي يحيي الإنسان الميت ناطقاً كعيسى محبباً لدعوته فكان الإحياء إحياء مع النطق (لا إحياء الحيوان) أي ل الإحياء الذي يتحرك ويقوم بدون النطق، إذ لو كان كذلك لم يكن معجزة، فلما أحيا سام فقام وشهد بنبوته عليه السلام ثم رجع إلى أول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب نظرهم بقي الناظر حائرًا اهـ بالي.

يعني قال بعضهم من النصارى: إن الله حل في عيسى فأحيا الموتى، وبعضهم قال: إنه هو الله بما أحيا اهـ .
قوله (بصورة بشرية) تنازع فيه ستروا وأحيا فأيهما عمل حذف المفعول الآخر اهـ (فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر

فأدى النظر الفكري إلى بقاء الناظر حائرًا فأدى بعضهم في حق عيسى إلى القول بالحلول، وأنه هو الله في صورة المسيح من حيث أحيا المسيح به الموتى، فنسبوا في ذلك إلى الكفر لأنهم ستروا الله بصورة بشرة عيسى، حيث توهموا أنه فيها فكفروهم الله تعالى بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ لأنهم بين الخطأ والكفر في تمام الكلام لا في أجزائه لأنهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأن الله هو، ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله لأنه الله، ولا بقولهم ابن مريم لأنه ابن مريم بل بحصر الحق في هوية المسيح ابن مريم وتوهمهم حله فيه، والله ليس بمحصور في شيء بل هو المسيح وهو العالم كله، فجمعوا بين الخطأ بالحصر وبين ستر الحق بصورة بشرة عيسى (فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إنه أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك، فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة وجعلوها عين الصورة، وما فعلوا بل جعلوا الهوية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم لأنهم جعلوا الصورة عين الحكم) أي فعدلوا إلى الصورة الناسوتية البشرية من الله من جهة أنه أحيا الموتى بالتضمين: أي بأن جعلوه تعالى في ضمن الصورة الناسوتية وذلك عين الحلول بقولهم: أي فعدلوا بقولهم ابن مريم وهو كما قالوا ابن مريم، لكن السامع تخيل أنهم نسبوا الألوهية إلى الصورة وجعلوها عين الصورة، وهم لم يفعلوا ذلك بل حصروا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة المسيحية والحكم عليها بالإلهية بهو الذي الفصل، فأفاد كلامهم الحصر لا أنهم جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالإلهية، والظاهر أن الشيخ استعمل الحكم بمعنى المحكوم عليه ليطابق تفسيره الآية، فإن الله في الآية محكوم عليه والمسيح هو المحكوم به. وقد يستعمل الحكم كثيرًا بمعنى المحكوم به فلا حرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملازمة، وأراد أنهم أرادوا حلول الحق في صورة عيسى فأخطأوا في العبارة المتوهمه للحصر فهم السامع أنهم يقولون إن الله هو صورة عيسى، وهم يقولون بالفصل أي بالفرق، وهو أن الله في صورة عيسى، فمعناه حل الحق في عيسى ابن مريم فالحكم على هذا

الحق في الصورة العيسوية. (والكفر) وهو ستر الحق فيها (في تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا بالكفر الشرعي (لا بقولهم هو الله) لأنه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية وإحيائه الموتى، وليس الله هو من حيث تعينه بصورة أخرى (ولا بقولهم ابن مريم) اهـ بالي.

(ففصلوا بين الصورة والحكم) أي الهوية الإلهية فكفروا بالكفر اللغوي وهو الستر، إذ كل صورة هي إستار طلعت لا بالكفر الشرعي، وهو معنى قولهم بالحلول أي الله حال في صورة عيسى فأحيا الموتى، فلما قالوا بالحلول حكموا أن الله هو عيسى، وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح، فما جمع الكفر والخطأ إلا في قولهم هذا (لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم) ابتداء، وإنما نسبهم الحق إلى الكفر لا إلى الخطأ، فإن خطأهم وهو الحصر في قولهم ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ ظاهر بين، وأما كفرهم فلا يدل ظاهر قولهم عليه لأن ظاهر قولهم إن الله هو المسيح لا يدل إلا على العينية، والكفر الستر والستر يقتضي المغايرة، فلما نسبهم الحق في قولهم هذا إلى الكفر ارتفع تخيل السامع، فظهر

حلول الله (كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ فما هو النفخ من حدها الذاتي) أي جعلوا الهوية الإلهية في صورة بشرية ففصلوا بينهما كما فصل بين الصورة والنفخ بأن جبريل كان في الصورة البشرية ولا نفخ وكان النفخ، فليس النفخ من ذاتيات الصورة، فكذا كانت الهوية قبل النفخ فليس النفخ من ذاتيات الصورة، فكذا كانت الهوية الإلهية متحققة بدون الصورة العيسوية قبلها، وكذلك كانت الصورة العيسوية متحققة قبل إحياء الموتى المنسوب إلى الإلهية، فليست إحداها ذاتية للأخرى، لا الصورة العيسوية للهوية الإلهية ولا الإحياء المنسوب إلى الإلهية للصورة العيسوية (فوقع الخلاف لذلك بين أهل الملل في عيسى ما هو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم، ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبها إلى جبريل، ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبها إلى الله بالروحانية فيقول روح الله: أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه) أي لما اختلفت فيه الحثيات الثلاث نسبه كل واحد من الناظرين إلى ما غلبه عليه في ظنه بحسب نظره، فمن نظر فيه من حيث ما رأى منه من إحياء الموتى المختص بالله نسبه إلى الله بالروحانية فقال إنه روح الله وكلمة الله. وقد اختلف في هذه الجهة دون الأولين لقصور النظر في الجهة الأولى، فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين (فتارة يكون الحق فيه متوهمًا اسم مفعول، وتارة يكون الملك فيه متوهمًا، وتارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهمًا فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه، فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره) أي ليس ذلك الخلاف في الصورة الحسية بسبب التوهّمات لغير عيسى، لأنه تكون بنفخ الروح الأمين من غير أب وصدر منه الفعل الإلهي، وكان أحد جزأي طبيئته ماء متوهمًا، وغيره لم يكن كذلك (بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية، فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى، وعيسى ليس كذلك فإنه أدرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي وغيره كما ذكرنا لم يكن مثله) هذا تقرير لما ذكر من أن صورة عيسى روحانية غلبت عليها الصورة الممثلة المثالية المنتسبة إلى النفخ بخلاف سائر البشر، لأن كل شخص إذا سوى الله جسمه

أن الحق ما قلناه من أنهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء، ولو لم يفعلوا لم ينسبوا إلى الكفر فكانت الهوية ولا عيسى ثم وجد لتحقيقها بدونهم اهـ بالي.

(فهو كلمة الله) لكونه حاصلًا عن نفخ جبريل (وهو روح الله) لظهور الحياة به فيمن نفخ (وهو عبد الله) لكونه على الصورة البشرية (وليس ذلك الاجتماع (لغيره) اهـ بالي.

(وكن كلمة الله) فتنسب كلمة كن إلى الله إما بحسب مرتبة الألوهية وإما بحسب نزوله إلى صورة من يقول كن لإحياء الموتى، وإليه أشار بقوله (فهل تنسب الكلمة إليه تعالى) اهـ (الطرف الواحد) هو أن الله متكلم بكلمة كن في مقام ألوهيته

الصورى نفخ فيه روجه بعد تسوية جسده فنسب الروح في كونه وعينه إلى الله، بخلاف عيسى فإنه نفخ في أمه مادة جسده فسوى جسده وصورته البشرية بعد النفخ فصارت الروحانية جزء جسده (فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن كن، وكن كلمة الله فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا يعلم ماهيتها، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول كن فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها؛ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد، وبعضهم إلى الطرف الآخر، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدري) أي الموجودات كلها تعيينات الوجود المطلق الحق وصور التجليات الإلهية فهي كلماته الكائنة بقول كن، وكن عين كلمة الله؛ فإما أن يكون الوجود الحق من حيث حقيقته المطلقة ظهر في صورة الكلمة فلا يعرف حقيقة الكلمة كما تعرف حقيقة الحق، وإما أن ينزل الحق عن حقيقته المطلقة إلى صورة من يتعين بذلك التعين أي من يقول كن فيكون المتعين عين الكلمة التي هي صورة ما نزل إليه وظهر فيه وهو نفس التعين وعين كن؛ فبعض العارفين وجد الأول ذوقاً فذهب إليه، وبعضهم إلى الثاني، وبعضهم وقع في الحيرة فلم يدر حقيقة الأمر وهي الحيرة الكبرى التي للأكابر، وأما الأكامل من المحمدين فلم يحاروا بل قالوا بتحقيق الأمرين معاً، فإن كل عين هي نفس المتعين وكل متعين متقيد هو عين المطلق، فإن المطلق ليس هو المقيد بالإطلاق الذي يقابل المقيد، بل الحقيقة المطلقة من حيث هو هو فيكون مع كل تعين وتقيد هو هو على إطلاقه، وعين المقيد الذي نزل إلى صورته، وعين التعين الذي ظهر في صورته فلا حيرة أصلاً (وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً: كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ، وكان عيسوي المشهد) يعني معرفة الإحياء وكيفية نسبة الحق في صورة عبده إلى النافخ بالله، لا يحصل إلا بالذوق فمن لم يحي لم يحي كما فعل أبو يزيد لم يشهده سهواً محققاً ولم يعرفه إلا ذوقاً، فإن الإحياء من الكيفيات والكيفيات لا تعرف بالتعريفات، ولا يتجلى بالوجودات كما ذكر قبل.

(وأما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الذاتية الدائمة العلية النورية التي قال الله فيها: ﴿أَوْمَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ فكل من أحيا نفساً ميتة بحياة علمية في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد أحياها بها، وكانت له نوراً يمشي به

(والطرف الآخر) أن الله منزل في صورة من يتكلم بكن، فالخالق العبد بإذن الله والحيرة في أنه هل هو من الحق أم من العبد، ومعلوم أنه من الخصائص الإلهية لأن هذا العارف يعلم أن الإحياء من الخصائص الإلهية، فشاهد صدوره من العبد، فيحار في نسبته إلى الله وإلى العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسألة اهدبالي.

فعلم منه أن كل ما صدر من الأولياء مثل هذا كان ذلك بواسطة روحانية عيسى عليه السلام، هذا هو الإحياء الصوري (وأما الإحياء المعنوي) اهدبالي.

في الناس، أي بين أشكاله في الصورة) يعني أن الإحياء الحقيقي هو الإحياء المعنوي بالعلم للنفس الميتة بالجهل، فإن العلم هو الحياة الحقيقية الدائمة السرمدية العلية النورية لنفوس العارفين العالمين بالله، ولكن لا كل علم بل العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته وكلماته وأفعاله وقد أعطاه الله أوليائه الكمل الأصفياء يحيون بنفائس أنفاسهم نفوس المستعدين، ويفيضون عليهم أنوار الحياة النورية العلية العلمية فيحيون بها عن موت الجهل ويمشون في الناس بنورهم، كما قال تعالى: ﴿أَوْمَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ﴾ والمتحقق بهذا الإحياء هو المتحقق باسم الله المحيي بالحقيقة وبالحي والإحياء بهذا المعنى أعز وأشرف من الإحياء بالصورة، فإنه إحياء الأرواح والنفوس وهي أشرف من الأجساد والصور، ولا شك أن نبينا ﷺ كان أفضل من عيسى وليس له الإحياء بالصورة بل بالعلم، ولكن الأول أندر وأقل وجودًا، واستشرف النفوس إليه أكثر، ولذلك عظم وقعه في النفوس:

(فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا)

أي لا بد في الأكوان والتجليات الفعلية من الحق الذي هو منبع الفيض والتأثير، ومن الأعيان القابلة التي تقبل التأثير وتتأثر فتظهر التجليات الأسماوية والأفعالية، ووجه الارتباط بما قبله أن الإحياءين وجميع الأفعال والأكوان لا بد لها من الألوهية والعبودية ليتحقق الفعل والقبول والتجلي والمجلي:

(فأنا أعبد حقًا وإن الله مولانا
وأنا عينه فاعلم إذ ما قلت إنسانا)

أي أنا أعبد الحقيقة لأننا نعبد بالعبادة الذاتية أي الأحدية الجمعية، وإن الله بجميع الأسماء متوليننا ووليننا ومدبر أمورنا بخلاف سائر الموجودات، فإنهم عبيده ببعض الوجوه والله مولاهم ببعض الأسماء. وأما الإنسان الكامل فإنه عين الحق لظهوره في صورته بالأحدية الجمعية، بخلاف سائر الأشياء، فإنها وإن كان الحق عين كل واحد منها فليست عينه لأنها مظاهر بعض أسمائه فلا يتجلى الحق فيها على صورته الذاتية، وأما إذا قلت إنسانًا أي إنسانًا كاملاً في الإنسانية فهو الذي يتجلى الحق على صورته الذاتية فهو عينه.

(بين أشكاله في الصورة) فظهر أن الإحياء الحسي والمعنوي، إما من الله بواسطة الإنسان الكامل، وإما من الإنسان الكامل بإذن الله فكان لكل واحد من الحق والعبد مدخل في وجود حادث، فيستند الوجود إلى الحق وإلى العبد هــبالي.

(فلولاه ولولانا) أي فلو لم يكن الحق وأعياننا (لما كان الذي كانا) أي لما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الإنسان مع الحق في الربوبية:

(فأنا أعبد حقًا وإن الله مولانا)

وهو بيان للفرق (وأنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا) أي إذا سميت عينك بإنسان لا ينافي عينيتنا مع الحق إنسانيتنا هــبالي.

(فلا تحتجب بإنسان)

(فقد أعطاك برهانا)

أي فلا تحتجب بالإنسان عن الحق من حيث إن الإنسان اسم من أسماء الأكوان من حيث شخصه، فإنه من حيث الحقيقة اسم من أسماء الحق من حيث كونه تعالى عين الأعيان بل هو الاسم الأعظم المحيط بجميع الأسماء، إلا أن الله تعالى إله رب دائماً، وما يطلق عليه اسم السوي مألوه مربوب دائماً، والإنسان برزخ بين بحري الإلهية والمألوهية، والربوبية والمربوبية عين البحرين، فلا تكن محجوباً بمألوهيته عن إلهيته فقد أعطاك برهاناً على إلهيته وربوبيته.

(فكن حقاً وكن خلقاً)

(تكن بالله رحماناً)

هذا تمام المدعي: أي كن بنور حبك حقاً بحسب الحقيقة، وكن خلقاً بحسب الصورة البشرية، فتقوم بك من حيث حقيقتك جميع الأسماء الإلهية، وتعم بخليقتك جميع الحقائق والأعيان فتعم الحق بحقيقتك الجامعة للذات الإلهية والأسماء كلها، وتعم الخلق من رحمة الله وفيضه الواصل إلى العالم كله من حيث إنك خليفته على العالم ورابطة وجوده، وتقوم بجميع ما يحتاج إليه العالم فوسع الحق والخلق بعين ما وسع الحق بك ذلك فتكون رحماناً لعموم وجودك وسعة رحمتك وجودك:

(وغذ خلقه منه)

(تكون روحاً وريحاناً)

إشارة إلى ما سبق من أن الحق بالوجود غذاء الخلق، إذ به قوامه وبقاؤه وحياته كالغذاء الذي به قوام المتغذي وبقاؤه وحياته، فغذ أنت بالوجود الحق لأنك النائب في ذلك عن الله، وقد تغذى الحق بأحكام الكون وصور الخلق كما تقرر من قبل، فظهر له بذلك أسماء وصفات ونعوت وأحكام ونسب وإضافات، فيكون هذا روحاً للحقائق الكونية العدمية تريحتها بالوجود عن العدم وتروحها عن ظلمتها بنور القدم، وتكون ريحاناً للوجود الحق بالروائح الحقيقية الكائنة والنشأة الصورية الإمكانية:

(فأعطيناه ما يبدو)

(به فينا وأعطانا)

(فلا تحتجب) بصيغة المجهول (بإنسان) أي بأن تسمى بالإنسانية عينتك مع الحق (فقد أعطاك) على عينتك أو عينيتنا مع الحق (برهانا) وهو قوله «كنت سمعه وبصره» اهـ بالي.

(فكن حقاً) بحقيقتك وروحك (وكن خلقاً) بنشأتك العنصرية (تكن بالله رحماناً) أي عام الرحمة بإفاضتك الكمالات الإلهية على عباده اهـ (وغذ خلقه منه) أي من الله (تكن روحاً) أي غذاء روحانياً لخلقته يغتذي بك ويتلذذ بك (وريحاناً) حتى تشم من نفحات أنسك مع الحق.

(فأعطيناه ما يبدو*) (به) أي أعطينا الحق ما يظهر به من صور استعدادنا (فينا) من الأسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب استعدادنا، وفاعل ما يبدو ضمير عائد إلى الحق، وبه عائد إلى الموصول (وأعطانا) ما ظهرنا به من وجودنا وأحوالنا اهـ (فصار الأمر مقسوماً بإياه) أي بما أعطيناه إياه (وإيانا) أي بما أعطاه إيانا اهـ بالي.

فصار الأمر مقسومًا بإياه وإيانا

أي أعطينا الحق من قابلياتنا ما يظهر به فينا بنا، وأعطانا الوجود الذي به ظهرنا، فصار الأمر الوجودي ذا وجهين: نسبة إلينا، ونسبة إليه تعالى، منقسمًا باعتبار العقل لا في العين إلى قسمين: قسم له منا، وقسم لنا منه، وقد وضع الضمير المنصوب المنفصل موضع المجرور المتصل، لأن المراد اللفظ أي بهذين اللفظين، كأنه قال: بأن أعطينا الظهور بنا إياه وأعطي الوجود به إيانا.

فأحياء الذي يدري بقلبي حين أحيانا

أي حين أحيانا وأوجدنا بوجوده أحياء وأظهره الذي يعلمه في قلبي من حياته بحياتنا وظهوره بصورنا وسمعنا وبصرنا كما ذكرنا في قرب الفرائض، ومنه قوله: سبحانه من أودع ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب، ثم بدا في خلقه ظاهرًا في صورة الأكل والشارب.

فكنا فيه أكوأنا وأعيانًا وأزمانًا

وكنا في الأزل قبل أن يوجدنا أكوأنا في ذاته: أي كانت حقائقنا أعيان شؤونه الذاتية الإلهية، والوجود الحق مظهرًا لنا ومجلي لتلك الأعيان، فكنا فيه أكوأنا الأزلية التي كان بنا، ولم نكن معه لكوننا عين كونه الذي كان، ولم نكن في غيب العالم الأزلي وكذلك في الوجود العيني أحيانًا، وكوننا بأن كان سمعنا وبصرنا وقوانا وجوارحنا، وفي الجملة أعياننا في قرب النوافل فكنا سمعنا وبصره ولسانه وأعيان أسمائه وأكوأنا في قرب الفرائض. وأما كوننا أزمانًا فيه فلتقدم الدهر بتقدم بعضنا على بعض وتأخر بعضنا عن بعض في الوجود والمرتبة، فإن كل متنوع منا وملزوم من أحوالنا يتقدم في الوجود والمرتبة والشرف تابعة ولازمة، فكنا في الحق أزمانًا بالتقدم والتأخر في المظهرية، وصار امتداد النفس الرحماني بنا أنفاسًا وأوقاتًا وامتداد الدهر أزمانًا.

وليس بدائم فينا ولكن ذلك أحيانا

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

(فأحياء) الضمير للقلب المؤخر لفظًا المقدم معنى: أي أحياء قلبي بالحياة العلمية (الذي يدري * بقلبي) أي بعلم قلبي واستعداده الأزلي (حين أحيانا) بالحياة الحسية.

(وكنا فيه) أي وكنا في غيب الحق قبل الحياة (أكوأنا * وأعيانًا وأزمانًا) لا حياة لنا بالحياة الحسية والعلمية اهـ (وليس) هذا المذكور أو هذا التقرب مع الله (بدائم فينا * ولكن ذاك أحيانًا) أي وقتًا دون وقت كما قال «لي مع الله وقت لا يسعني» الحديث اهـ بالي.

(ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو أن الحق وصف نفسه بالنفس الروحاني، ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة، وقد عرفت أن النفس في المتنفس ما يستلزمه فلذلك قبل النفس الإلهي صور العالم فهو لها كالجوهر الهولاني وليس إلا عين الطبيعة) النفس الرحماني: هو فيض وجود الممكنات التي إذا بقيت في العدم على حال ثبوت أعيانها بالقوة كانت كرب الرحمن إذا وصف نفسه بالنفس وجب أن ينسب إليه جميع ما يستلزمه النفس من التنفيس وقبول صور الحروف والكلمات، وهي ههنا الكلمات الكونية والأسمائية، فإن الوجود إنما يفيض بمقتضيات الأسماء الإلهية ومقتضيات قوابلها، فللنفس أحدية جمع الفواعل الأسمائية والقوابل الكونية والتقابل الذي بين الأسماء وبين القوابل وبين الفعل والانفعال، وكذلك وجود الإنسان الذي هو من النفس يستلزم الفاعل الذي هو النافخ، والقابل الذي هو صورة البشر العنصري، والفعل والانفعال الذي هو النفخ وحياة الصورة، فلذلك قبل النفخ صور العالم أي وجودات الأكوان، كما يقبل نفس المتنفس صور الحروف والكلمات، وبظهورها يحصل النفس عن كرب الرحمن، فالنفس لها أي لصورة العالم كالجوهر الهولاني للصور المختلفة، وليس ما يستلزمه النفس الرحماني إلا عين الطبيعة يعني الطبيعة الكلية، وهي اسم الله القوي، وهي التي لا تكون أفعالها إلا على وتيرة واحدة سواء كانت مع الشعور أو لا معه، فإن التي لا شعور له معه له شعور في الباطن عند أهل الكشف، فلا حركة عندهم إلا من الشعور ظاهراً وباطناً حتى إن الجماد له شعور في الباطن، فالطبيعة الكلية بهذا المعنى تشمل الأرواح المجردة الملكوتية والقوى المنطبعة في الأجرام، ويسمى الإشراقيون النور القاهر، ثم قسموا الأنوار القاهرة أي القوية في التأثير إلى قسمين: المفارقات، وأصحاب الأصنام. والمفارقات: هم الملائكة الأعلى، لأن كل واحد من أهل الجبروت والملوك لا يفعل ما يفعله إلا على وتيرة واحدة، ولا يفعل بعضهم أفعال بعض كما حكى الله عنهم: ﴿وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ وأصحاب الأصنام هم القوى المنطبعة في الجوهر الهولاني وخصصها أي الأنوار القاهرة باسم الطباع، فإن الطبيعة عند الفلاسفة قوة سارية في جميع الأجسام تحركها إلى الكمال وتحفظها ما دامت تحمل الحفظ، فوافق وجدان الشيخ وذوقه مذهب الإشراقيين، فمن الطبيعة الكلية القوى المنطبعة في

(ومما يدل) يعني أن النفخ في الصورة العيسوية بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كغيره من الإنسان، فإن استواء صورهم مقدم على نفخ الروح والدليل على ذلك قوله (هو أن الحق وصف) اهـ (في المتنفس ما يستلزمه) ما: استفهام أو موصول، أي الذي يستلزمه من صور الحروف والكلمات وإزالة الكرب وغير ذلك، فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما يستلزمه من إزالة الكرب وصور الحروف والكلمات النطقية (فلذلك) أي فلأجل اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الإلهي صورة العالم) اهـ (وليس إلا عين الطبيعة) التي هي تقبل الصور، فقبل نفخ جبريل الصورة العيسوية بحيث لا تنفك عن الروح النفخي اهـ بالي.

الأجسام الهيولانية القابلة للصور، ومن لوازم النفس الرحماني الطبيعة الكلية، وهولي العالم القابلة على ما ذكرنا أن النفس يستلزم الفواعل والقوابل وله أحديتهما، فإن الوجود الإضافي صورة أحدية الفواعل والقوابل حتى تصير الجملة به موجوداً واحداً وكلمة هي حروفها كالحيوان والنبات وسائر الأكوان (فالعناصر صورة من صور الطبيعة، وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة، وهي الأرواح العلوية إلى فوق السموات السبع. وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية، فإنها من دخان العناصر المتولدة عنها) هكذا ذهب بعض الصوفية وأهل الشرع وكثير من الحكماء الإسلاميين والقدماء الإشرقيين في كون السموات السبع وعلى هذا المذهب الأرواح العلوية، إشارة إلى ما فوق العناصر وأرواح السموات وأعيانها إلى ما تولد عنها: أي العناصر (وما تكون عن كل سماء من الملائكة) أي نفوسها المنطبعة (فهو منها) أي من العناصر (فهم عنصريون وما من فوقهم طبعيون، ولهذا وصفهم الله بالاختصاص أعني الملاء الأعلى لأن الطبيعة متقابلة) هذا معلوم مما ذكرناه آنفاً، والاختصاص بين الملاء الأعلى إنما هو لاختلاف نشأتهم، لأن الغالب على بعضهم صفة القهر وعلى بعضهم قوة المحبة وصفتهما فتختلف مقتضيات نشأتهم فيختصمون (والتقابل الذي في الأسماء الإلهية التي هي النسب إنما أعطاه النفس الرحماني، ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغني عن العالمين، فلماذا خرج العالم على صورة من أوجدتهم) إنما التقابل الذي في الأسماء أعطاه النفس أي الوجود لأن التقابل لا يكون بين الأشياء العدمية والمعاني العلمية، فإن عين الحرارة والبرودة والسواد والبياض في العقل والعلم معاً أي منها يجتمع في ذهن الناس ولا تقابل، والأسماء لا تتقابل إلا في صورها التي يتحقق بها حقائق تلك النسب الأسمائية، ولولا وجوداتها بظهورها في الصور لم تتقابل وذلك الظهور هو النفس الرحماني، فلماذا ما كانت الإلهية بالأسماء غنية عن العالمين، إنما الغني هو الذات الخارجة عن حكم النفس، فلماذا خرج العالم على صورة من أوجده من الإله أي الحضرة الواحدية الأسمائية (وليس) من أوجد أعيان العالم (إلا النفس الإلهي) والضمير المنسوب في أوجدتهم

فالعرش والكرسي مع أرواحهما وملائكتهما طبعيون، فما من صورة من الصور مما سوى الله إلا وهي صورة من صور الطبيعة، وما من صورة من صور الطبيعة إلا وهي إما عنصرية وإما طبيعية.

قوله (لأن الطبيعة متقابلة) وهي مظهر ولاية الأسماء المتقابلة؛ فأجسام الأرواح والملائكة العلوية المسماة بالملاء الأعلى والملائكة المهمة المخلوقة من جلال الله أجسام نورية طبيعية، وهي أول ما خلق الله تعالى من الأجسام اهـ.

قوله (والتقابل الذي في الأسماء إنما أعطاه النفس الرحماني) وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة للذات أو للأسماء بسبب كون الطبيعة محلاً لولايتها، فكان التقابل في الأسماء والطبيعة لا في الذات من حيث هي.

قوله (فلماذا) أي فلأجل كون التقابل حاصلًا في الحضرة الأسمائية (خرج العالم على صورة من أوجدتهم وليس إلا النفس الإلهي) فخرج العالم يتقابل بعضهم بعضاً، فالطبيعة والعالم والنفس الإلهي يقتضي كل واحد منها للتقابل اهـ (فيما فيه) أي في النفس الإلهي (من الحرارة على) ما علا من العالم كالنار والهواء (وبما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) من العالم

للعالم باعتبار أعيانه على التغليب (فيما فيه من الحرارة علا) في الصور الأسمائية الربانية (وبما فيه من الرطوبة والبرودة سف) في الصورة الكائنة من آخر العالم (وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل؛ فالرسوب للبرودة والرطوبة؛ ألا ترى الطبيب إذا أراد سقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه رسب علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح، وإنما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعية) النضج عند الأطباء تهيو المادة للاندفاع، ولا يسهل الاندفاع إلا بالسيلان الذي هو بالرطوبة، والتسفل والنزول الذي هو بالبرودة، فإذا رسب في القارورة علم أن الخلط سهل الاندفاع، ولهذا قالت الأطباء: إن القوة الدافعة لا يتمكن على فعلها إلا بمعونة البرودة، والمقصود أن النفس الذي هو الوجود الواحد يقتضي التقابل بما يستلزمه من الجهتين المختلفتين في الأمر الواحد، وهو الطبيعة المقتضية للأمر المتضادة.

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

(ولما أوجده باليدين سماه بشراً للمباشرة اللائقة بذلك الجنب باليدين المضافتين إليه، وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الإنساني، فقال لمن أبي عن السجود له: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي أَسْتَكْبِرْتَ﴾ على من هو مثلك يعني عنصرياً ﴿أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ عن العنصر ولست كذلك) المباشرة اللائقة بالجنب الإلهي باليدين هو التوجه نحوه بإيجاده الأسماء المتقابلة وذلك من كمال عنايته، ولهذا وبخ إبليس بالامتناع عن سجود من خلقه باليدين، أي بالجمع بين الصفات المتقابلة، فيه إشارة منه تعالى إلى فضل من توجه إليه في إيجاده

ما سف كالتراب والماء فتقابل بعض العالم بعضاً بالعلو والسفل لتقابل الطبيعة، فخرج العالم على صورة النفس الإلهي من التقابل اهدبالي.

فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة، والإسراع للدواء، فاختلف العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة اهد (باليدين) المناسبين للطبيعة في التقابل، فعلم منه أنه لا تؤثر العلة في المعلول إلا بشرط وجود المناسبة بينهما فأوجد آدم باليدين لهذا اهدبالي.

(العالين) هم الملائكة المهيمون والملائكة المقربون، كجبريل وغيره من ملائكة العرش والكرسي اهد قال المحققون: رسل الملائكة أفضل من عامة البشر، فكل واحد من الإنسان والملائكة العالين فاضل ومفضل، فالإنسان من حيث حقيقته

باليدين على من ليس كذلك (ويعني بالعالمين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً وإن كان طبيعياً، فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين، فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين) العالون: هم الملائكة المهيمون في سبحات جمال وجه الحق لفناء خليقتهم، لغلبة أحكام الوجوب في نشأتهم عن أحكام الإمكان لنشأتهم النورية وفنائهم عن أنفسهم، فما فضل الإنسان غيره من الكائنات العنصرية بكونه نورياً بل بكونه بشراً من طين باشر الله خلقه باليدين، فهو أفضل من كل ما خلقه لا بالمباشرة: أي باليد الواحدة بأن لا يجمع فيه بين المتقابلات بل بالصفات المتماثلة فحسب (فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي) أي الإنسان الذي هو الحيوان لاستهلاك الحقيقة في هذا النوع الخلقية والنورية في الظلمة والظهور بأنفسهم بخلاف العالمين، والنص قوله: ﴿أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي فليعرف العالم، فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر فيه، أي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله تعالى به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها، فامتن على نفسه بما أوجده في نفسه، فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجنب، ثم لم يزل الأمر يتنزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد) إنما علق معرفة النفس الإلهي بمعرفة العالم، لأن العالم ليس إلا ظهور صور الأعيان، وذلك الظهور هو النفس، وعلل التعليق بالحديث المذكور لأن الإنسان هو العالم الصغير، والعالم هو الإنسان الكبير، فلما بان من عرف نفسه عرف أن ربه هو الذي ظهر فيه، فكذلك عرف أن الذي ظهر في نفس الرحمن من العالم هو الأسماء الإلهية التي نفس الله تعالى بنفسه عنها كربينها الذي تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها في صور العالم في النفس، فامتن على نفسه أولاً بما أوجده في نفسه من صور أسمائه فإن الأسماء عين ذاته، فالامتنان عليها بظهور آثارها امتنان منه على نفسه بنفسه، فأول أثر كان للنفس إنما كان في الجنب الإلهي بإظهار أسمائه وآثارها لم يزل ينزل الأمر من ظهور الأسماء ثم الآثار بل الأسماء بالآثار إلى آخر ما وجد، ولا آخر لظهور الأسماء بالآثار والآثار بالأسماء إلى ما لا يتناهى و «ما» في ما تجده موصولة منصوبة المحل بنفس:

(فالكل في عين النفس كالضوء في ذات الغلس)

الجامعة لجميع المراتب أفضل من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الإنسان أفضل من الملائكة العالمين من ذلك الوجه، والعالون أفضل من الإنسان من حيث إنه لم تكن نشأتهم النورية عنصرية وإليه أشار بقوله (ويعني بالعالمين) فالمراد الخيرية بالنص الإلهي هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل الوجوه فافهم اهـ. وإنما توقف معرفة النفس الإلهي إلى معرفة العالم (فإنه) أي لأنه (من عرف نفسه) وهو جزء من العالم (عرف ربه) فإن نفسه تفصيل وتعريف لربه، فمن عرفها عرفه اهـ بالي.

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

والعلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذي قد قتلته رؤيا تدل على النفس)

يعني أن العلم بالنفس وما ذكر من لوازمه لا ينال إلا بالكشف، وأما العلم به من طريق البرهان بتركيب المقدمات واستنتاج النتائج فهو من نعس في وقت سلخ ضوء نهار الكشف عن ظلمة ليل الغفلة، فيرى رؤيا يعبرها ما قبله من النفس، ولوازمه عند أهل الكشف يشبه العلم الفكري من وراء حجاب بالرؤيا التي تدل على التعبير على المعنى المكشوف بالتجلي:

(فيرى عنه عن كل كرب في تلاوته عبس)

أي فيرى العلم الحاصل بالبرهان عن كل كرب وضيق وعبوس يجده في حال حجابهِ وتفكره فيه أرواحه، يظهر بها على وجهه سر قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۖ ضَّاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾ بعد عبوسه في تلاوته ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ عند احتجابه:

(ولقد تجلّى للذي قد جاء في طلب القبس)

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

(فرآه ناراً وهو نور في الملوك وفي العسس)

أي تجلّى له نور وجهه في مثل النار على شجرة نفسه، وكان نور الأنوار نور الحق المتجلي في إكمال الواصلين السابقين الذين هم ملوك أهل الجنة، والعمال في الأعمال الحجابية من السعداء والأبرار، فإن ظهور نوره وتجليه في الشريف الرفيع العلوي، كظهوره في النبيّ الوضيع السفلي، والتفاوت في المراتب بالكمال والنقصان إنما يكون بحسب القوابل وإلا فهو في الأوائل والأواخر والحقيقة واحدة:

(فإذا فهمت مقالتي فاعلم بأنك مبتس)

وفي بعض النسخ: يعلم بحمل إذا على إن كان؛ فإن فهمت، وفي نسخة: عرفت، أي إن

(لما قام لها) أي للكلمة العيسوية في اليوم الآخر (الحق في مقام حتى نعلم) بالتكلم (ويعلم) بالغائب (استفهمها) أي استفهم الحق كلمة عيسى اهـ.

فهمت ما قلت لك فاعلم بأنك في وقوفك خلف الحجاب أو طالب أمر سواء فقير مفلس .

(لو كان يطلب غير ذا لراه فيه وما نكس)

أي لو طلب موسى غير النار لرأى الله في صورته، يعني لما بلغ غاية جهده وطاقته في الطلب تجلى له الحق في صورة مطلوبه الجسماني الضروري، وأنت أيضًا لو لم تتعلق همتك بغير الحق وغلبت محبتك إياه على محبة الكل عليك لرأيت في صورة ما أهمك، ولو طلبت غيره وأجلته فأنت محجوب عن الحق بمطلوبك، فطوبى لمن لم يتعلق بقلبه غير حب مولاه، ولا يطلب في قصد طول عمره إلا إياه.

(وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم ويعلم، استفهمها عما نسب إليها هل هو حق أم لا؟ مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا؟ فقال له: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم، لأنه لما تجلى له في هذا المقام وفي هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع، فقال وقدم التنزيه ﴿سُبْحَانَكَ﴾ فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب) أي لما تجلى للكلمة العيسوية بتحقيق العلم المطلق في المتعين المقيّد مع أن الحقيقة تقتضي وحدة المطلق والمقيّد والمستفهم، قام لعيسى في مقام الاثنية المتكلم والمخاطب، وأفرد كل منهما بتعيينه ابتلاء له بظهور علمه المطلق في المظهر العيسوي مقيّدًا بالإضافة وهو مقام حتى نعلم ويعلم، أي حتى يظهر علمنا فيه ويعلم هو من حيث هو هو، لا من حيث هو نحن مستفهمًا إياه عما هو أعلم به منه مما نسب إليه هل هو حق أم لا؟ ليظهر علمه تعالى في الصورة العيسوية عند إجابته إياه بعين الجمع صورة التفرقة، فيكون تعين عيسى عينه بعينه تعالى في الصورة العيسوية وعلمها المضاف إليه علمه، وهذه حكمة الاستفهام مع علمه بأن المستفهم عنه وقع أم لا؟ لأنه إذا قال له: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ لم يكن لعيسى أن يقدم التنزيه المطلق الدال على نفي التعدد عن الإلهية، ودعوى الإلهية والغيرية مع رعاية الأدب في التجلي مع الخطاب، والغيرية بإضافة سبحان إلى الكاف فأفرد بالتنزيه وحدده بالإضافة بحكم تجلي الخطاب في أنت قلت في مقام التجلي في جوابه، وحدد الحق مجيبًا في التفرقة بعين أحدية الجمع ﴿مَا يَكُونُ لِي﴾ من حيث أنا لنفسي دونك ﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي﴾ من حيث أنا متعين

(عما نسب إليها) أي كلمة عيسى اهـ (فقال له) أي عيسى، وإنما لم يستفهم عن أمه مريم إذ لا تقع دعوى الألوهية عن المرأة (أأنت قلت) يعني أأنت نسبت الألوهية إليكما أم الناس نسبوا (في هذا المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (وفي هذه الصورة) أي صورة الاستفهام الإنكاري (فقال) أي فميز بين العبودية والربوبية وهو التفرقة، فخاطب في الجواب كما خاطبه في السؤال اهـ بالي.

(ما يكون لي من حيث أنا لنفسي) أي من حيث عبوديتي وإنيتي (دونك) من دون ربوبيتك وهويتك (أن أقول ما ليس لي

﴿يَحَقُّ﴾ أي ما يقتضيه هويتي ولا ذاتي ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهِ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ لأنك أنت القائل ومن قال أمراً فقد علم ما قال، وأنت اللسان الذي أتكلم به كما أخبرنا رسول الله ﷺ في الخبر الإلهي فقال: «كنت لسانه الذي يتكلم به» فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام إلى عبده، ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ والمتكلم الحق ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ من كونها أنت (ففي العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر) أي القائل والمتكلم هو الحق (إنك أنت، فجاء بالفصل والعماد تأكيداً للبيان واعتماداً عليه إذ لا يعلم الغيب إلا الله) يعني أدى الخطاب بالترقية في عين الجمع بالفصل والعماد تحقيقاً لإفراد الحق من حيث تعينه في إطلاقه وفصله عن تعينه الشخصي، ليكون العلم كله منسوباً إليه في الإطلاق والتقييد والجمع والفرق، فإنه هو ﴿عَلَّمَ الْغُيُوبَ﴾ (فرق وجمع ووحيد وكثر ووسع وضيق) أي فرق بإفراد المخاطب وتمييزه عن المخاطب، وجمع بجعل الحق متعينة في الصورة العيسوية وفي كل شيء من العالم وفي ذاته مطلقاً، ووحيد بهذا الجمع من حيث أحديته المطلقة وكثر من حيث هذا الفرقان في المتعينات وضيق بجعله كل واحد من التعين، ووسع من حيث شموله لكل من حيث هو كل (ثم قال متمماً للجواب ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ فنفي أولاً مشيراً إلى أنه ما هو ثمة ثم أوجب القول أدباً مع المستفهم، ولو لم يفعل كذلك لاتصف بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك، فقال ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ وأنت المتكلم على لساني وأنت لساني، فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها) في قوله «ما أمرتني به» مع أنه عينه فأفرد الحق بتاء الكناية عن المخاطب، وحدد نفسه وميزه من حيث مأموريته بتاء كناية المتكلم ﴿إِنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ فجاء باسم الله لاختلاف العباد في العبادات واختلاف الشرائع ولم يعين اسماً خاصاً دون اسم بل بالاسم الجامع لكل، ثم قال ﴿رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر فلذلك فصل بقوله ﴿رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي

بحق أي ما تقتضيه هويتي ولا ذاتي) فإن مقتضى ذاتي العبودية لا الألوهية اهـ (وأنت اللسان الذي أتكلم به) والوجود واللسان والقول كله لك ومالي إلا العدم، وهذا هو جهة الجمع إلى قوله (ونسب الكلام إلى عبده) بقوله الذي يتكلم به، فالتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم، وهو نتيجة قرب النوافل، فجمع التنزيه والتشبيه في كلام واحد (ثم تمم العبد الصالح الجواب ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ من الكمالات والنقائص المستترة بهويتي لأن نفسي بحسب الحقيقة عين نفسك وهو إشارة إلى قرب الفرائض اهـ بالي.

(ما هو ثمة) إشارة إلى أن عيسى ليس هو موجوداً في هذا المقام حتى يقول قولاً بل الوجود كلمة الله (وحاشاه من ذلك) فلو لم يثبت الهوية الإلهية بعد نفي الهوية العيسوية لكان نفيًا مطلقاً وليس الأمر كذلك، بل الأمر الإثبات بعد النفي أو النفي بعد الإثبات اهـ بالي.

فإن عبد الرحيم ليس بعبد القهار (فلذلك) أي فلكون نسبة الربوبية باختلاف المظاهر (فصل بقوله ﴿رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ اهـ بالي.

يَدِ ۞ فَأَثَبْتُ نَفْسَهُ مَأْمُورًا وَلَيْسَتْ) أي المأمورية (سوى عبوديته، إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل. ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة؛ فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور، ومرتبة الأمر لها حكم يبدو في كل أمر فيقول الحق ۞ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۞ فهو الأمر والمكلف المأمور، ويقول العبد ۞ رَبِّ اغْفِرْ لِي ۞ فهو الأمر والحق المأمور، فما يطلب الحق من العبد بأمره، هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره يعني بالإجابة (ولهذا كان كل دعاء مجابًا، ولا بد إن تأخر كما يتأخر عن بعض المكلفين فمن أقيم مخاطبًا بإقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال ويصلي في وقت آخر، إن كان متمكنًا من ذلك فلا بد من الإجابة ولو بالقصد، ثم قال: ۞ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ ۞ ولم يقل على نفسي معهم، كما قال ۞ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۞ ۞ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ۞ لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم ۞ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي ۞ أي رفعتني إليك وحجبتهم عني وحجبتني عنهم ۞ كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۞ في غير مادتي بل في موادهم، إذ كنت بصيرهم الذي يقتضي المراقبة؛ فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه، وجعله باسم الرقيب لأنه جعل الشهود له) أي لنفسه فعظم الله ونزهه عن أن يشاركه في الاسم أدبًا بعين شهودهم أنفسهم بالحق (فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبدًا، وأن الحق هو الحق لكونه ربًا له، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفي الحق بأنه رقيب، وقدمهم في حق نفسه فقال ۞ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ۞ إثارة لهم في التقدم وأدبًا) لأن الحق في أنفسهم شهيدًا عليهم أيضًا ومع الحق فإن التقدم يفيد الاختصاص: أي كنت عليهم خاصة شهيدًا دون غيرهم، لأنه ليس في وسعي الشهادة على جميع الأمم، فما كنت شهيدًا إلا على ما أشهدتني عليه، وأما أنت فكنت أنت الرقيب عليهم، وعليّ وعلى كل شيء (وأخبرهم في جانب الحق عن الحق في قوله ۞ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۞ لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة) ومن الرقبة على كل أحد كما ذكر.

(ثم اعلم أن للحق الرقيب الذي جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد في قوله ۞ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ۞ فقال ۞ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۞ فجاء بكل العموم وبشيء لكونه أنكر النكرات، وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود) ففرق بين الشهادة وأيضًا بينه وبين ربه بأن خصص شهادته بأنها عليهم خاصة دون غيرهم، وعمم شهادة الحق كل شيء (فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال ۞ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ ۞ فهي شهادة الحق في مادة عيسوية؛ كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره، ثم قال:

(۞ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۞) يعني أنا شهيد على قوم مخصوصين ما دمت فيهم وأنت عليهم وعلى كل شيء شهيد أولًا وأبدًا، وهي شهادة الحق في مقام الجمع والإطلاق، فأثبت الشهادة أولًا بنفسه بقوله ۞ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ۞ ونفى ثانيًا بإثباتها وحصرها للحق بقوله ۞ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۞ اهـ بالي.

كلمة عيسوية ومحمدية، أما كونها عيسوية فإنه قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه، وأما كونها محمدية فلو قوعها من محمد ﷺ بالمكان الذي وقعت منه) أي لعلو شأنها ورفعة مكانها عنده (فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتى طلع الفجر ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ وهم ضمير الغائب، كما أن هو: ضمير الغائب، كما قال ﴿هُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بضمير الغائب فكان الغيب سترًا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر فقال ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ﴾ بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق) أي حجاب بعين عيسى وحجائيتهم، فإنهم إنما حجبوا بالصورة الشخصية المتعينة، وحصروا الحق فيه بقولهم ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فكفروا، أي ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيهم وفي الكل من غير حصر، وذلك الحجاب والستر كان غيبًا (فذكرهم الله النبي قبل حضورهم) الحق المتجلي في الفرقان يوم الجمع والفصل (حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين) أي من حيث أحدية جمع العين (فصيرته مثلها فإنهم عبادك فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه) في الحقيقة وإن كانوا لا يعلمون ذلك، فإنهم كانوا مشركين في زعمهم ومعتقدهم (ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم فهم بحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له فيهم، فإنه قال ﴿عِبَادُكَ﴾ فأفرد؛ والمراد بالعذاب إذلالهم ولا أذل منهم لكونهم عبادًا، فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء فلا تذللهم فإنك لا تذللهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدًا ﴿وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ﴾ أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم أي تجعل لهم غفرًا تسترهم عن ذلك وتمنعهم منه ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ﴾ أي المنيع الحمى، وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمى الحق بالمعز، والمعطي له هذا الاسم بالعزیز، فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم، والمعذب من الانتقام والعذاب، وجاء بالفصل والعماد أيضًا تأكيدًا للبيان، ولتكون الآية على مساق واحد في قوله ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ

(ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية) وهي ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ الآية أي ألحقه بالكلام السابق المحرر اهـ والمراد (بالشهود الحاضر) عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تعالى، أي يشاهد الحق بالمشهود الحاضر ويستدل به فكان الحق نفسه مشهودًا بالعالم الشهادة، وهم لا يشاهدون الحق بالمشهود، ولا يستدلون به لكون الغيب سترًا وحجابًا لهم فكانوا محجوبين عن الحق اهـ بالي.

(حتى إذا حضروا) بين يدي الله، وشاهدوا ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (تكون الخميرة) هي ما أودع في طينة أبدانهم من استعداد الوصول إلى حضرة الحق، والعجين طينة أبدانهم فمقتضى العجين الستر والحجاب والخميرة الكشف عن الحق، فقد تحكم خميرتهم على عجبتهم في الدنيا فتصيرها مثله في الستر، فإذا قامت قياتهم انتهى حكم العجين فتحكمت فيه كما تحكم فيها اهـ بالي.

(أي المنيع الحمى) يعني أن ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور ويقتضي مظهرًا يظهر بهما كمال الظهور ولا أكمل مظهرًا ممن جعل لك شريكًا، فإن لم تسترهم من العذاب فأت هذه الحكمة التي يراد وقوعها، وهو ظهور الحق بكامل الغفارية أي منيع الحمى، وما حماه إلا عين عبده (يريد به المنتقم، والمعذب من الانتقام والعذاب) فمقتضى هذا الاسم منع

الْغُيُوبِ ﴿ وَقَوْلِهِ ﴿ كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾ فحساء أيضاً ﴿ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ ، فكان سؤالاً من النبي ﷺ وإلحاحاً منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلباً للإجابة، فلو سمع الإجابة في أول السؤال ما كرر، فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له في كل عرض عرض وعين عين ﴿ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإثبات جنبه لدعا عليهم لا لهم، فما عرض عليه إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه) «ما» في ما تعطيه بدل ما استحقوا به العفو مما تعطيه هذه الآية من التسليم لله وتفويض أمرهم إليه، وحذف مفعول استحقوا لدلالة قوله والتعريض لعفوه عليه (وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه أخر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، ولذلك جاء باسم الحكيم، والحكيم: هو الذي يضع الأشياء في مواضعها، ولا يعدل بها عما يقتضيه ويطلبه حقائقها بصفاتها؛ فالحكيم هو العليم بالترتيب) أي فالحكيم هو العليم بترتيب الأشياء (فكان ﷺ بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلا فهكذا يتلو) أي بالعلم البكاء والتعريض ومحافظة الأدب (وإلا فالسكوت أولى به، وإذا وفق الله العبد إلى نطق بأمر ما فما وفقه إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته، فلا يستطيع أحد ما يتضمنه ما وفق له وليثابر مثابرة رسول الله ﷺ على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو سمعه كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة، فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك).

(فصل حكمة رحمانية في كلمة سليمان)

إنما اختصت الكلمة السللمانية بالحكمة الرحمانية لاختصاصه عليه السلام من عند الله جميع أنواع الرحمة العامة والخاصة، فإن الرحمة إما ذاتية أو صفاتية، وكل واحدة منهما إما عامة أو خاصة، وقد خصه الله تعالى بالوجود التام على أكمل الوجوه، والاستعداد الكامل للولاية والنبوة من الرحمة الذاتية الخاصة والعامة، وبالمواهب الظاهرة والباطنة، وأسبغ عليه نعمه الصورية والمعنوية، وسخر له العالم السفلي بما فيه من العناصر والمعادن والنبات والحيوان، والعالم العلوي بالإمدادات النورية والقهرية واللطفية من الرحمة الصفاتية الخاصة والعامة مما يطول تفصيلها كالسلطنة الكاملة والملك العام بالتصرفات الشاملة في الأرض والتبوء منها ما

العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ في دعائه إليه فأجاب الله دعاءه حفظاً عن إضاعة مجاهدته في ليلة كاملة (تقديم الحق وإثبات جنبه) من أن الحق يريد القهر والانتقام منهم (لدعا عليهم لما لهم) لأن الأنبياء لا يريدون إلا ما يريده الحق، فلو لم يلاحظ العفو ما بالغ في دعائه ليلة كاملة، فما نزلت الآية عليه إلا أن يشفع لهم، ولا يشفع إلا لمن يقبل الشفاعة اهـ بالي.

شاء، والماء بالغوص والريح بالجري بأمره حيث شاء، والنار بتسخير الشياطين النارية كما ذكر الله تعالى في مواضع من القرآن وحكى عنه قوله ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ عُلْمًا مَظْطَرًّا وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (١٦) وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُودُهُ مِنْ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ الْآيَةُ، ولو لم يسخر الله العالم العلوي حتى يؤيده لما أطاعه الكون والشيطان، ولا دان له الإنس والجان ﴿إِنَّهُ﴾ يعني الكتاب ﴿مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ﴾ أي مضمونه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله، ولم يكن كذلك، وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه، وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ أي يكرم عليها) ذهب الشيخ رضي الله عنه إلى قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ حكاية قول بلقيس لا حكاية المكتوب في الكتاب. وذلك أن بلقيس لما أُلقي إليها الكتاب قالت لقومها وأرثهم الكتاب ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ فذلك قولها لا ما في طي الكتاب من المكتوب، وكذلك قوله ﴿وَإِنَّهُ﴾ من قولها: أي وإن مضمونه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (٣٠) أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأَتُوفِّي مُسْلِمِينَ ﴿فما في الكتاب إلا﴾ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ إلى قوله ﴿مُسْلِمِينَ﴾ وقد تأدب مع الحق الذي في أعيان الطاعنين في سليمان حيث لم يسهم ولم يصرح بتخطئتهم، بل قال بعض الناس وتكلموا ما لا يليق؛ ومعنى قوله - ولم يكن كذلك - لم يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا ثم أنكر ما قالوا بقوله وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ فهي التي تقول ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ الضمير في إنه يرجع إلى الكتاب وهذا واضح التفسير، وعلى ما قالوه ليس الضمير المذكور يعود إليه وفيه تعريض بهم كأنه يقول كيف يليق ما قالوه في حق سليمان من الطعن في كتابه وهم مسلمون، وبلقيس وصفت كتابه بالكرم وأنه يكرم عليها وهي كافرة، فقولها ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ بعد ذكر الكتاب بيان للمرسل وقولها ﴿وَإِنَّهُ﴾ بيان لمضمون الكتاب وهو ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ إلى آخره (وإنما حملهم على ذلك تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ، وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه، فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت، فلم تكن تحمي الكتاب عن الإخراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله تعالى ولا تأخير عنه) هذا إقامة لعذرهم: أي ربما حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول الله ﷺ، وقوله: وما مزقه، بيان لضعف عذرهم؛ فإن كسرى إنما مزق كتاب رسول الله ﷺ بعد ما قرأه وعرف أن مضمونه دعوته إلى خلاف دينه ومعتقده، وقد قدم فيه اسم الله واسم رسول الله على اسمه فغاظه ذلك فمزقه. وأما بلقيس فوفقها الله تعالى لما قرأت الكتاب فأمنت باطنًا وقالت لقومها: إنه كتاب

(رحمة الامتتان) ما يحصل من الله للعبد بدون مقابلة عمل من أعماله بل عناية سابقة في حق عبده كإعطاء الوجود القدرة للعمل والصحة منه وعطاء (ورحمة الوجوب) التي تحصل بمقابلة عمل كإعطاء الثواب للأعمال في الجنة اهدبالي.

كريم من سلطان عظيم، فلو لم توفق لما وفقت له لمزقته سواء تقدم فيه اسم سليمان على اسم الله أو آخر عنه، فلم يكن تقديم اسمه حامياً للكتاب عن الإخراق بسبب حرمة صاحبه، ولا تأخيرها فلم يكن كما قالوه (فأتى سليمان بالرحمتين رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم) أي فصل ما في اسم الله من أحدية جمع الأسماء بالرحمن الدال على رحمة الامتنان لعموم الرحمة الرحمانية الكل من حيث إن الرحمن هو الحق باعتبار كونه عين الوجود العام للعالمين، فعم بهذه الرحمة الذاتية جميع الأسماء والحقائق، فهي رحمة الامتنان التي لا يخلو عنها شيء كما قال ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ حتى وسعت أسماءه، فإنها عين ذاته كعلمه كما قال على لسان الملائكة ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ ولهذا قال الإمام المحقق جعفر بن محمد الصادق: الرحمن اسم خاص: أي بالله تعالى بصفة عامة أي صفة له شاملة لكل لأنه لا يمكن غيره أن يسع الكل وبالرحيم الدال على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيمية بما يقتضي الاستعداد بعد الوجود؛ فالأعيان مرحومة بالرحمة الرحمانية: أي التجلي الذاتي من الفيض الأقدس دون الرحيمية، فإنها بعد الاستعداد، ولهذا قال الإمام عليه السلام: الرحيم اسم عام، أي مشترك لفظاً بين الحق والخلق بصفة خاصة بمن يستعد، فإن الكمال الذي هو مقتضى الاستعداد بعد الوجود لا بد من وقوعه إما بواسطة الهادي والمرشد والعالم من الأسماء، أو الملك أو الإنسان اللذان هما صورتان للأسماء أيضاً (فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم، وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن، فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبيد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد حقاً على الله أوجه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة أعني رحمة الوجوب) فامتن على الكل بالرحمن أي بتعميم الرحمة في قوله ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وأوجبها في قوله ﴿فَسَاكُتُهَا لِلَّذِينَ يَنْقُونَ﴾ وقوله «سبقت رحمتي غضبي» امتنان أيضاً على الكل بإيجاب الرحمة لهم على نفسه، وهو معنى قوله: فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن، يعني دخول الخاص تحت العام، لأنه إنما أوجب الرحمة السابقة على الغضب في قوله ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ ليكون للعبد ما ذكره من الأعمال التي أوجدها الله على يده وأجراها عليه تلك الرحمة وذلك الثواب الذي وعده على تلك الأعمال حقاً له على الله أوجه على نفسه له بسبب الكتابة عليها امتناناً يستحق ذلك العبد بها هذه الرحمة،

(أعني رحمة الوجوب) يعني أن العبد من حيث إنه عبد يجب عليه إتيان أوامر مولاه، فلا تجب الرحمة على المولى في مقابلة شيء، فإذا قدر المولى وأوجب على نفسه لعبده شيئاً في مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشيء بسبب عمله، فوصول ذلك الشيء للعبد من المولى في مقابلة عمله امتنان وعطاء محض، ولذا قالوا الجنة فضل إلهي فلا يستحقها العبد إلا بفضل الله، فكان وجوب الرحمة من وجوب الامتنان اهـ بالي.

فذلك وجوب في تضمن الامتنان، إذ الكتابة على نفسه امتنان (ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه) وفي نسخة العامل به أي ومن كان من العبيد مستحقاً لرحمة الوجوب بالتقوى والعمل الصالح يعلم أن الله هو العامل بهذا العبد أو من هذا العبد هذه الأعمال التي تستدعي هذه الرحمة على سبيل المجازاة بما يناسبها، فإن هذا العلم من أعلى مراتب التقوى (والعمل منقسم على ثمانية أعضاء من الإنسان، وقد أخبر الحق تعالى أنه هوية كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد والهوية مندرجة فيه أي في اسمه لا غير) أي هوية العبد هو حقيقة الله أدرجت في اسمه، فالعبد اسم الله وهويته المسماة هو الله (لأنه تعالى عين ما ظهر وسمى خلقاً وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد وبكونه لم يكن ثم كان) أي وبسبب إن هذا العبد لم يكن ثم كان، تحقق بالآخريّة من هذه الحيثية فهو الآخر، وفي مادته فسمي الله بالآخر (وبتوقف ظهوره عليه، وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول) أي بتوقف وجود العبد على الله الموجود له ومن حيث إن الأعمال الصادرة من العبد ظاهرة صادرة عن الحق باطناً وفي الحقيقة تحقق للحق الاسم الأول والباطن من غيب هوية العبد، فإن الحق هو العامل به وفيه (فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن، وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده يعني الظهور به في عالم الشهادة) يعني أن سليمان كان عارفاً بأن الله هو العامل بسليمان وغيره ما يصدر عنه من الأعمال والتصرفات والتسخيرات، ولو لم يشهد أن الله عينه وجميع قواه وجوارحه لما تأتى له هذا السلطان والحكم الكلي (فقد أوتي محمد عليه الصلاة والسلام ما أوتي سليمان وما ظهر، فمكّنه الله تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به) وفي نسخة: ليضل به (فهم بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فيلعب ولدان المدينة به فذكر دعوة سليمان عليه السلام فردّه الله خاسئاً فلم يظهر عليه الصلاة والسلام بما أقدر عليه وظهر بذلك سليمان، ثم قوله - ملكاً - فلم يعم فعلنا أنه يريد ملكاً ما ورأيناه قد شورك في كل جزء وجزء من الملك الذي أعطاه الله فعلنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك وبحديث العفريت إنه ما اختص إلا بالظهور؛ وقد يختص سليمان بالمجموع والظهور ولو لم يقل ﷺ في حديث العفريت «فأمكنني الله منه» لقلنا إنه لما هم بأخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم رسول الله ﷺ أنه لا يقدره الله على أخذه فردّه الله خاسئاً، فلما قال «فأمكنني

(مندرجة فيه أي في اسمه) أي في اسم الله أو في اسم العبد إذ لكل عبد اسم يظهر فيه أحكام ذلك الاسم (لا غير) وإنما فسر بقوله أي في اسمه ليعلم أن اندراج الهوية ليس في نفس العبد بل في اسمه الظاهر في العبد كما قال (ولكن في مظهره) ولم يقل أنا مظهره لكنهم تسامحوا وقالوا الهوية الإلهية مندرجة في العبد، والمراد ما ظهر في العبد وبربه من أسماء الله، فإن اندراج الهوية لا يكون إلا في الأسماء، ومعنى اندراج الهوية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها الحاصلة في المرايا المختلفة، وبه اندفع توهم الحلول لأهل الحجاب فإن الحلول محال عند أهل الله اهـ بالي.

الله منه» علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه، ثم إن الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم وهذا كله ظاهر.

(وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد رحمة الوجوب) في قوله ﴿فَسَأْكُتُبُهَا لِلَّذِينَ يَنْقُونَ﴾ (وأطلق رحمة الامتنان في قوله ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ حتى الأسماء الإلهية أعني حقائق النسب) أي التي يمتاز بها كل اسم بخصوصية من الآخر، فإن للأسماء مدلولين: أحدهما الخصوصية، والثاني الذات من حيث هي، فإن كل اسم هو الذات عينها والذات عينه فلا يطلق بهذا الاعتبار أنه مرحوم، ويطلق على خصوصيته أي الحقيقة المميزة أنها مرحومة، فالمرحومة هي حقائق النسب الداخلة تحت عموم كل شيء. وهي على وجهين: أحدهما المعاني التي هي أمور اعتبارية وتعينات لا تحقق لها في الأعيان إلا بالعلم والرحمة الذاتية، فإنها نسب للذات كالحياة والعلم والقدرة وسائر معاني الصفات المنسوبة إليه. والثاني: هذه النسب إلى الحق الواحد الأحد كالحياة والعالمية والقادرة وأمثالها، فهي التي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين (فامتن عليها بنا، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب الربانية) أي فامتن على الأسماء بوجودنا يعني الكمل من نوع الإنسان، فإن الله أكرم آدم بتعليم الأسماء، وجعله وبنيه مظاهرها ومظاهر النسب أي حقائق الأسماء من الصفات، فنحن أي الكمل من هذا النوع نتيجة الرحمة الذاتية الرحمانية التي هي رحمة الامتنان، وبنا رحم الأسماء فأوجدتها (ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا) أي لمعرفتنا أنفسنا فإنها رحمة رحيمية وجوبية (وأعلمنا أنه هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم والمرحوم (فعلى من امتن وما ثم إلا هو؟ إلا أنه لا بد من حكم لبيان التفضيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال: إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين) فالتفاضل بالظهور والخفاء بحسب تفاضل الاستعدادات في المظاهر، لأن العين الواحدة في كل مظهر هي أصفى وأتم استعداداً وجلاءً كان أظهر كمالاً وجمالاً (ومعناه معنى نقض تعلق الإرادة عن تعلق العلم) فإن العلم والتعلق بالشيء متحكم على الإرادة، والإرادة متحركة على القدرة دون العكس، ألا ترى أن العلم ما لم يعين الإرادة

(والتنبيه على الرحمتين) الرحمة العامة وهو صورة اشتراك سليمان في أجزاء الملك، والرحمة الخاصة وهي اختصاصه بالمجموع والظهور فجمع سليمان كليهما، قوله (فقيد رحمة الوجوب) بقوله ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ وقوله ﴿فَسَأْكُتُبُهَا لِلَّذِينَ يَنْقُونَ﴾ (وأطلق رحمة الامتنان) في قوله ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ اهـ بالي.

(ثم أي بعد إعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية (أوجبها) أي أوجب تلك الرحمة الامتنانية (على نفسه بظهورنا) أي بسبب ظهورنا بالرحمة الامتنانية (لنا) متعلق بأوجب أي لرحمتنا بها اهـ بالي.

لم تتعلق بالشيء، والإرادة ما لم تخصص القدرة وتحكم عليها بالتعيين لم تتعلق، ولا حكم للقدرة والإرادة على العلم، ويستتبع العلم للإرادة والإرادة للقدرة دون العكس (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية) فإن العلم أكمل من الإرادة، فمن تجلى الله له بصفة العلم حتى انكشف له العلم اللدني كان أكمل ممن تحقق بإرادة الله لفناء إرادته في إرادة الحق، فحصل له مقام الرضا (وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة، وكذلك السمع الإلهي والبصر وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض، كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين؛ وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها) لأنك ما قدمته إلا لعمومه وشرفه فيتلوه تابعه كالرحمن بالنسبة إلى الرحيم (كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به) أي قوة قبوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم: أي هو قابل لحقائق منفردات) وفي نسخة متفرقات (العالم كله، فلا يقدح قولنا: إن زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو، وتكون في عمرو أكمل منه في زيد وأعلم، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير الحق، فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث هو مرید قادر، وهو هو ليس غيره، فلا تعلمه يا وليي هنا وتجهله هنا وتنفيه هنا وثبته هنا إلا أن أثبتته بالوجه الذي أثبت نفسه، ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالأية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفي ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان وما ثم إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر في الآخرة لكل الناس، فإنها الدار الحيوان) لما تحقق أن الحق تعالى هو عين الوجود المطلق، وأن حياته وعلمه وسائر صفاته هي عين ذاته، فحيث كان الوجود كانت الحياة وسائر الصفات، إلا أن المظاهر كما ذكر متفاوتة في الصفاء والكدورة والجلاء وعدمه: أي الاعتدال وعدمه، فما كان أصفى وأجلى وأعدل ظهر فيها الحياة والإدراك فسمي حيواناً، وما كان أكدر وأصدأ وأبعد عن الاعتدال ظهر فيه الوجود الذي هو أعم أنواع الرحمة الذاتية، وبطن الحياة والعلم لعدم قبول المحل لظهور ذلك فلم يسم حيواناً عرفاً بل جماداً أو نباتاً، وذلك لاحتجاب أهل الحجاب عن الحقائق وعدم نفوذ بصائرهم في البواطن. وأما المحققون من أهل الكشف فهم الذين أطلعهم الله على الحقائق فلم يحتجبوا عن البواطن للطف بصائرهم فهم يعرفون أن الكل حيوان، وكذلك في الآخرة عند كشف الغطاء عن أعين المحجوبين ورفع الستر عن أبصارهم عمت المعرفة، وعرف الكل أن الكل حيوان لأنها دار الحيوان (وكذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن

(أهلية كل ما فوضل به) أي حصل في المفضول عليه أهلية كل مفضول به لاندراج الهوية الإلهية في المفضول عليه التي يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر الخلقية إليها، فزيد من حيث تضمنه هوية الإنسانية فيه أهلية لجميع الكمالات الموجودة في أفراد تلك الحقيقة لأن الكمالات الظاهرة في أفراد كل نوع مودعة في شأن ذلك النوع، وباعتبار ذلك كل فرد منه فيه أهلية كل ما كان في جمع أفرادها من الكمالات الهادية.

بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدر كونه من حقائق العالم، فمن عم إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم، فلا تحتجب بالتفاضل وتقول: لا يصح كلام من يقول إن الخلق هوية الحق، بعدما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي الحق ومدلولها المسمى بها وليس إلا الله) فلا تحتجب: نهى، وتقول: حال على أنها جملة اسمية، أي وأنت تقول (ثم إنه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا، وهو من جملة من أوجدته الرحمة الرحمانية فلا بد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد المرحوم، هذا عكس الحقائق، تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه) أي لما تحقق التفاضل بين الأسماء امتنع عادة أن يقدم سليمان اسمه على اسم الله، مع أن سليمان اسم إلهي أوجدته الرحمة الرحمانية مقيدة بالمادة السليمانية من جملة مظاهر اسم الرحمن المطلق عارف بذلك، فلا يقدم المقيد على المطلق كما لا يتقدم الرحيم على الرحمن، لأن الرحمن الذي أوجد سليمان وأظهر عموم حكم سلطته على العالم، يستحق التقدم بالذات على من أوجدهم ممن سليمان من جملتهم، فلا يليق بكمال علم سليمان ومعرفته تأخير، سيما في موضع الاستحقاق الذي هو أول الكلام وصدر الكتاب ومفتتح الدعوة إلى الحق.

(ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب، وما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا يعلمون طريقها، وهذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم على يدي من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه وأعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم فكان قولها ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ ولم تسم من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواص مدبريها، وبهذا استحققت التقدم عليهم) هذا غني عن الشرح.

(وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني، فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور، فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه، والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك أي ليس له هذه السرعة فكان

(بالقدر الزماني) فمن كان زمان إتيانه بالعرش أقل فهو أفضل، فالعالم الإنساني أفضل أه جامي.
وأتمية العمل توجب أتمية العلم، فكان العالم من الإنس بأسرار التصرف أفضل من العالم من الجن أه.

آصف بن برخيا أتم في العمل من الجن، وكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرًا عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال) عالم الإنس. هو آصف بن برخيا، وهو مع فنون علمه كان مؤيدًا من عند الله معانًا من عالم القدرة بإذن الله وتأنيده، أعطاه الله التصرف في عالم الكون والفساد بالهمة والقوة الملكوتية فتصرف في عرش بلقيس بخلع صورته عن مادته في سبأ، وإيجاده عند سليمان، فإن النقل بالحركة أسرع من ارتداد طرف الناظر إليه محال، إذ النقل زمني، وحركة البصر نحو المبصر آنية لوقوع الإبصار في فتح البصر في وقت واحد، فإذا لم يحصل عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان إلى مكان ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه، لقوله ﴿فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ﴾ فلم يبق إلا أنه كان بالتصرف الإلهي من عالم الأيدي والقدرة فكان وقت قول آصف ﴿أَنَا إِيَّاكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ عين وقت انعدام العرش في سبأ وإيجاده عند سليمان، وهذا التصرف أعلى مراتب التصرف الذي خص الله به من شاء من عباده وأقدره عليه، وما كان ذلك إلا كرامة لسليمان حيث وهب الله تعالى لبعض أصحابه وأحد خاصته هذا التصرف العظيم وهو من كمال العلم بالخلق الجديد، فإن الفيض الوجودي والنفس الرحماني دائم السريان والجريان في الأكوان كالماء الجاري في النهر، فإنه على الاتصال يتجدد على الدوام، فكذلك تعينات الوجود الحق في صورة الأعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يتجدد على الاتصال، فقد يخلع التعيين الأول الوجودي عن بعض الأعيان في بعض المواضع، ويتصل به الذي يعقبه في موضع آخر، وما ذلك إلا ظهور العين العلمي في هذا الموضع واختفاؤه في الموضع الأول مع كون العين بحاله في العلم وعالم الغيب.

ولما كان آصف عارفًا بهذا المعنى معتنى به من عند الله مخصصًا منه بالتصرف في الوجود الكوني، وقد أثر الله تعالى سليمان بصحته وآزره وقواه بمعونته إكرامًا له وإتمامًا لنعمته عليه في تسخير الجن والإنس والطير والوحوش، وإعلاء القدرة وإعظامًا لملكه سلط الغيرة على آصف فغار على سليمان وملكه الذي آتاه من أن يتوهم الجن أن تصرفهم الذي أعطاهم الله أعلى وأتم من تصرف سليمان وذويه، فأعلمهم أن الملك والتصرف الذي أعطي على بعض أصحاب سليمان من خوارق العادات أعلى وأتم من الذي خص الجن به من الأعمال الشاقة الخارجة عن قوة البشر، والخارق للعادة بحسب الفكر والنظر.

واعلم أن الجن أرواح قوية متجسدة في أجرام لطيفة يغلب عليها الجوهر الناري والهوائي

(وكان عين قول آصف) أي قول أهل التصرف جميع قواه عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يريدون بإذن الله، فكان قوله بمنزلة قول الله ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ في أن قول الحق (عين فعله في الزمان الواحد) وبذلك كان وزير سليمان.

كما غلب علينا الجوهر الأرضي والمائي، وللطافة جواهر أجسامهم وقوة أرواحهم أقدرهم الله على التشكل بالأشكال المختلفة، والتمكن من حركات سريعة وأعمال عن وسع البشر متجاوزة، كالملائكة إلا أنها سفلية والملائكة علوية، والله أعلم.

والزمان في قول الشيخ - قدس سره - فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره، وفي قوله: فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، وكل زمان استعمله في الفص المتقدم بمعنى الآن الذي أوردناه في الشرح، وهو الزمان الذي لا يقبل الانقسام في الخارج لصغره ويقبله في الوهم المسمى بالزمان الحاضر لا الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فإن ذلك عديم وهذا وجودي ولفظ الآن يطلق عليها بالاشتراك اللفظي (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) أي لم يكن أن يكون مع اتحاد زمان قول آصف ورؤية سليمان عرش بلقيس مستقرًا عنده وعدمه في سبأ انتقال، إذ لا بد للانتقال من زمان يتخلل وجوده في سبأ وكونه عند سليمان (وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر بذلك أحدًا إلا من عرفه، وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾) وهو أي عدم الشعور بإعدامه وإيجاده معنى قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له) بيان لبس أي يتخلل زمان بين عدمه ووجوده حتى يروا فيه عدمه بل كان وجوده متصلًا لم يحسوا بعدمه وقتًا ما، وكذلك في كل شيء من العالم لا يحسون وقتًا بعدم بين الخليقين المتعاقبين بل يرون وجودًا واحدًا كما ترى (وإذا كان هذا كما ذكرناه فكان زمان عدمه أعني عدم العرش من مكانه عين وجوده عند سليمان) أي عين زمان وجوده (من تجديد الخلق مع الأنفاس، ولا علم لأحد بهذا القدر بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون) لاقتضاء إمكانه مع قطع النظر عن موجد عدمه كل وقت على الدوام، واقتضاء التجلي الدائم الذاتي وجوده بل اقتضاء التجليات الفعلية الأسماوية على الاتصال دائمًا تكوينه بعد عدم في زمان واحد من غير قبلية ولا بعدية زمانية يحس بهما بل عقلية معنوية، لأن هناك عدمًا دائمًا مستمرًا باقتضاء العين الممكنة، ووجودًا دائمًا مستمرًا بتجلي الذات الأحدية، وشؤونات وتعينات متعاقبة مع الأنفاس باقتضاء التجلي الأسماوي، فإن الشخصيات المعينة لهذا الوجود المعين تتجدد مع الآنات (ولا تقل ثم تقتضي المهلة) أي ولا تقل إن لفظة ثم تقتضي الزمان المتراخي (فليس ذلك بصحيح، وإنما هي تقتضي تقدم الرتبة

قوله (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) يعني أن قوله ﴿أَنَّا آتَاكَ بِهِ﴾ عين فعله في زمان واحد فاتحد قوله وفعله باتحاد الزمان، وليس ذلك قوله مع الانتقال فإن الانتقال حركة والحركة لا بد لها من زمان، كما أن القول لا بد له من زمان فلا يمكن أن يكون زمان القول عين زمان الانتقال، فلم يكن فعله بالعرش انتقالًا (وإنما كان إعدام وإيجاد) فعلى هذا كان معنى قوله ﴿مُسْقَرًا عِنْدَهُ﴾ أي أعدم في مكانه وأوجد عند سليمان من غير انتقال، فمن لم يعرف الخلق الجديد لم يشعر بذلك اهـ بالي.

العلية عند العرب في مواضع مخصوصة، كقول الشاعر * كهز الرديني ثم اضطرب* وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك، وقد جاء بثم ولا مهلة، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم عين زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة، فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته، فلم يكن لأصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام) يعني أن حصول التعينات المتعاقبة وظهور الوجود في صورة عرش بلقيس، أو ظهور صورة العرش في وجود الحق، أو تعاقب الوجودات بتعاقب التجليات كلها للحق، وليس لأصف إلا حصول التجديد في مجلس سليمان، وذلك أيضاً إن كان يقصد منه فهو للحق في مادة آصف، ولكن لسان الإرشاد والتعليم يقتضي بما رسمه الشيخ - قدس سره - (فما قطع العرش مسافة ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه، وكان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها، وسبب ذلك كون سليمان هبة الله لداود من قوله تعالى: ﴿وَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ﴾ والهبّة: عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق والاستحقاق، فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة) فهو أي سليمان لداود هو النعمة، فإن الخلافة الظاهرة الإلهية قد كملت لداود، وظهرت أكمليتها في سليمان (وأما علمه فقله ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ مع نقيض الحكم) أي حكم داود ﴿وَكَأَلَّا ءَاثِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله، وعلم سليمان علم الله في المسألة، إذ كان هو الحاكم بلا واسطة فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق، كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاه بنفسه أو بما يوحي به لرسوله له أجران، والمخطئ لهذا الحكم المعين له أجر واحد مع كونه علماً وحكماً فأعطيت هذه الأمة لمحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم) أي بالقرآن والحديث (ورتبة داود في الحكمة) بالاجتهاد (فما أفضّلها من أمة، ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها يبعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال وهو هو) أي بالحقيقة السريرية والعين المعينة العلمية لا بحسب الوجود المشخص (وصدق الأمر، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن

فلا يستعمل ثم مطلقاً للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية وهنا كذلك، لأن إعدامه في آن علة لإيجاده في آن آخر، فكان زمان عدمه عين زمان وجوده، لأن أقل أجزاء الزمان آفات، فكما أن زمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس اهد بالي.

(الجزاء الوفاق) أي الجزاء الموافق للأعمال وجزاء الاستحقاق بحسب العمل، يعني أن وجود سليمان هبة الله تعالى لداود والفعل الذي حصل على يد بعض أصحابه في بلقيس سليمان هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدي نفسه، إذ لو ظهر لتوهم أن ذلك مقابلة عمله لا بطريق الإنعام (فهو) أي ما فعل آصف بالعرش في مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والحجة البالغة) على أعيان أمته يوم القيامة (والضربة الدامغة) في حق الكفار اهد بالي.

الماضي، ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ﴾ وكان صرحاً أملس لا أمت فيه من زجاج ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ أي ماء ﴿وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا﴾ حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل، وهذا غاية الإنصاف) يعني إن تقييد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان لم يكن إعادة العين، ولا نقل الوجود المشهود في سبأ إلى مجلس سليمان فإن ذلك محال، بل إعدام لذلك الشكل في سبأ وإيجاد لمثله عند سليمان من علم الخلق الجديد فهو إيجاد المثل لا إيجاد العين، وذلك إيهام وتنبيه لها بإظهار المثل، فإن الصرح موهم للرأي أنه ماء صاف، كما أن المثل من الصورة العرشية موهم أنه عين العرش الذي كان في سبأ، فنبهها سليمان بقوله ﴿إِنَّهُ صَرَحٌ مُّمرَّدٌ مِّن قَوَارِيرٍ﴾ على أن قولها ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ صادق، إذ ليس هو هو بل كأنه هو، وكذا سؤال سليمان عنها ﴿أَهَكَذَا عَرْشُكَ﴾ ولم يقل: أهذا عرشك، لعلمه بالأمر في نفس الأمر (فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ فقالت عند ذلك ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ أي اعترفت بظلم نفسي بتأخير الإيمان إلى الآن ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ أي إسلام سليمان ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فما انتقادت لسليمان وإنما انتقادت لرب العالمين، وسليمان من العالمين فما تقيدت في انقيادها، كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله بخلاف فرعون فإنه قال ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، ولكن لا يقوى قوته (يعني قيد فرعون إيمانه بقوله ﴿ءَاْمَنُتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَاْمَنُتُ بِهِ بُنُو إِسْرَءِيلَ﴾ وإنما نسب إليه الشيخ الإيمان برب موسى وهارون لأن إيمان بني إسرائيل إنما كان برب موسى وهارون فأُسند إليه مجازاً، وإلا لم يقل فرعون ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ وقيد إيمانه بإيمان بني إسرائيل، وأطلقت بلقيس بقولها ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وإن كان يلحق تقييده إطلاقه من وجه، لأن رب موسى وهارون رب العالمين، لأن كلا منهما اتبع إسلامه إسلام نبيه، ولكن لا يقوى إسلامه قوة إسلامها لدلالة إسلامها على كمال اليقين حين قرنت إسلامها بإسلام سليمان دون إسلامه، فإن إسلامه كان في حال الخوف ورجاء النجاة من الغرق بإسلامه (وكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله، وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال ﴿ءَاْمَنُتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَاْمَنُتُ بِهِ بُنُو إِسْرَءِيلَ﴾ فخصص، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت ﴿مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ فتبعته، فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به

فإنه كما كان الصرح ممثالاً للماء كذلك كان وجود العرش عند سليمان ممثالاً لوجوده في سبأ، وهذا تنبيه فعلي كالتنبيه القولي في سؤاله بقوله ﴿أَهَكَذَا عَرْشُكَ﴾ ولم يقل أهذا عرشك، فنبهت بهذين التنبيهين لتجديد الخلق مع الأنفاس وهو آية كاملة على قدرته باعثة على الإيمان به اهـ جامي.

(من وجه) وهو من حيث إن ربها رب العالمين (لكن لا يقوى قوته) أي لا يساوي انقيادها تقييد فرعون برب خاص اهـ بالي.

معتقدة ذلك، كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه لكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا إياه، فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح) إنما كان فرعون تحت حكم الوقت حيث كان الوقت وقت غلبة بني إسرائيل ونجاتهم وغرقه، فخصص إيمانه بإيمانهم تقليدًا ورجاء للخلاص كخلاصهم لا يقينًا، فكأنه لما رأى الدولة معهم مال إليهم، وقايس التخصيص على تخصيص السحرة وأخطأ في القياس كإبليس، فإن إيمان السحرة يتقيد بإيمان النبيين، والتابع يجب أن يتقيد إيمانه بإيمان نبيه، وإنه قيد إيمانه بإيمان بني إسرائيل فكم بين الإيمانيين؟ وأيضًا كان تخصيص السحرة بعد التعميم في قولهم ﴿ءَأَمَّا رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ واستشعارهم أن القبط لغاية تعمقهم في الضلال يحسبون رب العالمين فرعون، وبين إسلامه وإسلام بلقيس بون بعيد لأن المعية في قولها دالة على أنها تعتقد اعتقاد سليمان مطلقًا في جميع الأشياء، كما نحن بالتبعية مع الرب تعالى على الصراط المستقيم لكون نواصينا بيده فهو على الصراط المستقيم، فامتنع انفكاكنا عنه فنحن على صراط ربنا بالتبعية، وهو معنى قوله بالتضمين: أي على الصراط المستقيم في ضمن كونه عليه لأنه الكل ونحن كالجُزء من الكل، وهو آخذ نواصينا معنا بالتصريح (فإنه قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ ونحن معه بكونه آخذًا بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه، فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تبارك وتعالى، وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وما خصصت عالمًا من عالم) لأنها علمت أن سليمان مع الرب والرب مع الكل بأسمائه، فيكون سليمان مع الكل لكونه مع الله بجميع أسمائه، ولهذا سخر الكل بأسماء الله (وأما التسخير الذي اختص به سليمان عليه السلام وفضل به غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره فقال ﴿فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ فما هو من كونه تسخيرًا فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك، ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله؛ فما اختص سليمان إن عقلت إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الأمر، وإنما قلنا

فكان إيمان بلقيس لإطلاقه فوق إيمان السحرة وإيمان فرعون في القوة، فكان إيمان فرعون كإيمان السحرة في القوة لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه في وقته اهـ بالي.

فلما اتجه أن يقال إذا كان الحق معنا لزم أن يكون تابعًا لنا، كما إذا كنا معه اعتبارًا بمعنى مع، وكون الحق تابعًا محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا) فهو عيننا من حيث الوجود والحقيقة وإن كان غيرنا باعتبار تعيناتنا الشخصية، فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معناه مشيئته معنا عين مشيئته مع نفسه، فكما علمنا أننا كنا مع الحق بالتبعية (وكذا علمت بلقيس من سليمان) أنه مع الله بالتبعية، فتبعته في الإسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان اهـ بالي.

(فما هو) أي فما كان اختصاص سليمان بذلك التسخير (من كونه تسخيرًا) وإلا لما عمم الله التسخير في حقنا (فإن الله يقول) اهـ.

ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية، وقد عاينا ذلك في هذه الطريق، فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخير من غير همة ولا جمعية) يعني أن التسخير المختص بسليمان هو التسخير بمجرد أمره لا بالهمة والجمعية وتسليط الوهم، ولا بالأقسام العظام وأسماء الله الكرام، والظاهر أنه كان له أولاً بأسماء الله والكلمات التامات والأقسام، ثم تمرن حتى بلغ الغاية وانقادت له الخلائق وأطاعه الجن والإنس والطير والوحش وغيرها بمجرد الأمر والتلفظ بما يريد بها من غير جمعية ولا تسليط وهم وهمة عطاء من الله تعالى وهبة وكان أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، ويحتمل أن يكون ذلك اختصاصاً له من الله بذلك ابتلاء.

(واعلم - أيدنا الله وإياك بروح منه - أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أي عبد كان فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا يحسب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى فيقتضي ذوق الطريق) وفي نسخة ذوق التحقيق (أن يكون قد عجل له ما ادخر لغيره ويحاسب به إذا أراد في الآخرة، فقال الله له ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا ﴾ ولم يقل لك ولا لغيرك ﴿ فَأَمَنْ ﴾ أي أعط ﴿ أَوْ أَمْسِكَ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله عليه السلام ذلك كان عن أمر ربه، والطلب إذا كان عن الأمر الإلهي كان الطالب له الأجر التام على طلبه) لكونه مطيعاً لربه في ذلك ممثلاً لأمره (والباري تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه وإن شاء أمسك، فإن العبد قد وفي ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه، فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد ﷺ ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ فامثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن يتأوله علماً، كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أتى بقدر لبن فشربه وأعطى فضله عمر ابن الخطاب، قالوا فما أولته؟ قال: العلم، وكذلك لما أسري به أتاه الملك بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك: أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك، فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم تمثل في صورة اللبن، كجبريل تمثل في صورة بشر سوي لمريم) إنما أورد هذه المسألة التمثيلية هنا لأن الحكمة التي كان في بيانها عن تجديد المثل مع الإلباس في الخلق الجديد هي تمثل المعاني والحقائق في صورة ما كان من الوجود الظاهر بها أو بالعكس على الذوقين من مشربي قرب الفرائض والنوافل فكانت من تنمة ذلك البحث وذنايته

قوله (وقد عاينا) أي وقد ظهر لنا (ذلك) أي انفعال الأجرام بهمم النفوس حين أقامهم في مقام الجمعية، فكان الريح والنجوم مسخرًا لنا بأمر الله بجمعيتنا وهمتنا (في هذه الطريق) أي طريق أهل الله أو طريق الجمع اهـ بالي.

قوله (طلبه من ربه) لكن عن أمر ربه، فكيف ينقص درجته ويحسب عليه في الآخرة، تعريض لمن زعم أنه اختار الدنيا وطلب ما طلب فينقص من ملك آخرته ويحسب عليه، فيقتضي ذوق الطريق أي طريق سوق الآية الكريمة في حق سليمان، أو طريق الكشف، أو طريق التصوف، أو طريق الحق، وهي صراط مستقيم وهذه أحسن الوجوه اهـ بالي.

(ولما قال عليه الصلاة والسلام «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» نبه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم فلا بد من تأويله) مضمون الحديث أن الحياة نوم، وفحواه أن كل ما يرى من المحسوسات المشهورة كالرؤيا للنائم خيال، فكما أن للرؤيا معاني متمثلة في الخيال وحقائق متجسدة تحتاج إلى تأويل، فكذلك كل ما يتجسد ويتمثل لنا في هذا العالم معان وحقائق تمثلت في عالم المثل ثم في عالم الحس، فعلى أهل الذوق والشهود تأويله إما بالعبور على تلك الحقائق التي تنزلت حتى تمثلت في الصورة المحسوسة التي وصلت إليها، وإما إلى لوازم هذه الصورة ولوازم لوازمها، فإن الوجود الساري في الأكوان سرى من كل صورة إلى ما يناسبها ويلازمها ثم إلى عوارضها ولواحقها وتوابعها وتوابع توابعها.

واعلم أن هذه الصور والأشكال والهيئات والأحوال التي نشاهدها بما في العالم، آيات نصبها الله لنا وأعلام أظهرها أمثلة لحقائق وصور ومعان معقولة أزلية هي شؤونه تعالى وتعييناتها الذاتية ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ بالله الذين يعرفون تأويلها ويعبرون عن صورها إلى حقائقها وهو الموفق (إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة، والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة) أي الكون من حيث الصور والهيئات والأشكال فظاهر في وجود الحق، وهو من حيث إنه هو الوجود الحق الظاهر في هذه الصور حق بلا شك، فمن لم يحتجب عن الحق بهذه الصور ورأى الحق المتجلي فيها المتحول في الصور فهو المحقق الواقف على أسرار الطريقة (فكان ﷺ إذا قدم له لبن قال: «اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه» لأنه كان يراه صورة العلم وقد أمر بطلب الزيادة من العلم، وإذا قدم إليه غير اللبن قال: «اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيراً منه» فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله إن شاء حاسبه وإن شاء لم يحاسبه، وأرجو من الله في العلم خاصة أن لا يحاسب به، فإن أمره لنبيه ﷺ بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأتمته، فإن الله يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ وأي أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله، ولو نبهنا على المقام السليماني على تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطلاع عليه، فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكاته، وليس الأمر كما زعموا) أي حسبوا أنه عليه السلام اختار ملك الدنيا وأنه ينقصه ذلك عن ملك الآخرة، وهو أعظم مما اعتقدوا في حقه وما قدروا حق قدره، فإنه عليه السلام كان في أكملية رتبة الخلافة، وإن الوجود الحق المتعين به وفيه ظهر في أكمل صورته الإلهية والرحمانية، فهو

إنما الكون خيال لأنه ظل إلهي، وظل الشيء من حيث هو ظل له غير ذلك، وهو أي الكون حق أي غير الحق في الحقيقة باعتبار الوجود. والذي يفهم هذا أي كون العالم خيلاً من وجه وحقاً من وجه حاز أسرار الطريقة اهـ بالي.

أكمل مجلى لله مع قيامه بحق العبدانية وكمال إيقانه بذلك فإنه عليه السلام في عين شهود ربه على هذا الكمال وظهوره بأسمائه العظمى كان يعمل بيديه ويأكل بكسبه ويجالس الفقراء والمساكين، ويفتخر بذلك ويقول: مسكين جالس مسكيناً، والله الموفق.

(نص حكمته وجوديته في كلمة دلاودية)

إنما خصت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية، لأن الوجود إنما تم بالخلافة الإلهية في الصورة الإنسانية، وأول من ظهر فيه الخلافة في هذا النوع كان آدم، وأول من كمل فيه الخلافة بالتسخير داود، حيث سخر الله له الجبال والطير في ترجيع التسيح معه كما قال: ﴿إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُتَى وَالْإِشْرَاقِ ۝ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهِ أَوَّابٌ ۝﴾ وجمع الله به فيه بين الملك والخطاب والنبوة في قوله ﴿وَسَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَنَيْتُهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ ۝﴾ وخطابه بالاستخلاف ظاهراً صريحاً هو داود عليه السلام. ولما كان التصرف في الملك بالتسخير أمراً عظيماً لم يتم عليه بانفراده، وهبه سليمان وأشركه في ذلك لقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَ الْחَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا ۝﴾ الآية، وقال: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْماً ۝﴾ فكان تتمه لكماله في الخلافة بما خصصه الله به من كمال التصرف في العموم فبلغ الوجود بوجود كماله في الظهور، وهذا هو السر في اقتران الحكمة الداودية بالحكمة السلিমانية، وتقديم السلیمانية على الداودية للمزية الظاهرة له بخصوصية، فكانها حكمة واحدة فيما يرجع إلى ظهور كمال الوجود، وحكمتان في ظهور الرحمانية في الفرع، إذ كل فرع فيه ما في الأصل وزيادة تخصه، فقدم للزيادة وللتنبية على أنهما حكمتان متميزتان بتقديم الآخر على الأول كما فعل الله بقصة البقرة.

(اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب، أعني نبوة التشريع كانت عطايه تعالى لهم عليهم الصلاة والسلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء، فأعطاه إياهم على طريق الإنعام والإفضال فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ يعني لإبراهيم الخليل، وقال في أيوب: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمَثَلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ وقال في حق موسى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ إلى مثل ذلك، فالذي تولاهم أولاً هو الذي تولاهم آخرًا في عموم أحوالهم أو أكثرها، وليس إلا اسمه الوهاب، وقال في حق داود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ فلم يقرن به جزاء يطلب منه ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء، ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود، ولم يتعرض لذكر

في عموم أحوالهم أو أكثرها من غير كسب، فكانت نعم الله عليهم في الدنيا والآخرة بطريق الإفضال لكونهم مظاهر اسمه الوهاب، فلا ينفك تصرف اسم الوهاب والجود عنهم اهـ بالي.

داود ليشكره الآل على ما أنعم به على داود).

اعلم أنه لما كن أصل الوجود الفائض على الأشياء من محض الجود كان كماله الذي هو الخلافة الإلهية أيضًا من محض الجود، فكانت للنسبة والرسالة التي لا بد للخلافة الإلهية منهما مع التصرف في الملك بالتسخير اختصاصًا إلهيًا من حضرة اسم الجواد الوهاب، ليس للكسب والعمل فيه مدخل لا أو لا بأن يكون جزاء لعمل منهم ولا آخرًا بأن يطلب منهم شكرًا وثناء، ويكون قضاء لحق النعمة عليهم، كما ذكر في الآيات المذكورة، وإنما خصص النبوة بالتشريع احترازًا عن نبوة الإنبياء العام من البحث في معرفة الله بأسمائه وصفاته وأفعاله وآثاره، وعن علم الوراثة في قوله «العلماء ورثة الأنبياء» وقوله «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل» فإن تحصيل علوم النبوة بالكسب والعمل الذي يثمره في قوله عليه الصلاة والسلام «من عمل بما علم علمه الله ما لم يعلم» نوع النبوة الكسبية؛ فالذي تولاهم أولًا بأن أعطاهم تفضلاً من غير عمل منهم تولاهم آخرًا بأن يحفظ عليهم تلك النعمة في جميع الأحوال و أكثرها ويزيدها ولا يطلب منهم شكرها مع أنهم لا يخلون بالقيام عن شكرها، لأن نشأتهم النبوية تعطيهم القيام بحقوق العبدانية على أكمل الوجوه، كما قال عليه الصلاة والسلام «أفلا أكون عبدًا شكورًا» ولهذا ذكر أنه أتى داود شكرًا فضلًا ولم يذكر أنه أعطاه ما أعطاه جزاء لعمله ولم يطلب منه جزاء على ذلك الفضل، وإنما طلب الشكر بالعمل من آل داود على النعمة التي أنعم بها عليهم وعلى آل داود، ولأن النعمة على الأسلاف نعمة على الأخلاف (فهو في حق داود عطاء نعمة وإفضال وفي حق آل على غير ذلك لطلب المعاوضة، فقال الله تعالى: ﴿اعْمَلُوا ۚ إِنَّ آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ وإن كان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم فلم يكن ذلك عن طلب من الله بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه شكرًا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فلما قيل له في ذلك قال: «أفلا أكون عبدًا شكورًا» وقال في نوح «إنه كان عبدًا شكورًا» فالشكور من عباد الله قليل؛ فأول نعمة أنعم الله بها على داود أن أعطاه اسمًا ليس فيه حرف من حروف الاتصال، فقطعه عن العالم بذلك إخبارًا لنا عنه بمجرد هذا الاسم، وهي الدال والألف والواو) أي أخبره كشفًا أنه قطعه عن العالم من حيث كونه غيرًا وسوى، وأخبرنا إيماء ورمزًا بهذا الاسم بظهور معنى القطع فيه، فإن الألقاب تنزل من السماء (وسمي محمدًا ﷺ

فالعبد الشكور: هو الذي شكر الله على ما أنعم من غير طلب من الله الشكر، وأما الذي شكر عن طلب ربه فليس بعبد شكور، فما كان الشكور من العباد إلا الأنبياء خاصة لورود النص في حقهم، وأما غيرهم من المؤمنين وإن كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبدًا شكورًا لعدم النص في حقهم، نعم قد أنعم الله على بعض المؤمنين ببعض نعمة من غير طلب الشكر فتبرعوا بالشكر من عند أنفسهم، فكانوا حينئذ عبدًا شكورًا ولم يأت النص به اهـ بالي.

بحروف الاتصال والانفصال فوصله به وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالتين في اسمه كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى) وهو اختصاصه بالجمع بين النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحكمة والفصل بلا وساطة غيره (ولم يجعل ذلك في اسمه فكان ذلك اختصاصاً لمحمد على داود عليهم الصلاة والسلام: أعني التنبيه عليه باسمه، فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته، وكذلك في اسمه أحمد فهذا من حكمة الله) أي اختصاصهما بالاسمين الدالين بحروفهما على ما ذكر من المعنيين فيهما من حكمة الله التي في تسميتهما لمن عقل عن الله ولم يعقل شيئاً من الأشياء إلا شاهد حكمة الله المودعة فيه (ثم قال في حق داود فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح فتسبح بتسبيحه ليكون له عملها وكذلك الطير) في الإنعام عليه بترجيع الجبال والطير معه التسبيح إيماء إلى حكمة ترجيعهما بكون عملهما له، وهي أن الجبال تحكي بصورها رسوب الأعضاء والتمكن والثبات التي هي مخصوصة بالكمال في ظواهرهم، والطير تحكي بطيرانها حركة القوى الروحانية فيه وفي كل عبد كامل إلى تحصيل مطالبها عند تسبيح الكامل بما يخصه من تنزيه الله عن النقص وبرائه عن صفات الإمكان وأحكامه والاتصاف بصفات الوجود وأحكامه.

ولما كان داود من كمال توجهه وتجرده وانقطاعه إلى الله بالمحبة الذاتية، والهيمن والعشق وإيثار جنابه على نفسه وما يتعلق به تبعته ظواهره وبواطنه وجوارحه وقواه كلها، أظهر الله تعالى سر انخراط أعضائه وقواه الروحانية في التنزيه والتقديس في صور الجبال والطير متمثلة له فرجعت معه التسبيح، لأن الغالب في زمانه تجلي الاسم الظاهر على الباطن لما بقي من حكم الدعوة الموسوية إلى الاسم الظاهر، فكانت الحقائق والمعاني مظهر صور قائمة لهم لما أهله وخصه به من كمال ظهور الوجود (وأعطاه القوة ونعته بها) في قوله: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدًا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ أي القوة (وأعطاه الحكمة) أي سياسة الخلق وتدبير الملك بوضع الأشياء مواضعها، وتوجيه الأكوان إلى غاياتها بالتأييد الإلهي والأمر الشرعي ﴿وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾ أي الإفصاح عن حقائق الأمور على ما هي عليه، وفصل الأحكام وقطع القضايا باليقين من غير شك وارتباب ولا توقف فيها (ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى التي خصه الله بها التنصيب على خلافته ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه) وفي نسخة بأحد، وهو أفصح من اتحادهما في المعنى (وإن كان فيهم خلفاء فقال ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني ﴿فِيضْلِكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي عن الطريق التي أوحى بها إلى رسلي، ثم تأدب سبحانه معه فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ ولم يقل له: فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد. فإن قلت: فآدم قد نص على خلافته، قلنا: ما نص مثل التنصيب على داود، وإنما

قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ولم يقل إني جاعل آدم خليفة، ولو قال أيضًا، لم يكن مثل قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ في حق داود، فإن هذا محقق وذلك ليس كذلك، وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه، فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر، وكذلك في حق إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ولم يقل خليفة وإن كنا نعلم أن الإمامة ههنا خلافة، ولكن ما هي مثلها لأنه ما ذكرها بأخص أسمائها وهي الخلافة، ثم في داود عليه السلام من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم، وليس ذلك إلا عن الله) أي لا تسند الحكم إلا إلى حضرة الاسم الشامل كلها وهو الله - فإن الحكم لله - والإمامة بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوة؛ فكما أن الولي قد لا يكون نبياً كذلك الإمام قد لا يكون خليفة والخليفة بمعنى من يخلف، فلا يكون خليفة حتى يحكم الله على خلافته، وداود كان كذلك قد أمره الله بالحكم (فقال له: ﴿فَأَحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك، لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي وإن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيب عليه والتصريح به، ولله في الأرض خلافت عن الله وهم الرسل. وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك، غير أن ها هنا دقيقة لا يعلمها إلا أمثالنا، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام) يعني خلفاء الرسول لهم الخلافة الظاهرة لا يخرجون عما شرع لهم، ومنهم من يأخذ الحكم الذي شرع للرسول عن الله، فهو خليفة الله باطنًا يأخذ الحكم عنه، وخليفة الرسول ظاهرًا بأن يكون حكمه المأخوذ من الله مطابقاً للحكم المشروع الذي ورثه من الرسول، فهو مأمور من قبل الله أن يحكم بحكمه الذي جاء به الرسول في خلقه (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ﷺ أو بالاجتهاد الذي أصله أيضًا منقول عنه عليه الصلاة والسلام، وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله عليه الصلاة والسلام: أي مأخذ حكمه حكم رسول الله ﷺ فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم كعيسى عليه السلام إذا نزل فحكم، كالنبي محمد ﷺ في قوله: «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» وهو في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختص موافق هو فيه بمنزلة ما قرره النبي عليه الصلاة والسلام من شرع من تقدم من الرسل

فلا تكون نفس الخلافة لداود المنة الكبرى، بل التنصيب على خلافته لعموم الخلافة وخصوص تنصيبه، وإنما كان تنصيبه منه دون تنصيب سائر النعم، لأن الخلافة مرتبة الألوهية، ومرتبة الألوهية أعلى المراتب كلها فتنبئ به كذلك اهـ بالي.

فالإمامة تعم الخلافة وغيرها، وهذه المرتبة والمساواة برسول الله لمن سبقت له العناية من كبار الأولياء، واتحاد الولي مع النبي في درجة واحدة لا ينافي أفضلية الأنبياء على الأولياء اهـ بالي.

بكونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله، وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه من الرسول عليه الصلاة والسلام) أي الخليفة من الوالي الآخذ الحكم عن الله متبع في الظاهر لعدم مخالفته في الحكم كعيسى حين ينزل فيحكم بما حكم محمد ﷺ فيما أمر باقتداء هدي الله الذي هدى به من قبله من الأنبياء، فإنه مختص بالحكم من الله باعتبار أخذه منه موافق لما كان قبله في صورة الحكم صورته صورة الاقتداء، وهو مأمور به على وجه الاختصاص من عند الله، فهذا الخليفة مختص لأنه أخذ الحكم عن الله لا عما أخذه علماء الرسول بالنقل، ومشارك لهم في ذلك الأخذ أيضاً فهو معهم مثل ما قالوا فيه:

لي سكرتان وللندمان واحدة شيء خصصت به من بينهم وحدي

(فتقول فيه بلسان الكشف خليفة الله ولسان الظاهر خليفة رسول الله، ولهذا مات رسول الله ﷺ وما نص بخلافته عنه إلى أحد ولا عينه، لعلمه أن في عباد الله من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع، فلما علم ذلك عليه الصلاة والسلام لم يحجر الأمر، فلله خلفاء يأخذون من معدن الرسول والرسول ما أخذته الرسل عليهم السلام، ويعرفون فضل المتقدم هناك، لأن الرسول قابل للزيادة، وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها فلا يعطي من العلم والحكم فيما شرح إلا ما شرع للرسول خاصة، فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسول؛ ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى مثل ما قلنا في الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به وأقروه، فلما زاد حكماً ونسخ حكماً قد قرره موسى عليه السلام لكون عيسى رسولاً لم يحتملوا ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه، وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، وكان من قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم، فلما كان رسولاً قبل الزيادة، إما بنقص حكم قد تقرر أو زيادة حكم، على أن النقص زيادة حكم بلا شك) لأنه أخذ خلاف الأول كرفع القصاص مثلاً (والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب، وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي قد تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شرفه به محمد ﷺ) أي خوطب به مشافهة ونص عليه له، فإنه لا يجوز الاجتهاد في مثل هذا المشروع والمنصوص، وإنما يجتهد فيما لم يثبت عند المجتهد بنص (فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً ما في الحكم فيتخيل أنه من الاجتهاد وليس كذلك، إنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ﷺ ولو ثبت لحكم به، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم عن الوهم)

(التي لو كان الرسول قبلها) الرسول مرفوع وكان تامة وقبلها جوا لو: أي الزيادة لو وجد الرسول في زمان ذلك الخليفة كان قابلاً لتلك الزيادة أو ناقصة والخبر محذوف: أي لو كان الرسول كائناً في زمان ذلك الخليفة لقبل تلك الزيادة واقتصر على الزيادة لأن النقصان أيضاً زيادة أهد جامي.

أي فما ذلك العدل معصوم الخطأ (ولا من النقل على المعنى، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى عليه السلام؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيرًا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه الصلاة والسلام عليه، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة فنعلم قطعًا أنه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه فذلك هو الحكم الإلهي، وما عداه وإن قرره الحق فهو شرح تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها) يعني أن الخلافة المتقررة عن النبوة التشريعية والرسالة المنقطعتين بخاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام ليس لها هذا المنصب بتغيير الأحكام الاجتهادية، وأكثر خلفاء اليوم خلفاء الرسول لا يأخذون عن الله الأحكام بل عن الرسول بالنقل، وقد يكون فيهم الخلفاء الأولياء الذين يأخذون الأحكام عن الله مع موافقة الرسول فيها، فإنهم يأخذون من الحق ما أخذه الرسول فلا يغير حكمًا إلا أنه قد يظهر من أحدهم ما يخالف بعض الأحاديث في الحكم مع أن ذلك الحديث ثابت الإسناد في الظاهر نقله العدل عن العدل إلى رسول الله، لكنه لو ثبت عنده بالكشف كونه عن النبي لحكم به فيحكم فيما يأخذ عن الله بخلافه إن أمر بذلك، فيتخيل الجاهل بحاله أنه إنما حكم بالاجتهاد على خلاف النص، وكذلك إن أمر بالسكوت عنه سكت، وإن أمر أن يبين أن الحديث ثابت ظاهرًا من طريق النقل غير ثابت من طريق الكشف بين، فإن العدل قد يخطئ وقد يحكم بما لم تثبت صحته بالنقل لثبوت صحته بالكشف، إما بالأخذ عن الله وتصحيح ذلك في الحضرة الإلهية، وإما باجتماع روحه بروح الرسول بعروجه إليه وبنزول روح الرسول إلى مرتبته وبرزخه في عالم المثال، أو بالأخذ عن الله وسؤال الرسول عن صحة الحديث ونفي الرسول صحته، كما ينزل عيسى برفع كثير من الأحكام الاجتهادية المقررة في الشرع فيبين ما كان ﷺ عليه، ولا سيما ما اختلف فيه من الأحكام وتعارض بين الأئمة، لأننا نعلم قطعًا أن الحكم لو نزل بالوحي لنزل على أحد الوجهين المتعارضين، هذا إذا كان الحكم إلهيًا بالوحي وما عداه لم ينزل به الوحي فهو شرع وتقرير قرر لدفع الحرج عن هذه الأمة، بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت بالحنيفية السمحة» فاتسع فيه.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف، وإن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما، بخلاف الخلافة المعنوية فإنه

فعلم منه أن الشارع قد ستر الحق المشروع في بعض أحكامه فاختلف الناس فيه بحسب اجتهادهم، وقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الأمة فهذا عناية من الله في حقهم فرغ الحرج سبب لحياة الأمة، فإذا نزل عيسى نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم اهـ بالي.

فالقتل ينوبه إلى من كان سببًا لتخل وجود إلهين وهو الثاني ضد الأول، فإن الخليفة مظهر الحق فيتخيل بتعدد تعدد

لا قتل فيها) هذا جواب سؤال أو اعتراض يرد على ما ذكر من أن الخليفة الولي الذي يأخذ الحكم عن الحق إذا خالف الحكم الثابت في الظاهر بالحديث الصحيح إسناده بنقل العدل عن العدل، وجب على أهل الظاهر والسلطان القائم بأمر الشرع أي الخليفة الظاهر قتله بحكم هذا الحديث، وكيف يصح حكمه. وجوابه أن هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف والأخذ بالنقل فقط، فإنهما وإن اتفقا في الحكم فلا بد من قتل أحدهما ليتحد الحكم، وأما هذه الخلافة الحقيقية المعنوية فلا تكون في كل عصر إلا لواحد كما أن الله واحد وهو القطب وإنما هو نائبه، ولا يظهر الحكم إلا بأمر الله ولا يعارضه أحد، فإنه إن علم الحكم من عند الله ولم يأمره بالإظهار فلا يعارض الظاهر، وإن أمر فلا يقدر أحد على منعه لأنه منصور من الله، فلا قتل في هذه الخلافة (وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة، وإن لم يكن لذلك الخليفة) أي الخليفة الظاهر إلا آخر (هذا المقام) أي أخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله ﷺ) إن عدل فمن حكم الأصل الذي به تخيل وجود إلهين) أي ما جاء القتل إلا في الخلافة الظاهرة ولم يكن للخليفة الظاهري. الثاني مقام الأخذ من الله فهو خليفة رسول الله إن كان عادلاً فمن حكم الأصل الذي هو وحدة الله تعالى جاء قتله لأنه الثاني، وكونه ثاني الأول يخيل جواز وجود إلهين فهو محال ﴿وَلَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وإن اتفقا فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرًا لنفذ حكم أحدهما فالنافذ الحكم هو إله على الحقيقة، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله، ومن هذا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله؛ وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعًا إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر وإن كان تقريره من المشيئة ولذلك نفذ تقريره خاصة، فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به) بيان الملازمة: أنه لو كان فيهما آلهة غير الله كما زعموا أو إله آخر غيره لكانا إما إلهين بالذات أو بأمر زائد عليهما، فإن كان الثاني لزم افتقارهما في الإلهية إلى الغير فلم يكونا إلهين؛ وإن كان الأول، فإما أن يتخالفا في الإيجاد والإعدام أو يتوافقا، فإن تخالفا تخالفا لتساويهما في القوة فلا يقع إيجاد ولا إعدام، وإن توافقا فإما أن ينفذ حكم كل واحد منهما في الآخر فلا يكون أحدهما إلهًا لنفوذ حكم الآخر فيه، وكذا إن لم ينفذ حكم كل واحد منهما في الآخر لعجز كل منهما، فإن نفذ حكم أحدهما في الآخر دون العكس فالنافذ الحكم هو الإله دون الآخر. ولما كان النافذ الحكم هو الإله دون غيره علمنا أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله، وإن

الحق فوجب الرفع لتخيل قتل الثاني الذي هو سببه اهـ بالي.

الأصل هو برهان التمانع وحكمه أي نتيجته وجوب وحدة الواجب، فوجوب وحدته يحكم بوجوب وحدة الخليفة الذي هو ظله وقتل الآخر من الخليفين، فقله: فمن حكم الأصلي جزاء لقله: وإن لم يكن لذلك الخليفة اهـ جامي.

خالف الشرع المقرر في الظاهر إذ لا ينفذ إلا حكم الله في نفس الأمر، لأن كل ما وقع في العالم إنما وقع بحكم المشيئة الإلهية لا بحكم الشرع، فإن تقريره إنما هو بالمشيئة، ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل به إلا ما تتعلق به المشيئة من العمل، ولهذا قال بعد قوله ﴿كَأَنَّهُ تَذَكُّرٌ ۝٥١﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿٥٠﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿٥٢﴾ (فالمشيئة سلطانها عظيم ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات لأنها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني، فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة فوَقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة، فافهم) يعني أن حقيقة المشيئة تقتضي الحكم لذاتها لأنها نفس الاقتضاء والاقتضاء هو تخصيص ما عينه العلم بالحكم فيقع ما تعلقت المشيئة به، فإن الأمر الإلهي الذي لا راد له وحكم الله الذي لا معقب لحكمه هو الذي تعلقت المشيئة بوقوعه وجوداً وعدماً، فإن لم تقتزن المشيئة بوقوع العمل واقتزن الأمر به لم يقع، وإن اقترنت باقتزان الأمر به يقع، لأن المشيئة إنما اقتضت وقوع الأمر بذلك العمل لا وقوعه أي صدور العمل من المأمور المعين، فالمسمى معصية ومخالفة إنما هو باعتبار أمر المكلف والشارع المتوسط لا باعتبار التكوين الذي هو المشيئة، فلا يخالف الله في أمره الذي لا واسطة فيه فلا راد له ولا معقب، فهذا يقتضي الألوهية (وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل أن لا يكون، ولكن في هذا المحل الخاص فوقتا يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله) يعني أن أمر المشيئة إنما يتعلق على الحقيقة بعين الفعل مقتضياً وجوده لا بمن ظهر على يديه، وإنما عدى فعل التوجه بعلى لتضمينه معنى الحكم، يعني أن أمر المشيئة يحكم على الفعل بالوجود متوجهاً نحوه ولا يحكم على فاعله فيستحيل أن لا يقع، ولكن في المحل الخاص الذي يقع الفعل على يده يسمى وقتاً موافقة وطاعة لأمر الله، وذلك إذا كان ذلك الشخص مأموراً بذلك الفعل من جهة

فالمشيئة إذا تعلقت تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به، وإذا تعلق تقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها، وأما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشيئة به، وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به، فإذا لم يقع الأمر إلا بحسب المشيئة اهـ بالي.

ولما يشعر كلامه أن للعبد تأثيراً في الجملة في وجود الفعل نفى ذلك بقوله (وعلى الحقيقة) فكان ذلك المحل شطاً لصدور الفعل (فأمر المشيئة) يتعلق بالمشروط بتعلق آخر غير تعلقه بالشرط لأن المشيئة تتعلق بعين العبد، والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشيئة، فالمشيئة بذلك الفعل بل يشترك في الفعل معنى المشيئة، فالمشيئة تستقل بوجود الفعل في التأثير كما تستقل في وجود العبد، فالعبد لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود نفسه، وإنما بني هنا المعنى على الحقيقة لأن بناء الظاهر هو أن العبد يكسب فعله، فالله يخلقه فكان للعبد تأثير في فعله بهذا الوجه، ولا تأثير بذلك الوجه، فمراد الله بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيئته، وبحسب الوجود العلمي فالمشيئة تابعة له فلا جبر، فإن كان الجبر فمن العبد لا من الله، وإنما كان من الله أن لو كان المعلوم والمراد تابعا للعلم والمشيئة من كل الوجوه اهـ بالي.

الشرع، ووقتاً مخالفة ومعصية لأمر الله إذا كان منهياً في الشرع عن ذلك الفعل (ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون) أي حسب الموافقة لأمر الوساطة والمخالفة، وإن كان العبد في كليهما موافقاً لأمر الإرادة مطيعاً له.

(ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها، فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء، فإنه سبقت الغضب الإلهي والسابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم، فنالته الرحمة إذا لم يكن غيرها سبق) يعني أن الأمر لما كان على ما قررناه من اقتضاء المشيئة لوجود الفعل لزم أن يكون مآل الكل إلى السعادة سواء كان الفعل موافقة وطاعة أو مخالفة ومعصية، لأن الإيجاد وهو الرحمة، فالرحمة وسعت كل شيء حتى المعصية لعموم النص فإنها عمت وسبقت الغضب الإلهي فلا يلحقها الغضب وإلا لم تكن سابقة، فإذا حكم الغضب على المغضوب عليه من حيث اقتضاء المعصية والمخالفة ذلك، وكانت الرحمة المتقدمة هي الغاية لحق الرحمة السابقة في الغاية فنالته الرحمة فحكمت عليه إذا لم يسبق غيرها، فثبت أن المآل إلى الرحمة والسعادة فلا يبقى للغضب حكم، وأيضاً فالأعيان مرحومة لأنها موجودة وداخلة في عموم الشيء الذي وسعته الرحمة وهي الغاية المتقدمة، فكيف للغضب المحفوف بالرحمتين حكم، فالغضب هو العسر بين اليسرين (فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم على من وصل إليها، فإنها في الغاية وقتت والكل سالك إلى الغاية فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها) فإن حال الغضب لا يعطيه من الرحمة إلا التعوذ بالغضب والالتذاذ بمقتضاه حتى يصير في حقه مسمى جهنم جنة، وحال البعض الخلاف من الغضب، وحال البعض وجدان أثر الرضا وروح الجنة، وحال البعض البلوغ إلى الدرجات، وفي الجملة لا يخلو أحد في العاقبة من سعادتهما وإن كانت نسبية:

(فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا

فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا

(فإذا لحقه) أي السابق أو المتقدم لأن الكل سالك إلى الغاية (حكم عليه المتأخر) أي العذاب مدة أيام دولته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة وإلا لكان ذلك العبد عدماً محضاً، وهو خلاف ما عليه النص والكشف أنهما مع أهلها يبقيان لا يفنيان (فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق) من موانع ظهورها والعذاب الذي اجتمع معها لا يعد غيرها أي الرحمة، وإن لم يكن عنينا فهذا (معنى سبقت رحمته غضبه) اهـ بالي.

(فمن كان ذا فهم) أي ذا بصيرة وكشف (يشاهد ما قلنا) من غير أخذ عن قولنا (وإن لم يكن ذا فهم فيأخذه عنا) أي يدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الأمر عليه بالعقل السليم وهم المؤمنون بحال أهل الله، وفيه إشارة إلى أن المجيبين من أهل الله (فما في) أي فما في هذه المسألة في نفس الأمر (إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه) أي فيما ذكرنا، لا تكن بالقول

فمنه إلينا ما تلونا عليكم — ومنا إليكم ما وهبناكم منا

أي فمن الحق ورد إلينا ما قلنا لكم وتلونا عليكم وليس بوارد منه إليكم ما وهبنا لكم: أي ما وهبنا لكم فمننا ورد إليكم، ويجوز أن يكون المعنى منا ورد إليكم ما وهبنا لكم بل منه بواسطتنا، وكلا المعنيين يستقيم، وتعدية وهبنا بنفسه كقوله ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ في حذف الجار وإيصال الفعل إلى مفعوله (وأما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تليين النار الحديد، وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها) يعني أن الحجارة ليس لها قبول التليين، فإن النار تكسرها أو تكلسها، فالقلوب التي تشبهها لا يؤثر فيها الزجر والوعيد (وما لأن الحديد له إلا لعمل الدروع الواقية تنبيهًا من الله أن لا يتقي الشيء إلا بنفسه، فإن الدروع يتقي بها السنان والسيوف والسكين والنصل فاتقيت الحديد بالحديد، فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك فافهم، هذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم، والله الموفق) أي إنما لأن لداود الحديد لعمل الدروع الواقية من الحديد تنبيهًا له على أنه لا يتقي الله إلا به، كما قال عليه الصلاة والسلام «أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك» فصورة تليين الحديد على يديه صورة ما أعطاه الله تعالى من قوة تليينه للقلوب السامعة لكلامه ومزاميره القابلة لمعانيتها؛ كما أن تسبيح الجبال والطيور وترجيعة إياه معه صورة تسبيحه في جوارحه وقواه حتى تشكلت بالهيئة التنزيهية، وانخرطت بالكلية في سلك التقديس والتوحيد، فتليين القلوب روح تليين الحديد، والتوحيد الذاتي في أعوذ بك منك روح اتقاء الحديد بالحديد، فتوحيد القلوب يسبب لها روح الروح، فإنها إذا لانت وسعت الحق فعرفت أن المنتقم هو الرحيم.

(نص حكمة نفسية في كلمة يونسية)

إنما خصت الكلمة اليونسية بالحكمة النفسية، لما نفس الله بنفسه الرحماني من كربه الذي لحقه من جهة قومه وأولاده وأهله، أو لما دهمه في بطن الحوت، أو من جهة أنه كان من المدحضين، أو من جميع تلك الأمور حيث سبح واعترف واستغفر ﴿فَكَادَتْ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ فنفس الله عنه كربه ووهبه سربه

(كما كنا بالحال فيه، فمنه) أي من الحق أو من الرسول (نزل إلينا ما تلونا) أي الذي تلونا (عليكم) ومنا نزل إليكم (ما) أي ليس (وهبناكم منا) أي من عند أنفسنا. بالي.

فأشفق الحق على عباده الذين وجب عليهم القتل، فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل، فأما لسان الذم على جهة الشرع فممدوح عند الله، والمذموم على جهة الغرض مذموم عند الله، بل هو مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقته لغرضه. بالي.

وأهله قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُ مِنَ الْغَيْرِ وَكَذَلِكَ نُخَيِّجُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقيل نفسية بسكون الفاء لأنه ظهر بالنفس وفارقهم من غير إذن الله فابتلاه الله بالحوث أي بالعلق البدني والتدبير الذي يلزم النفس عند استيلاء الطبيعة، خصوصاً عليها، خصوصاً عند الاجتنان في بطن الأم، ولهذا وصف بكونه عليماً.

(اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحاً وجسماً ونفساً خلقها الله على صورته، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها إما بيده وليس إلا ذلك، أو بأمره) بكمالها أو بمجموعها ظاهراً وباطناً كما ذكر في الفصل الأول لأن المراد بآدم نوع الإنسان، ولما خلقها بيديه على صورته لم يجز أن يتولى حل نظامها إلا هو، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ وليس ذلك إلا لعدم جواز تخريب البنيان الإلهي إلا بيده على مقتضى حكمته أو بأمره كما في القصاص (ومن تولاهما بغير أمر الله) أي ظلماً (فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها، وسعى في خراب من أمره الله بعمارتها. واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغير في الله) يعني أن الإبقاء على النفوس المستحقة للقتل شرعاً كالكفار والمشركين وغيرهم أحق بالرعاية لأنها بنيان الرب من القتل غير في الله أي في حقه وفي دينه من أن يعبد غيره ويعصى مع أن الشرع حرّض على الغزو، فإن استمالة الكفار والمخالفة معهم شفقة على خلق الله بنية حرمة من خلقه الله ورزقه رجاء في أن يدخلوا الإسلام خير من تدميرهم وإهلاكهم، كما فعل عليه الصلاة والسلام بالمؤلفة قلوبهم وغيرهم. وقد يثيب الله على ذلك ولا يؤاخذ على عدم الغيرة، فإن الغيرة لا أصل لها في الحقائق الثبوتية لأنها من الغيرية، ولا غير هناك.

(وأراد داود عليه السلام بنيان بيت المقدس فبناه مراراً فكلما فرغ منه تهدم، فشكى ذلك إلى الله، فأوحى الله إليه «إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يارب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال: بلى ولكنهم أليسوا عبادي؟ قال: يارب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه: إن ابنك سليمان بينه» فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية وأن إقامتها أولى من هدمها؛ ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح إبقاء عليهم، قال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْعَلْ لَهُمْ تَوَكُّلاً عَلَى اللَّهِ﴾ ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم أخذ الدية أو العفو، فإن أبي فحيثذ يقتل؛ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل كيف يراعي من عفا ويرجع على من لم يعف فلا يقتل قصاصاً، ألا تراه عليه الصلاة والسلام يقول في صاحب النسعة: «إن قتله كان مثله» ألا تراه تعالى يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ فجعل القصاص سيئة أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ لأنه على صورته، فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته، لأنه أحق به إذ أنشأه

له، وما ظهر باسم الظاهر إلا بوجوده) هذه الحكاية والأدلة كلها أوردتها لرجحان العفو على القتل لأن الإنسان خلق على صورة الله، وقد أنشأه الله لأجله للإبقاء على صورة الله أولى، وكيف لا يكون أولى وما ظهر الله بالاسم الظاهر إلا بوجوده، وأما النسعة فإنها كانت لرجل وجد مقتولاً، فرأى وليه نسعته في يد رجل فأخذه بدم صاحبه، فلما قصد قتله قال له رسول الله ﷺ: «إن قتله كان مثله في الظلم» إذ لا يثبت القتل شرعاً بمجرد حصول النسعة في يد آخر وكلاهما هدم بنيان الرب، والنسعة: حبل عريض كالحزام، وقد يكون من السير أو القدم (فمن راعاه) أي الإنسان (فإنما يراعي الحق، وما يذم الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه، وفعله ليس عينه وكلامنا في عينه ولا فعل إلا لله، ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد ما حمد) إذا أضيف الفعل إليه (ولسان الذم على جهة العرض مذموم عند الله) فإن ذم الصورة الإلهية راجع إلى ذم فاعلها الظاهر فيها لغرض يعود إلى نفس من يعلم أنه ينفعه أو يضره، فإنه أراد أن ينفعه فضره (فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإن ذم الشرع لحكمة يعلمه الله، أو من أعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع، وإرداعاً للمتعدي حدود الله فيه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأَوَّلُونَ﴾) وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر التواميس الإلهية والحكمية، وإذا علمت أن الله تعالى راعى هذه النشأة وراعى إقامتها فأنت أولى بمراعاته، إذ لك بذلك السعادة فإنه ما دام الإنسان حياً يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له، ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له، وما أحسن ما قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله» والسر في ذلك أن الغزو إنما شرع لإعلاء كلمته، وذكره إن كانت الدولة للمسلمين والغلبة للمجاهدين وإن لم يكن كذلك وكان بالعكس كان فيه نقصان عبيد الله الذاكرين له، وتفويت العلة الغائية؛ فذكر الله تعالى مع الأمن من المحذور وهو الفتنة وقتل أولياء الله أفضل من الجهاد الظاهر، وإن كان المقتول في سبيل الله على أجر تام، فذلك حظه بهدم أبنية الرحمن في صورة الإنسان (وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه، فإنه تعالى جليس من ذكره الجليس مشهود الذاكر، ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر، فإن ذكر الله سار في جميع أجزاء العبد لا من ذكره بلسانه خاصة، فإن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة، فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو راء وهو البصر) الذكر المطلوب من العبد هو أن يذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر، وحديث النفس ومراقبة الحق بالقلب بأن يكون بقلبه مع المذكور، وبقلبه متعلقاً لمعنى الذكر، وبسره فانياً في المذكور عن الذكر، وبروحه مشاهداً له فإنه جليسه مشهود الذاكر، فمتى لم يشاهده

(ولا بد في الإنسان جزء يذكر به) إذ لو لم يكن لعدم الإنسان فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه (فيحفظ باقي

فليس بذاكر إياه إذ لو ذكره لرآه، فإن الذاكر بالحقيقة يفنى عن سوى المذكور حتى عن الذكر بالمذكور وعن نفسه، فإن نفسه من جملة السوى فيكون الذاكر هو المذكور فيحييه الله به حياة طيبة نورية بالبقاء بعد الفناء فيه، فيهنأ فيها العيش مع الله بالله معية لا بالمقارنة فيشهد به في كل ما يشهده، وذلك معنى سريان ذكر الله في جميع العبد حتى أفناه عنه وأحياه به، وإن لم يكن ذكره إلا بلسانه فالذاكر ذلك الجزء منه الذي هو اللسان فلا يكون الحق إلا جليس اللسان لا جليسه، إذ لم يذكره بجوامع أجزاء وجوده فيراه اللسان ويختص اللسان بحظ الإنسان (فافهم هذا السر في ذكر الغافلين، فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو يشاهده، والغافل من حيث غفلته ليس بذكر فما هو جليس الغافل، فإن الإنسان كثير ما هو أحدي العين والحق أحدي العين كثير بالأسماء الإلهية؛ كما أن الإنسان كثير بالأجزاء، وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه، والآخر متصف بالغفلة عن الذكر، ولا بد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به فيكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية) هذ حال من يذكره ببعض أجزائه ويغفل عنه ببعضها فيكون الحق جليس ذلك الجزء مجالسة تمثيلية؛ فإنه يعتقد كون الحق جليس الذاكر فإذا ذكره بجزء كان ذلك الجزء مختصاً بمجالسته دون ما لم يشغل بذكره من الأجزاء وكذلك شهوده؛ وقد يختلف الذكر والشهود بحسب الأجزاء، فإن ذكر القلب وشهوده جليسه بفضل كثير ذكر اللسان ومجالسته، فإذا خشع القلب خشع جميع الجوارح بتبعيته، كما قال عليه الصلاة والسلام فيمن لعب بلحيته في الصلاة: «لو خشع قلبه لخشعت جوارحه» بخلاف سائر الأجزاء، فإن اللسان قد يذكر ويغفل عن الذكر سائر الأجزاء، فإذا سرى الذكر في جميع أجزاء العبد وخشع العبد لربه بالكلية كان الحق إذاً جليسه بشهادة الله ورسوله، ولا بد أن يذكر بجزء ما فيكون الحق جليس ذلك الجزء، فيحفظ باقي الأجزاء بحكم العناية أي العلم باتصاله ببعض الوجوه (وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً فليس بإعدام وإنما هو تفريق فأخذه إليه، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ فإذا أخذه إليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي دار البقاء لوجود الاعتدال، فلا يموت أبداً أي لا تفترق أجزاؤه) يعني ليس الموت إعداماً، وإنما هو تفريق الأجزاء المجتمعة فيقبض روحه وحقيقته إليه، وتفرقه الأجزاء العنصرية فيجمع الله كلا إلى أصله ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ فإذا قبضه اجتمع إليه قواه الروحانية فسوى له مركباً فعالياً وصورة جسدانية ممثلة غير هذا المركب الذي

الأجزاء) بسبب الجزء الذاكر، والإنسان ما دام ذاكراً للحق فهو حي محفوظ (بالعناية) الإلهية، فإذا جاء أجله نسي ذكر الله فطراً عليه الموت. بالي.

﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾) وموت الإنسان بسبب رجوعه إلى الله تعالى فما فعل الله الإنسان إلا بأحسن الأمور. ولما

فارقته، فإن كان من أرباب من تفتح له السموات خالط الملائكة وأرواح القدس، كما قال: «أرواح الشهداء في قناديل معلقة تحت العرش» وفي حديث آخر «في حواصل طيور خضر» هي الأجرام السماوية، وإن لم يكن من جملة من تفتح له أبواب السماء ولا يستطيع أن ينفذ من أقطار السموات، كما قال ﴿لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ فلا بد من مركب من جنس الدار التي ينتقل إليها من عودات وتعلقات بصور مناسبة لقواه وحقائقه وصفاته الراسخة فيه وأخلاقه، ومن إقامة الدار التي انتقل منها إليها مدة إلى مساعدة الطالع الإلهي الأسمائي الذي هو طالع طالعه المولدي بعد ربوبية أسمائية من سدنة الاسم العدل فتسبقه الرحمة وتناوله في الغاية إن قدر له الواقعي من هذه الأطوار أن يفتح له أبواب السماء بمفاتيح الأمر، فيسوي الله له هيكلًا روحانيًا نوريًا مناسبًا لهيئته البهية النورية في دار البقاء لوجود الاعتدال المقتضي لدوام الاتصال، فلا يموت أبدًا ولا تفرق أجزاؤه، كما قال تعالى: ﴿لَا يَذْوُقُونَ فِيهَا أَلْمُوتَ إِلَّا أَلْمُوتَةَ الْأُولَى﴾ ومن جملة العودات قوله: ﴿فَالنَّعْمَةُ الْخَيْرُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾.

(وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردًا وسلامًا على من فيها، بحكم الرحمة السابقة) على ما تقدم (وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقي في النار، فإنه عليه الصلاة والسلام تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه) قبل الإلقاء عنده (فبعد وجود هذه الآلام وجد بردًا وسلامًا مع شهود الصورة الكونية في حقه وهي نار في عيون الناس، فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين هكذا هو التجلي الإلهي، وإن شئت قلت: إن الله تجلى مثل هذا الأمر، وإن شئت قلت: إن العالم في النظر إليه وفيه مثل الحق في التجلي، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر، ويتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي، وكل هذا سائغ في الحقائق) يعني أن إبراهيم عليه السلام وجد النار بردًا وسلامًا مع شهود الصورة النارية، فإنها نار في أعين الناظرين، فإن الشيء الواحد يتنوع بحسب أحوال الناظرين، وكذلك يكون التجلي الإلهي أي يختلف باختلاف الناظرين.

فإن شئت قلت: إن الله تعالى تجلى مثل هذا الأمر: أي تجلى تجليًا واحدًا يتنوع بحسب تنوع أحوال الناظر.

وإن شئت قلت: إن العالم في النظر إليه مثل الحق في التجلي، أي العالم بفتح اللام في

اتجه أن يقال إن هذا لا يصدق في حق أهل النار لأن النصوص تدل على تفرق أجزائهم، أجاب عنه بقوله (وأما أهل النار) بالي.

مع إبراهيم أحد من الناس لجواز إحراقه مع كونه في حق إبراهيم بردًا وسلامًا، فكان حال أهل النار حال إبراهيم في أنه

نظر الناظرين إليه وفيه، كالحق في تجليه يراه الناظر إليه بحسب مزاجه على صورة غير ما يراه الآخر عليها، كما أن المحرور يرى الهواء نارًا والمبرود يراه زمهريًا، وأما في حق التجلي الإلهي فالمراد بمزاج الناظر حله وهيئته الروحانية لا مزاجه الجسماني، فإن لصاحب الكشف أجزاء لا يختلف التجلي باختلافها، وإن لمزاج البدن أيضًا مدخلًا في ذلك من وجه، فتارة يتنوع التجلي الواحد باختلاف حال الناظر، وتارة يتنوع الناظر لتنوع التجلي على ما ذكر، إذ المظهر الذي غلب عليه أحكام الكثرة يتنوع التجلي الإلهي الواحد فيه بحسب أحواله فينصبغ التجلي بحكم المظهر، وأما إذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة وهو قلب العبد الكامل المجرد المنسلخ عن أحكام الكثرة فإنه يتنوع بحسب تنوع التجلي، فإن هذا القلب مع تقلب الحق في تجلياته والحق يقلب قلبه فإنه يقلب القلوب، وكلا الأمرين سائغ، هذا في الكامل وليس ذلك في غيره (فلو أن المقتول أو الميت - أي ميت كان أو أي مقتول كان - إذا مات أو قتل لا يرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله، فالكل في قبضته فلا فقدان في حقه، فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته فهو راجع إليه) يعني لولا أن العبد بعد موته كان باقياً على عبوديته ومربوبيته لربه لم يحكم بموته وقلته، فإن ربوبيته موقوفة على مربوبية هذا العبد فلا يفوته، ولا يقبل الانفكاك عنه أصلاً بل دائماً في قبضة القابض الباطن، فنقله من نشأة إلى نشأة أخرى ومن موطن إلى موطن هو به أولى، فهو يقبضه عن ظهور وتجل وبسطه في نور وتجل آخر أعلى وأجل، كما قال لنييه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلَا آخِرَةَ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ فهو معه أينما كان (على أن في قوله ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ أي فيه يقع التصرف وهو المتصرف، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه بل هويته عين ذلك الشيء، وهو الذي يعطيه الكشف في قوله ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ اسم إن محذوف لدلالة فما خرج عنه شيء لم تكن عينه عليه أي فهو راجع إليه مع أن في قوله ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ إيذاناً بأن كل شيء عينه، لأن لفظ الرجوع يدل على أنه الأصل الذي منه كل شيء بدا فيعيده، فلا يقع التصرف إلا منه فيه فهو المتصرف بإبدائه عن نفسه ورجع إليه، فهو عين ذلك الشيء بتجليه في صورته عيناً وعلماً ووجوداً، فهو عين ذلك الشيء إذ الذي يعطيه الكشف هو أن الذات الأحادية تجلى في صور الأعيان، وهي عين علمه بذاته ليست أمورا زائدة على الوجود لأنها صور معلوماته وشؤونه الذاتية منه بوجوده مع ثبوتها في علمه، وإليه عادت بقبضه إليه، كما قال: ﴿ثُمَّ قَبْضَتْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ أي لم يلبث أن يبسط.

تعذب برؤيتها مع أنه لا يخلو في تلك الحالة عن الراحة الروحانية (مثل الحق في التجلي) أي العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة العالم اهد بالي.

ولو قضى بلا رجوع لوقع موت العبد بلا حكمة مع أن وجوده راجح ومراعى عند الله، وذلك محال على الله.

(فص حكمة غيبية في كلمة (أيوبية)

إنما خصت الكلمة الأيوبية بالحكمة الغيبية لكون أحواله عليه الصلاة والسلام بأسرها من ابتداء حاله وزمان ابتلائه وبعد كشف بلائه إلى انتهاء كلامه غيبية، لأن الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسب ما لم يعط أحدًا من المال والبنين والزرع والخول والعبيد، ثم ابتلاه من الغيب ببلايا في نفسه وماله وأهله وولده ولم يتبل بمثلها أحدًا، ورزقه الله صبرًا جميلًا وافرًا بلا شكوى إلى أحد في مدة لم يرزق مثله أحدًا، ولما بلغ الابتلاء غايته وتناهى الصبر نهايته ولم يجزع قط ولم يشك إلى أحد، ولم يترك من أعماله وطاعته وأذكاره وأنواع شكره شيئًا ﴿نَادَى رَبُّهُ﴾ ﴿أَنِّي مَسَى السَّيْطَانُ بَنَصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ فكشف عنه ما به من ضرر، ووهب له أهله ﴿وَمَثَلُهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً﴾ من عنده وخزانة غيبه وأظهر له من غيب الأرض مغتسلًا باردًا وشرابًا، وكل ذلك كان من قوة إيمانه بالغيب، وثقته بما ادخر الله له في الغيب، فكان أمره كله من الغيب.

(اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والأركان، ولذا جعل الله من الماء كل شيء حي وما ثم شيء إلا هو حي، فإنه ما ثم من شيء إلا وهو يسبح بحمده، ولكن لا يفقه تسبيحه إلا بكشف إلهي، ولا يسبح إلا حي، فكل شيء حي، فكل شيء من الماء أصله) اعلم أن الحياة إذا تمثلت وتجسدت ظهرت بصورة الماء، وكذلك العلم الذي هو الحياة الحقيقية، وهو معنى قوله: سر الحياة سرى في الماء. ولما كان أصل الكل الحياة والعلم والماء صورتهم جعل أصل النار الماء، فإن الحياة التي هي عين الذات الأحدية تمثلت بصورة الأرواح، ثم نزلت إلى صور الطباع، ثم تمثلت بصور العناصر؛ فثبت أن من الماء الذي هو صورة الحياة كل شيء حي، وأنه لا شيء إلا وهو حي كما ذكر، فلا شيء إلا وأصله من الماء.

(ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه منه تكوّن) المراد بالعرش العرش الجسماني: أي الفلك الأطلس، وإنما تكون من الماء لأن الله تعالى خلق أول ما خلق ذرة بيضاء فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياء فصار نصفها ماء ونصفها نارًا فكان عرشه على ذلك الماء،

قوله (وهو أصل العناصر والأركان) الباقية، فالحياة صفة من صفات الله حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات، لكن تظهر في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها في الخصوص، وسرها هو الهوية الإلهية الظاهرة بصورة الحيانية، فأول ما ظهرت به الهوية الإلهية الحياة، ولذلك تقدمت على باقي الصفات تقدمًا ذاتيًا، وأول ما ظهرت به الحياة الماء، لذلك كان أول كل شيء وأصله (ولذلك) أي لأجل سريان سر الحياة في الماء (جعل الله من الماء كل شيء حي) كالحوانات فإنها خلقت من نقطة الأمهات والآباء، وهي الماء، والنبات فإنها لا تنبت إلا بالماء اهد بالي.

فالذرة هي العقل الأول الذي تكون منه جميع الأكوان، والنظر إليه بعين الجلال احتجاب الحق تعالى بتعيينه، فإن نظر الجمال تجلى الوجه الإلهي بنوره، ونظر الجلال تستره بغيره، وذوبانه تلاشيه بماهيته الإمكانية العدمية وتكون الأشياء منه، فإنه كالهولي لجميع الممكنات، والنصف الناري تكون الأرواح منه بالتعينات النورية، ألا ترى كيف سمى روح القدس عند اتصال موسى به نارًا حيث قال: ﴿بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ وقال: ﴿أَنْسَكُ مِنْ جَانِبِ الظُّوْرِ نَارًا﴾ والنصف المائي تكون الأجسام منه، فإن الهولي هو البحر المسجور أي المملوء بالصور، فإنها ماء كلها فكان العرش على ذلك الماء. ولما كان العقل الأول الذي هو أصل الكل عين الحياة ومثالها صح أن أصل الكل الماء حتى الهولي والنار (فطغى عليه) أي ظهرت صورة العرش على ماء الهولي، فإن كل ما طغى على ماء ظهر، وبطن الماء تحته، وكذا بطن الهولي بظهور صورة الأجسام فيها (فهو يحفظه من تحته) أي الهولي يحفظ الصورة العرشية من تحته (كما أن الإنسان خلقه الله عبدًا فتكبر على ربه وعلا عليه، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه) وفي نسخة: بربه وكلاهما يستقيم، لأن الجاهل بنفسه جاهل بربه وبالعكس، وإنما خلق الإنسان عبدًا لأنه مقيد في تعيينه، وليست حقيقة العبد إلا صورة تعين الوجود للحق المتجلي فيه، والمتعين لا بد أن يعلو المتعين به المستور فيه وإلا لانعدم، إذ لا تحقق للمتعين بدون المتعين به، فإنه بلا هو هالك، فالحق يحفظ العبد من تحته (وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لو دليتم بحبل لهبط على الله» فأشار إلى أن نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ فله الفوق وله التحت، ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالنسبة إلى الإنسان، وهو على صورة الرحمن) لما كانت نسبة الفوق والتحت إليه سواء فحفظه لعبده من تحته لا ينافي فوقيته فإنه بإحاطته فوقه وتحته، وكونه على صورة الرحمن إحاطته بجميع الأسماء، فإن الرحمن في جميع الجهات المتقابلة لاشتماله على جميع الأسماء المتقابلة، و«ما» في كما نسبة زائدة كقوله: ﴿فِيمَا رَحِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ (ولا مطعم إلا الله، وقد قال في حق طائفة ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ ثم نكر وعمم فقال ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ فدخل في قوله ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم ﴿لَا كَلُومًا مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ هو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ وهو المطعم من التحتية التي نسبتها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه عليه الصلاة والسلام) هذا بيان الإحاطة وحفظه للعبد من جميع الجهات، فإن الإحاطة والحفظ من الصفات الرحمانية، ومن الحفظ الإطعام فإنه

(فهو يحفظه من تحته) أي الماء يحفظ العرش من تحته، فإذا كان أصلًا للعرش كان أصلًا لكل ما أحاط به العرش، فكل شيء أصله الماء أهـ بالي.

من الأمداد الرحمانية التي لو انقطعت لهلك العبد، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا تَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ نَحَّتْ أَرْجُلُهُمْ﴾ أي لو أقاموا ما في الكتب الإلهية وهياؤا الاستعداد لأطعمناهم من جميع الجهات، والتحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله وهو قوله: «لو دليت بحبل لهبط على الله» (فلو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فإنه بالحياة يتحفظ وجود الحي؛ ألا ترى الحي إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص) يعني إذا عدم الحي الحياة التي الماء صورتها انحلت أجزاء نظامه، وذلك لأن الحرارة الغريزية التي بها حياة الحي إنما تنحفظ بالرطوبة الغريزية، فحياة الحرارة أيضًا بالرطوبة وهي صورة الماء بفقدانه وجود الموت الذي هو افتراق أجزاء الإنسان، وهذا مقدمات مهدها لبيان حال أيوب عليه السلام ثم عدل إلى قوله (قال الله تعالى لأيوب ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُعَسَّلٌ بَارِدٌ﴾ يعني لما كان عليه من إفراط حرارة الألم فسكنه ببرد الماء، ولهذا كان الطب النقص من الزوائد، والزيادة في الناقص) يعني طبه الله تعالى بنقص حرارة الألم وزيادة البرد والسلام منها، فإن الآلام كانت نارا أوقدها الشيطان سبع سنين في أعضاء أيوب عليه السلام، فشفاه الله منها بهذا الطب الإلهي (والمقصود طلب الاعتدال، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه) ولا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي، فإنه لا يوجد في هذا العالم كما بين في الحكمة إلا أن الاعتدال الإنساني يقاربه (وإنما قلنا ولا سبيل إليه أعني الاعتدال من أجل أن الحقائق والشهود تعطي التكوين مع الإنفاس على الدوام، ولا يكون التكوين إلا عن ميل يسمى في الطبيعة انحرافاً أو تعفيناً، وفي الحق إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره، والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، وهذا ليس بواقع) أي ولا سبيل إلى الاعتدال في عالم الكون والحضرة الأسمائية دون الذات الإلهية، فإن التعين واللاتعين والجمع بين المتنافين والنسبة إلى الأسماء المتقابلة في الحضرة الأحدية سواء، وأما في حضرة التكوين فلا، فإن الشهود يحكم بالتكوين وتجديد الخلق مع الأنفاس دائماً، ولا يمكن التكوين إلا عند الانعدام، وإلا لا يسمى تكويناً فإن تحصيل الحاصل محال، أفيدوم الانعدام في الخلق وذلك عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافاً أو تعفيناً، والتجديد عن الحق وذلك عن ميل للحق يسمى في حقه إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص، والاعتدال يؤذن بالسواء، وهذا ليس بواقع في الحضرتين المذكورتين وتنفرد به الذات الإلهية بالنسبة إلى الجمعية الواحدية دون الربوبية يعني نسبة الذات إلى الصفات وهي نسبة الأحدية إلى الواحدية، وأما في نسبة الإلهية إلى الربوبية فلا

من حيث إنه مخلوق على الصورة، وهو الجاهل بنفسه لأنه لو عرف نفسه عرف ربه ولو عرفه ما كبر وما اعتلى (على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم نسخاً أو إثباتاً في التوراة والإنجيل، وإلا لكان منهما كسائر الأحكام الموجودة، ويدل عليه قوله (أو ملهم) من ربهم على قلوبهم والمقصود تعميم الحكم بما لا يدخل فيهما (لأكلوا) من المعارف الإلهية وهي الأرزاق الروحانية (من جهة فوقهم) المعنوي كما أكلوا الرزق الصوري بسبب المطر فعلى أي حال (وهو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه و) لأكلوا الرزق المعنوي (من تحت أرجلهم) بالسلوك والمجاهدات كما أكلوا الرزق الصوري من أنواع الفواكه من الأرض التي تحت أرجلهم اهـ بالي.

بد من الميل دائماً (فلهذا منعنا من حكم الاعتدال) أي في هذا العالم (وقد ورد في العلم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات) أي المتقابلة (والرضى مزيل للغضب والغضب مزيل الرضا عن المرضي عنه، والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب، فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض، فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل، وما رضى الحق عن رضى عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه وهو ميل) زوال الغضب عند اتصاف الحق بالرضا وزوال الرضا عند اتصافه بالغضب إنما هو بالنسبة إلى مغضوب عليه أو مرضي عنه معينين، وأما بالنسبة إلى الغضب الكلي القهري الجلالي، والرضا الكلي اللطفي الجمالي، فلا يزول اتصافه بهما من حيث كونه إلهاً ورباً مطلقاً، وكذلك من حيث غناه الذاتي فإنه من حيث كونه غنياً عن العالمين لا يتصف بشيء منهما، فظهر أن الميل والانحراف ليس إلا من قبل القابل، والربوبية المحضة المقيدة بمربوب معين لظهور حكم الرضا والغضب في القابل، وعدم ظهوره في غير القابل، وأما باعتبار حقيقتي الرضا والغضب الكليين أحكامهما أبداً سرمداً في المرضي عنهم والمغضوب عليهم من العالمين، فهما ثابتان لله تعالى رب العالمين على السواء فلا يتصف بأحدهما دون الآخر، إلا أن حكم سبق الرحمة الغضب أمر ذاتي دائم لا يزال ولا يتغير (وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه فما لهم حكم الرضا من الله فصيح المقصود، فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت) إنما قلنا إن الاتصاف بأحد الحكمين دون الآخر لأنه لم ير أن غضب الله على أهل النار لا يزول أبداً ولا يكون لهم حكم الرضا قط، فإن كان كما زعموا فالمقصود حاصل، وإن كان كما قلنا مآلهم إلى زوال الآلام مع كونهم في النار، فذلك عين الرضا لزوال الغضب بزوال الألم (فمن غضب فقد تأذى فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه، والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة) على هذا الحد أي الألم، وفي بعض النسخ: على هذا الحد، من متن الكتاب.

(وإذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه، وهو قوله: ﴿وَالْيَهُ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلَّهُ﴾ حقيقة وكشفاً ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ حجاباً وستراً، فليس في الإمكان

(إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت) تصريح منه بأن الوجوه المذكورة في إثبات حكم الرضى والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم، فلا يقطع أن يكون العذاب دائماً لهم، فتؤدي أدلته إلى التوقف، فمذهبه التوقف في مثل هذه المسألة كما بيناه من قبل اهـ بالي.

(فإذا كان الحق هوية العالم) أي إذا نظرت من حيث أسماؤه وصفاته كان مرآة للعالم (فما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه

أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن أوجده الله: أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية، فنحن صورته الظاهرة وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها؛ فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه، فهو الأول بالمعنى والآخر بالصورة، وهو الظاهر بتغيير الأحكام والأحوال والباطن بالتدبير، وهو بكل شيء عليم، فهو على كل شيء شهيد ليعلم عن شهود لا عن فكر، فكذلك علم الأذواق لا عن فكر وهو العلم الصحيح، وما عداه فحدس وتخمين وليس بعلم أصلاً) قد مر أن الحق عين كل شيء فإذا كان عين هوية العالم أي حقيقته فالأحكام الظاهرة في العالم ليست إلا في الله وهي من الله، وهو معنى قوله: ﴿وَالِإِيَّاهُ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ حقيقة وكشفاً فإنه تعالى باعتبار التجلي الذاتي الغيبي يسمى هو، وذلك التجلي هو الصورة بصور أعيان العالم، فكان هوية العالم وهوية كل جزء حجاب به وستره ليتوكل عليه، فإنه به موجود وهو الفاعل فيه لا فعل للحجاب، والحجاب الذي هو العبد صورة أنية ربه والرب هويته، وهو معنى قوله: فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأن العبد صورة العالم والعالم صورة الرحمن، ومعنى أوجده الله، ظهر بصورته، وشبه ظهور وجوده تعالى بظهور العالم بظهور حقيقة الإنسان بوجود صورته الطبيعية أي بدنه، ثم قال: فنحن، أي نحن مع جميع العالم صورة الحق الظاهرة، وهوية الحق روح هذه الصورة المدبرة لها، والباقي ظاهر مما ذكر.

(ثم كان لأيوب ذلك الماء شراباً بإزالة ألم العطش الذي هو من النصب، والعذاب الذي به مسه الشيطان أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه فيكون بإدراكها في محل القرب، فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة فإن البصر يتصل به من حيث شهوده، ولولا ذلك لم يشهده أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان، فهو قريب بين البصر والمبصر) سمي الشيطان شيطاناً لبعده عن الحق والحقائق، من شطن شطونا إذا بعد، وقيل من شاط إذا نفر فهو فيعال أو فعلا بـ بمعنى المبالغة أي البعيدة في الغاية، ولهذا أطلق الشيخ رضي الله عنه تسميته بالمصدر للمبالغة، كقولهم: رجل عدل، والمراد الذي هو في غاية البعد عن إدراك الحقائق على ما هي عليه، وإذا كان كذلك فهو في غاية البعد عن الحق، لأن المدرك للحقائق على ما هي عليه يكون بإدراكها في محل القرب، ألا ترى أن المشهود قريب من العين

(وبه مع أنه تعالى منزّه عن الانفعال والتأثر بالأحكام، كظهور أحكام الرائي في المرأة، فإن صورة المتألم في المرأة لا تتألم بما يتألم الرائي. أو نقول (إذا كان الحق هوية العالم) ففي حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به، يظهر جميع أحكامه في الهوية المختصة به، وهو الحق الخلق وهو العبد، فالتألم هو الحق الخلق لا الحق الخالق، فلا يستريح الحق الخالق باستراحة المخلوق ولا يتألم بتألمه، فهوية العالم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق؛ فالإنسان من حيث تحققه بالصفات الإلهية من الحياة والقدرة وغيرها يقال له حق، ومن حيث إمكانه وتحقيقه بالصفات الكونية عبد وخلق، والله من حيث تحققه بالصفات اللائقة بشأنه حق، ومن حيث وجوبه الذاتي خالق وموجد، فقد جرى اصطلاحهم على ذلك اهـ بالي.

ولو كان بعيد المسافة، لأن البصر يتصل به على مذهب خروج الشعاع، أو يتصل المشهود بالبصر على مذهب الانطباع، فإنه ليس هذا موضع تحقيقه، وكيف كان فالمشهود قريب بين البصر والمبصر، وإنما كان الشيطان لا يدركها على ما هي عليه لكونه على صورة الانحراف العيني، أي جبلت عينه على الانحراف والميل عن العالم العقلي إلى العالم السفلي، ولهذا كان من الجن (ولهذا كني أيوب في المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس، فقال: البعيد مني قريب لحكمه في) أي ولأن الشيطان بعيد عن محل القرب كني في المس: أي أوقعه على كناية المتكلم مضافاً إلى الشيطان فقال ﴿أَيَّ مَسْنَى الشَّيْطَانُ يَنْصِبُ وَعَذَابٍ﴾ أي خصني البعيد بالمس الذي هو غاية القرب لحكمه في الضر الذي هو النصب والعذاب، شكى إلى الله من غلبة حجابية تعينه وإلا لم يكن للانحراف فيه حكم، فإن الشيطان الذي هو العين المنفردة بالانحراف والبعيد، إنما حكم على نفسه بالانحراف عن الاعتدال لاحتجابه بتعنيه عليه، فإن قرب البعيد منه إنما يكون لبعده ولهذا قال (وقد علمت أن القرب والبعد أمران إضافيان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في البعيد والقريب) فإنهما مع كونهما معدومين في الأعيان يحكمان على الموجودات العينية بمعنيهما، ألا ترى أن الشيطان في عين القرب لوجوده بالحق بعيد عن الله لانحرافه العيني، فقربه من أيوب نفس كونه بعيداً منحرفاً عن الاعتدال، فحكم على أيوب في عين القرب منه بالبعد عن الحق والانحراف عن الاعتدال.

(واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً تقرأه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريعاً لها، فأثنى الله عليه، أي على أيوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه، فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره وأنه صابر وأنه نعم العبد، كما قال: ﴿نَعَمْ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ أي رجاع إلى الله لا إلى الأسباب، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند إليه، إذ الأسباب المزيله لأمر ما كثيرة والمسبب واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك علم الله فيه، فيقول: إن الله لم يستجب لي، وهو ما دعاه وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت، فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبياً لما علم أن الصبر الذي هو حبس النفس عن شكوى عند الطائفة) أي المتقدمين

ولهذا أي ولأجل كون الشهود قريباً للبصر وهو الحجاب الذي يمس عين قلبه، فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى، فطلب من الله إزالة الحجاب عنه خوفاً من تصرف الشيطان فيه اهد بالي.

ولما ذكر أن للبعد وقربه من أيوب حكماً وأثر فيه كان محلاً لأن يقال البعد والقرب أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج، فكيف يكون لهما أثر وحكم في الموجودات الخارجية، دفع ذلك بقوله: وقد علمت أن القرب والبعد أمران إضافيان اهد بالي.

وهو ما دعاه: أي والحال أن العبد لم يدع فافتى على الله وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك، وأساء الأدب اهد بالي.

من الشريكين من أهل التصوف القائلين بأن الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقاً (وليس ذلك بحد الصبر عندنا، وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله، فحجب الطائفة نظرهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء وليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره وإنما يقدح في الرضا بالمقضي ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي والضر هو المقضي ما هو عين القضاء) إذ المقضي به أمر يقتضيه عين المقضي وحاله واستعداده، والقضاء حكم الله بذلك وهما متغايران فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به، فإنه مقتضى حقيقة العبد المقضي عليه لا مقتضى حكم الله (وعلم أيوب أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤدي فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ وأي أذى أعظم من أن يتليك الله ببلاء عند غفلتك عنه، أو عن مقام إلهي لا تعلمه، لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك) باعتبار التعيين الذي أنت به عبد (فيرتفع عن الحق الأذى لسؤالك إياه في دفعه عنك إذ أنت صورته الظاهرة، كما جاع بعض العارفين فبكى، فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتباً له، فقال العارف: إنما جو عني لأبكي، يقول: إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عني، وذلك لا يقدح في كوني صابراً، فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، وأعني بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله، وقد عين الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية، فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر عنه لا من الوجوه الأخر المسماة أسباباً، وليست إلا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه) قد مر أن لله تعالى في كل تعيين وجهاً خاصاً، فالهوية المتمينة بذلك التعيين هي السبب، وغير العارف إنما يتوجه إلى حجابية التعيين لاحتجابه ويدعو له لدفع الضر، وكل متعين وجه من وجوه الله وسبب من الأسباب، وهو وإن كان حقاً لكنه من حيث تعيينه وجه وسبب وغير، لا أنه أعرض في التوجه إليه عن الوجوه الأخر، وقد يكون رافع الضر من جملتها، فالذي يوجه إليه ليس إلا هو من حيث التفصيل لأنه من حيث أحدية الجمع هو

إذ المقضي هو المحكوم به والقضاء حكم الله، فظهر أن الصبر أخص مطلقاً من الرضا اهـ بالي.
 فإن الرسول وجه خاص من الوجوه الإلهية فمن يؤذيه فقد أذى الله، والله منزّه عن التألم، لكن لما كان غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده اهـ بالي.

لا تعلمه أنت أي إن ابتلاك أعظم أذى للحق، فإنه يتأذى بما تتأذى به أي لا يرضى الحق أن يتأذى عباده فكانت غفلتك سبباً لابتلاك باشتغالك بغير الله، الغفلة في الحقيقة إعراض عن الحق. يقول الله: يا عبادي إن رضيتم ببلائي فقد رضيت بغفلتكم عني، وإن شكيتم إلي من ضري فقد شكيت إليكم من غفلتكم، اهـ بالي فإذا سأل غير العارف في رفع ضره عنه فقد

هو، فهو لا هو من حيث الخصوصية، فالأواب هو الرجاء إلى الهوية المطلقة الجامعة المحيطة بجميع الهويات المتعينة، فلا يوجه وجهه إلا إلى السيد الصمد المطلق الذي تتوجه الوجوه كلها واستندت الأسباب جميعاً إليه، ولا يتقيد بوجه خاص فقد لا يحبك فيه لعلمه أن ما تسأله في وجه آخر، فإذا سألت حضرة جمع جميع الوجوه ووجهت وجهك نحو الأحد الصمد والوجه المطلق فقد أصبت.

(فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة، هذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله، فإن لله أمناء لا يعرفهم إلا الله، ويعرف بعضهم بعضاً، وقد نصحنك فاعمل، وإياه سبحانه فاسأل) الهوية الحقانية التي سألها العارف هي التي عينها الساعي بالخصوصية الإلهية، ولا يحتجب العارف بسؤال الخصوصية الإلهية عن أن تكون هي جميع الأسباب وجميع الأسباب عينها، ولا يلزم طريقة الخصوصية الإلهية إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرارهم، فعليك بالسؤال من ذلك الوجه في كل قليل وكثير وبالجزم بالإجابة إيماناً وتصديقاً، فإن الله يقول: ﴿أَدْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ومنه التوفيق.

(نص حكمة جلالية في كلمة يعياريّة)

إنما خصت الكلمة اليعياريّة بالحكمة الجلالية، لأن الغالب على حاله أحكام الجلال من القبض والخشية والحزن والبكاء والجهد في العمل، والهيبه والرقه والخشوع في القلب، فمشربه من حضرة ذي الجلال فكان دائماً تحت القهر، وقد خدت الدموع في خده أخاديد من كثرة البكاء، وكان لا يضحك إلا ما شاء الله، وكل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحققها، ولذلك قتل في سبيل الله، وقتل في دمه سبعون ألفاً حتى سكن دمه من فورانه.

(هذه حكمة الأوليّة في الأسماء، فإن الله سماه يحيى أي يحيي به ذكر زكريا) الأوليّة: صفة لشيء يكون بها أولاً، والأوليّة في الأسماء أن يكون أول اسم سمي به لقوله ﴿كَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيّاً﴾ وقد جمع الله فيه بين العلمية والوصفية على خلاف العادة، لأنه لما طلب زكريا من ربه وارثاً يرث النبوة والعلم منه ويحيي به ذكره أجاب دعاءه بخرق العادة، إذ وهبه

سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسأله إنما يكون هوية الحق، لكن سؤاله يحجبه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة، بخلاف العارف فإنه وإن كان سؤاله عما سأل غير العارف، لكن لا يحجبه سؤاله من أن يكون جميع الأسباب عينه، فسؤال العارف عين سؤال وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التي تجمع جميع الوجوه وهو الاسم «الله» ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية، كان سؤاله عن العين لا عن الله اهد بالي.

بين شيخ وعجوز خاص، وسماه يحيى جمعاً بين الوضع والمفهوم وهو أن يحيى به ذكره من باب الإشارة ولسانها تنمة في تسميته لخرق العادة بوجوده لأحد قبله بين التسمية والإشارة إلى الوصف، عناية من الله بذكرها اختصاصاً إلهياً وتشريفاً، كما ذكر في قوله (فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غير) أي مضى (ممن ترك ولدًا يحيى ذكره وبين اسمه بذلك فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي، فإن آدم عليه السلام حيى ذكره بشيث، ونوحًا حيى ذكره بسام، وكذلك الأنبياء عليهم السلام، ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه) أي صادرًا من عنده ومن أمره في قوله: ﴿نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى﴾ (وبين الصفة إلا لذكرها عناية منه إذ قال: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها ﴿عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكيرًا لما طلب منه نبيه زكريا، لأنه أثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سر أبيه فقال: ﴿يَرْثِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَعْقُوبُ﴾ وليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقامًا ذكر الله والدعوة إليه) كان زكريا عليه السلام مظهر الرحمة والكمال، وله حظ وافر من الجمال والأنس والجلال والقهر والهيبة، لكنه قد غلبت على باطنه حالة الدعاء والسؤال والخوف من أولياء السوء، والهم من ضيقه ما قام به من ذكر الله والدعوة بعده، ولم يكن له ولي يخلفه ويقوم بأمر النبوة، وقد أشرب باطنه حال مريم وكونها متبتلة منقطعة إلى الله حصورًا، وكانت آيته عند البشارة بالولد الصمت والذكر والحبسة في اللسان من غير ذكر الله. جاء يحيى على صورة باطنه من غلبة أحكام الجلال على أحكام الجمال، حصورًا مداومًا على الذكر والخشية فإن الولد سر أبيه، وقد حكم حاله على حاله حتى تحكمت عليه الأعداء بحكم القهر والجلال، حتى تحكمت على يحيى عليه السلام (ثم إنه تعالى بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيًّا، فجاء بصفة الحياة وهي اسمه، وأعلمه بسلامه عليه وكلامه صدقه فهو مقطوع به وإن كان قول الروح ﴿وَالسَّلَامُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ

(أكمل في الاتحاد) أي هذا القول أكمل في الدلالة على اتحاد عيسى مع الحق، فإذا كان قول الحق صدقًا مقطوعًا به فهذا: أي قول الحق في حق يحيى أكمل في الاتحاد، أي في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى وأكمل في الاعتقاد في عدم الاحتمال على خلافه، إذ شهادة الحق على سلامه على العبد أقوى من شهادة العبد على سلامه على نفسه وأرفع التأويلات بخلاف قول عيسى، فإنه يؤول بأن لسانه لسانا لحق وبه نطق وشهد على سلامه على نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق، فاحتاج قول الروح في رفع الالتباس إلى التأويل، والمقصود أن نص سلامه على عيسى مثل تنصيص سلامه على يحيى، كخلافه آدم بالنسبة إلى خلافة داود في التنصيص كما مر بيانه اهـ بالي.

فحاصل المعنى ثم أنه تعالى بشر يحيى بما قدمه بشيء قدمه ذلك الشيء وفضله على سائر الأنبياء، وذلك الشيء سلام عليه في المواطن الثلاثة تفصيلًا، فإنه لم يقع إلى نبي من الأنبياء ومن في قوله من سلامه بانية ﴿يَوْمَ وُلِدَ﴾ من رحم أمه أو أم الطبيعة ﴿يَوْمَ يَمُوتُ﴾ بالموت الطبيعي أو الإرادي ﴿يَوْمَ يَبْعَثُ حَيًّا﴾ يوم القيامة أو بالبقاء بعد الفناء، وإذا كان في هذه المرتبة به ذكر زكريا فجاء بصفة الحياة فيها، وهي ما أخذ منها اسم الدال على حياة ذكر زكريا وأعلمه بسلامه وكلامه صدق فهو مقطوع به اهـ جامي.

أُبْعَثُ حَيًّا ﴿ اكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات) يعني أن الله بشر بما قدمه على اقترانه من سلامه عليه، ووصفه بالحياة التي هي صورته الذاتية واسمه الذي يميزه به عن غيره، وأعلمه بنفسه بالسلام عليه فكان وصفه إياه بذلك أكمل من حيث إن كلامه صدق مقطوع به عن الكل من أهل الحجاب والكشف، وإن كان قول عيسى عليه السلام ﴿وَلَسَلَّمُ عَلَى﴾ اكمل من حيث الاتحاد، فإن الله هو المسلم على نفسه من حيث تعينه في المادة العيسوية، ويدل على كمال تمكن عيسى من شهود هذه الأحدية، وأما سلام الله على يحيى من حيث إن الله هوية لا في مادة يحيى من حيث هويته المطلقة، فهو أتم وأكمل في الاعتقاد بالنسبة إلى شهود أهل الحجاب، وأما بالنسبة إلى شهود أهل الذوق فالاتحاد من قبل الحق من كونه تعالى مسلماً على نفسه في مادة يحيوية من حيث كون ربه وكيلاً له في التسليم عليه أتم وأعم، ولكن لا يدل على تمكن يحيى من شهود هذه الأحدية إلا أنه أرفع للالتباس الذي عند الجاهل المحجوب (فإن الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى إنما هو النطق، فقد تمكن عقله وتكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه، ولا يلزم التمكن من النطق على أي حالة كان الصدق فيما به نطق بخلاف المشهود له كيحيى، فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية من سلام عيسى على نفسه وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربته من الله في ذلك وصدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد فهو أحد الشاهدين، والشاهد الآخر هز الجذع اليابس فسقط رطباً جنباً من غير فحل ولا تذكير، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد، ولو قال نبي آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه: تكذب ما أنت رسول الله لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله ولم يلتفت إلى ما نطق به، فلما دخل على هذا الاحتمال) أي عند المحجوب الجاهل (في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه) يعني مجرد نطق عيسى بإشارة أمه إليه عند سؤال الأخبار مريم بقولهم ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ وقولهم ﴿مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوْءَ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ كاف في صحة مدعي مريم وبراءتها مما توهمت اليهود في حقها، إذ برأها الله مما قالوا بنطقه في المهد لكن تطرق فيما نطق به مثل ما مثل به عند الجاهل في نطق الحائط كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه (فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله، وفرغت الدلالة بمجرد النطق وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة، وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه) فرغت الدلالة أي

(في العناية الإلهية به) أي يحيى والعناية هي سلام الحق عليه، بخلاف سلام عيسى لنفسه لأنه أحد الشاهدين في براءة أمه لا يدخل الاحتمال من هذا الوجه أصلاً، لكنه ليس كذلك في حق نفسه لدخول الاحتمال الوهمي في حق نفسه، فكان

تمت وصحت. والمراد بالنظر العقلي النظر العرفي العادي الحجابي، لأن العقلي الصريح المجرد لما شاهد صحة بعض كلامه في قوله ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ حكم بصحة جميع ما نطق به لأن قرائن الأحوال عند أهل الذوق والعقل الخالص عن الوهم والعادة دلائل شاهدة كيف نطق، ومجرد نطقه دليل على براءة أمه صادق في شهادته، فمحال أنه لا يدل على صدق نفسه، ولو تطرق احتمال الكذب في البعض لتطرق في سائر الأبعاض، صدقه في موضع الدلالة يقتضي صدقه في البواقي، وكذلك سقوط الرطب الجني من الجذع اليابس بإخباره في بطن أمه قبل تسليمه على نفسه يحكم بكونه روحًا مقدسًا مؤيدًا بالنور، فكيف لا يصدق في تسليمه على نفسه، وكفى بكلامه في المهد كونه كلامًا منتظمًا مفتتحه دعوى عبودية الله، ومختتمه تسليمه على نفسه من قبل الله دليلًا على صدقه بإخباراته وارتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة، فظهر أنه ليس عند أهل التحقيق لبس واحتمال، وأما العقول المحجوبة المشوبة بالوهم فلا اعتبار بنظرها.

(فصل حكمة المالكية في كلمة زكرياوية)

إنما خصت الكلمة الزكرياوية بالحكمة المالكية، لأن الغالب على حاله حكم الاسم المالك، والمليك هو الشديد، وقد خصه الله بالشدة وأيده بالقوة حتى سرت في همته وتوجهه وأثمرت إجابة رعاية، وأثرت في زوجته حيث قال تعالى ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ ولولا إمداد الله إياه بقوة ربانية وتخصيصه بمعونة ملكوتية ما صلحت زوجه بعد الكبر وسن اليأس مع كونها عاقراً في شبابها للحمل والولادة، وما ظهرت إلا بالتصرفات الإلهية المالكية، ولهذا كان يشدد على نفسه في الاجتهاد، وظهرت عليه آثار الشدة والقهر حتى نشر بالمنشار وقد نصفين، فلم يدع الله في رفعه مع كونه مستجاب الدعوة لكون مشهده شدة المالك وشهود أحدية المتصرف والمتصرف فيه، ولما شاهد من عينه الثابتة أن تجلي القهر والشدة محيط به فاستسلم وسلم وجهه للمتصرف، وحيث كان تحت قهر المالك وشدته سهل عليه تحمله الشدة لاتصافه بها، فظهرت رحمة اللطف الكامن في ضمن القهر الظاهر في صورة الظلم، فانعكست من نفسه أنوار القهر ونيرانه على أعدائه فقهرهم ودمرهم قهراً تاماً، وتغمده الله برحمته.

كلام عيسى في حق أمه أرفع للالتباس، وفي حق نفسه رافع للالتباس فلا يساوي كلامه مع كلام الحق في رفع الالتباس بوجود هذه القرائن من غير فعل ولا تذكير فكان حال الشاهد حال المشهود له. اهـ بالي.

(عمت رحمته كل عين) جواب لما، وقوله لذلك يتعلق بعمت، وإنما عمت رحمته كل عين من أجل ذلك الطلب فإنه أي كل عين أو الله برحمته أي برحمة الله التي رحم بها: أي رحم الحق كل عين بها قبل العين أو الله وعينه: أي طلب كل عين من الله وجود عينه الخارجي فأوجدها في الخارج بعد حصول قبول الطلب، أو بعد قبول الحق طلبه، قوله (برحمته)

(اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودًا وحكمًا، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه) لأن الرحمة له ذاتية لكونه جوادًا بالذات فيأضًا بالوجود من خزانة الرحمة؛ والوجود والوجود أول فيض الرحمة العامة التي وسعت كل شيء، وأما الغضب فليس بذاتي للحق بل هو حكم عديم ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الوجود وأحكامه فيه، فاقضى عدم قابليته للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة دنيا وآخرة، فسمي عدم فيضان الرحمة عليه لعدم قابليته غضبًا بالنسبة إليه من قبل الراحم وشقاوة وشرًا وأمثال هذه الألفاظ، فظهر أن نسبة الرحمة إليه سبقت نسبة الغضب إليه، وما هي إلا عدم قابلية المحل لكمال الرحمة، ولكمال شهود النبي عليه الصلاة والسلام حقيقة الأمرين، أو ما إليهما بقوله: «اللهم إن الخير كله بيدك والشر ليس إليك» لأنه أمر عديم لا يحتاج إلى الفاعل وسببه عدم قابلية المحل للخير، والشر هو العدم المحض فلا حقيقة له حتى تتعلق به الرحمة، بل حيث لم توجد الرحمة الفائضة بالتجلي الفائض على بعض الأعيان لم يكن لها قابلية نور الوجود إلا نسبًا عدمية أو أعدادًا نسبية، كالجهد والفقر والمرض والألم والموت وأمثالها سميت غضبًا، وذلك لكمال سعة الرحمة وعمومها كل شيء، وسعت هذه الأعدام النسبية أو النسب العدمية لشأبة الوجود فيها، فصار الغضب مرحومًا وإلا لم يوجد.

(ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله لذلك عمت رحمته كل عين، فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه فأوجدتها، فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجودًا وحكمًا) لذلك إشارة إلى الطلب، وعتت جواب لما، وقوله فإنه تعليل لعموم الرحمة، وقوله قبل رغبته: خبر إن، أي فإن الله برحمته التي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه أي طلبه، فأوجدتها أي الرغبة أولًا وهي الاستعداد فلذلك أي فلسبق الرحمة الاستعداد، قلنا وسعت رحمته كل شيء وجودًا وحكمًا، حيث جعله برحمته الذاتية فطلبت مشيئته الوجود فأوجدته، أي ولما كانت الأعيان الثابتة في ثبوتها العلمي معدومة العين في نفسها، طالبة للوجود من الله راغبة في وجودها العيني، عمت رحمته الذاتية كل عين بأن أعطتها قابلية التجلي الوجودي، فتلك القابلية والاستعداد الذاتي لقبول الوجود رغبته في الوجود العيني،

يتعلق بقيل بكسر الباء، ويجوز أن يكون قبل جواب لما، والجملة اعتراضية أي لما طلب قبل طلبه فأوجدتها؛ أو معناه فإن الله تحقق برحمته التي رحم بها أي أوجد بها كل عين في علمه الأزلي قبل طلب كل عين وجوده الخارجي، فالرحمة صفة أزلية للحق، وذات الحق سابقة على كل عين وكذا لوازمه من صفاته ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ﴾ فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن، بل الأسماء الإلهية كلها ونفس الرحمة رحمة من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من أجل المعلومات، وما ذكره الشيخ في إثباته تنبيهات، وعلى أي حال فالمقصود أن الطالب هو العين، والمطلوب هو الوجود والطلب، وقوله تعالى كل ذلك من رحمة الله وإليه أشار بقوله: فلذلك قلنا اهـ بالي.

وأول أثر الرحمة الذاتية فيها تلك الصلاحية لقبول الوجود المسماة استعداداً، فإنه تعالى رحمها قبل استعدادها للوجود بوجود الاستعداد من الفيض الأقدس، أي التجلي الذاتي العيني الواقع في الغيب، وذلك الاستعداد رحمة الله عليها إذ لا وجود لها تقدم بذلك الطلب الاستعدادي، وسؤال الرحمة في الغيب أوجدها في الأعيان بالوجود العيني فذلك رحمته عليها وجوداً، وهو معنى قوله ﴿وَأَتَنَكَّمُ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ أي بلسان الاستعداد في الغيب (والأسماء الإلهية من الأشياء، وهي ترجع إلى عين واحدة؛ فأول ما وسعته رحمته أزلاً شيئته تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها، ثم الشيئية المشار إليها، ثم شيئية كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنیا وآخرة عرضاً وجوهرًا، مركباً وبسيطاً) لما تبين أن رحمته وسعت كل شيء قال: إن الأسماء الإلهية من الأشياء فيجب أن تكون مرحومة، فإن حقائقها التي تتميز بها عن الذات وينفصل كل منها عن الآخر أشياء غير الذات، فلها أعيان ترجع إلى عين واحدة هي حقيقة اسم الرحمن، فأول ما وسعته رحمة الله شيئته تلك العين، وتلك العين حقيقة الرحمة الانتشارية التي تفيض منها الرحمة الأسماوية فتلك العين مرحومة بالرحمة فأول شيء وسعته الرحمة الذاتية التي جعلتها شيئاً راحمة بالرحمة الأسماوية، كل شيء فهي الرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة الذاتية تنفس الرحمة الأسماوية الشيئية المشار إليها، أي العين الواحدة التي هي جميع الأعيان وأصلها، فعمت الرحمة المتعلقة بهذه العين جميع الأعيان الثابتة في العلم الأزلي وهي الشبثات الثابتة في الشيئية الأولى، فتفصلت العين الواحدة إلى الأعيان الكونية وهو معنى قوله شيئية كل موجود أي عينه لا وجوده على الترتيب إلى ما لا يتناهى وجودها في الخارج، فظهرت النسب الإلهية في النسبة الأولى الرحمانية وهي الأسماء الإلهية في ضمن اسم الرحمن، وليست إلا نسب الذات إلى الأعيان فتحققت حقائق الأسماء فذهب كل اسم بحظ من الرحمة حتى تحققت حقيقته، ثم أثرت الأسماء الإلهية في إيجاد أعيان الأكوان فتنبسط آثار الرحمة في عرضة الإمكان، فتوجد الأعيان الممكنة على الترتيب وأحوالها جواهر بسيطة مركبة وإعراضاً في الدنيا والآخرة، فوجود الرحمة الغيبية

(تلك العين الموجدة) في الخارج للرحمة علة غائية للإيجاد بالرحمة أي بسبب الرحمة، وهي الحقيقة المحمدية التي هي عين الرحمة أوجدها الله بالرحمة، فالرحمة شيء من حيث نفسها صفة ذاتية للحق، ومن حيث شيئيتها حقيقة محمدية مظهر للاسم الرحمن، وشيئية الشيء يتعين الشيء ويمتاز عن غيره، وهي من لوازم الوجود اهد بالي.

(أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم) في الخارج مع كونه موجوداً في الباطن لا الموجود الخارجي، فالرحمة وإن كانت لا عين لها في الخارج لكن لها أثر في كل ماله وجود في الخارج، ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام إشارة إلى أن المسألة نادرة، وأصحاب الأوهام نادرة لأنهم يذوقون أن الأمور المعدومة تؤثر في وجودهم، لمن لا وهم له لا ذوق له بأن الأثر المعدوم لا الموجود، لأن الأمور المعدومة المؤثرة لا تدرك إلا بالوهم اهد بالي.

في الحقائق الإلهية الأعيان العلمية التي هي تعينات وشئون في الوجود الواحد الحق، إنما هو من الرحمة الذاتية الجودية التي هي عين الذات، ووجوده الأشياء أي كونها حقائقها بالرحمة الرحمانية الإلهية الأسمانية والله أعلم (ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملاءمة طبع، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجودًا، وقد ذكرنا في الفتوحات المكية أن الأثر لا يكون إلا للمعوم لا للموجود، وإن كان للموجود فبحكم المعوم، وهو علم غريب ومسألة نادرة لا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام فذلك بالذوق عندهم، وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة) أي لا يعتبر في تعلق الرحمة بالأشياء حصول غرض ولا ملاءمة طبع، فإن الرحمة وسعت كل شيء فأوجدته سواء كان ملائمًا له أو غير ملائم، ثم ذكر أن الأعيان الثابتة المعدومة في أنفسها هي المؤثرة في الوجود الواحد الحق المنبسط عليها بالتعين والتقييد والتكييف والتسمية بحسب خصوصياتها حتى تظهر الأسماء الإلهية والنسب الزمانية، ثم النسب الإلهية هي من حيث خصوصياتها معدومة الأعيان لا تحقق لها، فإن حقيقتها لا تعقل إلا بين أمرين، والموجود ههنا أحد طرفيها وهو الحق، ولا مؤثر في وجود الأشياء إلا هي، فالأثار كلها إن كانت من الأسماء الإلهية فهي من النسب العدمية، وإن كانت من الذات المعينة بها فمن الوجود باعتبار هذه النسب عدمية الأعيان وحكم تعيناتها واقتضاء تلك التعينات المخصصة، وإن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحق فالأثر للمعوم والعين وكذلك في الأكوان، فإن كل أثر يظهر من موجود فإنه لا ينسب إلى وجوده من حيث هو وجود بل إلى عينه العدمية أو إلى وجوده المتعين بتلك النسب العدمية، وهذا علم غريب في غاية الغرابة ومسألة نادرة في غاية الندرة، إذ لا يعقل أن العدم يؤثر في الوجود أي المعوم من حيث كونه معدومًا يؤثر في الشيء المعلوم في وجوده، ولهذا قال: لا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام: أي الذين يؤثرون الأشياء بالوهم فيوجدونها، فإنهم يعلمون ذلك علم ذوق لا من يؤثر الوهم فيه، أي من لا يؤثر وهمه الموجود فيه في الأشياء، أو من يتأثر من الوهم فهو بعيد من ذوق هذه المسألة، وتحقيق ذلك أن الوجود المضاف إلى الأشياء أمر خيالي لا حقيقة له في عينه كما مر في مسألة الظل، وليس الوجود الحقيقي إلا حقيقة الحق، فالوجود المعين الذي نسميه الوجود الإضافي وهو المقيد بتعين ما هو ذلك الوجود القائم بنفسه مع أمر عديمي يمنعه عن كماله الإطلاقي ويحصره في القيد الخلقي فنسميه وجودًا خاصًا وليس إلا ظهور الوجود الحق في صورة أمر عديمي إمكاني، فالظهور هو نفس تقيده الأمر العدمي الإمكاناني الذي يحكم عليه بالحدوث ولا حدوث في الحقيقة إلا التعين الذي ينقص الوجود عن كماله والحقيقة بحالها على قدمها الأزلي فهذا سر تأثير المعوم ولا تأثير في الحقيقة إلا شوب العدم والحدوث بالوجود الحق والعدم في الظل الخيالي:

(فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية)

المكانة: المرتبة الرفيعة والمنزلة العلية، والمثلى: تأنيث الأمثل بمعنى الأفضل، قال تعالى: ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ أي منزلة الرحمة التي هي أفضل أنواعها، إذا علمت من طريق الشهود كانت تعلو الأفكار، أي أجل وأعلى من أن تعلم بطريق الفكر.

(فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثم إلا ما ذكرته الرحمة، وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها فكل موجود مرحوم، ولا تحجب يا وليي عن إدراك ما قلناه بما تراه من أصحاب البلاء، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتّر عن قامت به. واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة، ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض، ولا إلى ملايم ولا إلى غير ملايم، فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته ولهذا رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة، فرحمته بنفسها بالإيجاد، ولذلك قلنا: إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين، ولها أثر آخر بالسؤال. فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم فيسألونها باسم الله، فيقولون: يا الله، ارحمنا، ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم فلها الحكم، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل) أثر الرحمة بالذات: إيجادها كل عين ثابتة على العموم، فرحمة الحق المخلوق في الاعتقادات بتبعية رحمتها أعيان المعتقدين، فإنه عين ثابتة في أعيان المعتقدين الثابتة، فرحمت أولاً بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين من الأعيان فتعينت بها وظهرت في مظاهرها وانتشرت، فكان في ضمن تعلقها بإيجاد المرحومين رحمة إيجاد الحق المخلوق فكان أول مرحوم من المتعلقة بالأعيان، لأن الحق المعتقد حال من أحوال أعيان المعتقدين فبنفس تعلقها بالأعيان تعلقت به، وأما أثر الرحمة بالسؤال، فهو أن يترتب على سؤال الطالبين، وهم: إما محجوبون، وإما أهل الكشف؛ فالمحجوبون: يسألون الحق الذي هو ربهم في

لما قسم الأشياء إلى الموجود والمعدوم وعبر عنهما بالأكوان والذوات وأدرج شمول الرحمة على كلها في البيت الأول، وقسم العلم إلى الشهودي والفكري وأدرج وسعة الرحمة العلمي فيهما في البيت الثاني، فوسعت الرحمة كل شيء وجوداً وحكماً وعلماً وهو المطلوب اهـ بالي.

ولهذا أي ولكون الرحمة ناظرة في عين ثبوت كل موجود، رأت الحق المخلوق إلخ فرحمته بنفسها، أي رحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة بالإيجاد، أي بإيجاد نفسها فأوجدت الرحمة نفسها بالرحمة، ثم أوجدت الحق المخلوق اهـ بالي.

وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم: أي يسألون قيام الرحمة اتصافهم بالرحمة فيسألونها باسم الله، أي

اعتقادهم أن يرحمهم، فهم من يرحمون من الراحم المتجلي في صور معتقداتهم بحسب ما يعتقدونه، فإن تعين الرحمة الوجودية في علم المعتقدين واعتقاداتهم بعد تعينها في علم الله، فتعلق الرحمة المطلوبة بهم بحسب تعينها في أعيانها متأخر الرتبة عن حقيقة الرحمة متقدم في علم الله على المرحوم بحسب اعتقاده، وأما أهل الكشف: فيسألون رحمة الله أن تقوم بهم باسم الله فلها الحكم عليهم، لأن القائم بالمحل يحكم على القابل بمقتضى حقيقته، فلا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم فيجعلهم راحمين، وهو منتهى قوله (فهو الراحم على الحقيقة يعني المحل القائم بالرحمة (فلا يرحم الله عباده المعني بهم إلا بالرحمة) ليكونوا موصوفين بصفته (إذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقاً، فمن ذكرته الرحمة فقد رحم، واسم الفاعل هو الرحيم والراحم، والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توحيه المعاني لذواتها) كما ذكر في الفصل الأول من حكم الحياة والعلم على الحي والعالم (فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، إذ لا عين لها في الوجود لأنها نسب، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالمًا وهو الحال، فعالم ذات موصوفة بالعلم ما هو عين الذات ولا عين العلم، وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم، فكونه عالمًا حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم إليه فهو المسمى عالمًا، والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم فهي الراحمة) أي الجاعلة للذي نسب إليه راحمًا (والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها) أي ليكون بها مرحومًا (وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به) فيكون راحمًا (وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحمًا إلا بقيام الرحمة به فثبت أنه عين الرحمة، ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما اجتراً أن يقول: إنه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال: ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره، لأنه لا يقدر على نفيتها ولا يقدر أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة) وهو الأشعري (وهي عبارة حسنة وغيرها) أي غير هذه العبارة (أحق بالأمر منها) أي ما هو في نفس الأمر من هذه العبارة (وأرفع للإشكال وهو القول بنفي أعيان

يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة الحكم بين السؤلين اهـ بالي.

فهو الراحم على الحقيقة لا المحل فالراحم هو الرحمة لا من اتصف بها، قوله وجدوا حكمها في أنفسهم ذوقاً فإن الحرمة تحكم عليهم أن يرحموا من طلب منهم الرحمة فعملوا ذوقاً كيف يرحم الله عباده فإن الرحمة حاكمة على الحق أن يرحم من يسأل الرحمة من عباده فإذا وجدوا حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة ومن ذكرته الرحمة أي قامت به الرحمة فقد رحم غيره اهـ بالي.

(قوله لذواتها) أي من اتصف بها من الذات، فالرحمة معنى من المعاني لأنها لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذاتها الذي لا عين له في الخارج لذلك قال ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وجودًا وحكمًا، ولم يكن بقوله وجودًا والأمور التي توجبها المعاني أحوال، فالحكم حال من الأحوال، فالأحوال لا موجودة اهـ بالي.

فصفات الحق موجود زائد على ذاته في العقل فإن لها حقائق معقولة ممتازة، وأما في الخارج فلا أعيان لها فلا وجود

الصفات وجودًا قائمًا بذات الموصوف، وإنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة) وهي قول أكثر العلماء والمعتزلة (وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة) كالرحمة بالرزق والعلم والحفظ وأمثال ذلك من معاني الأسماء الإلهية (فلهذا يسأل سبحانه أن يرحم بكل اسم إلهي، فرحمة الله والكنية) أي الضمير في قوله ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (هي التي وسعت كل شيء، ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية، فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل: يارب ارحم، وغير ذلك من الأسماء حتى المنتقم له أن يقول: يا منتقم ارحمني، وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة وتدل بحقائقها على معان مختلفة فيدعوها بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم (لا غير) أي الله مطلقًا (لا بما مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره ويتميز فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات) أي ذات الله من حيث هي لا باعتبار المعنى الخاص المميز (وإنما يتميز به نفسه عن غيره لذاته) أي لخصوصية ذات الاسم الخاص (إذ المصطلح عليه بأي لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها، وإن كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مسماة، فلا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فذلك أيضًا ينبغي أن يعتبر كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة، ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية: إن كل اسم على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها، إذا قدمته في الذكر نعتة بجميع الأسماء، وذلك لدلالتها على عين واحدة وإن تكررت الأسماء عليها واختلفت حقائقها أي حقائق تلك الأسماء، ثم إن الرحمة تنال عن طريقين: طريق الوجوب، وهو قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية، والطريق الآخر الذي تنال به الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقتصر به عمل، وهو قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ومنه قيل: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ ومنها قوله «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» فاعلم ذلك) رحمة الامتنان ذاتية تنال الأشياء كلها لأنها ليست في مقابلة عمل، فكل ما تناولته الشئئية تناله هذه الرحمة، وبهذه الرحمة استظهار الأبالسة والفراغة والكفرة والسحرة، والله المنان وعليه التكلان.

فكان وجودها في الخارج عين ذاته تعالى والتحق الحكماء والمعتزلة في هذه المسألة بأهل الحق اهـ بالي.
(يا منتقم ارحمني) أي ارفع عني العذاب، فإذا قلت: يا الله أو يا رحمن ارحمني تريد الانصاف بالكلمات الثلاثة بك، فلا تعم الرحمة في قول السائل: يا رب ارحم بالنسبة إلى اسم الرب جميع أنواع الرحمة، بل يريد نوعًا مخصوصًا من الرحمة اهـ بالي.

(على الذات المسماة) فاختصت الرحمة بحكم ذلك الاسم، فما تعم الرحمة بالنسبة إلى ذلك الاسم، فإذا قال المريض: يا شافي ارحمني، فلا يريد إلا صحة البدن بالخلاص عن المرض، فقد اعتبر حكم الشافي في الرحمة وهي هذه الصحة المخصوصة وكذا في غيره، فظهر منه أن الرحمة تتعدد بتعدد الأسماء وتتبع حكم كل اسم دعيت به اهـ بالي.

(فص حكمة إيناسية في كلمة إيلاسية)

إنما خصت الكلمة الإيلاسية بالحكمة الإيناسية، لأنه عليه السلام قد غلبت عليه الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وأنس بهم، وقد آنسه الله بغلبة النورية بالطائفتين الملائكة والإنس، وخالط الفريقين وكان له منهما رفقاء يأنس بهم، وبلغ من كمال الروحانية مبلغاً لا يؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى عليه السلام.

(إيلاس: هو إدريس عليه السلام، كان نبياً قبل نوح، ورفع الله مكاناً علياً فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس، ثم بعث إلى قرية بعلبك، ويعل: اسم صنم، وبك: هو سلطان تلك القرية، وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصصاً بالملك، وكان إيلاس الذي هو إدريس، قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته من نار، فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسانية فكان الحق فيه منزهاً، فكان على النصف من المعرفة بالله) حال إدريس النبي عليه السلام في الرفع إلى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام؛ وكان كثير الرياضة مغلباً لقواه الروحانية مبالغاً في التنزيه كما ذكر في قصته، وقد تدرج الرياضة والسير إلى عالم القدس عن علايق حتى بقي ستة عشر سنة لم ينم ولم يأكل ولم يشرب على ما نقل، وعرج إلى السماء الرابعة التي هي محل القطب، ثم نزل بعد مدة ببعلبك، كما ينزل عيسى عليه السلام على ما أخبرنا به نبينا ﷺ، فكان إيلاس النبي والجبل الذي مثل له انفلاقه المسمى لبنان جسمانيته المحتاج إليها في استكمالها وتكميل الخلق في الدعوة إلى الله تعالى، وانفلاقه انفراج هيئتها وغواشيها الطبيعية عنها بالتجرد عن ملابسها، والفرس النارية التي انفلق عنه هي النفس الحيوانية التي هي مركب النفس الناطقة على ما ذكر في فص صالح، وهي بمثابة البراق له ﷺ، وكونها من نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور القدس عليه، كما قيل لموسى عليه السلام ﴿بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ﴾ وكون آلاته من نار تكامل قواه وأخلاقه واستعداده المهيئات لاستعلاء النفس الناطقة التي هي القلب عليه بنور روح القدس الذي هو العقل، ولهذا صار عقلاً بلا شهوة، لأن النور القدسي إذا غلب عليها سقطت شهوتها وصارت قواها

واعلم أن إيلاس لما آنس الملائكة بحسب مزاجه الروحاني، وآنس الإنسان بحسب مزاجه العنصري، أورد الحكمة الإيناسية في كلمته وبين التنزيه والتشبيه، فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته فسمي بإيلاس بعد البعثة إلى بعلبك. قال المفسرون: وهو إيلاس بن ياسين سبط هارون أخي موسى بعث بعده وقيل: هو إدريس لأنه قرئ إدريس وإدراس مكان إيلاس، وكشف الشيخ وافق الأخير اهـ بالي.

منورة عقلية وأذهب عنها ظلمة الشهوة، ولهذا قال: ركب عليه فسقطت شهوته، لأن الاستيلاء بتأييد الروح القدسي والتنور بنوره يوجب سقوط الشهوة، وقطع التعلقات النفسية، وانتفاء أغراض النفس الناطقة والطبيعية، فكان الحق فيه منزهاً لتنزهه عن العلائق، ولتغلب أحكام الروح على أحكام الجسد، والتنزيه على التشبيه، لأن الغالب عليه الصفات الروحانية، وقهر القوى النفسانية والطبيعية والبدنية حتى صار روحاً مجرداً كالملائكة، فكان على النصف من المعرفة بالله كالعقول المجردة وهو التنزيه، وفائدة الكمالات الخلقية والصفات الحاصلة للنفس من المقامات والفضائل كالصبر والشكر وما يتعلق بالتشبيه وينبئ عن مقام الاستقامة وهو النصف الأخير، وفي الجملة كمل فيه أحكام اسم الباطن وبقي أحكام اسم الظاهر كما قال (فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه، وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع) أي نزه في موضع التنزيه تنزيهاً حقيقياً لا وهمياً رسمياً، وشبه في موضع التشبيه تشبيهاً شهودياً كشفياً (ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها، وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله، وحكمت أيضاً بهذه المعرفة الأوهام كلها) لأن الوهم يستشرف ما وراء موجبات الأفكار ولا ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقييدها انفعالاً يخرج عن الإطلاق، فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرة ويحكم بالعكس أخرى، ولا يحيل ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب تارة وبالعكس أخرى، وهذا في جميع من له قوة الوهم من المقلدين والمؤمنين.

(ولهذا كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة الإنسانية من العقول، لأن العاقل وإن بلغ من عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الصورية الكاملة الإنسانية. وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزعت، شبهت في التنزيه بالوهم ونزعت في التشبيه بالعقل فارتبط الكل بالكل، فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه، قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزه وشبه) أي نزه في عين

(إلا ويرى الحق عينها) عين من وجه، ومعنى سريان الحق في الصور ظهور آثار أسمائه وصفاته فيها، ولو لم يكن الصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية في وجه خاص لم يكن العالم دليلاً على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان لباس مع هذا الوجه أنس الإنسان، فسريان الحق في الصور عند أهل الحقيقة كإحاطة الحق بالأشياء عند علماء الرسوم في أن المراد من كل واحد منهما معنى واحد؛ وكون الحق عين الأشياء عند أهل الله كاتحاد الحق مع الأشياء في بعض الأمور الكلية عند أهل الظاهر، ولا مخالفة بينهما إلا في العبارة لا في المعنى الهادى.

(قوله ويرى الحق عينها) من حيث اتحاد الظاهر بالظاهر والتصور فيما عقل فإذا حكم العقل بالتنزيه في موضع فقد حكم الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهوده سريان الحق في الصور الذهنية والخارجية، فشاهد الحق في صورة التنزيه الذي حصل في العقل، ويرى أن إثبات التنزيه له تحديد، والتحديد عين التشبيه، ولا شعور العقل أن تنزيهه صورة من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى إدراكه بالي.

التشبيه حيث نفى عن كل شيء مماثلة في مثليته وهو عين التشبيه. لأنه إثبات المثل. ولما نفى عن كل شيء مماثلة المثل نزه الحق أن يكون مثلاً له لأنه شيء من الأشياء فلا يماثل ذلك المثل، وإذا لم يكن مثل مثله فبالأحرى أن يكون ذلك المثل ليس مثلاً له وذلك في غاية التنزيه، فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه ﴿وَهُوَ أَسْمِعُ الْبَصِيرُ﴾ فشبهه) أي في عين التنزيه لأنه أثبت له السمعية والبصرية اللتين هما صفتان ثابتتان للعبد وهو محض التشبيه، لكنه خصصهما بالصيغة التركيبية المفيدة للحصر حيث حمل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضميره، فأفاد أنه هو السميع وحده لا سميع غيره، وهو البصير وحده لا بصير غيره وهو عين التنزيه، فتأمل (وهي أعظم آية نزلت في التنزيه، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف، فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه، ثم قال: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم، فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حدوده بذلك التنزيه، وذلك لقصور العقل عن إدراك مثل هذا) يعني العقول البشرية المقيدة بالنظر الفكري، لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف الشهودي.

(ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام، فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها، كذا قالت وبذا جاءت، فعملت الأمم على ذلك فأعطاهما الحق التجلي فألحقت بالرسول وراثته، فنطقت بما نطقت به ﴿رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل الله، وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته) والوجه الأول: أن يوقف على قولهم ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾ أي هذا الرسول، على أن القول قد تم وابتدأ بقوله ﴿رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ﴾ بمعنى أن رسل الله هم الله، وأعلم خبر مبتدأ محذوف أي هو أعلم حيث يجعل رسالته، والمعنى رسل الله صورته والله هو يتهم، وهو من حيث هم، وهم من حيث هو أعلم من حيث يجعل رسالته، وإذا كان الله هوية الرسل والرسول صورته كان تشبيهاً في عين تنزيه. والوجه الثاني هو المشهور ظاهراً (وكلا الوجهين حقيقة فيه فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه) أي فلأن الوجه المذكور أولاً حقيقة كالوجه الثاني قلنا بالتشبيه في عين التنزيه، ونفي الغيرية في إثبات الوحدة الحقيقية كقوله عليه الصلاة والسلام «هذه يد الله» وأشار إلى يمينه المباركة، وهذا الحديث أوله أهل الحجاب وآمن به أهل الإيمان، وعانين أهل الكشف والشهود أن يده ﷺ عين يد الله العليا في قوله ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ وكانت يد رسول الله فوق أيديهم رأي أعيان (وبعد أن تقرر هذا فرخي الستور ونسدل الحجب على

(عن صفة يظهر فيها) إذ لا بد لظهور الحق من صفة، وثبت تلك الصفة له عين التشبيه، على أن كونه في كنزه ظهوره بصفة الخفاء والعماء، وتنزيه الشرع إنما هو بمقتضى العقول لا لكون الأمر في نفسه كذلك، لذلك نزه عن تنزيه العقول بقوله ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ اهـ بالي.

عين المنتقد والمعتقد، وإن كانا من بعض صور ما تجلّى فيها الحق ولكن قد أمرنا بالستر) أي بعد تقدير قاعدة الجمع بين التنزيه والتشبيه نسدل الغطاء على عين المنتقد، أي المحقق العاقل الذي خلاصة المذاهب بالنظر العقلي البرهاني، والمعتقد أي المقلد لما اعتقده بالعقد الإيماني وإن كانا من جملة مظاهر الحق ومجاليه، ولكن قد أمرنا بالستر عنهم وأن نكلهم على حسب نظرهم واعتقادهم بموجب زعمهم، كما قيل: كلموا الناس على قدر عقولهم، فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ وما أمكنهم فهمه (ليظهر تفاضل استعداد الصور، وإن المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لا بد من ذلك) أي فينسب إلى المتجلي ما تعطيه حقيقة تلك الصورة التي هي المجلى ولوازمها من الحجاب والكشف والتجلي والسر والعرفان والذكر (مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا، وإنه لا شك الحق عينه) وأنه هو الحق عينه بلا شك (فيتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلّى فيها في النوم، ثم بعد ذلك يعبر أي يجتاز عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلاً، فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه، ومما ظهرت فيه أي من التشبيه فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة) يعني أن الأمر بالستر إنما ورد سلطان الوهم على هذه النشأة فلا بد من الستر ليظهر تفاضل الاستعداد. واعلم أن الوهم قوة تحكم في المتخيلات وتدرك المعاني الجزئية في المحسوسات، وأحكامها في المعاني الجزئية التي تدركها من المحسوسات والمتخيلات أكثرها صحيحة، وقد يحكم أيضاً في المعقولات والمعاني الكلية بأحكام كلها فاسدة إلى ما شاء الله، والتميز بين صحيحها وفاسدها لا يتيسر إلا لمن أخلصه الله بنور الهداية الحقانية، ووفقه لإدراك الحق والصواب، وأيد عقله بتأييد روح القدس، ومن شأن هذه القوة أن تركت أقيسة استقرائية أو تمثيلية من المواد الجزئية فتحكم من الجزئي على الكلي، وتجعل الحكم بالقياس كلياً والمقيس عليه جزئياً، وتحكم بالشاهد على الغائب والاستيلاء به على العقل يفسد أكثر أحكام العقل إلا ما صار لباً، والمقال الذي يتفاضل الاستعداد به، هو أن الله قد يتجلّى في صورة إنسانية مثلاً في النوم؛ فالمؤمن العاقل يؤمن بذلك ويتوهم أنه مطرد في جميع صور التجلي حتى أنه يظن أنه تعالى كما تجلّى في هذه الصورة، وأنه إذا تجلّى تجلّى في صورة إنسانية، أو أن الصورة الإنسانية صورته مطلقاً، والمنزه ينزه الحق عن الصورة بالدليل العقلي، ويحكم الوهم أن التجرد عن الصورة له ذاتي فلا يعطيه الفكر إلا ذلك، فيعبر عنها إلى ما يقتضيه

(ولوازمها) أي لوازم تلك الحقيقة فلا يذوق هذه المسألة إلا من تجلّى له الحق في صورة استعدادة فينسبه ما نسبه لنفسه، ويشاهده بذلك التجلي تفاضل الصور فيشبهه وينزهه ولا بد من ذلك في التجلي، فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلي مثل هذه المسألة بما وقع في المنام من الصور الإلهية حتى يعلم منه ما في اليقظة فإنها على الحقيقة قال عليه الصلاة والسلام: «الناس نيام» وكما قيل: إنما الكون خيال اهد بالي.

التنزيه العقلي، فحصره فيما لا صورة له، وحدده وشبهه بالعقول والمجردات، ويتوهم أنه قد نزهه غاية التنزيه وهو في عين التشبيه، وأما صاحب الكشف فلا يعبر عنها إلى التنزيه المحض، بل يعطيها حقها من التنزيه بأن لا يقيد الحق بصورة، ولا يعطله عن جميع الصور ولا يجرده ويعطيها أيضًا حقها مما ظهرت فيه من التشبيه بأن يضيف إليه في تلك الصورة أحكام تلك الصورة ولا يقيده بها، ويعلم أنه كلما شاء ظهر في أي صورة شاء فيضاف إليه ما يضاف إلى تلك الصورة وإن شاء لم يظهر في صورة أصلاً، وهو في كل موطن ومقام وظهور وبطون منزّه عن ذلك كله غير مقيد بتجرد ولا لا تجرد ولا بإطلاق ولا لا إطلاق، فالله عند التحقيق لفظ وعبارة فهم منه كل أحد ما بلغه من معرفته للحق بحسب استعداده، ولمن فهم إشارة الحق وأهله عن الحق الصريح.

(وروح هذه الحكمة وفصلها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه وهما عبارتان) وإلا فالمؤثر والمؤثر فيه واحد لا شيء غيره (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله، والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم، فإذا ورد) أي وارد الحق والضمير للأمر المنقسم المذكور وهو الوارد (فالحق كل شيء بأصله الذي يناسب، فإن الوارد أبداً لا بد أن يكون فرعاً عن أصل كانت المحبة الإلهية فرعاً عن النوافل من العبد، فهذا أثر بين مؤثر والمؤثر فيه) أي الأحباب أثر من الحق في قوله: أحبيته وكون الحق سمع العبد وبصره أثر مقرر وفي العبد مؤثر فيه (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة، فهذا أثر مقرر لا تقدر على إنكاره لثبوته شرعاً إن كنت مؤمناً، وأما العقل السليم فهو إما صاحب تجلي إلهي في مجلى طبيعي) أي صورة إنسانية (فيعرف ما قلناه، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح، ولا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به في هذه الصورة) أي فيما آتاه الله الحق في الصورة التي رآه في النوم (لأنه مؤمن بها، وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا) أي قد استحال في حقه تعالى كونه في صورة جسدانية (والوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه) أي لا ينفك أن يتوهم في حقه تعالى التمثيل بصورة من حيث لا شعور له به (ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَدْعُوْنِيْٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَإِنِّيْ قَرِيْبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان من يدعوه) كان تامة أي إذا وجد من يدعوه يعني أن صاحب الوهم يتوهم أن قربته تعالى

فالحق بأصله الذي يناسبه، فإن الكمالات الإلهية كالوجود والعلم والقدرة وغيرها آثار فيك لاحقة إلى أصلها الذي يناسبه وهو الحق تعالى قال ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَرِنَّا لِلَّهِ﴾ والنقائص الإمكانية كالاحتياج وغيره، وهو الأثر الحاصل فيك منك، فالحق إلى أصله الذي يناسب ذلك الاحتياج به وهو أنت، فلا يكون الحق أصلاً له أهد بالي.

منه كقرب الأجساد بعضها من بعض، وأنه غير الداعي من كل وجه، وذلك وهم منه إذ هو هو لا غير لقوله (وإن كان عين الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك، وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد، فمعلوم أن زيداً حقيقة واحدة شخصية، وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه) مع أن أحدية جمع هذه الأعضاء بحقيقته وهيئتها الاجتماعية صورته الظاهرة (فهو الكثير الواحد الكثير بالصور الواحد بالعين، وكالإنسان بالعين واحد بلا شك) أين هو كالإنسان بالعين أي بالحقيقة الإنسانية من حيث هي لا بالشخصية واحد (ولا شك أن عمر إما هو زيد ولا خالد ولا جعفر، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجوداً؛ فهو وإن كان واحداً بالعين فهو كثير بالصور والأشخاص، وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه يتجلى في القيامة في صورة فيعرف، ثم يتحول في صور فينكر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف، وهو هو المتجلي ليس غيره في كل صورة، ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى فكانت العين الواحدة قامت مقام المرأة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به، وإذا اتفق أن يرى فيها معتقده غيره أنكره، كما يرى في المرأة صورته وصورة غيره، فالمرأة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي، وليس في المرأة صورة جملة واحدة) يعني وليس في المرأة صورة واحدة من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملة واحدة، لأن المرأة لا يرى فيها إلا ما قبلها، وهو الصور الكثيرة (مع كون المرأة لها أثر في الصور بوجه وما لها أثر بوجه، فالأثر الذي لها كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض، فلها أثر في المقادير وذلك راجع إليها، وإنما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) قد صرح بالحق المشهود في هذا المثال، فإن الحق تعالى لما تجلى في صور المعتقدات رأى كل ناظر معتقده فيه صورة معتقده فعرفه وأقر به، وصوّر سائر المعتقدات فلم يعرفها وأنكرها، فهو في الحقيقة لم يعترف إلا بصورة معتقده في الحق لا بالحق، وإلا لاعترف وأقر به في جمع صور المعتقدات، لأن العارف للحق المعترف به يعلم أنه غير محدود ولا ينحصر في شيء منها ولا في الجميع، ولكنه تعالى يقبل إنكاره في غير صورة معتقده كما يقبل إقراره في صورة معتقده وهو عين الكل غني بذاته عن العالمين، وعن كل هذه الصور والتعين بها جمعاً وفرداً، وعن نفى هذه الصور والتنزيه عنها جميعاً كما هو مذهب العقلاء. وأما تأثير المرأة في الصور فهي ردها

لاختلاف مقادير المرايا فللحق أثر في الصورة الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية، وللرائي أثر بحسب اعتقاده إذ الحق لا يتجلى له إلا بصورة اعتقاده، فكان للحق أثر بوجه، وما له أثر بوجه فأهل الذوق والتمييز لعلمه بمراتب الأشياء يلحق كل أثر إلى صاحبه، ويعطي كل ذي حق حقه، فإن طلبت أنت معرفة الحق بالمثال الشهادي فانظر في المثال مرآة واحدة اهـ بالي.

غني عن العالمين: أي لا يكون مرآة لأحد ولا يكون أحد مرآة له، فتكون المرأة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية

مختلفة المقادير لا اختلاف مقادير المرايا في الصغر والكبر والطول والعرض إذا كانت مختلفة، وهو ضرب مثال لتجلي الحق في صور الحضرات الأسماوية، فتصير مرآة الحق مرايا مختلفة الحكم، فلا يكون تجليه وظهوره في مرآة كل صورة إلا بحسبها، فإن نظر ناظر الحق من حيث تجليه في حضرة من حضراته فإنه يرى صورته في تلك الحضرة بحسبها لما ذكرنا من تأثير المرأة في الصور. وأما في تجليه الذاتي الوجودي الأحدي، فلا يرى فيه صورته إلا على ما هي عليه إذا لم يغلب على نظره التقيد بصورة دون صورة، ولا حصر في الصور المرئية في المرايا بهذه الاعتبارات.

(فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرآتي لا ننظر الجماعة، وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً فهو غني عن العالمين ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرآتي، فأى اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو من نظر فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمت، فلا تجزع ولا تخف، فإن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية، وليست الحية سوى نفسك، والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة والشيء لا يقتل عن نفسه، وإن أفسدت الصورة في الحس فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها) أي فانظر في هذه، المثال مرآة واحدة هي مرآة الذات الأحدية، ولا تنظر المرايا الأسماوية، وفيه تحريض على التوجه إلى الذات الأحدية على إطلاقها عن كل قيد وحصر في عقد، وذلك بإفناء الاعتقادات المتجزية التحديدية والتقييدية صورة ومعنى، وتشجيع للطالب السالك سبيل الحق على كسر أصنام المعتقدات كلها، ورفع حجب التعينات بأسرها، حتى يشهد الحق المحض الشاهد المشهود على الحقيقة في عين كل شيء غير منحصر فيه وفي تعينه ولا في الكل، بل مطلقاً جامعاً بين التعين واللاتعين فيكون سويّاً على صراط مستقيم ﴿صِرَاطُ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى الْأُمُورُ﴾ ولا عوج ولا التواء ولا ميل ولا تعريج في سير الله كالحية، ولا حية إلا نفسك ﴿أَفَن يَمْشِي مُكِبّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ فالميل إلى اختلاف المذاهب والمعتقدات ومعاريج طرق الحضرات، إنما هو كانسياب الحيات فاجتنبها واتبع الطريقة المحمدية في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ أي فاتبع الطريقة ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فاقتل حية نفسك في التقيد بتعينك، ومعنى قوله: والحية حية لنفسها أن كل متعين نفسك كان أو غيرها فهو حي بحياته تعالى متعين بحقيقته فكيف يقتل عن نفسه، وإن أفسدت صورته في الحس فهو باق في العلم بالعين وفي الخيال بالمثال، فلا سبيل إلى إخفائه الطريق، فالطريق هي التحقيق بالحق، والنظر إلى العين بالفناء، حتى يتجلي

عن الصور الحاصلة فيها، كذلك ذات الحق من حيث ذاته غني على العالمين، وانظر إلى المرايا المتخالفة في المقدار وهو نظرك في الحق من حيث الأسماء فذلك الوقت يكون كالمرآتي اهدبالي.

لك فتشهد به بناء الكل به، ويتحقق معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

(وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة، فإنك لا تقدر على إفساد الحدود، وأي عزة أعظم من هذه العزة فتتخيل بالوهم أنك قتلت، وبالعقل والوهم لم تنزل الصورة موجودة في الحد، والدليل على ذلك ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنَكِبَ اللَّهُ رَحَىٰ﴾ والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها هذا الرمي في الحس، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً، ثم أثبت لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية، ولا بد من الإيمان بهذا فانظر إلى هذا المؤثر حتى نزل الحق في صورة محمدية وأخبر الحق نفسه عباده بذلك، فما قال أحد منا عنه ذلك بل هو قال عن نفسه، وخبره صدق والإيمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه، فإما عالم وإما مسلم مؤمن، ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له، هذا حكم العقل لا خفاء به، وما في علم التجلي إلا هذا، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له، والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر، وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري أن العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلوها فيصير معلولها علة لها، وهذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه، ولم يقف مع نظره الفكري) يعني أن العلية معلولة وجوداً وتقديرًا لمعلولية المعلول، لأنه لو لا معلولية المعلول لم تتحقق علية العلة، فعلية العلة موقوفة التحقق على معلولية المعلول، فإذا معلولية المعلول علة لعلية العلة وعليتها، وكذلك العلة وعكسها، لما كان المعلول معلولاً لهما لأنهما متضايقان، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ذهناً وخارجاً فتكون عليه العلة علة لمعلولية المعلول، ومعلولية المعلول علة لعلية العلة، والمعلول معلول بقيام المعلولية به، وكذلك العلة علة بقيام العلية بها، فالعلة مع عليتها التي هي بها علة للمعلول معلول لمعلولية المعلول الذي هو بها معلول، ومعلولية المعلول ليست زائدة عليه إلا في العقل، كما أن علية العلة ليست بزائدة على العلة إلا في العقل فهي في الخارج عينه، لكن العقل ينزع معنى المعلولية فيجعله زائداً على ذات المعلول، وكذا معنى العلية بالنسبة إلى ذات العلة، وليس كذلك في الخارج، إذ العلة والمعلولية لا غير لهما في الخارج زائدة على العلة والمعلول في الوجود، لأنه لو كان لها تحقق وجودي دون عين العلة والمعلول في الوجود لتحقيق امتيازهما عنهما في الوجود، لكن الامتياز ليس إلا في التعقل، وكذلك جميع أقسام المتضايقين لا تحقق لأحدهما وجوداً

أنزل الحق في صورة محمدية فالمعلول علة لعلته بوجه كما سيأتي، فإن تأثير الحق، في وجود الرمي وتأثير الرمي في نزول الحق في صورة رامية ليظهر منه الهدى.

إلا بالآخر، فكل منها علة لمعلوله؛ ومعنى قوله: والذي حكم العقل به صحيح مع التحرير في النظر أن ذلك صحيح عند تحرير المبحث ومحل النزاع، لأن الذي حكم العقل به هو أن الشيء الذي يتوقف عليه وجود شيء آخر حتى يتحقق به لا يتحقق في وجوده على وجود ذلك المتأخر المتحقق به وإلا لزم الدور، وذلك عند تجريد المرادين عن معنى التضاييف، أما إذا أخذهما من حيث إنهما متضاييفان فلا بد من التوقف في الجانبين. وفي بعض النسخ: مع التحرز في النظر، أي الاحتراز عن معنى التضاييف فيهما وغيته أي وغاية الناظر والمفكر إذا رأى الأمر على خلاف مقتضى الدليل العقلي، وتحقق أن العين واحدة في هذه الصورة الكثيرة أن يقول إنها وإن كانت حقيقة واحدة في العلة والمعلول فهي من حيث كونها علة في صورة من الصور الكثيرة لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلولها فيكون معلولها حينئذ علة لها وهي معلولة له وحينئذ لم يقف مع نظره العقلي وجوابه بلسان الذوق. والتحقيق أن العين الواحدة في الصورتين لها صلاحية قبول الأمرين بالاعتبارين، فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولاً، وحال كونها معلولاً صلاحية كونها علة، فهي في عينها جامعة للعلية والمعلولية وأحكامهما، فكانت علة بعليتها ومعلولة بمعلوليتها، فلها بحسب الأحوال جميع هذه الاعتبارات من حيث عينها على السواء، وهكذا صورة الأمر في التجلي، فإن المتجلي والمتجلى له والتجلي وكون المتجلي متجلياً والمتجلى له هو الحق الواحد بعينه المنعوت بجميع هذه الاعتبارات التي يتعللها العقل، والفرقان والامتنياز ليس إلا في العقل والصور المتعلقة، والنسب المفروضة المتفرعة عن الحقيقة الواحدة، وهو الله الواحد الأحد ليس في الوجود إلا هو.

(وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق، فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا في الخبر عن الجنب الإلهي، فأثبتوا ما أثبتته العقل) أي في طور العقل (وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه ولا يخيّل العقل رأساً ويقربه في التجلي الإلهي، فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه، فإن كان عبد رب رد العقل إليه، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه، وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية محجوباً عن نشأته الأخروية في الدنيا) يعني هذه الحيرة لا تكون إلا إذا كان صاحبها في هذه النشأة الدنيوية محجوباً عن النشأة الأخروية، فإنه فيها مقيد أبداً بعين العقل مقيد للأمر بحسب تقيده فيسعى في قيد، فإذا أطلق تحير لتعوده بحكم القيد، فإن غلب حكم القيد حار عن الحق فأخذ بقيده، وإن غلب حكم الإطلاق حار عما تحيره وانحاز إلى الحق وأدعن له الحق فراعى حكم الطرفين فكان من الكمل، وإن بقي في الحيرة كان من الوله، وأما الكمل فهم خرجوا عن النشأة الدنيوية باطناً وإن كانوا فيها ظاهراً (فإن العارفين يظهر من هنا كأنهم في

فعجل لهم ما أجل لغيرهم، فأنشأ الله العارفين نشأتين في حال حياتهم دنيوية وأخروية بالي.

الصورة الدنيوية لما يجري عليهم من أحكامها، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الأخرية لا بد من ذلك، فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عين بصيرته فأدرك، فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه ونشر من قبره، فهو يرى مالا يرون ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عبادِه في ذلك) قد حشر أي جمع ليوم الجمع فشاهد أحوال القيامة ونشر من قبره أحيي بالحياة الأخرية عن قبر تقيده، وانغماسه في غواشيه بالمتجرد عن ملاسته.

(فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله تعالى نشأتين فكان نبياً قبل نوح، ثم رفع ونزل رسولاً بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين فليُنزل عن حكم عقله إلى شهوته ويكون حيواناً مطلقاً) أي من غير تصرف عقلي (حتى يكشف ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته، وعلامته علامتان، الواحدة هذا الكشف، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم، ويرى الميت حياً، والصامت متكلماً، والقاعد ماشياً. والعلامة الثانية الخرس، بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته، وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف، غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته، ولما أقامني الله تعالى في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققاً كلياً، فكنت أرى وأريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع، فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون) لما ذكر قبيل ذكره من كشف النشأتين مثال ظهور العين الواحدة في صور كثيرة هي في تلك الصور عينها غير متقيد ولا منحصر في شيء منها، فيصدق على تلك العين الواحدة في صورة من تلك الصور الكثيرة أنها عينها في صورة أخرى أو صور آخر من وجه، ويصدق أيضاً أنها غير الأخرى من حيث تغاير الصورتين والتعين من وجه، علم من ذلك ظهور إلياس في النشأتين، وأن إلياس المرسل إلى بعلبك هو عين إدريس الذي كان يوحى إليه قبل نوح من حيث العين والحقيقة، ويصدق أنه غيره من حيث الصورة والتعين فلا تلبس عليك التعينات، فلو قلنا: إن العين أخذت الصورة الإدريسية وانتقلت إلى الصورة الإلياسية لكان عين القول بالتناسخ، ولكننا نقول: إن عين إدريس وهويته مع كونها قائمة في إنية إدريس وصورته في السماء الرابعة هي الظاهرة في الصورة الإلياسية والمتعينة في إنية إلياس، فيكونان من حيث العين واحداً ومن حيث التعين الصوري والظهور الشخصي اثنين كحقيقة جبريل وعزرائيل وميكائيل، فإنهم يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى، كلها قائمة موجودة هؤلاء

(تحقق بحيوانيته) فبه نزل منزلة إدريس عليه السلام حيث نزل عن سماء عقله إلى أرض نفسه، فهذا النزول لا يكون إلا بعد العروج إلى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع إدريس إلى السماء كذلك بالي. فيشهد أموراً كلية مجردة في غير مادة طبيعية، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم وهو الرمي والقتل وغير ذلك بالي.

الأرواح الكلية الكاملة فكذلك أرواح الكمل وأنفسهم، وكالحق المتجلي في صور تجليات غير متناهية، وتعينات أسماء إلهية لا تحصى كثرة مع أحدية ذاته وعينه المتزهة عن أن تتكثر بالصور والتعينات، ثم إنه - قدس سره - أحال التحقق بهذا المعنى والاطلاع على الحكمة الإلياسية عن أن يتحقق السالك بحيوانيته ويتنزل عن رتبة العقل وحكمه حتى يبقى حيواناً محضاً، ليعلم سر نزول إدريس بعد أن تحقق بروحانيته حتى بقي عقلاً مجرداً بلا شهوة إلى صورة إلياس مبعوثاً إلى أهل بعلبك. وفائدة التحقق بالمنزلتين منزلة شهود الحق والتحقق به في الملاء الأعلى ذوقاً ومنزلة، والتحقق بشهود الحق أيضاً في العالم الأسفل والتحقق به ليكشف ما تكشفه كل دابة أي يطلع على عذاب القبر والتنعيم فيه، فإنه يطلع على ذلك الحيوانات العجم شهوداً دون الثقلين، والباقي ظاهر (فإذا تحقق بما ذكرناه) أي عند نزوله إلى حيوانيته والتحقق بها (انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في مادة طبيعية، فيشهد أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصورة الطبيعية علماً ذوقياً) يعني أن السالك المتحقق بحيوانيته إذا انتقل بعد ذلك إلى التحقق بكونه عقلاً مجرداً عن القيود الطبيعية، تحقق حينئذ ذوقاً أن العين التي كانت في عالم العقل عقلاً هي في عالم النفس نفس، فشهد في العالم العقلي عقولاً هي أصول لما في العالم الأسفل من الصور الطبيعية، فيعلم أن الأحكام المختلفة في الصور الطبيعية هي معاني الأعيان والحقائق العقلية علماً ذوقياً، فالحقيقة التي هي وجود بحث صرف هي ذاته تعالى في عالم الأعيان عين، وفي عالم المعاني معنى صرف معقول، وفي عالم العقول عقل مجرد، وفي عالم النفس نفس، وفي عالم الحيوان حيوان، وفي النبات نبات، وفي الجماد جماد، فقد ظهرت العين الحقيقة في المراتب كلها بهذه الصور مع بقائها على حالها في عالمها فهي أصل الكل ومنشؤه ومنبعه، وإلى الأصل الأول والحقيقة الأولى مصيره ومرجه ﴿وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ منه بدأ الكل وإليه يعود (فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ فإنه قد أوتي الحكمة التي بها تنقلب أعيان خلق العالم كله، مع كثرة صورها غير المتناهية حقاً واحداً لا كثرة فيه أصلاً وهو الخير الكثير، لأن الغالب على حاله الإحسان العلمي والحكمة والتوحيد (وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين، ويعرف عند ذلك ذوقاً ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾) يعني أن الله قتلهم في صوركم وموادكم (وما قتلهم إلا الحديد والضارب والذي خلف هذه الصورة، فبالمجموع وقع القتل والرمي فيشهد الأمور بأصولها وصورها فيكون تاماً، فإن شهد النفس كان مع التمام كاملاً، فإن النفس الرحمانى

(فإن شهد النفس) أي شهد مع ذلك أن النفس الرحمانية غير الطبيعية كان مع التمام كاملاً في المعرفة بالله، فعلى هذا التقدير فلا يرى إلا الله في عين كل ما يرى فيرى الرائي عين المرئي، فمن حيث إنه كامل يرى الرائي عين المرئي ويراه غيره

هو عين فيض الوجود والحياة على الكل بل عين تنزل الحق إلى الصور كلها) فلا يرى إلا الله عين ما يرى فيرى الرائي عين المرئي، وهذا القدر كاف، والله الموفق والهادي.

(نص حكمة إحصانية في كلمة لقمانية)

إنما اختصت الكلمة اللقمانية بالحكمة الإحصانية، لأن الغالب على حاله عليه السلام الإحصان بالشهود العلمي والحكمة والتوحيد والإسلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ﴾ تعالى ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ وقوله: ﴿ءَايُنَا لَقْمَنَ الْحِكْمَةَ﴾ والإحصان والحكمة أخوان، لأن الإحصان فعل ما ينبغي، والحكمة وضع الشيء في موضعه، وفي وصيته لابنه ﴿يَبْنَى لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ وأول مراتب الإحصان المعاملة مع الحق بمحض التوحيد، ثم الشهود في الطاعة والعبادة كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «الإحصان أن تعبد الله كأنك تراه» أي في غاية الظهور، ومن هذا الباب قوله: ﴿يَبْنَى إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ ثم في معاملة الخلق كالإحصان بالوالدين، وجميع وصاياه لابنه من باب الإحصان:

(إذا شاء الإله يريد رزقاً له فإلكون أجمعه غذاء)

أي إذا تعلق مشيئة الله بإرادة الرزق له من حيث إنه عين الوجود الحق المتعين بأعيان الممكنات، فالكون كله والأحكام الإلهية الظاهرة بالكون كلها غذاء له لظهوره بها في ملابس الصفات والأسماء، فإن الهوية الإلهية الجمعية من حيث عينها بذاتها غنية عن العالمين وعن الأسماء كلها، وأما تعلق المشيئة بإرادة الرزق فهو من حيث كونه ظاهراً في مظاهر الأكوان وأعيان العالم، والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات وقد تكون مع إرادة وبدونها، والإرادة من الصفات الموجبة للاسم المريد، فالمشيئة أعم من الإرادة فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الكراهة أي بالإيجاد والإعدام. ولما كانت الإرادة من الحقائق الأسمائية فلا تقتضي إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لا غير، ولهذا علقها بالإرادة لتختص بوجود الرزق؛ وأصل الكلام أن يريد الرزق لأنها مفعول المشيئة، فحذف إن ورفع الفعل كقوله:

* ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى*

(وإن شاء الإله يريد رزقاً لنا فهو الغذاء كما يشاء)

من حيث إنه تام لا كامل فجمع بين الشهودين شهود نفس الرحمن وشهود أصول الأمور وصورها فلكل شهود حكم في هذا العارف بالي.

(إذا شاء الإله يريد رزقاً) له أي أراد الحق سبباً لظهور نفسه (فالكون أجمعه غذاء) له من إظهارها إياه واختفائه فيها بالي. وقيل: إن المشيئة تخصيص المعلوم للوجود والموجود للعدم، والإرادة تخصيص المعلوم للوجود فقط (مشيئته عين

أي وإن تعلقت مشيئته بإرادة الرزق لنا من لدنه فهو المراد أن يكون لنا رزقاً من حيث إنه الوجود الحق، فيوجدنا كما يشاء ويختفي فينا ويظهرنا كالغذاء بالنسبة إلى المغتذي، فإنا نقوش وهيات وشؤون وتعينات لا وجود لنا ولا تحقق فهو المتعين بنا ومظهرنا وغذاؤنا ورزقنا بالوجود كما نحن غذاؤه بالأحكام، وفي نسخة: فهو الغذاء كما تشاء أي كما تقتضي أعياننا أن توجد به، وكما أن تحققنا وإبقاءنا بالوجود فكذاك بقاء أسمائه بالأعيان.

(مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهو المشاء)

ولما كانت الإرادة لا تتعلق إلا بالإيجاد أي بمعدوم يريد إيجاده لأن تأثير الأسماء الإلهية إنما هو في المعدومات لإيجادها لقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ والمشئته من حيث كونها عين الذات ولا بد لكل اسم من الذات كانت عين الذات من وجه وأعم منها من وجه لأنها قد تتعلق بالإعدام أي بوجود يريد إعدامه كقوله: ﴿إِنْ شِئْنَا يَذْهَبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ فقال مشيئته إرادته، أي هما متحدان في التعلق بالفعل والإيجاد فقولوا بهذه المشيئته، أي المقتضية للإيجاد التي هي عين الإرادة قد شاء الإرادة، فهي: أي فالإرادة هي مفعول المشيئته فالمشاء اسم مفعول بمعنى المراد، وأصله على قياس اللغة المشيئ لکنه غير مستعمل.

(يريد زيادة ويريد نقصاً وليس مشاؤه إلا المشاء)

المشاء بفتح الميم هنا مصدر ميمي أي المشيئته كما كانت عين الذات، ولم يثبت لها اسماً كالإرادة وليست إلا العناية لم تقتض لوجود؛ فقد تتعلق بإرادة الزيادة وهي الإيجاد، وقد تتعلق بالنقص وهي الإعدام، وليست المشيئته في القسمين إلا المشيئته، بخلاف الإرادة فإنها لم تتعلق في القرآن إلا بالإيجاد، ولهذا قال بالفرق بينهما من وجه وبتحادهما من وجه في قوله:

(فهذا الفرق بينهما فحقق ومن وجه فعينهما سواء)

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَنَ الْحِكْمَةَ﴾ وقال: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك، والحكمة قد تكون متلفظاً بها، وقد تكون مسكوتاً عنها) أي حيث يكون الحال يقتضي النطق بالحكمة متلفظاً بها،

إرادته فقولوا بها) أي بالمشيئته قد شاءها الإرادة فهي أي الإرادة بالمشاء بفتح الميم أي المراد لهذا وجه اتحادهما، ومعنى البيت الأول على تقدير الاتحاد إذا شاء الإله أن يشاء فحينئذ تكون المشيئته المشاء ويفرق بينهما بفرق آخر بقوله *يريد زيادة ويريد نقصاً* يعني أن الإرادة تتعلق بزيادة شيء ونقصه (*وليس مشاؤه إلا المشاء*) أي لا تتعلق مشيئته بزيادة شيء ونقصه بل هي العناية الإلهية المتعلقة بإيجاد المشاء من غير تعرض إلى الزيادة والنقصان بالي.

(ولم يرد هذا القول على قائله) مع أن الإتيان يضاف إلى العبد أيضاً، ولم يقل الحق ليس الأمر كما قلت فدل ذلك على أن كل آتي الحجة عين الحق من جهة الحقيقة بالي.

فإن النطق في موضعه حكمة، ومن حيث يقتضي الحال السكوت، فالحكمة مسكوت عنها لأن السكوت في موضعه حكمة، كما سكت لقمان عن سؤال داود حين رآه صنع الدرع، فأراد أن يسأل ما هو فسكت ولم يسأل حتى أتمه فلبس، فقال: نعم لبوس الحرب هذا، فقال لقمان: نعم الخلق الصبر، فقال داود: الصمت حكمة، وقيل إنه قال لأجل هذا سمي حكيماً، فمثل هذا السكوت ينبئ عن التؤدة وانتفاء الاستعجال الطبيعي (مثل قول لقمان لابنه ﴿يَبْنِيْ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ فهذه حكمة منطوق بها، وهو أن جعل الله هو الآتي بها وقرر ذلك الله في كتابه ولم يرد هذا القول على قائله، وأما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقربنة الحال فكونه سكت عن المؤتي إليه بتلك الحبة، فما ذكره ولا قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك) وفي نسخة أو إلى غيرك، ولا في النسخة الأولى تأكيد لقوله، ولا قال، وفي ولا قال تأكيد للنفي «في» فما ذكره، ومعناه ولا قال إلى غيرك فيكون معناهما واحداً.

(فأرسل الإتيان عامّاً، وجعل المؤتي به في السموات إن كان أو في الأرض تنبيهاً، لينظر الناظر في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ فبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات) أي تنبيهاً على أن في السموات والأرض هو الحق، فالمعلوم في السموات والأرض ليس غيره لأن المأتي به هو المعلوم في السموات وفي الأرض، والمعلوم في السموات هو ما في الجهة العلوية من الحقائق العينية والاسمية والروحانية على اختلاف طبقاتها، والمعلوم في الأرض هو ما في الجهة السفلية من الحقائق الكونية والآثار الجسمية على اختلاف مراتبها كالعناصر والمواليد وأحوالها وهيئاتها، فإنها تحت تصرف العوالم العلوية الإلهية وتأثيراتها، وإنما جعل المعلوم أعم من الشيء لأن الشيء عنده هو الذي له وجود عيني، والمعلوم يتناول ما له وجود عيني وما ليس له وجود عيني، فإن علمه محيط بالكل، فالمعلوم أعم من الشيء، وأما عند من جعل الشيء أعم من المتعين الخارجي والعقلي فالمعلوم والشيء يتساويان، لأن الثابت في العلم شيء كالأعيان الثابتة، وهو أرجح لقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فإنه تعالى أطلق قبل الكون على العين اسم الشيء وخاطبه بقوله «كن» فيترتب الأمر كونه وكيف كان فالمقصود حاصل، لأن المراد التنبيه على العالم الآتي بالمعلوم أي الله عين المعلوم سواء كان أعم من الشيء أو مساوياً، فإن الغرض إحاطة علمه بالكل، وإن العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا باعتبار.

(ثم تتم الحكمة واستوفاهما لتكون النشأة كاملة فيها فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ﴾ فمن لطافته ولطفه أنه في الشيء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء حتى لا يقال فيه إلا ما يدل

عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح، فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه كما يقول الأشاعرة: إن العالم كله متمثل بالجواهر فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحدة، ثم قالت: ويختلف بالأعراض، وهو قولنا: ويختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل، وهذا عين هذا من حيث جوهره، ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج، فنقول نحن إنه ليس سوى الحق، ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقاً أي ثابتاً غير متعين (ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي، فهذه حكمة كونه لطيفاً) بتتيميم الحكمة المبنية للتوحيد واستيفائها تكميل ما نشأ فيه من المعنى أو لتكون النشأة اللقمانية كاملة في تلك الحكمة قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ فمن كمال لطافته أن الحق تعالى مع أحدية عينه يصدق الأشياء المتباينة المحدودة بحدود مختلفة وأسام متفاوتة، كالسماء والأرض وغيرهما مما عدّ ولم يعد مما يصدق عليها بالتواطؤ بمعنى أنها عين واحدة، وذلك يطابق قول الأشاعرة: إن العالم كله متمثل بالجواهر أي هو جوهر واحد، وكذلك نقول: يختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه، وذلك يطابق قولهم يختلف بالأعراض، ثم إنهم مع قولهم بأحدية الجوهر في صور العالم كلها يقولون باثنيية العين: أي أن عين الجوهر في العالم غير الحق ولو كان كما قالوا لما كان الحق المشهود الموجود المطلق واحداً أحداً في الوجود بل كانا عينين وانتهى حد كل منهما إلى الأخرى وتمايزتا لكون كل واحد منهما غير الآخر، وليس عينه حينئذ والحق تعالى وتنزه أن يكون محدوداً معه غيره في الوجود حقيقة فنقول: ما في الوجود إلا عين واحدة هي عين الوجود المطلق الحق وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير، ولكن هذه الحقيقة لها مراتب وظهور لا تنهاى أبداً في التعيين، فأول مراتبها إطلاقها عن كل قيد واعتبار ولا تعيينها وعدم انحصارها، والمرتبة الثانية تعيينها في عينها وذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية الوجودية الإلهية الانفعالية الكونية. والمرتبة الثالثة المرتبة الجامعة لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الله تعالى. ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الأحدية الإلهية وهي مرتبة الأسماء وحضراتها. ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التي من شأنها التأثير والانفعال ولوازمها، وهي المرتبة الكونية الإمكانية الخلقية. ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية، وهي مرتبة العالم، ثم تفاصيل الأجناس والأنواع والأصناف

(إلا ما يدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم، فإن قولنا هذا سماء لا يحمل على المبتدأ إلا مدلول السماء بالتواطؤ أي بالتوافق والاصطلاح بالي.

(متمثلة بالجواهر) كتمائل أفراد الإنسان بالإنسان فهو جوهر واحد في كل متمثل كما أن الإنسان واحد في كل متمثل من أفراد. بالي.

والأشخاص والأعضاء والأجزاء والأعراض والنسب، ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور في أحدية العين، إذ لا تحقق إلا لها في ذاتها وعينها لا غير لا إله إلا الله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فالعين بأحدية الجمع سارية في جميع هذه المراتب والحقائق المترتبة فيها فهي هو وهو هي عينها لا غيرها، كما كانت الهوية في المرتبة الأحدية الجمعية الأولى هو لا غيره «كان الله ولم يكن معه شيء».

(ثم نعت فقال ﴿حَيْرٌ﴾ أي عالم عن إخبار وهو قوله ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾ وهو العلم الثابت للحق من حيث حقيقة وجود العباد (وهذا هو علم الأذواق، فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدًا علمًا، ولا يقدر على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه، ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق، فعلم الذوق مقيد بالقوى، وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله «كنت سمعه» وهو قوة من قوى العبد، وبصره وهو قوة من قوى العبد، ولسانه وهو عضو من أعضاء العبد، ورجله ويده، فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء، وليس العبد بغير لهذه الأعضاء والقوى، فعين مسمى العبد هو الحق لا عين العبد وهو السيد الرؤوف: أي هوية العبد وحقيقته من غير نسبة العبدانية هو الحق من غير نسبة الإلهية والسيدية، إلا أن عين العبد من حيث إنه عبد أعني مع نسبة العبودية هو السيد من حيث إنه سيد مع نسبة السيادة (فإن النسب متميزة لذاتها وليس المنسوب إليه متميزًا) أي من حيث الحقيقة (فإنه ليس ثم سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات، فمن تمام حكمة لقمان في تعليم ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين لطيفًا وخبيرًا سمي بهما الله، فلو جعل ذلك في الكون وهو الوجود فقال كان لكان أتم في الحكمة وأبلغ في الموعظة، فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئًا) يعني أن قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ إخبار بأنه تعالى موصوف باللفظ والخبرة، وذلك يدل على أنه تعالى كذلك في الواقع، ولا يدل على أن وجوده يقتضي ذلك، فلو أتى بالكلمة الوجودية الدالة على اتصافه بالصفتين المذكورتين في الأزل فقال: وكان الله لطيفًا خبيرًا لكان أتم في الحكمة وأبلغ لدلالته على أن وجوده تعالى كان في الأزل، كذلك اقتضى وجود تلك النسبة فهو كذلك لطيف خبير في الحال الواقع. وأما العبارة المذكورة فتحتمل أن تكون كذلك في الأزل، وأن لا يكون لكون الله تعالى حكى قول لقمان من غير تغيير، وإنما قال لقمان بهذه الصيغة مع كلمة التحقيق والتأكيد ليتمكن ويتحقق في نفس ابنه أنه في الواقع

(وهذا) أي العلم الاختياري هو علم الأذواق، أي مختص بالذوق الذي لا يحصل إلا بالقوى، فجعل الحق نفسه مع علمه بالعلم بما هو عليه الأمر مستفيدًا علمًا بقوله ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ وهو علم الذوق لا العلم المطلق، فتميز الاسم الخبير من الاسم العليم بالي.

كذلك جزماً (وإن كان قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ من قول الله، فلما علم الله تعالى من لقمان أنه لو نطق لتمم متمماً بهذا) أي بما معناه في لغته معنى هذا في اللغة العربية وذلك من حيث التحقيق، والعدر ما ذكرناه من أن لقمان لفرط شففته وتعطفه ورأفته بابنه قام في مقام التعليم والإرشاد والنصيحة بهذه القرائن مخبراً عن الواقع إخباراً مؤكداً جازماً، ليتحقق ويتمكن في نفس ابنه مقام الإخبار عن خبرة وجود، ولو قال كان الله لطيفاً خبيراً، وهذا وإن كان كذلك فالمبالغة والإتمام على الوجه الأول أنسب في الحكمة فأخبر الله تعالى عنه صورة ما جرى في الحال الواقع من غير زيادة ولا نقصان.

وأما قوله ﴿إِنَّ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ لمن هي له غذاء وليس إلا الذرة المذكورة في قوله ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ فهي أصغر متغذ) أي لو كان أصغر منها لذكره الله في هذه الآية لكونه تعالى في بيان أنه في درجة المبالغة، وأيضاً لأن في الحبة من الخردل أكبر وأكثر من الذرة، فالمبالغة إنما تكون في منفذ أصغر من غذائه (والحبة من الخردل أصغر غذاء ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة قال: فما فوقها يعني في الصغر، وهذا قول الله والتي في الزلزلة قول الله أيضاً فاعلم ذلك، فما فوق البعوضة في الصغر الذرة، وثم لطيفة أخرى وذلك أن الذرة مع صغرها أخف في الوزن أيضاً لكونها حيواناً، إذ الحي أخف من الميت، فالمعنى أن العمل إذا كان مثقال ذرة في الصغر والخفة فلا بد من رؤية الجزاء، فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثم ما هو أصغر منها فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم، وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة، فلهذا وصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك، وأما حكمة وصيته في نهيه إياه أن ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّكَ الْشِّرْكُ لَكَبِيرٌ﴾ والمظلوم المقام) أي المحل الذي أثبت فيه الانقسام (حيث نعت بالانقسام وهو عين واحدة فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل، وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام، فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام ومعلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذي شاركه إذ هو الآخر، فإذا ما ثم شريك على الحقيقة، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما المشاركة فيه، وسبب ذلك الشركة المشاعة وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ

وجواب أما قوله فهي الذرة التي هي النملة الصغيرة أصغر متغذ من الحيوان، والحبة من الخردل أصغر غذاء من الأغذية. ولو كان ثمة في العالم أصغر غذاء ومتغذياً من خردل وذرة لجاء به كما جاء بقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ﴾ الآية بالي.

أَدْعُوا الرَّحْمَنَ ﴿ هذا روح المسألة) إنما هو روح المسألة لأن الشركة بين الصور الإلهية متوهمة عند أهل الحجاب، فإن الصور الإلهية والأسماء واحدة بالذات، والدعوة إنما هي للذات في الصورة الرحمانية أو الصورة الإلهية أو فيهما معاً أو في أي صورة شاء من الصور الأسمائية، فالداعي للرحمن مختص من وجه فلا شركة وكذلك المختص بدعوة الله الذات الأحدية فلا شركة في مدعوه لأحدثه عنده في جميع الصور كما هو عليه، ولذلك علل الإجازة في دعوة أحدهما على السواء بقوله ﴿ فَلهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ أي الدعوة إنما هي للهيوة الأحدية العينية الجمعية بين صور الأسماء الحسنی، والمسمى ليس إلا واحداً فلا شركة أصلاً والألفاظ ظاهرة.

(نص حكمة إمامية في كلمة هارونية)

إنما خصت الكلمة الهارونية بالحكمة الإمامية، لأن هارون عليه السلام كان إمام أئمة الأحرار، وقد استخلفه موسى على قومه بقوله ﴿ أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ ﴾ والإمام لقب من ألقاب الخلافة، وقد صرح هارون بذلك في قوله ﴿ فَأَتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي ﴾ وقد بقيت الإمامة في نسله إلى الآن، وهي الخلافة المقيدة، أي الإمامة بالوساطة كما كانت لخلفاء رسول الله ﷺ، وله الإمامة المطلقة لكونه نبياً مبعوثاً بالسيف كإمامة المهدي عليه السلام، والمراد بالمطلقة التي لا واسطة بين صاحبها وبين الله وله رتبة التقدم والتحكم في الوجود، ولو لم يكن كذلك لما صرح بوجوب اتباعه وطاعته في قوله ﴿ فَأَتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي ﴾ وهي التي قال فيها لخليله ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ فله الإمامة المطلقة والمقيدة.

(اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا ﴾ فكانت نبوته من حضرة الرحموت، فإنه أكبر من موسى سنًا وكان موسى أكبر منه نبوة. ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لأخيه موسى عليه السلام ﴿ يَبْنَؤُمْ ﴾ فناداه بأمه لا بأبيه، إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم، ولولا تلك الرحمة ما صبرت أي الأم على مباشرة التربية، ثم قال ﴿ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ﴾ ﴿ فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ ﴾ فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة، وسبب ذلك عدم الثبوت في النظر فيما كان في يده من الألواح التي ألقاها من يديه، فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة، فالهدى (بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه) وكان الله قد أعلمه قبل ذلك بالأمر بقوله ﴿ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ﴾ (والرحمة بأخيه) ووجد الرحمة بأخيه (فكان لا يأخذ بلحيته بما رأى من قومه مع

أي وجد موسى في الألواح ما أضل قومه إلا السامري، وهارون بريء منه والرحمة بأخيه بالي.

كبره وأنه أسن منه فكان ذلك من هارون شفقة على موسى، لأن نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه إلا مثل هذا، ثم قال هارون لموسى عليه السلام ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ فتجعلني سبباً في تفريقهم، فإن عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك، فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، وكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا واقع فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى يربي هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن) أي يريه تربية ربانية متعينة لهارون في مادة موسى، لأن التربية لا تكون حقيقة إلا من الرب، فكما كان يربي موسى في مادة هارون بأن جعله من رحمته له نبياً يكمل نبوته وشد به أزره كان يربي هارون في مادة موسى، فإنه عتب عليه وأخذ بلحيته ورأسه ليتنبه على أسرار ما وقع من عبادة العجل فيطلع على ما يقرر موسى بعلمه في سر ذلك، وكان الله في تربية موسى وهارون من حيث لا يشعر بذلك إلا من شاء الله، فإن جميع الأفعال التي يجري الله على أيدي عباده صور أحكام حقائقهم وحكمة لا يعلمها إلا الله ومن أطلعها عليها، ففوق العتب وعدم التثبت وإلقاء الألواح من يد موسى وأخذه بلحية هارون أمر قوي غير متوقع من مثله في مثل أخيه الذي هو أكبر سنًا إنما كان لتنبه على ما ذكر من السر وتربيته من حيث لا يشعران بذلك الأمر فإنهما من المعصومين الذين لا يجري الله على أيديهم إلا ما هو الحكمة والطاعة، ويزيد به العلم والمعرفة، وهذا بالنسبة إلى أخيه، وأما بالنسبة إلى قومه فهو أن موسى عليه السلام كان في مبالغته في عتب أخيه يرى قومه أن عبادة ما يسمى غيراً وسوى عند أهل الحجاب، وتعييناً جزئياً في شهود أهل الكشف جهل وكفر، أما كونه جهلاً فلأن المعبود ليس محصوراً في صورة، بل هو ما في الصور كلها من الحق، لأن العبادة لا يستحقها إلا الله الذي هو عين الكل وله هوية جميع الصور، وأما كونه كفراً فلكونه سرّاً يتعين على الحق المتعين، ففعل ذلك رب موسى في مادته ليتنبهوا على ما قد كان حذرهم من قبل حين قالوا له ﴿يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ يَجْهَلُونَ ﴿يعني أن حقيقته يقتضي أن العبادة مطلقاً لا تكون إلا للرب المطلق، كما قال تعالى ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ وقال ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾

فالأنبياء والأولياء العارفون وإن كانوا ينكرون العبادة للأرباب الجزئية لكن إنكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر في صور الأشياء، بل إنكارهم بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فإنهم يرون بحسب الباطن في كل شيء، ونهى العبادة عن الأمة بحسب النبوة في مظهر خاص، والمحجوبون وإن أنكروا أيضاً لكن إنكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق في الأشياء بالي.

والإله المَجْعول ليس له الخلق فلا يستحق عبادة المخلوق إياه، ولا علم له بما يسرون وما يعلنون، ويعلمه عليه السلام بجهلهم أقبل والتفت بالعتب على هارون، فإنه كان في تربيته قولاً وفِعلاً ليعلم من حيث ولايته ونبوته بما هو الأمر عليه علماً بذلك في تلك الحالة، إذ لم يعلم إلا بعد وقوع ما وقع، فلما نبه هارون بالحقيقة المذكورة وتحقق هو بما وقع منه ظاهراً وباطناً أعرض عن قومه بعد ما أراهم وأعلمهم بخطئهم إلى السامري فلم يعاتبهم ليتعظوا، وذلك أبلغ في الغرض (ولذلك لما قال هارون ما قال رجع إلى السامري فقال له ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَسْمَرِي﴾ يعني فما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص، وصنعك هذا الشبح من حلي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، فإن عيسى يقول لبني إسرائيل: يا بني إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء، وما سمي المال مالاً إلا لكونه بالذات يميل القلوب بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه، وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفاً وقال له ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ﴾ فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم لما علم أنه بعض المجالي الإلهية ﴿لَتَحْرِقَنَّهُ﴾ فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ولا سيما وأصله ليس من حيوان، فكان أعظم في التسخير، لأن غير الحيوان ما له إرادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير إياة) اعلم أن الأنبياء كلهم صور الحقائق الإلهية النورانية الروحانية، والفراعنة صور الحقائق النفسانية الظلمانية، ولهذا كانت العداوة والمخالفة بين الرسل والفراعنة لازمة، كما بين العقل والهوى وبين الروح والشیطان، لكنهم مختلفون في التعينات الإنسانية لاختلاف الأسماء الإلهية فيهم، وذلك لاختلاف القوابل بحسب الأمزجة والاعتدالات الإنسانية، ولهذا اختلفت صورهم في الأشكال والهيئات والتعينات الشخصية، ونفوسهم في الأخلاق والعوائد والأذواق، وأرواحهم في العلوم والمشاهدات والمشارب والتجليات، مع اتحادهم في الوجهة والمعارف الحقانية والتوحيد وأصول الدين القيم، فإنهم في ذلك كنفس واحدة على آل واحد لرب واحد هو رب الأرباب، فالحق الواحد يتجلى لكل منهم على صورة الاسم الغالب عليهم، ولهذا كان الغالب على موسى أحكام القهر وشهود التجلي النوري له في صورة النار، وكانت علومه فرقانية، والغالب على نبينا ﷺ أحكام المحبة وشهود التجلي في صورة النور، وكانت علومه قرآنية. ولما كان التجلي الإلهي في حق موسى

فعلم هارون ما أشار إليه موسى من كلامه إلى السامري، وعلم أن غضبه وأخذ لحيته لا لأجل عبادة العجل بل لأجل تعليمه بأن الحق لا يعبد في صورة العجل، وإنما تصرف موسى في صورة العجل بالحرق والنسف، فإن حيوانية الإنسان إلخ بالي.

في صورة القهر والسلطنة والجلال سلط النار على صورة العجل الذي جعله السامري إلهاً لمن عبدها حتى أحرقت وفرقتها وبرد أجزائها، كما أن التجلي الإلهي يحرق كل من تجلى له، فإن المحدث لا يبقى عند ظهور القديم بل يضمحل ويتلاشى، فأراهم في نسف رماد العجل وحرارته صورة فناء المحدث عند تجلي الرب القديم، وفي إحراقه صورة إحراق سبحات وجهه تعالى حتى ما انتهى إليه بصره من خلقه.

(وأما الحيوان فذو إرادة وغرض، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف، فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان وإن لم يكن له هذه القوة أو صادف غرض الحيوان) أي وجد عند المسخر الذي يريد تسخيريه في أمر حيواني غرضاً من أغراض الحيوان كمأكل أو مشروب أو ما يتوسل به إليه من أجرة (انقاد مذللاً لما يريده منه كما ينقاد مثله لأمر فيما رفعه الله به من أجل المال الذي يريده منه المعبر عنه في بعض الأحوال بالآخرة، في قوله ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ ﴿فما يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته فإن المثليين ضدان) من حيث إنهما لا يجتمعان (فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته، ويتسخر له ذلك الآخر إما خوفاً أو طمعاً من حيوانيته لا من إنسانيته فما تسخر له من هو مثله؛ ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال فالثلاث ضدان، فلذلك قال ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ ﴿فما هو معه في درجته فوق التسخير من أجل الدرجات. والتسخير على قسمين: تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيريه لهذا الشخص المسخر، كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية، وكتسخير السلطان لرعاياه وإن كانوا أمثالاً له في الإنسانية فسخرهم بالدرجة. والقسم الآخر تسخير بالحال، كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم، وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة فالمرتبة حكمت عليه بذلك، فمن الملوك من سعى لنفسه، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحققهم، فأجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه، وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده، فالعالم كله يسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر، قال تعالى ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ والظاهر أن تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوة، ولهذا كان يعلم حقهم ويراعيهم رعاية الراعي لغنمه، فكلما عاث فيهم ذئب كالسامري قاتله وقابله ورماه بالإمساس وتحريق العجل، وشدد على خليفته مخافة المخالفة، فكما سخرهم في مراد الله

وإنما لا يتسخر من إنسانيته لأن المثليين ضدان، والضدان متساويان في الدرجة لا يجتمعان ليس بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الإنسان لمن هو مثله من جهة الإنسانية بالي.

بما عنده من الله من النبوة والسلطنة، سخره بالحال على أن يسعى عند الله في مصالحهم الدينية والدينية، عرفوا ذلك أو لم يعرفوا وما يعرفه إلا العارفون (فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية، ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد، إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير، فلا بد ذلك لمن عقل) يعني أن الحق المعبود المطلق الذي أمر أن لا يعبد إلا إياه لما ظهر بنور الوجود في كل نوع من الأنواع بل في كل شخص، لزم أن يعبد في تلك الصورة إما عبادة عبد لإلهه، وإما عبادة تسخير، كما عبدت عبدة الأصنام الحجر والشجر والشمس والقمر، لكون الإلهية ذاتية للوجود الحق، وعبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفاً لأنها مخصصة بمن تأله لكن العبودية متحققة في القسمين، فإنك عبد لمن ظهر عليك سلطانه (وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد، والظهور بالدرجة في قلبه، ولذلك يسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكثير الدرجات في عين واحدة، فإنه قضى ألا نعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عبد فيها، وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوى، كما قال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ﴾ فهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به، ولا يعبد هو إلا بذاته، وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى

يعني أن كلمتي العبوديتين: عبودية التأله وعبودية التسخير لا تكون من العابد لأي معبود كان إلا لهواه، فما عبد إلا الهوى فهو الصنم والحب والطاغوت الحقيقي لمن يرى غير الحق في الوجود. وأما عند العارف فهو أعظم مجلى عبد فيه، وهو باطن أبداً لا يظهر بالعين إلا في الأصنام، وكليات مراتبه بعدد الأنواع المعبودة كما ذكر بعضها في الفص النوحى. وأما البيت فمعناه: أنه أقسم بحق العشق الأحدي الذي هو حب الحق ذاته أنه سبب الهوى الجزئي الظاهري في كل متعين بتنزلاته في صور التعينات، ولولا الهوى الحب الباطن المعين في القلب ما عبد الهوى الظاهر في النفس لأنه عينه تنزل عن التعين القلبي إلى التعين النفسي مع أحدية عينه في الكل.

(ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تتم في حق من عبد هواه واتخذته إلهاً، فقال

كما سلط موسى على العجل بالحرق والنسف، ولم يقدر هارون بالفعل كذلك حكمة من الله خير كان ظاهرة في الوجود ليعبد الحق في كل صورة نوعية من الأنواع، وإنما قيدنا ذلك إذ لا يعبد الحق في كل صورة شخصية بل يعبد في صورة شخص من كل نوع بالي.

(واتخذته إلهاً) أي سماه إلهاً فقط دون غيره من مجالي الحق، لظهور الحق له فيه دون غيره فقال في حقه ﴿وَأَصْلَهُ اللَّهُ﴾ بالي.

﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ والضلالة الحيرة، وذلك أنه لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتى أن عبادته لله تعالى كانت عن هوى أيضًا، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجنب المقدس هوى وهو الإرادة بمحبة ما عبد الله ولا آثره على غيره) أي كيف تمت العلم في حق من عبد هواه حيث نكره تنكير تعظيم، أي على علم كامل لا يبلغ كنهه، وذلك أن أصل الهوى هو الحب اللازم لشهوده تعالى ذاته بذاته، إنه تعالى أقوى الأشياء إدراكًا وأتم الأشياء كمالًا ولا يدرك واقف للمدرك من ذاته بذاته، فذاته أحب الأشياء إليه بل الحب عين الحب، وحقيقته ليس إلا حبه لذاته، وهو العشق الحقيقي وما عده رشحة من ذلك البحر ولمعة من ذلك النور، فلا ميل في شيء إلى شيء إلا وهو جزئي من جزئيات ذلك الحب، فلا محب إلا وهو يحب نفسه في محبوبه أي محبوب كان؛ لأن المحبة لازمة للوحدة الحقيقية، فبسرطان الوحدة في الوجود تسري المحبة فيه لكنها تختلف بحسب كثرة التعينات المتوسطة بينها وبين الأول وقتلتها، فكلما كانت الوسائط أكثر كان أحكام الوجوب فيها أخفى وأحكام الإمكان أظهر وبالعكس، وينبغي على ذلك المذمة والمحمدة بحسب تنوع أنواعها، وتختلف أسماؤها في الانتهاء كما بينها في رسالة المحبة، فالحاصل أن كل هوى كان أقرب إلى الحب الكلي، والأقرب بقلة الوسائط والتعينات كان أحمدا وأشرف وأقوى في نفسه وأظهر، وصاحبه أعلى مقامًا وأرفع رتبة، وأكثر تجردًا وأشرف ذاتًا وأقرب إلى الحق تعالى، وكلما كان الحب أبعد من الحب الكلي المطلق بكثرة الوسائط والتعينات كان أخس وأذم وأضعف في نفسه وأخفى، وصاحبه أدنى رتبة، وأكثر تقيّدًا واحتجابًا وأخس وجودًا وأبعد من الله تعالى، والحقيقة من حيث هي هي واحدة، فمن علم حقيقة الهوى كان على علم عظيم، وقد حيره الله حيث وجده في الحقيقة محمودًا غاية الحمد، ومع التغشي بغواشي التعينات مذمومًا غاية الذم، فتحير بين كونه حقًا وبين كونه باطلاً، والحق مطلع على أنه لا يعبد في الجهة العليا والسفلى بهواه إلا إياه، إذ ليس في الوجود شيء إلا وهو عين الحق؛ ألا ترى إلى قوله ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ وقوله ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «لو دلي أحدكم بحبل لهبط على الله» فكل ما عبده عابد في أحد الجهتين لا يعبد إلا بهواه إذ هو الذي يأمره بعبادة ما يعبد فلا يطيع في الحقيقة إلا هواه حتى إن الحق المطلق لم يعبد إلا بالهوى، إلا أنه يسمى باسم أشرف كالإرادة، وهي محبة ما إما محبة النجاة والدرجات، أو كمال النفس، أو محبة صفات الله تعالى، أو محبة ذاته تعالى وتقديس، ولذلك نكر المحبة فقال وهو الإرادة بمحبة، إذ لو لم يكن له نوع من أنواع المحبة ما عبد الله تعالى ولا آثره على غيره (وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها

وذلك أي التكميل والتعميم لما رأى الحق هذا العابد ما عبد إلا هواه بالي.

إِلَهاً ما اتخذها إلا بالهوى، فالعبد لا يزال تحت سلطان هواه) ولذلك أطلق بعض المحققين من المتأخرين كالعراقي وغيره اسم العشق على الحق تعالى نظرًا إلى الحقيقة، فإن العشق والمعشوق ثمة ليس في الحقيقة إلا واحدًا لا فرق إلا باعتبار كالعالم والمعلوم. وإذا تقرر قاعدة التوحيد الحقيقي فلا مشاحة في الألفاظ.

(ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، وكل عابد أمرًا ما يكفر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى بل لأحدية الهوى كما ذكر، فإنها عين واحدة في كل عابد فأضله الله: أي حيره على علم بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه، سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف) قوله: فأضله الله: جواب لما في قوله: وذلك أنه لما رأى هذا العابد، وفاعل رأى ضمير اسم إن في أنه وهو يرجع إلى من عبد هواه اتخذ إلهاً مع كونه على علم بليغ، وقوله: ثم رأى المعبودات تتنوع عطف على رأى في لما رأى، وفيه إشارة إلى منشأ حيرته وتعليل لها مع كمال علمه، وحذف الفاء في جواب لما لطول الكلام، وتوسط التعليل بين الشرط والجزاء. والمعنى أنه لما رأى هذا العابد وذلك العابد وكل عابد حتى عابد الحق تعالى وكذا كل من عبد صورة ما من صور العالم لا يعبد كل منهم إلا هواه، ثم رأى تنوع المعبودات وتناكر العباد بحيث يكفر كل عابد من يعبد سوى معبوده مع أحدية الهوى في الحقيقة عند من له أدنى تنبه حيره الله لضيق ذرعه وصعوبة فرقه بين الحق والباطل والمشروع وغير المشروع.

(والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلي للحق يعبد فيه) لأن الوجود الحق هو الذي ظهر في الكل وفي كل واحد (ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب و ملك، هذا اسم الشخصية فيه) بحسب الماهية المتعينة بالتعين النوعي ثم بالتعين الشخصي (والألوهة مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبودة، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص) يعني أن الألوهة في كل معبود هي مرتبة رفيعة تخيل عابده أنها مرتبة معبوده، وهي في الحقيقة كونه مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود، فاحتجب العابد بحكم تعيينه بتعين المجلى الخاص عن وجه الحق المتعين به، وذلك بجزئية هوى نفسه وتعيينه بالشخص والنوع، إذ لو انطلق عن قيد التعيين لشاهد وجه الحق في الكل، فكان الشاهد والمشهود حقًا يحب الحق (ولهذا قال بعض من لم يعرف مقاله جهالة ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ مع تسميتهم آلهة) أي ولأن المعبود الخاص مجلى الحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده هو المجلى المختص، قال: من لم يعرف مقاله ولغاية

ولهذا أي لأن المعبود الخاص مجلى للحق في بصر هذا المحجوب بتعين معبوده الذي هو المجلى الخاص قال من

جهله ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ فإنهم أثبتوا وحدة الله المقرب إليه مع تسمية معبوداتهم آلهة، ولم يشعروا أنه إذا كان فيهم معنى الألوهية كانوا عين الله وحقيقته فما معنى التوصل بهم في التقريب؟ ولم يشعروا أن الوسيلة إلى الإله ليس بإله فكأنهم بالفطرة عرفوا معنى الألوهية فيهم واحتجوا بالتعينات فوقفوا مع صورة الكثرة (كما قالوا ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور الإمكانية ونسبة الألوهية لها، فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد) أي ما أنكروا الإله بل تعجبوا من التوحيد لوقوفهم مع كثرة الصور الإمكانية ونسبة الألوهية لها، فاعترضهم الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف من قولهم ولا يشهد (بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾) فهو معروف عندهم غير مشهود (لعلمهم بأن تلك الصور) أي المشهودة (حجارة) ليست من الألوهية في شيء (ولذلك قامت عليهم الحجة عليهم بقوله ﴿قُلْ سَمُّهُمْ﴾) فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة) كحجر وخشب وكوكب وأمثالها.

(وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور، لأن مرتبتهم في العلم تعطيمهم أن يكونوا بحكم الوقت لأنهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من مجالي الحق يتجلى في كل وقت ببعض صفاته، ولهذا كان الدهر اسمًا من أسمائه سبحانه قال عليه الصلاة والسلام: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» فيغلب على الناس في كل وقت حكم الوصف الذي يتجلى به في ذلك الوقت والرسول الذي بعث فيه هو المظهر الأعظم لكمال ذلك الوصف، فيدعو الخلق إلى الحق المتجلي فيه بطاعته طاعة الحق كقوله تعالى ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ فلذلك وجب الإيمان به وطاعته، فالعارفون هم الذين يعرفونه ويحبونه أحب من أنفسهم ويتبعونه حق الاتباع، فهم عباد الوقت لأن الوقت هو الدهر الحاضر الذي قال «إن الدهر هو الله» فهم في الحقيقة عباد الوقت الحق يتقبلون مع تجلياته في الأوقات التي هي أجزاء الدهر المستمر مطيعين له دائمًا بحكم أوامره ونواهيه حقيقة طوعًا وشهوذاً، كمن تحول إلى القبلة في أثناء الصلاة عند تحول الرسول من غير أمر ظاهر لشهود تحول الحق في تجليه (مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانًا) متعلق بقوله: فيظهرون بصورة الإنكار: أي ينكرون ما عبد من الصور متابعة للرسول مع علمهم

عرف: أي من كان في استعداد الفطري أن يعرف الأمر على ما هو عليه، وهو أن معبوده الخاص على الحقيقة مجلى للحق مقالة جهالة ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا﴾ وإنما كانت هذه المقالة جهالة لأنه جعل ما هو مجلى إلهي أمرًا مقربًا مع أن كونه مجلى إلهيًا يقتضي العينية، وكونه مقربًا يوجب الغيرية مع تسميتهم إياهم آلهة جامي عرفوه منهم أي من صور أصنامهم فعبادتهم الأصنام ليست إلا ما كان الأمر عليه فإنكارهم لا عن جهل بحقيقة الأمر بل مرتبتهم في العلم تعطيم ذلك بالي.

بأنهم ما عبدوها (وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم) أي من عباد الصور وإن لم يشعروا بذلك وجهلوه، والباء في بحكم يتعلق بقوله مع علمهم ومعناها السببية أي علموا ذلك بسبب حكم سلطان التجلي الذي عرفوه (وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلّى الله وستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم، فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصورة لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾) إنما ستر العارف المكمل تعظيماً وإجلالاً وتنزيهاً له عما هو مبلغ علمهم من التعيين والتشبه، وتكميلاً لمن استعد من الأمم بالطريق له من التقييد إلى الإطلاق ومن المحسوس إلى المعقول، فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور الجزئية ليهتدوا إلى المعنى المطلق الذي هو الكلّي الطبيعي فيجمعوا بين الإطلاق والتقييد، ويتوسلوا بتوسط التخيل والتعقل إلى محض الشهود والتجلي إن شاء الله، وذلك من الوفاء بصحة متابعتهم الرسول في العلم إذا قرن بالعمل المزكي للنفوس المصنفي للقلوب، فيكمل الناس بالاقتداء بهم، وهم بصحة المتابعة ظاهراً وباطناً علماً وعملاً وخلقاً وحالاً ناسبوا رسولهم فاحتضوا من ولايته بقدر استعداداتهم فينالون من محبة الله إياهم ببركة متابعة حبيب الله وشفاعته وإمداده إياهم (فدعا إلى إله يصمد إليه) وهو الوجود الحق المطلق الذي يستند إليه كل وجود خاص (ويعلم من حيث الجملة ولا يشهد ولا تدركه الأبصار) أي يعلم من حيث الإطلاق والإجمال ولا يشهد من حيث التقييد والتفصيل، إذ لا بد في الشهود من تجلي ومجلي ومتجل، وكذا الأبصار (بل هو يدرك الأبصار للطفه وسريانه في أعيان الأشياء ولا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة الضمير في أنها ضمير القصة، كقوله ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ وإضافة الأرواح إلى ضمير الأبصار لملاسته، وإنما لا تدركه الأبصار لأن إدراكها مخصوص ببعض الظواهر فلا تدرك الحقائق وكل ما تحت الاسم الباطن وإنما لا تدركه الأرواح لأن إدراكها مخصوص بالبواطن فلا تدرك ما تحت الاسم الظاهر من أسمائه وصفاته ولا يجمع بين الظاهر والباطن والتقييد والإطلاق واللاتقييد والإطلاق إلا التجلي الشهودي (فهو اللطيف) أي عن إدراك الأبصار والبصائر (الخبير) بالبواطن والظواهر (والخبرة ذوق والذوق تجل والتجلي في الصور فلا بد منها ولا بد منه، فلا بد أن يعبد من رآه بهواه إن فهمت ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾) الذوق إنما يكون بقوى وجدانية وذلك إنما يكون بالتجلي في الصور فمن رآه متجلياً في أي صورة كانت مال إليه، والهوى في العرف ليس إلا ميلاً نفسياً فلا شهود إلا بالتجلي، ولا تجلي إلا في صورة، فلا عبادة له شهودية إلا بميل تام

فلا بد منها، أي من الصورة لأن الصورة ليست إلا تعين تجلي الوجود الحق، فالوجود الحق من حيث الإطلاق هو المتجلي، ومن حيث التقييد هو المجلي والصورة، فإذا تجلى الحق في الصورة فلا بد أن يعبد جامعي.

نفسى لأن الصورة لا بد لها من ميل إلى ما يوافقها وهو الهوى.

(فصل حكمة علوية في كلمة موسوية)

إنما خصت الكلمة الموسوية بالحكمة العلوية، فعلموه على من ادعى الأعلوية، فقال ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ فكذب الله تعالى بقوله لموسى ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ على القصر يعني لا هو مع أنه تعالى وصفه بالعلوية في قوله ﴿مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ ولعلو درجته في النبوة بأن كلمه الله بلا واسطة ملك، وكتب له التوراة بيده تعالى، كما ورد في الحديث، ويقرب مقامه من مقام الجمعية التي اختص بها نبينا ﷺ المشار إليه بقوله ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ وبكثرة أمته كما أخبر عليه الصلاة والسلام في حديث القيامة حال عرض الأمم عليه أنه لم ير أمة نبي من الأنبياء أكثر من أمة موسى عليه السلام وبكثرة معجزاته.

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود عليه بالإمداد حياة كل من قتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى وما ثمة جهل فلا بد أن تعود حياته على موسى أعني حياة المقتول من أجله، وهي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسية بل هي على فطرة بلى، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو، فكل ما كان مهياً لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له كان في موسى عليه السلام، وهذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد قبله فإن حكم موسى كثيرة، وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري، فكان هذا أول ما شوفهت به من هذا الباب). اعلم أن التعينات اللاحقة للوجود المطلق بعضها كلية معنوية كالتعينات الجنسية والنوعية والصفية، والنسب التي تحصل بها أسماء الله الحسنى المرتبة الشاملة بعضها لبعض شمول اسم الله والرحمن سائر الأسماء، وبعضها جزئية كالتعينات غير المتناهية المندرجة تحت الأولى، فتحصل من نسبة الأولى إليها أسماء غير متناهية في حضرات أمهات الأسماء المتناهية، والتعينات الأولية تقتضي في عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة وطبائع كلية، فالتعين الأول هو العقل الأول المسمى أم الكتاب، والقلم الأعلى والعين الواحدة والنور المحمدي كما ورد في الحديث «أول ما خلق الله العقل» وفي رواية «نوري وروحي» وهو يتفصل بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والكروبيين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء؛ فالعقل الأول هو متعين كل طبيعي، يشمل جميع المتعينات ويمدها ويقومها ويفيض عليها النور والحياة دائماً، ثم يتنزل مراتب التعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ، ونسبتها إلى النفوس الناطقة المجردة الطاهرة في مظاهر جميع الأجرام السماوية أفلاكها وكواكبها،

وإلى النفوس الناطقة الإنسية بعينها نسبة العقل الأول إلى الأنواع والأصناف التي هي تحتها في عالمها، وهذه النفس الكلية أيضًا مراتب تعييناته في التنزل، ثم مراتب النفوس المنطبعة في الأجرام التي يسمى عالمها عالم المثال، ثم مراتب العناصر التي هي آخر مراتب التنزلات؛ وكلها تعيينات الوجود الحق المتجلي في مراتب النفوس بصور التعينات الخلقية وشؤونها الذاتية كما مر غير مرة؛ فالأرواح المتعينة بالتعينات الكلية من المجردات العقلية والنفوس السماوية والأرواح النبوية مفيضات وممدات لما تحتها من الأرواح المتعينة بالتعينات الجزئية البشرية، ومقومات لها تقويم الحقائق النوعية أشخاصها، ومدبرات وحاكمات عليها سياسة لها سياسة الأنبياء أممها والسلاطين خولها، ومن هذا يعرف سر قوله «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» ويفهم معنى قوله ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ والأرواح المتعينة بالتعينات الجزئية والهيئات المزاجية الشخصية تحت قهرها وسياستها وتصريفها بحسب إرادتها، فهي بالنسبة إليها كالقوى الجسمانية والنفسانية والروحانية على اختلاف مراتبها بالنسبة إلى روحنا المدبرة لأبداننا، وكالخدم والأعوان والعبيد بالنسبة إلى المخادم والسلاطين والموالي، وكالأمم والأتباع بالنسبة إلى الأنبياء والمتبعين. إذا تقرر هذا فنقول: أرواح الأنبياء هم المتعينات بالتعينات الكلية في الصف الأول. وأرواح أممهم بل أكثر الملائكة والأرواح والنفوس الفلكية كالقوى والأعوان والخدم بالنسبة إليهم، ومن هذا يعرف سر سجود الملائكة لآدم، وسر طاعة أهل العالم العلوي والجن والإنس لسليمان ولذي القرنين وسر إمداد الملائكة للنبي عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى ﴿أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ﴾ الآية، فعلى هذا كان الأبناء الذين قتلوا في زمان ولادة موسى هي الأرواح التي تحت حيلة روح موسى عليه السلام وفي حكم أمته وأعوانه، فلما أراد الله إظهار آيات الكلمة الموسوية ومعجزاتها وحكمها وأحكامها، وقدر الأسباب العلوية والسفلية من الأوضاع الفلكية والحركات السماوية المعدة لمواد العالم، والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة المهيأة لظهور ذلك وقرب زمان ظهوره، تعينت أمزجة قابلة لتلك الأرواح فتعلقت بأبدانها، وكان علماء القبط وحكماؤهم أخبروا قومهم أنه يولد في ذلك الزمان مولود من بني إسرائيل يكون هلاك فرعون وذهاب ملكه على يده، فأمر فرعون بقتل كل من يولد من الأبناء في ذلك الزمان حذرًا مما قضى الله وقدر، ولم يعلم أن لا مرد لقضائه ولا معقب لحكمه فكان ذلك سببًا لاجتماع تلك الأرواح في عالمها وانضمامها إلى روح موسى، وعدم تفرقها وانبثاها عنه بالتعلق البدني والانفراد في عالم الطبيعة فيتقوى بهم ويجتمع فيه خواصهم ويعتضد بقواهم، وذلك اختصاص من الله لموسى وتأيد بإمداده بتلك الأرواح كإمداده بالأرواح السماوية وقوى النيرات الناطقة إلى طاعته فلما تعلق الروح الموسوي ببذنه تعاضدت تلك الأرواح والأرواح

السمائية في إمداده بالحياة والقوة والأيد والنصرة، وكل ما هو مهياً لتلك الأرواح الطاهرة من الكمالات فكان مؤيداً بهم بتلك الأرواح كلها، ونظير ذلك ما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حين قال له بعض أصحابه عند ظفرك بأصحاب الجمل: وددت أن أخي فلاناً كان شاهداً ليرى ما نصرك الله به على أعدائك، فقال: أهوى أخيك معنا؟ قال: نعم، قال: فقد شهدنا، ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في أصلاب الرجال وقرارات النساء سير عفا بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان؛ فالحكمة فيما دبره الله من قتلهم أن أرواحهم تتلاحق في إمداد موسى حتى يبلغ أشده بما ذكر، ثم تتلاحق عند دعوته بالتعلق بأبدانها وتتكامل في القوة والشدة متفقين في تصرفه، كما قال: سير عفا بهم الزمان، ويقوى بهم الإيمان (فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة) باتصال تلك الأرواح به متوجهة إليه مقبلة نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له، ولذلك كان محبوباً إلى كل من يراه لنوريته بتشفيغ أنوار تلك الأرواح (جمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل في الكبير، ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق له ويظهر له بعقله: أي ينزل إلى مبلغ عقله فهو تحت تسخيريه وهو لا يشعر، ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأسيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد، فمن كان من الله أقرب سخر من كان من الله أبعد، كخواص الملك المقرب منه يسخرون الأبعدين) القرب والبعد نسبتان معتبرتان باعتبارات كثيرة لقلّة التعينات والوسائط بين الشيء وبين الحق وكثرتها فالأقل الوسائط أقرب، ولهذا سخر الأرواح الأجساد والعقول النفوس كتسخير العقل الأول من دونه من العقول والنفوس، وكاستجماع الفضائل والكمالات في الاتصاف بها والتخلي عنها، فالأكثر بالكمالات والأوفر بالفضائل أقرب إلى الله ممن يخلو عنها، فيسخر بقرب مقامه من الله من دونه في ذلك كتسخير الأنبياء والأولياء أممهم وأتباعهم، وكل من له أحدية الجمعية الكمالية الإلهية أقرب إلى الله ممن غلب عليه أحكام الكثرة فيسخر له، وأما القرب والبعد في هذا الموضع فهو اعتبار حدوث تجلي الحق وطراوته بحسب الزمان وتمادي مدته وبعد عهده، فإن طراوة ظهور الحق في مجلى واحدة

فهي أرواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وأنوار لطيفة، وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم للآخر لذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس في النهار، فمثل هذه الأرواح للطافتها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز أخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده في النهار، فإذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة الموسوية العنصرية افترقوا عنه وامتاز كل واحد عن الآخر ورجع إلى مقامهم الأصلي، فانفرد روح موسى كما انفرد قبله، فإن لكل صورة روحاً خاصاً عند الله، وبهذا قد انقطع وهم التناسخ من ظاهر كلام الشيخ بالي.

(فيلاعبه الكبير) ولهذا تصح هذه الملاعبة في الشرع مع أن كل لعب حرام لأنها ليست من فعل الكبير بل من فعل الصغير بالكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار، ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويزقزق) أي يتكلم الكبير بلسان الصغير ويظهر له بعقله: أي وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقله بالي.

بتصرفاته وأفعاله وصفاته كما في الصغار قرب لهم ربهم وصفاء، لكونهم على فطرتهم الأصلية والعهد الأول والاتصال الحقيقي وتقدم الزمان بالكبر وغلبة أحكام النشأة والهيئات النفسانية كالمادة الحيوانية والطبيعية بعدلهم من ربهم وتكرر وسقوط عن الفطرة فلذلك يسخر الصغير الكبير فيخدمه، وأما تنزل الكبير العارف الكامل إلى مرتبته للتربية مع كونه في غاية القرب بالنسبة إلى الطفل فذلك للرحمة والعناية الإلهية، وهو أمر آخر باعتبار آخر فلا ينافي ما ذكرناه لأنه رجع إلى الله بعد البعد بالمعنى المذكور حتى صار أقرب مما كان أولاً.

(كان رسول الله ﷺ يبرز نفسه للمطر إذا نزل، ويكشف رأسه له حتى يصيب منه، ويقول: «إنه حديث عهد بربه» فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي، ما أجلها وما أعلاها وأوضحها، فقد سخر المطر أفضل البشر لقربه من ربه فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه) أي فكان المطر مثل الملك الذي ينزل إليه بالوحي يعني جبريل، لأنه كان يشاهد فيه صورة العلم الإلهي النازل إليه بواسطة الملك فيتلقاه، خصوصاً رأسه الذي هو منه بمثابة الكتاب الأكبر الذي رتبته في التعيين الأول والبرزخية الأولى ومظهر العلم الأول، ويعرف قربه من الحق بالتجلي الجديد فلذلك سخره (فدعاه بالحال لذاته) أي فدعا المطر رسول الله ﷺ بلسان الحال بذاته النازلة إليه من عند ربه في صورة العلم والحياة كالملك فأجابه (فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه) من المعنى الذي به يحيي كل شيء (فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه، فهذه رسالة ماء جعل الله تعالى منه كل شيء حي فافهم) فإذا كان المطر سخر أفضل البشر لقربه من ربه، فما ظنك بالأرواح الظاهرة الباقية على الفطرة النورية إذا اتصلت بروح موسى من عند ربها مقبلة إليه مع مبادئها التي انبعث منها من الأسماء الإلهية والأرواح السماوية، فإنها لا تنفك عنها متوجهة نحوه، فلذلك فعلت ما فعلت بأعدائه من القهر والتدمير، وأظهرت ما أظهرت من آيات الله العظمى.

(وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم، فالتابوت ناسوته واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم؛ مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية الخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري، فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى آلات تتوصل بها إلى ما أَرَادَهُ الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سَكِينَةُ الرَّبِّ) لأن اليقين والعلم الذي يزداد

فبروزه إليه تلقى إلى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الإلهية، وكشف رأسه رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الإلهي بالي.

يعني أن هذا الرمي إشارة إلى أن النفس الإنسانية أَلْقِيَتْ في تابوت البدن، ورميت به في يَمِّ الْعِلْمِ، لتكون بهذه القوى الحاصلة مستعلية على فنون العلم بالي.

به الإيمان والسكينة النفس إلى ربها وتطمئن لا يحصل إلا فيه (فرمى به في اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم، فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملك؛ فإنه لا يدبره إلا به، فأصبحه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتأبوت في باب الإشارات والحكم، كذلك تدبير الحق العالم ما دبره إلا به) أي بالعالم (أو بصورته فما دبره إلا به، كتوقف الولد على إيجاد الوالد) فإن التدبير الذي دبره الحق العالم فيه بنفس العالم: أي بعضه ببعض، وهو مثل توقف الولد على إيجاد الحق الوالد الحقيقي (والمسببات على أسبابها، والمشروطات على شروطها؛ والمعلولات على عللها والمدلولات على أداتها، والمحققات على حقائقها) أي الأشخاص المتحققة على حقائقها النوعية (وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه، فما دبره إلا به، وأما قولنا: أو بصورته أعني صورة العالم فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها واتصف بها، فما وصل إلينا من اسم يسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم، فما دبر العالم أيضًا إلا بصورة العالم) ليس المراد بصورة العالم صورته الشخصية الحسية، وإلا رجع إلى القسم الأول ولم يطابق تفسيره، بل الصورة النوعية العقلية وهي الأسماء الحسنى وحقائقها التي هي الصفات العلى، فإن صور العالم مظاهر الأسماء والصفات فهي صورته الحقيقية الباطنة، والمحسوسات صورته الشخصية الظاهرة، فهذه نقوش وأشكال تتبدل، وتلك بأعيانها باقية ثابتة لا تتبدل، فهذه هياكل وأشباح وتلك معانيها وأرواحها، فكل ما تسمى به الحق من الأسماء كالحى والعالم والمريد والقادر واتصف به من الصفات كالحياء والعلم والإرادة والقدرة موجود في العالم، فما دبر الله ظواهر العالم إلا ببواطنه؛ فالقسم الأول: هو تدبير بعض الصور الظاهرة من أجزاء العالم ببعضها، والقسم الثاني: تدبير الصور الشخصية الظاهرة بالصور النوعية الباطنة، وكلاهما تدبير العالم بالعالم، ومعنى الاسم وروحه حقيقته التي هو به، فإن الاسم ليس إلا الذات مع الصفة، فالأسماء كلها بالذات حقيقة واحدة هو الحق تعالى فلا امتياز من هذا الوجه، فالاسم والمعاني والحقائق التي تحصل بها الأسماء هي الصفات فالمراد بمعنى الاسم وروحه الصفة التي يتميز به الاسم عن غيره، ومعنى قوله: فما دبر العالم أيضًا إلا بصورة العالم، فما دبر العالم إلا بصورته التي هي الهيئة الاجتماعية من الأسماء الإلهية (ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال «إن الله خلق آدم

أي دبر الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بملكه التي هي القوى الكائنة في هذا الناسوت فدبر ملكه بملكه، كذلك تدبير الحق ما دبر العالم إلا بالعالم بالي.

ولذلك: أي ولأجل أن الحق ما دبر العالم إلا بصورة العالم، قال في خلق آدم اهد وإنما قال حقائق ما خرج عنه: أي ما يوجد في المختصر جميع ما في العالم الكبير بصورها وتخصاتها، بل ما يوجد ما في العالم الكبير إلا بحقائقها وهي الأمور

على صورته» الأنموذج بحذف الدال والأنموذج معرب معناه النسخ، ويقال بالفارسية نمودار نام، والأول بحذف الدال معرب وفي بعض النسخ البرنامج، ولعله تصحيف وقع من بعض الناظرين في الكتاب على معنى النسخة الكبرى من العالم، وهو في النسخة الأولى المعول عليها أعجمي كالعلم لتعينه الجامع صفة أو خبر ثان للذي هو صدر الصلة، وعلى الثانية إن صح والمعنى ظاهر، ومعرب نمودار نامه الأنموذج (وليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل عنه) أي وأوجد فيه حقائق الأشياء الخارجة عن الإنسان في العالم الكبير المنفصل، فإن أجزاء العالم كالسموات والعناصر والمعادن والنبات وأصناف الحيوانات ليست بموجودة في الإنسان صورها وأشخاصها، لكن حقائقها التي بها هي كالأرواح والنفوس الناطقة والمنطقية والطباع العنصرية والصور الجسمية المادية والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية بأسرها، وفي الجملة الجواهر والأعراض كلها موجودة فيه فصح أنه تعالى أوجد جميع ما في الحضرة الإلهية، وجميع الحقائق بأعيانها وأجزائها في الإنسان الكامل (وجعله روحًا للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة، فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته، فقال ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه وهو الإنسان الكامل وجهل ذلك من جهله وهو الإنسان الحيواني، فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل فحيى كما تحيي النفوس بالعلم من موت الجهل، كما قال ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا﴾ يعني بالجهل ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ يعني بالعلم ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ وهو الهدى ﴿كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ وهي الضلال ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ أي لا يهتدي أبدًا، فإن الأمر في نفسه لا غاية له يوقف عندها، فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة فيعلم أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة فلا سكون ولا موت، ووجود فلا عدم، وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض وحركتها قوله ﴿أَهْتَزَّتْ﴾ وحملها قوله ﴿وَرَبَّتْ﴾ ولادتها، قوله ﴿وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ أي أنها ما ولدت إلا من يشبهها: أي طبيعيًا مثلها، فكانت الزوجة التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها، كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية فثبتت به) أي بالعالم، والمعنى أنه كما شفعت

الكلمية التي تحتها أفراد شخصية، فلا يوجد في الإنسان الكامل الأشخاص الجزئية الموجودة في العالم الكبير، بل توجد حقائق تلك الأشخاص فيه بالي.

المواليد من المواليد من الثمرات والنتائج أصولها فكذا كثرة الأسماء شفعت أحدية الوجود الحق، فإن الأسماء تثنت للوجود الحق بالعالم إذ هو المألوه المربوب المقتضي لوجود الإلهية والربوبية، وهما لا يكونان إلا بالأسماء (ويخالفه أحدية الكثرة) أي وخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التي له لذاته (وقد كان أحدي العين من حيث ذاته كالجوهر الهولاني أحدي العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه الذي هو حامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلي فكان مجلي صورة العالم مع الأحدية المعقولة، فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده، ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والمو: هو الماء بالقطبية، والسا: هو الشجرة فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة في اليم، فأراد قتله فقالت امرأته وكانت منطقة بالنطق الإلهي فيما قالت لفرعون إذ كان الله خلقها للكمال، كما قال تعالى عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران) بقوله ﴿وَكَاَنَتْ مِنَ الْقَنِينِ﴾ بعد الجمع بينهما في ضرب المثل (فقالت لفرعون في حق موسى إنه ﴿قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ﴾ فيه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا، وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهرًا مطهرًا ليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام، والإسلام يجب ما قبله، وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحد من رحمة الله ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ فلو كان فرعون ممن يس ما بادر إلى الإيمان فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه إنه ﴿قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا نَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السلام، وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) على تأويل التابوت بالبدن الإنساني وموسى بالروح يؤول فرعون بالنفس الأمارة والشجر بالقوة الفكرية، فمن أراد التطبيق فليرجع إلى تأويلات القرآن التي كتبناها فليس هذا موضع ذكره، وأما الإيمان الذي بادر إليه فرعون قبل موته إذ أدركه الغرق وكونه منتفعًا به مقبولًا، فهو مما أنكره بعضهم على الشيخ - قدس سره - وليس بذلك لأن القياس أثبت صحته كما ذكر، فإن النص دل على ما أفصح عنه قبل أن يتغرغر حيث قال ﴿ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ وليس بمناف لكتاب الله كما زعم هذا المنكر، فإن كونه طاهرًا مطهرًا من الخبث الاعتقادي كالشرك ودعوى الألوهية لا ينافي الإنكار في قوله ﴿ءَاكُنْ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ يعني الآن مؤمن لأنه متوجه إلى كونه سببًا للنجاة من الغرق، ولهذا جعل الموجب له العصيان السابق والإفساد، ولا ينافي أيضًا تعذيبه في الآخرة بسبب الظلم وارتكاب الكبائر، فإن الذنوب التي يجبها الإسلام هي التي بين العبد والرب، فأما المظالم التي تتعلق برقبته من جهة الخلق

فلا، ولهذا أخبر عن وعيده في الكتاب على الإضلال بقوله ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَيُخَوِّسُ الْأَوْرَدَ الْمَوْرُودَ﴾ (١٨) وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَخْسُ الرِّقْدُ الْمَرْقُودُ ﴿وبقوله ﴿وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾ فإن مثل هذا الوعيد والتعذيب ثابت للفساق من المؤمنين مع صحة إيمانهم، وأما نفع إيمانه وفائدته فهو في انتفاء خلوده في النار وخلاصه من العذاب في العاقبة، فإن المؤمن لا يدخل في النار لأنه لا يدخل النار، وأما قوله ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ (٤٥) النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿وأمثاله فهو مخصوص بالآل وهم كفار (ولما عصمه الله من فرعون أصبح فؤاد أم موسى فراغاً من الهم الذي كان قد أصابها ثم إن الله حرم عليه الأمراض حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به كذلك علم الشرائع) أي مثل تحريم الأمراض عليه إلا لبن أمه علم الشرائع، فإن لكل نبي شريعة مخصوصة دون شرائع سائر الأنبياء، فحرم عليه جميع شرائع الأنبياء إلا شريعته، فتحريم الأمراض عليه صورة ذلك المعنى وآية أنه النبي الموعود (كما قال ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾ أي طريقاً ﴿وَمِنْهَا جَاءَ﴾ أي من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء فهو غذاؤه) هذا القول إشارة إلى الآية المذكورة والأصل الذي منه جاء هو الاسم الإلهي الذي رباه الله به موسى، وذلك تجليه تعالى بذاته في صورة عينه الثابتة و غذاؤه علم ذلك العين ونقشه، وذلك خزنة الاسم العلم الإلهي المختص بموسى وعينه من التعينات الكلية الشاملة لتعينات جزئية كثيرة مندرجة تحتها كما مر، فهو يتغذى من ذلك الأصل (كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله؛ فما كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر، يعني في الصورة، أعني قولي يكون حلالاً، وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار، فلهذا نبهناك) يعني أن الأمر الذي كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر، وإن كان عيناً واحدة في الصور النوعية والحقيقة، لكن الذي هو حلال في شرع ليس بعينه ذلك الحرام الذي مضى في الشرع السابق بناء على أن كل شيء في كل آن خلق جديد، ولا تكرار في التجلي كما ذكر غير مرة.

موسى بن عمران بن قاهات بن لاوي بن يعقوب أوحى الله إلى موسى إن توفي هارون فأت به إلى جبل كذا فانطلقا، فإذا هما بسرير فناما عليه وأخذ هارون الموت ورفع إلى السماء، وكان أكبر من موسى بثلاث سنين توفي وعمره مائة وثمان وعشرون سنة وشهر واحد، واتهم بنو إسرائيل موسى بقتل أخيه هارون حين رجع إليهم وحده، فأنزل الله السرير وعليه هارون وقال إني مت ولم يقتلني أخي، ثم توفي موسى بعده بأحد عشر شهراً وعمره مائة وعشرون سنة (إلى الأصل الذي منه جاء) أي كل واحد منكم و غذاؤكم الروحاني والجسماني من طريقته الخاصة التي هي الأصل كما أن موسى و غذاؤه جاء عن أصله وهي أمه بالي.

(وكني عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع) فإن اللبن صورة العلم النافع أعني علم الشريعة الذي هو غذاء الروح الأخص حتى يكمل (فإنه على الحقيقة من أرضته لا من ولدته، فإن أم الولادة حملته على وجه الأمانة فتكون فيها، وتغذى بدم طمئتها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما أنه لو لم يتغذى به ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمراضها، فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم، فوقها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها، والمرضة ليست كذلك فإنها قصدت برضاعته حياته وإبقائه فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر عينها أيضًا بتربيته، وتشاهد انتشاءه في حجرها ولا تحزن، ونجاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي، وإن لم يخرج عنها) أي عن الطبيعة بالمفارقة الكلية بل خرق حجابها بالتجرد عنها عن غواشيتها إلى عالم القدس، كما قال تعالى ﴿فَخَلَعَ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ﴾ (وفتاه فتونًا: أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به) فإن أكثر الكمالات المودعة في الإنسان لا تظهر عليه ولا تخرج إلى الفعل إلا بالابتلاء (فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله ووقفه له في سره وإن لم يعلم بذلك، ولكن لم يجد في نفسه اكترًا بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك، أن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ أي يخبر، ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله، ولم يتذكر قتله القبطي، فقال له الخضر ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ، عَنِّ أَمْرِي﴾ ينبهه على مرتبه قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك) فلذلك نسبته إلى الشيطان و﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ واستغفر ربه ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ لأنه لم يشعر بعد أنه نبي يعصمه الله عن الكبيرة، ولا يجري على يديه إلا ما هو خير كله (وأراه أيضًا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقًا عليه، فظاهره هلاك وباطنه نجاة، وإنما فعلت به أمه ذلك خوفًا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبرًا وهي تنظر إليه مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم، لأن في المثل عين لا ترى قلب لا يفجع فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزن عليه حزن رؤية بصر، وغلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنها به، فعاشت بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس، وقالت حين ألهمت لذلك: لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه، فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر إليها) إنما هو توهم وظن بالنسبة إليها (وهو علم في نفس الأمر) متحقق عند الله (ثم إنه) أي موسى (لما وقع عليه الطلب خرج فأرًا خوفًا في الظاهر، وكان في المعنى حبًا في النجاة، فإن الحركة أبدًا إنما

هي حبية ويحبب الناظر فيها بأسباب آخر) كالغضب والخوف والحزن والميل، وقد يتحقق ذلك مما ذكر في الهوى، والمحجوب عن الأصل يسندها إلى الأسباب القريبة، ولهذا عللها لفرعون المحجوب في قوله ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خَفْتُكُمْ﴾ بالخوف لاحتجابه عن الأصل، فإنه لولا حب الحياة لما خاف، وكيف لا والخوف يقتضي الجمود والسكون لا الحركة (وليست تلك وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنًا فيه إلى الوجود، ولذلك يقال: إن الأمر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب، وقد نبه رسول الله ﷺ على ذلك بقوله: «كنت كنزًا لم أعرف فأحببت أن أعرف» فلو لا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه فحرسته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك) أي لأن يعرف ويشهد ذاته من ذاته ومن غيره على تقدير وجود الغير بالاعتبار (ولأن العالم أيضًا يحب شهود نفسه وجودًا كما شهدها ثبوتًا، فكانت بكل وجه حركة من العدم الثبوتي إلى الوجود العيني حركة حب من جانب الحق وجانبه، فإن الكمال محبوب لذاته، وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو له) دون اعتبار غيره، فإنه تعالى من تلك الحيثة ليس إلا الذات وحدها فلم يكن معه شيء (وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان أعيان العالم إذا وجدت، فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فيكمل مرتبة العلم بالوجهين) فإن العلم القديم غيب لم يكن له ظهور وانتشار، وبالظهور في المظاهر المسمى حدودًا يكمل كمال العلم الغيبي (وكذلك تكمل مراتب الوجود، فإن الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو الحادث؛ فالأزلي وجود الحق لنفسه) يعني حقيقة الوجود من حيث هو وجود لأن الحق له حقيقة غير الوجود فيضاف الوجود إليها كسائر الماهيات (وغير الأزلي وجود الحق بصور العالم الثابت) أي الوجود الذي هو الحق أي الوجود الظاهر بصور العالم الثابت عينه في العالم الأزلي، ويسمى الوجود الإضافي (فيسمى حدودًا لأنه ظهر بعضه لبعضه) كظهور سائر الأكوان للإنسان (وظهر لنفسه بصور العالم فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبية للكمال فافهم، ألا تراه كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم فكانت الراحة محبوبة له) لأن الراحة إنما هي بالوصول إلى الكمال المحبوب الذي يصفو به الحب عن ألم الشوق عند الفراق فهي الابتهاج الحاصل بصفاء الحب عن شوب الألم، ولأنها كمال لذة الحب بالوصل قال (ولم يوصل إليها إلا بالوجود

(حب الموجد لذلك العالم) أي السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم، فكان الحق يحب حركة العالم من العدم إلى الوجود ليكون مظهرًا لكمالاته الذاتية والأسمائية والصفائية بالي.

في الوقت متعلق بقوله بذكر: أي ذكر في وقت ملاقاته فرعون، وهو قوله ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ﴾ إلخ الذي أي السبب الأقرب الذي هو كصورة الجسم للبشر اهـ بالي.

(الصوري) أي الظاهر (الأعلى والأسفل، فثبت أن الحركة كانت للحب فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبية، فمن العلماء من يعلم ذلك، ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه في الحال واستيلائه على النفس، وكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما خاف، وفي المعنى ففر لما أحب النجاة من فرعون وعمله به، فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر، وحب النجاة متضمن فيه تضمن الجسد للروح المدبر له، والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبه عليه الصلاة والسلام، وعلى هذه الرتبة في العطايا فقال «لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه مخافة أن يكبه الله في النار» فاعتبر ضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع، فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول: ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم بما استوجب هذا: هذه الخلعة من الملك، فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب) وهذا ظاهر الكلام (فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا) وهو أن ظاهر الكلام بقدر أدنى الفهوم وباطنه وحقائقه ولطائفه بقدر أعلاها، كما قال عليه الصلاة والسلام «ما من آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع».

(ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم من أمتهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص فيتميز عن العام فاكتفى المبلغون العلوم بهذا فهذا حكمة قوله ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ ولم يقل ففررت منكم حباً للسلامة والعافية) يعني أن قوله لما خفتكم عليه منه عليه السلام لفهم العامة، فإنهم لا ينظرون إلا في السبب القريب لا في الحقيقة كما ذكر (فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر، ثم تولى إلى الظل الإلهي فقال ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ فجعل عين عمله السقي عين الخير الذي أنزل الله إليه، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده) لأنه عليه السلام تحقق أن له عند الله خيراً نزل إليه، وقد أنزل الله هذا الخير: أي عمل السقي إليه، فإنه خير في نفسه فعرض حاجته إلى الله في الخير الذي عنده مطلقاً أو من الدنيا: أي إني لأجل الذي أنزلت إلي من خير الدين فقير إليك فيه أو من الدنيا، قال ذلك شكراً لله وإظهاراً للرضا بالخير الديني من الخير الديني أي بدله (فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعاتبه على ذلك فذكره بسقايته من غير أجر إلى غير ذلك مما لم يذكر، حتى تمنى ﷺ أن يسكت موسى عليه السلام

ولا يعرض، حتى يقص الله عليه من أمرهما) روى أنه ﷺ قال: «ليت أخي موسى سكت حتى يقص الله علينا من أنبائهما» وروى عن الشيخ قدس سره: أنه اجتمع بأبي العباس الخضر عليه السلام، فقال: كنت أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلاث مسائل منها (تنبيهاً لموسى من الخضر أن جميع ما جرى عليه ويجري إنما هو بأمر الله وإرادته الذي لا يمكن وقوع خلافه، فإن العلم بها من خصوص الولاية، وأما الرسول فقد لا يطلع عليه فإنه سر القدر، ولو اطلع عليه لربما كان سبباً لفتوره عن تبليغ ما هو مأمور بتبليغه فطوى الله علم ذلك عن بعض الرسل رحمة منه بهم، ولم يطوه عن نبينا ﷺ لقوة حاله، ولهذا قال ﴿ادْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى عليه السلام من غير علم منه) الظاهر أنه يعلم بالياء والنصب عطفًا على يقص والفاعل هو الرسول عليه السلام، ويجوز أن يكون فتعلم بالنون والرفع عطفًا على قصة الخضر: أي فنعلم نحن ما أراه الخضر ما وفق لموسى عليه السلام، وأجرى على يده من الخيرات من غير علم منه (إذ لو كان عن علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدله، ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله له وعما شرط عليه في اتباعه رحمة بنا إذا نسينا أمر الله، ولو كان موسى عالمًا بذلك لما قال له الخضر ﴿مَا لَمْ يُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ أي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا فأنصف، وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه ﴿وَمَا آتَيْنَاكَ الرُّسُولَ فَخُذْهُ وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوْا﴾ فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول) أي لزموه وامثلوه ولم يتجاوزوا عنه (وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الأدب حقه مع الرسل فقال له ﴿إِنْ سَأَلْتَكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَحِّحْنِي﴾ فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه فسكت موسى ووقع الفراق، فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه، وإنصاف الخضر عليه السلام فيما اعترف به عند موسى حيث قال: أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا، فكان هذا الإعلان من الخضر لموسى دواء لما جرّحه به في قوله ﴿وَكَيْفَ نَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة وليست تلك الرتبة للخضر، فظهر ذلك في الأمة المحمدية في حديث آبار النخل فقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» ولا شك أن

فما أورد في هذا الكتاب إلا ما ذكر في كلام رب العزة. وروي عن الشيخ أنه قد أخبر الخضر في كشفه فقال: أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان الاجتماع مما وفق إليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى على ثلاث مسائل منها، فاستخبر الشيخ هذه المسائل كلها من الخضر فأخبره تفصيلًا ولم يذكرها الشيخ حفظًا للأدب بالي.

العلم بالشيء خير من الجهل به، ولهذا مدح الله نفسه بأنه بكل شيء عليم، فقد اعترف ﷺ لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك فإنه علم ذوق وتجربة، ولم يتفرغ عليه الصلاة والسلام لعلم ذلك بل كان شغله بالأهم فالأهم، فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه) اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ومقامه مقام الروح، وله الولاية والغيب وأسرار القدر وعلوم الهوية والانية والعلوم اللدنية، ولهذا كان محتند ذوقه الوهب والإيتاء، قال تعالى ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾ ولكماله في علم الباطن لما بين لموسى عليه السلام تأويل ما لم يستطع عليه صبرا من الوقائع الثلاث.

قال في الأولى ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ بالتقييد والإخبار عن تخصيص إرادته بعض ما في باطنه من معلومات.

وفي الثانية ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً﴾ لجمع الضمير في الإرادة.

وفي الثالثة ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ بتوحيد الضمير والإخبار عن الإرادة الربانية الباطنة، كل ذلك إشارة منه إلى سر التوحيد وأحدية الإرادة والتصرف والعلم في الظاهر والباطن عن ذوق وخبرة، وأن الذي ظهر في المظاهر من الصفات الثلاث هي عين الصفات القديمة الباطنة من غير تعدد بحسب الحقيقة، وهو من أسرار علوم الولاية.

وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر ومقامه مقام القلب، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بالظاهر، ولذلك كانت معجزاته في غاية الوضوح والظهور، فلما أراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهرة والباطنة وعلوم نبوة وما في استعداده من علوم الولاية، فكان موسى قد ظهر بين قومه بدعوى أنه أعلم أهل الأرض وذلك في ملأ من بني إسرائيل، فأوحى الله إليه: بل عبد لنا بمجمع البحرين: أي بين بحري الوجوب والإمكان، أو بحري الظاهر والباطن، أو بحري النبوة والولاية، فاستحى موسى من دعواه فسأل الله أن يقدر الصحبة بينهما، واستأذن في طلب الاجتماع حتى يعلمه مما علمه الله، فلو أثر صحبة الله وأخذ علم الولاية منه لأغناه الله عن اتباع الخضر، فلما وقع الاجتماع ظهر النزاع لما بين الظهور من حيث الظهور، والبطون من حيث البطون من المغايرة والمباينة، فلذلك وقع بينهما الفراق بعد حصول ما قدر الله إيصاله

فأمرهما الله تعالى باللين في القول، وعلق الرجاء بإجابته عند الذكرى لما كان فيه من الحجاب بالعزة الإلهية التي اقتضت له المرتبة التي كان فيها وهي الملك - إذ الملك لله الواحد القهار - فإذا تذكر ذلك رجع إليه ولو بعد حين، وكذا كان نفعته الذكرى فتذكر عند الغرق وخشي الفوت فاستعجل بما قيده بإيمان بني إسرائيل فانتقل من نسب القبط إلى نسب الإسرائيليين في الإيمان ليدفع الإشكال والاحتمال، ولذلك قال الله له ﴿ءَأَتَيْنَكَ﴾ فكلمه فصيح له من موسى ورائة الكلام إذ كان الله قد كلم

إليه بصحبة الخضر من العلم، ولا بد للمحمدي من الجمع بين الظاهر والباطن اتباعاً لنبية محمد ﷺ (وقوله ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ يريد الخلافة ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية، والرسول ليس كذلك إنما عليه البلاغ لما أرسل به، فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك خليفة الرسول) فكما أنه ما كل نبي رسول كذلك ما كل رسول خليفة: أي ما أعطى الملك ولا التحكم فيه.

(وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية بقوله ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ فلم يكن عن جهل وإنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه، وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بالله فيستدل بجوابه على صدق دعواه، وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين) حيث أوهمهم في سؤاله أن لله ماهية غير الوجود يجب أن يعرفها من يدعي النبوة بحددها فسأل بما الطالبة لمعرفة ماهية الشيء (حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله) وهو أنه علم أن السائل بما يطلب حقيقة الشيء، ولا بد لكل شيء أن يكون له حقيقة، ولا يلزم أن يكون له ماهية مركبة يمكن تعريفها بالحد فأورد السؤال ذا وجهين ليتمكن من تخطئته (فأجابه جواب العلماء بالأمر) أي بحقيقة الأمر في المعرفة الإلهية حيث قال ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُوزَ مَوْقِنِينَ﴾ إيماء إلى حقيقة بسيطة لا يمكن تعريفها إلا بالنسب والإضافات، وأكمل الرسول له وأتمها نسبته بالربوبية إلى العالم كله إن كنتم من أهل الإيقان فموقنون حقيقة من حيث لا يعرفها إلا هو، ومن حيث تعاريفها الخارجية أي بالنسب الذاتية لا يكون أتم من هذا، فإذا أصاب في الجواب (أظهر فرعون إبقاء لمنصبه أن موسى ما أجاب على سؤاله) حيث قال لمن حوله ﴿أَلَا تَسْتَمْعُونَ﴾ يعني أنه ما أجاب بالحد الذي هو حق السؤال بما (فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم أن فرعون أعلم من موسى، ولهذا لما قال له في الجواب - ما ينبغي - وهو في الظاهر غير جواب على ما سئل عنه، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك) فإن ذلك حق الجواب وعين الصواب، وقد عرفه قبل السؤال وعلمه أنه لا يقول إلا حقاً فلذلك جعل السؤال محتمل الوجهين (فقال لأصحابه ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ أي مستور عنه علم ما سأله عنه إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً) لجنونه وستر عقله (فالسؤال صحيح فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه، وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، ومن لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره)

موسى تكليماً حين قربه نجياً فقال الله لفرعون ولم يذكر الوساطة ﴿ءَأَتْنِي وَكَذَّبْتَ فَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ فما ذكر أنه عاصي في الحال ﴿وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ بما مضى وقال له ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ جمالية الشيخ الأكبر، فكيف فرقت كلام فرعون بسأل عن جانب موسى فيقول فرعون في جوابه: موسى إنما فرقت: أي فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من فرعون أعطاه حقه

فإنه لا شيء إلا وله حقيقة هو بها هو لا يكون غيره على تلك الحقيقة (فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم) ليس كما زعم من لا دراية له في العلوم أن من لا حد له لا يسأل بما (فالجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى) كما ذكر (وهنا سر كبير فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم فكأنه قال له من جواب قوله ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ قال الذي يظهر فيه صور العالمين) أي بالربوبية (من علو وهو السماء، وسفل وهو الأرض) ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ أو يظهر هو بها) أي بالربوبية حق التركيب أن يقال الذي يظهر فيه من غير لفظة قال ليكون مقولاً لقال له لكن لما وسط بين قال ومقوله في جواب قوله ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ كرر قال لطول الكلام.

(فلما قال فرعون لأصحابه - إنه لمجنون - كما قلنا في معنى كونه مجنوناً زاد موسى في البيان ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك فقال ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ فجاء بما يظهر ويستر، وهو الظاهر والباطن وما بينهما، وهو قوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾) أي بما ظهر من عالم الأجسام والخلق، وما بطن من عالم الأرواح والأمر، وما بين الظاهر والباطن من التعينات والشؤون الجامعة بين الأرواح والأجسام، فإن المشرق للظهور والمغرب للبطون، وهو الحق الظاهر المتعين بجميع ما ظهر بإشراق نوره وإطلاق ظهوره، وهو الباطن المتعين بجميع ما بطن في غيب عينه وعين حضوره بعلمه بما بينهما من النسب والتعينات التي ليست إلا في حيز العلم ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي إن كنتم أصحاب تقييد فإن للعقل التقييد) وهل التقييد والتحديد إما أن يقيده بالتشبيه بالأرواح والعقول فتزبهم وهمي لأنه عين التشبيه عند المحقق (فالجواب الأول جواب الموقنين، وهم أهل الكشف والوجود فقال له ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ أي أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم) وهو أن الجواب عن الحقيقة الإلهية مع قطع النظر عن الإضافة محال، فأعراضه بالفعل عن التصدي للجواب عن السؤال بما هو عن الماهية إعلام بأنه مطلق عن كل قيد وحد، ولا يدخل تحت جنس ولا يتميز بفصل لاستغراقه الكل وعدوله إلى بيان حقيقة الربوبية بيان المضاف إليه بأنه هو الذي له ربوبية عالم الأرواح العالية وعالم الأجسام السافلة وما بينهما من التعينات والنسب والإضافات، الظاهر بربوبيته للكل الباطن بهويته في الكل، لأنه عين العالمين في الشهود والوجود ينبه على أن تعريفه لا يمكن إلا بهذا الوجه من الإضافة إلى الكل والبعض، كما قال ﴿رَبِّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ (فإن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتمكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد، وحصرتم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون سؤاله وصدقه، وعلم موسى بأن فرعون علم ذلك أو يعلم ذلك

لكونه سأل عن الماهية فعلم أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما) لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل فلما علم موسى ذلك (فلذلك أجب، فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان) الكشفي (والقوم لا يشعرون فقال له ﴿لَئِنْ أُتَّخَذَتِ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ والسين في السجن من حروف الزوائد: أي لأسترنك، فإنك أجبت بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول) المراد بهذا اللسان لسان الإشارة، فإن فرعون كان غالبًا من غلاة الموحدة عاليًا من المسرفين في دعواه من جملة من قال عليه الصلاة والسلام عنه: «شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حي» أي وقف على سر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء أبنائه وموته الحقيقي في الله وهو يدعي الإلهية بتعيينه، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمي لا اليهودي الذوقي وهو يعلم لسان الإشارة، فلما علم أن موسى موحد ناطق بالحق افترض فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود في هذا اللسان الحق في الرتب والتجليات مختلف الظهور والأحكام، فرتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم في ذلك المجلس على الرتبة الموسوية فأيده جواب موسى بلسان التوحيد، وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال، ولما كان اللسان بلسان الإشارة أخذ فيه سين الجن من حروف الزيادة فبقي الجن بمعنى الستر وإن لم يكن مضاعفًا، فإن اعتبار ذلك إنما كان في لسان العبارة، وأما في لسان الإشارة فيكفي في الدلالة على المعنى المشار إليه بعض حروف اللفظ الدالة عليه فلا تعتبر الوضع والاشتقاق فيه، كما فهم بعضهم من سعتري: اسع تربري فوجد وجدًا شديدًا (فإن قلت لي) يا موسى بهذا اللسان (فقد جهلت يا فرعون بوعيدك إياي والعين واحدة فكيف فرقت) فهذا لسان الحال في موسى عند سماع الوعيد، وكذلك جواب فرعون في قول الشيخ (فيقول فرعون: إنما فرقت المراتب ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها، ومرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة، فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه) أي في كون موسى (يقول له لا تقدر على ذلك، والرتبة أي رتبة فرعون) تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهر لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس، فقال له يظهر له المانع من تعديه عليه ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ يظهر المانع حال من موسى أي مظهر المانع ومعقول قوله ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ﴾ وهو المانع (فلم يسع فرعون إلا أن يقول له ﴿فَأْتِ بِهِ﴾ إن كنت من الصّادقين) حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه، وهي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾

في كونه يقول له: أي حال كون موسى قائلًا لفرعون لا تقدر على ذلك التحكم يعني أن قول موسى لفرعون لا تقدر على ذلك،

أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل، فإن له) أي للعقل (حدًا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين، ولهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة) على ما ذكر من الجوابين المربين بقوله ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ و﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿فَالْقَىٰ عَصَاهُ﴾ وهو صورة ما عصى به فرعون موسى في إبطائه عن إجابته دعوته) اعلم أن الشيخ - قدس سره - أوما إلى أن الله تعالى بين صورة المحاجة التي جرت بين موسى عليه السلام وبين فرعون على طريقة ضرب الأمثال فضرب العصا مثلاً للمطمئنة الموسوية المطاوعة للقلب المؤتلفة بنور القدس المؤيدة بتأييد الحق، ولهذا قال: وهي صورة ما عصى به فرعون في إبطائه، فالنفس حقيقة واحدة فلما أطاعت الهوى في فرعون واستولى عليه شيطان الوهم لغلبة الهوى كانت نفساً أمارة مستكبرة أبت الحق وأنكرته، ولما انقادت للحق وأطاعت القلب: أي النفس الناطقة، وتنورت بنور الروح في موسى كانت عصا يعتمد عليها في أعمال البر والطاعات والأخلاق الفاضلة، وحية تسعى في مقاصده ومطالبه بتركيب الحجج والدلائل وتحصيل المقاصد، وثعباناً يلتقم ما زورته شجرة القوة المتخيلة والوهمية من فرعون وقومه من الشبهة كل ذلك لطاعتها موسى القلب والروح، ومن أراد ترتيب القصة وتحقيق الحق في هذا المثل ونظائره فليطالعها في التأويلات التي كتبناها في القرآن فإن هذا الموضع ينبغي أن لا يزداد على ما أورده الشيخ قدس سره ﴿فَإِذَا هِيَ تُعْبَأُ مُبِينٌ﴾ أي حية ظاهرة، فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة أي حسنة) إشارة إلى أن النفس في نسخها وطبعها العصيان للقلب والروح، لكن لما راضها عليه السلام بقمع هواها حتى صارت بإماته قواها وقهر هواها الذي هو روحها كالنفس النباتية في الطاعة تشبهت بالعصا بعد كونها مركباً حروناً فإذا اطمأنت صارت معصيتها طاعة وسيئاتها حسنة فكل ما أمره به موسى امتثلت وآلت إلى هيئة ما أراد منها) (كما قال الله تعالى: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ يعني في الحكم) أي سيئاتهم في حكم حسناتهم، لأنها إن غضبت وقهرت أو حلمت وتلطفت كانت بأمر الحق، فكل حر كاتها وأفعالها وإن كانت في صورة الفساد كانت عين الصلاح ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (فظهر الحكم هنا عيناً متميزة في جوهر واحد) أي تأصل حكم الله فيها وترسخ حتى صار الحكم لكمال طاعتها بالطبع فيها عيناً فكما أمرت تمثلت وتجسدت بصورة الحكم فكل حكم عليها عين متميزة عن نظيرتها إلى صورة حكم آخر في جوهر واحد (فهو العصا) في صورة الحكم (وهي الحية) في صورة حكم آخر (والثعبان الظاهر) كذلك (فالتقم أمثاله من الحيات من كونها حية والعصا من كونها عصا) لأنها متأيدة بتأييد الحق متنورة بنور القدس، فبأي شبهة تمسك فرعون وقومه بأبطالها

مجرد إعطاء لحق فرعون في مقابلة قوله لموسى: ومرتبني الآن التحكم فيك يا موسى لا تكذيب له في قوله هذا بالي.

ببرهان نير من جنسها (فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصا وحيات وحبال فكانت للسحرة حبالاً ولم يكن لموسى حبل، والحبل التل الصغير: أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الجبال من الجبال الشامخة، فلما رأى السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، وإن الذي رأوه ليس من مقدور البشر، وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تمييز في العلم المحقق عن التخيل والإيهام ﴿أَمَّا رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٣١) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿أي الرب الذي يدعو إليه موسى وهارون لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون﴾ أي لعلم السحرة بأن قوم فرعون يعلمون بأن موسى ما دعا إلى فرعون بينوا ذلك، لأن فرعون كان يدعي أنه رب العالمين.

(ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت، وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي لذلك قال ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾) الرب اسم إضافي يقتضي مربوباً، وهو يجيء في اللغة بمعنى المالك يقال: رب الدار ورب الثوب ورب الغنم، وبمعنى السيد يقال: رب المدينة ورب القوم ورب العبيد، وبمعنى المربي يقال: رب الصبي ورب الطفل ورب المتعلم، ولا يطلق بدون الإضافة إلا على رب العالمين؛ فالرب المطلق بلام التعريف هو الله وحده فله الربوبية على الحقيقة بالمعاني الثلاثة ولغيره عرضية لأنه مجلي ومظهر لها فهي صفة لعين واحدة ظاهرة بصور كثيرة، فكل من ظهر له ربوبية عرضية بحسب ما أعطاه من التصرف والتحكم في ملكه وعبيده ومرباه، وتختلف المظاهر في تجلي صفة الربوبية وتتفاضل، فمن كان أكثر تصرفاً وتحكماً بالنسبة إلى غيره كانت ربوبيته أعلى، ولما كان فرعون صاحب السلطنة في وقته متحكماً في قومه بحسب إرادته ادعى أنه ربهم الأعلى (أي وإن كان الكل أرباباً) بنسبة ما وإضافة لمن يربه (فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه فيما قال لم ينكروه وأقروا له بذلك فقالوا ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾) فالدولة لك فصيح قوله ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون) أي وإن كان الرب الأعلى مطلقاً هو عين الحق فإنه تعالى بأحدثه الذاتية والأسمائية ظاهر في كل صورة بقدر قابليتها فله أحدية جميع الربوبية الأسمائية في الكل بالحقيقة بجميع المعاني الثلاثة، لكن الصورة القابلة لما قبلها من المعاني صورة فرعون (فقطع الأيدي والأرجل فصلب بعين حق في صورة باطل) فإن الله تعالى بالمشيئة الذاتية تجلى بها في صورة الأعيان شاء ذلك «ما شاء الله» كان فالوجود بما يجري فيه تبع لإرادته وهو الفاعل لما يحدث فيه فكما قال بلسان الذي أنطق

فهم لا يقبلون حكم العقل ولا الكشف فهم ليسوا من الموقنين والعاقلين بل هم بهائم في صورة الأناسي بالي. في العرف الناموسي يتعلق بقوله الخليفة: أي يطلق الخلافة بالسيف على الأمير الظالم في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام: «أطيعوا أمراءكم وإن جاروا» بالي.

به كل حي وميت وجماد في صورة الهداية والغبي ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ فكذلك فعل ما فعل بيد الحق في صورة باطل بالنسبة إلى تجليه باسمه الهادي والعدل والكمال في العرف الناموسي: أي الشرع، فإن التمييز بين الحق والباطل والحسن والقبح إنما هو في الأحكام الإلهية الشرعية التي يظهر بها كمال الوجود، وأما سائر المراتب فلكل مرتبة حكم مختص بها كما علل فعله الشنيع الباطل القبيح بقوله (لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل) مثل المهابة والسلطنة وإلقاء الرعب في قلوب الناس ليسخروا وينقادوا لحكمه (فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما عليه في الثبوت إذ ﴿لَا بُدَّيْلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات فينسب إليه القدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من وجودها وظهورها، كما تقول: حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، ولا يلزم من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث، ولذلك قال الله تعالى في كلامه العزيز في إتيانه مع قدم كلامه: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا أَتَمَّعُوهُ وَهُمْ يَعْبُونَ﴾ ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ والرحمن لا يأتي إلا بالرحمة، ومن أعرض عن الرحمن استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة، وأما قوله ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سَنَّا اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ ونظيره في سورة يونس مع الاستثناء في قوله ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ﴾ أي في وقت رؤيتهم العذاب ﴿فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ (فلم يكن ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة بقوله) أي بدليل قوله (في الاستثناء) ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخَرْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه هذا إن كان أمره أمر من يتقن بالانتقال في تلك الساعة، وقرينة الحال تعطي أنه ما كان على يقين من الانتقال) أي من الدنيا إلى الآخرة (لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس التي ظهرت بضرب موسى عليه السلام بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون الهلاك، إذ آمن بخلاف المحتضر حتى لا يلحق به) (أي لم يتيقن فرعون بالهلاك وقت الإيمان حتى يلحق بالمحتضر الذي يؤمن بعد تيقنه بالهلاك فلا يلحق به) (فأمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة فكان كما تيقن لكن على غير الصورة التي أراد فنجاه من عذاب الآخرة في نفسه ونجى بدنه كما قال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ فارتقى إلى السماء أو غاب بنوع آخر بناء على ما اعتقدوا في حقه أنه إله (فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم أنه هو، فقد عمته النجاة حساً ومعنى) حساً بالصورة ومعنى بالروح للإيمان، لأن الخطاب إن كان للمجموع فذلك وإن كان للروح فمعناه مع بدنك، والله أعلم بحاله.

لنيل كل من السحرة وفرعون مراتب لا تنال إلا بذلك، أما فرعون فلأن السلطنة لا بد منها، والمجازاة في الآخرة، وأما السحرة فإنهم لا ينالون درجة الشهادة إلا بها بالي.

(ومن حقت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الأليم: أي يذوقوا العذاب الأخروي فخرج فرعون من هذا الصنف، هذا هو الظاهر الذي ورد به نص القرآن، ثم إنا نقول بعد ذلك والأمر فيه إلى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه، وما لهم نص في ذلك) أي في شقائه الأبدي (يسندون الشقاء إليه، وأما آله فلمهم حكم آخر ليس هذا موضع ذكره، ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية وأعني من المحتضرين، ولهذا يكره موت الفجأة وقتل الغفلة، فأما موت الفجأة فحده أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجأة وهذا غير المحتضر، وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «يحشر على ما مات عليه كما أنه يقبض على ما كان عليه والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثم فلا يقبض إلا على ما كان عليه» لأن كان حرف وجودي) أي لفظة كان كلمة وجودية (لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال) أي لا يدل على الزمان كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ وكان زيد قائماً، فإن معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصيغة المذكورة وأما قرائن الأحوال فكما تشاهد فقر زيد، فيقال لك: كان زيد غنياً: أي في الزمان الماضي فافتقر، وكقول الشيخ: كنت شاباً قوياً، والمراد أن معنى الحديث أنه يقبض على ما هو عليه، وإطلاق الحرف على ما كان حرف وجودي مجاز، كقولهم في حرف إني كذا أي قرأته (نفترق بين الكافر المحتضر في الموت، وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة، كما قلنا في حد الفجأة) هذه بشارة لمن احتضر من الكفار والمحجوبين بأنه يشهد الملائكة وأحوال الآخرة قبل موته، فهو مؤمن بحكم ما يشهد ولكن قد يكون إيمانه حال الغرغرة والله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر، ولا شك أن كل محتضر يشاهد ذلك لكن الكلام في أنه لا ينفعه إيمانه حينئذ بما لم يعتقد قبل ذلك فلم يخبر الشيخ عن ذلك، والحق أنه لن ينفعه لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ أَيْدٍ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾.

(وأما حكمة التجلي والكلام في صورة النار فلأنها كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه، فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه على مطلوب خاص، ولو أعرض لعاد عمله عليه فأعرض عنه الحق، وهو مصطفى مقرب، فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم.

كنار موسى رآها عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدرية

فهو صاحب إيمان بما ثمة: أي يؤمن بالذي يشاهده من الوعد والوعيد، فإنه ثبت بالنص بأن كل كافر لا يموت إلا وهو مؤمن لكن لا ينفع إيمان من يثق بالموت، وعلى أي حال فالمحتضر صاحب إيمان بالي.

ولما كان موسى عليه السلام مصطفى محبوباً جذبه الله تعالى بأن وفقه لمصلحة شعيب عليه السلام حتى عرفه الحق وحببه إليه فكان الغالب عليه طلب الشهود، والشهود لا يكون إلا في صورة أشرف، ولا أشرف من صور أركان العالم كالنار، فإنها تناسب حضرة الحق بالصفتين اللتين هما أجل الصفات الذاتية وأقدمها وهما القهر والمحبة؛ فالإحراق في النار أثر القهر بأنها ما مست شيئاً قابلاً لتأثيرها إلا أفتته، كما أن الله تعالى ما تجلى لشيء إلا أفناه والتجلي لا يكون إلا بحسب قبول المتجلي له والنورية أثر المحبة، فإن النور لذاته محبوب فمن عنايته أحوجه إلى النار فاستولى على باطنه وظاهره صفتا القهر والمحبة من التجلي والمتجلي فيها، فإنه لا بد للمتجلي له أن يتصف بصفة المتجلي ويناسب المتجلي فيه، وهذا هو الشهود المثالي في مقام التفرقة قبل الجمع، ومقام المكاملة المقتضي للائتينية، وأما الشهود الحقيقي فهو يقتضي فناء المتجلي له في المتجلي، وذلك في قوله ﴿فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ وهناك لا ائتينية فلا خطاب ولا كلام إلا بعد الإفاقة والله الباقي بعد فناء الخلق، والله أعلم بالصواب.

(نص حكمة صمدية في كلمة خالدية)

إنما اختصت الكلمة الخالدية بالكلمة الصمدية، لأن دعوته إلى الأحد الصمد، ومشهده الصمدية، وهجيرته في ذكره الأحد الصمد، وكان في قومه مظهر الصمدية يصمدون إليه في المهمات، ويقصدونه في الملمات، فيكشف الله عنهم بدعائه البليات.

(وأما حكم خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية) أي الحجابية التي تكون في عالم المثال بعد الموت، فإنه لم يظهر نبوته في حياته، ولذلك لم يعتبرها نبينا ﷺ حيث قال: «إني أولى الناس بعيسى ابن مريم فإنه ليس بيني وبينه نبي» فعلم أنه لم يكن نبياً في هذا الموطن (فإنه ما ادعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت) أي ادعى أنه يخبر بعد موته عن أحوال الآخرة (فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا، فكان غرض خالد عليه السلام إيمان العالم كله بما جاء به الرسل ليكون رحمة للجميع، فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد ﷺ، وعلم أن الله أرسله رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق فأضاعه قومه) فلما استشرف خالد عليه السلام كمال نبوة محمد وعلم أنه المبعوث رحمة للعالمين كافة تمنى أن يكون له عموم أنباء ونبوة مستندة إلى العلم الحاصل للكافة بما في البرزخ بعد الموت، فإن العامة لا يتقادون لأنباء الأنبياء انقيادهم لأنباء

من ينبي بعد أن يموت فيحييه الله فيخبر بما شاهد هنالك، فإن تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الخلق أبلغ.

وكان من قصته عليه السلام أنه كان قوي الهمة والغالب عليه شهود الأحدية، وكان هو وقومه يسكنون بلاد عدن فظهرت بينهم نار عظيمة خرجت من مغارة فأهلكت الزرع والضرع فصمد إليه قومه على ما اعتادوا منه في دفع الملمات حتى يدفع عنهم أذى تلك النار وكانوا مؤمنين به، فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه من خلفها ويقول: بدأ بدأ حتى بردت النار فرجعت هاربة منه إلى المغارة التي خرجت منها وهو يسوقها حتى أدخلها، ثم قال لأولاده وقومه: إني أدخل المغارة خلف النار حتى أطفئها، فأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام تامة فإنهم إن نادوه قبل انقضاءها فهو يخرج ويموت، وإن صبر وأخرج سالمًا وقد دفع عنهم مضرة النار، فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلاثة أيام، فارتابوا أنه هلك فصاحوا به فرجع عليه السلام من المغارة ويداه على رأسه من الألم الذي أصابه من صياحهم، فقال لهم: ضيعتموني وأضعتكم قولي وعهدي وأخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يومًا، فإنه يأتيهم قطع من الغنم يقدمها حمار أتر مقطوع الذنب، فإذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فإنه يقوم ويخبرهم بحلية الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل عليهم السلام.

ثم مات خالد فدفنوه فانتظروا مضي الأربعين وورود قطع الغنم، فجاء القطيع كما يذكر يتقدمه حمار أتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه كما أمرهم حتى يخبرهم بصدق الأنبياء والنبوات كلها، فأبى أكابر أولاده وقالوا: يكون علينا عارًا عند العرب أن ينبش على أبنينا فيقال فينا أولاد المنبوش ندعى بذلك، فحماتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته وأضاعوه.

ثم بعد بعثة رسول الله ﷺ جاءت بنت خالد فقال لها ﷺ: «مرحبًا بابنة نبي أضاعه قومه» ولم يصف النبي عليه الصلاة والسلام قومه بأنهم ضاعوا لإصابتهم في الإيمان فصحت نبوته (وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده فهل بلغه الله أجر أمنيته؟ فلا شك ولا خلاف في أن له أجر أمنيته، وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب، هل يساوي تمني وقوعه به مع عدم وقوعه بالوجود يعني في الآخرة) أي هل يساوي أجر وقوع المطلوب بالوجود الخارجي عند مجرد تمني وقوعه أجر تمنيه بحيث لا ينقص عدم وقوعه أجر تمنيه

بأنهم ضاعوا لأنه لم يكن رسولًا مأمورًا بالتبليغ حتى يلزم من تضييع ما أمرهم به ضياعهم، ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين أولًا جامي.

والظاهر أنه التساوي بينهما، فإن النسبة بينهما نسبة الكل إلى الأجزاء جامي.

إذا وقع (أم لا؟) فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة كالآتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، وكالمتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فيه فله مثل أجورهم، ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في أعمالهم؟ فإنهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عليه الصلاة والسلام عليهما ولا على واحد منهما، والظاهر أنه لا تساوي بينهما، ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم).

(فص حكمة فردية في كلمة محمدية)

إنما خصت الكلمة المحمدية بالحكمة الفردية، لأنه ﷺ أول التعينات الذي تعين به الذات الأحدية قبل كل تعين فظهر به من التعينات غير المتناهية، وقد سبق أن التعينات مرتبة ترتب الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص مندرج بعضها تحت بعض، فهو يشمل جميع التعينات، فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له إذ لا يتعين من يساويه في المرتبة ليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المتزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ونعت فله الفردية مطلقاً، ولشموله كل تعين سماه الشيخ أيضاً لمعنى هذا الفصل: فص الحكمة الكلية، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فإن هذا التعين بالنسبة إلى سائر التعينات كلي الكليات، وقد مر في الفصل الموسوي أن الأنبياء لهم التعينات الكلية، وقد يتناول حتى التعينات الشخصية، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في حديث القيامة «إنه يجيء النبي ومعه الرهط والنبي ومعه الرجلان والنبي ومعه الرجل الواحد والنبي وليس معه أحد» فله الجمعية المطلقة، ولذلك جاء في حقه وحق أمته ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ وجاء أيضاً ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ ولا شك أن الحق تعالى له إلى كل تعين نسبة مخصوصة تلك النسبة مع الذات اسم من أسماء الله تعالى يرتبط به هذا الشخص المتعين بالله تعالى يربيه به، فمن هذا يعلم أن الاسم الأعظم لا يكون إلا مع نبينا محمد ﷺ دون غيره من الأنبياء، ومن فرديته يعلم سر قوله: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» وكونه خاتم النبيين وأول الأولين وآخر الآخرين ومن كليته وجمعيته سر قوله: «أوتيت جوامع الكلم» وكونه أفضل الأنبياء فإنهم في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التعين الأول ولا يبلغونه، وسر اختصاصه بالشفاعة إلى غير ذلك من خصائصه.

(وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني فلهذا بدئ الأمر به)

وأوله الأفراد: أي أول ما يوجد من الفردية الثلاثة: وهي الأحدية الذاتية، والأحدية الصفاتية، والحقيقة المحمدية بالي.

وختم فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثم كانت منشأته العنصرية خاتم النبیین) علل الشيخ فرديته بكونه أكمل أفراد النوع الإنساني، لأن الأكمل جامع للأحد والشفع والوتر، أما الأحد فلأن هذا التعین عين الذات الأحدية أعني عين المتعین لا زائد عليه إلا في التعقل، فإنه تعین بعلمه بذاته فلا يكثر إلا بالاعتبار، ولا شك أن هذا الاعتبار شفع الأحدية فجعلها الواحدة وهي الوترية التي هي بالتثليث (وأول الأفراد الثلاثة) فتحقق أن أول التثليث الاعتباري إنما هو بالعلم والعالم والمعلوم، ومظهره في الوجود هو هذا الأكمل بجامع الأحدية والشفعية والوترية: أي الواحدة التي هي الذات والصفة والاسم، وتسمى باصطلاحهم: حقيقة الحقائق الكبرى، والبرزخ الجامع، وآدم الحقيقي، والعين الواحدة (وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنه عنها، فكان ﷺ أدل دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم) يعني مسميات الأسماء التي علمها الله آدم، والكلمات الإلهية وإن كانت لا تنفذ فإنها لا تتناهى لكنها تنحصر مع لا تنهاها في أمهات ثلاث، أولها: الحقائق والأعيان الفعلية الوجودية الإلهية. والثانية: الحقائق الانفعالية الكونية المربوبية. والثالثة: الحقائق الجمعية الكمالية الإنسانية، والكل أمها الشئون الذاتية والحقيقة العينية الذاتية الإحاطية، فهذه الكلمة جوامع الكلم التي أوتيتها محمد ﷺ فجمعها بالبرزخية المذكورة (فأشبه الدليل في تثليثه) يعني ما ذكر في الفصل الصالحي من تثليث الدليل (والدليل دليل لنفسه) أي دلالة ذاتية له، ولهذا كان عليه الصلاة والسلام مظهر الاسم الهادي، والحقيقة هو الهادي وهي المهدي فهو دليل لنفسه على نفسه.

(ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الوجود «حب إليّ من دنياكم ثلاث» بما فيه من التثليث ثم ذكر «النساء والطيب وجعلت قرّة عينه في الصلاة» فابتدأ بذكر النساء وآخر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائق فيه، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول: أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك، والثاني: أن تعرفها فتعرف ربك فكان محمد أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه، فافهم) اعلم أن المرأة صورة النفس والرجل صورة الروح، فكما أن النفس جزء من الروح فإن التعین النفسي أحد التعينات الداخلة تحت التعین الأول الروحي الذي هو الآدم الحقيقي وتنزل من تنزلاته، فالمرأة في الحقيقة جزء من الرجل وكل جزء دليل على أصله، فالمرأة دليل على الرجل والرجل عليها بدليل قوله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» والدليل مقدم على المدلول فلذلك قدم النساء، فإن قلنا: حقيقة الحق من حيث هو المتعین بتعین

الإنسان لا يعرفه إلا هو فلا يعرف حقيقة النفس فلا يعرف حقيقته الذاتي في تعين ساغ، وإن قلنا: إن الحق المتعين بتعين النفس: أي الهوية المتعينة بتعينها يعرف بمعرفة تعين النفس ساغ. وأما معرفة أكمل أفراد الإنسان المتعين بالتعين الأول وهو محمد ﷺ من نفسه فهو أتم المعارف، أما من حيث عينه فلأن العين المحمدية من حيث كونها متعينة بالبرزخية الجامعة الكبرى فهو عين الذات الأحدية من حيث كونها متعينة بالتعين الأول، وأما من حيث صورته فلأن الصورة المحمدية جامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الأسماوية وجميع المراتب الإمكانية من الروح والقلب والنفس والخيال والجسم، فكذلك الحضرة الإلهية هي الذات مع جميع الأسماء وصورها من أعيان العالم وفواعله وقوابله من أم الكتاب هو الروح الكلي الشامل لجميع الأرواح، واللوح المحفوظ الذي هو القلب الكلي الشامل لجميع القلوب، وعالم المثال والجسم المطلق الشامل لجميع أجسام العالم فهو أتم دليل وأوضحه على ربه لكونه أكمل المظاهر الكمالية الإلهية، وقوله، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه: معناه أن كل جزء له عين، ولذات الحق تعالى نسبة إلى عينه بتجليه في صورتها خاصة ليست تلك النسبة لغيره، فللذات مع تلك النسبة عينها اسم خاص لله يرب به ذلك الجزء فذلك الاسم ربه الخاص، فجميع أجزاء العالم بمجموعها دليل على أصل العالم الذي هو الرب المطلق رب الأرباب، وجميع أجزاء العالم فهو الدليل الأتم على ربه بل على نفسه إجمالاً وتفصيلاً، فافهم.

(وإنما حُب إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه) لأن كلية الكل إنما تكون بجزئية الجزء فلا يكون الكل كُلاًّ حتى يكون الجزء جزءاً فهو حنين الشيء إلى نفسه باعتبارين وحيتين، فإن الجزء باعتبار الحقيقة عين الكل وباعتبار التعين غيره والشيء لا يحب إلا نفسه كما مر، فإن الحب في الوجود حقيقة واحدة ولا يحن ولا يشاق إلا مع بينونة واحتجاب فيحن الكل في الجزء إلى نفسه باعتبار جزئيته للبينونة الواقعة بتعين الجزء، وفي الكل إلى نفسه باعتبار جزئيته للبينونة الواقعة بتعين الكل من حيث هو كل، ولولا ذلك الافتراق بالاثنية لما كان الكل كلا ولا الجزء جزءاً فخلص الحب ولذته من الحنين وألمه (فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة العنصرية الإنسانية ﴿وَفَنَخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ ثم وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه للمشتاقين فقال «يا داود إني أشد شوقاً إليهم» يعني للمشتاقين إليه وهو لقاء خاص فإنه قل في حديث الدجال «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت» فلا بد من الشوق لمن هذه صفته) أي لمن لا يرى ربه حتى يموت

فحنين الحق إلينا حنين الكل إلى جزئه فنحن إليه حنين الجزء إلى كله والفرع إلى أصله، فأبان عليه الصلاة والسلام هذا المعنى بحنينه إلى النساء بالحديث، فإن الأمر كذلك بين الحق وعباده بالي.

فيحب أن يموت شوقاً إلى الحق. كما حكى الأصمعي أنه مر في بعض طرق البادية بحجر على جادة الحجاج مكتوب عليه هذا البيت:

ألا أيها الحجاج بالله خبروا إذا حل عشق بالفتى كيف يصنع
فكتب تحته:

يداوي هواه ثم يكتنم سره ويخضع في كل الأمور ويخضع
قال: فرجعت إليه في الثاني، فإذا مكتوب تحته:

وكيف يداوي والهوى قاطع الحشا وفي كل يوم روحه تتقطّع
قال: فكتبت تحته:

إذا لم يطق صبراً وكتمان سره فليس له شيء سوى الموت أنفع

قال: فرجعت إليه فإذا أنا بشاب نحيف قد شحب لونه ودق شخصه وقد قضى نحبه وخر ميتاً، والسر في زيادة شوق الحق أن الحق من حيث تعينه تعين العبد المشتاق، يشاق إلى نفسه من حيث تعينه في الأصل، ثم إنه من حيث الأصل يشاق إلى نفسه في مرتبة التقييد فيكون في اشتياق الحق لكون شوقه تعالى أضعاف أضعاف الشوق الظاهر من المسمى عبداً، إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيتين في مرتبتين ذاتيتين، ولا شك أن الشوق في مرتبة الأصل أقوى بما لا يبلغ كنهه لأن الشوق بقدر الحب، والحب هناك في الغاية، ومنه يتحقق معنى قوله «من تقرب إليّ شبراً تقربت منه ذراعاً، ومن تقرب إليّ ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن أتاني مAsiaً أتيت هرولة» (فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب أن يروه) يعني بارتفاع حجاب الإنية من العين الموجب في زعمه البين في البين (ويأبى المقام ذلك) أي الكون في هذه الحياة الدنيا، والكون إلى مقام النفس (فأشبهه قوله ﴿حَقَّقْ نَعْلَمَ﴾ مع كونه عالماً) من حيث إنه يشاق إلى حصول رؤيته نفسه في عين العبد مع رؤيته نفسه مطلقاً كظهور علمه في مظاهر المؤمنين مع علمه القديم الذاتي (فهو يشاق لهذه الصفة الخاصة) وهي ارتفاع حجاب إنية العبد فيشهده بعينه (التي لا وجود لها إلا عند الموت فيبيل بها شوقهم إليه كما قال في حديث التردد، وهو من هذا الباب «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نسمة عبدي المؤمن يكره الموت وأنا أكره مماته ولا بد له من لقائي») يعني بارتفاع الحجاب، ولا يرتفع إلا بمفارقة البدن (فبشره) بما بعد الموت من اللقاء (وما قال له ولا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت، ولما كان لا يلقي الله إلا بعد الموت كما قال عليه الصلاة والسلام: «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت»

قوله ﴿حَقَّقْ نَعْلَمَ﴾ مع كونه عالماً بجميع الأشياء بعلمه الأزلي، وهو علم خاص حاصل له بصور المظاهر بالي.

لذلك قال الله تعالى: «ولا بد من لقائي» فاشتاق الحق) لوجود هذا الموت، فاشتياق الحق (لوجود هذه النسبة) اللقاء الذي لا يكون إلا بعد الموت هو الذي يكون عند ارتفاع الحجاب البدني والتجرد عن الغواشي الطبيعية، وهو بالنسبة إلى أهل الحجاب من المؤمنين بالغيب إنما يكون في صورة معتقدتهم، إما في العالم المثالي، وإما في البرازخ النورية الروحانية، وإما في الهياكل السماوية والصور الفلكية بحسب تفاوت درجاتهم في التجرد بصفاء النفس وقوة الاستعداد، كما قال عليه الصلاة والسلام: «أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر» وهي الأجرام السماوية، وفي حديث آخر: «في قناديل معلقة تحت العرش» وهي الكواكب الدرية، وبالنسبة إلى أهل الشهود من الموقنين فاللقاء دائم، وهم الذين ماتوا عن نياتهم وتعيناتهم في حياتهم الدنيا، وتجردوا في حياتهم من ملابس طبائعهم، فهم يشاهدون من حيث إنهم انخلعوا عن الهيئات النفسانية والطبيعية وأحياهم الله بالحياة الأخروية فهم الذين فازوا بلقاء الله على الإطلاق والتقيد، وشاهدوا جمال وجهه الباقي في الكل، وخلصوا عن خوف الفراق فلا شوق لهم كالفریق الأول فإنهم أهل الشوق لوجود الفراق ودوام الحجاب، لكنهم مشتاقون أبداً لأن الحق تتوالى تجلياته من غير تكرار، فهم في كل وقت يشاهدونه ببعض تجلياته ويشتاقون إلى نور جماله في سائر تجلياته، وفي هذا قال أبو يزيد رضي الله عنه:

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب وما رويت

وبين الفريقين طائفة من أهل القلوب يشاهدونه في ملابس حسن الصفات مع بقاء الإنيات، وهم المنخلعون عن صفاتهم في مقام قرب النوافل خرقوا حجاب الصفات وحرّموا جمال الذات، فهم الجامعون بين الشوق والاشتياق لاحتجابهم من وجهه واتصافهم من وجهه. فاللقاء على ثلاثة أقسام: ولكل قسم موت وبعث وقيامة. فالأول: إما أن يكون بالموت الطبيعي والبعث والقيامة فيه، كما قال عليه الصلاة والسلام: «من مات فقد قامت قيامته» وقال عليه الصلاة والسلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» واللقاء بعدها لأهل السعادة من المؤمنين بالغيب المحجوبين من رؤية الحق في صور معتقداتهم في عالم المثال أو في الهياكل العلوية السماوية وعلى حسب درجاتهم، ولأهل القلوب في البرازخ النورية الروحانية من عالم القدس على أحسن ما يكون ولأهل الشهود في جميع صور الموجودات على الجمع والتفصيل والإطلاق والتقيد أمرهم الله تعالى بذلك ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ لأن إرادتهم إرادته، وإذا فنوا عن ذواتهم فكيف تبقى صفاتهم فالكل في هذه القيامة سواء، وهي الصغرى بالمرتبة والكبرى بالشمول. والحق أنها أول موطن من مواطن القيامة الكبرى، ولهذا قال «القبر أول منزل من منازل الآخرة» وأما قيامة أرباب القلوب فهي بالانخلاع عن ملابس الحس، والانبعاث عن مرقد البدن في هذه الدار، والترقي إلى عالم القدس، والانخراط

في زمرة الملكوت، وهي القيامة الوسطى وأوسط المواطن الكلية من القيامة الكبرى، وهي بعد الموت الإرادي من الحياة النفسانية بقمع الهوى وإماتة القوى، كما قيل: مت بالإرادة تحيي بالطبيعة. وأما قيامة أهل الشهود فهي الطامة الكبرى بعد الفناء في الحق، وفناء الخلق بارتفاع حجب الجلال النورانية والظلمانية بإحراق نور جمال الوجه الباقي إياها، كما قال عليه الصلاة والسلام «إن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت سبحات الجلال» من غير إشارة، وذلك الفناء هو الموت الحقيقي الطبيعي لكل ممكن، والقيامة بعده هو البقاء بعد الفناء الذي يشهد التعيين نسبة ذاتية للمتعين وشأنًا من شؤون الذاتية، ويرى عينه إياه فهو دائمًا فناء عن ذاته وبقاء بربه، فتحقق أن كل مرتبة من اللقاء لا تكون إلا بموت، ولا يذوق بعده الموت إلا الموتة الأولى، والله الباقي بعد فناء الخلق:

يحن الحبيب إلى رؤيتي وإني إليه أشد حنينًا
وتهفو النفوس وتأبى القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

يقول الشيخ - قدس سره: إن الحق يقول على لساني من حيث المرتبة فإنه المحب للعارف به المحب له فإن حنين العبد عن محبته، ومحبته عن محبة إياه كما قال «يحبهم ويحبونه» فلولاً محبة الحق إياه لما أحب الحق فحنينه عن حنين الحق إليه أشد كما ذكر، فإن الحق من حيث تعيينه في عين عبده يشواق ويتقرب إلى نفسه ثم يجازي المسمى عبدًا عن شوقه إليه ويقربه بالشوق والتقرب إلى عبده المشتاق والتقرب والمجازاة بعشر أمثالها إلى سبعمئة إلى ما لا يتناهى من الأضعاف، فيكون شوق العبد إليه بما لا يقدر قدره، وتهفو: أي تضطرب إليه النفوس من شدة الشوق حبًا للموت الذي هو وسيلة اللقاء، ويأبى القضا الأجل المسمى الذي عينه الحق فيبقى شوق الأنين من الطرفين (فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه فما اشتاق إلا إليه) أي إلى نفسه للنبوية المذكورة بإنية العبد وتعيينه (ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه. ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً) فإن الأركان ما لم تصر أخلاطاً لم تصر أعضاء (حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة) يعني الحرارة الغريزية التي تشتعل بمادة الرطوبة الغريزية من الروح الإنساني (فكان روح الإنسان نارًا لأجل نشأته) أي الروح الحيواني الذي به حياة البدن وهو النفس باصطلاح أهل التصوف، فإنها نارية الجوهر والروح الإنساني بظاهر صورة النار (ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل

أشد حنينًا، فإن كل واحد من الحق والعبد يكون محبًا ومحبوبًا؛ فالحق محب للعبد ومحبوب له، وكذلك العبد وتهفو النفوس في طلب رؤيتي، ويأبى القضا والتقدير الإلهي عن حصول مرادهم قبل وقت الأجل فأشكو الأنين: أي فأشكو من الأزمنة والأنين إلى أن جاء الأجل، ويشكو الحبيب الأئينا لكون الأئين حائلًا بيني وبين حبيبي بالي. فظهر أن الروح يتبع في الظهور النشأة فكان في النشأة الطبيعية نورًا كما في الملائكة، ونارًا كما في الإنسان بالي.

حاجته فيها، فلو كانت نشأته طبيعية) أي على طبيعة عالم القدس (لكان روحه نورًا وكنى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عنه) أي بالوجود الخارجي (وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارًا لا نورًا) المنفوخ فيه هو مادة الجسد، واستعداده الرطوبة الغريزية التي أصله المني المسوى باعتدال المزاج، فالاستعداد بالحقيقة هو ذلك الاعتدال الذي جعل المحل قابلاً لتأثير الروح وتعلقه التديري به حتى اشتعل من الروح فيه النار، أي الحار الغريزي الذي يكون منه الروح الحيواني أعني النفس فظهر الجوهر النوري أعني الروح الإنساني المجرد فيه بصورة النار، فلو لا هذه الطبيعة الذهنية في الرطوبة الغريزية بسبب الاعتدال لما ظهر هذا النور بصورة النار (فبطن نفس الحق) أي الجوهر النوري (فيما كان الإنسان به إنساناً) من النفس التي هي الروح الحيواني الذي ظهر به الإنسان حيًا، وإلا لم يظهر فلم يكن إنساناً وظهر النار (ثم اشتق له منه شخصاً على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنن إليه حنين الشيء إلى وطنه) الذي هو أصل خلقته (فحبب إليه النساء فإن الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة: أي بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحق والرجل، والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها فإنها زوجت: أي شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت وجودها الرجل فصيرته زوجاً لأن كل زوج على صورة زوجه (فظهرت الثلاثة حق ورجل والمرأة فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه) لأنه أصلها وكذا المعاشقة بين الروح والجسد، فإن الجسد على صورة الروح، وهو الواحد الوتر فشفعته الصورة فصيرته زوجاً، وكذلك الحال بين الهوية والإنية فارتبط الوجود كله بالمحبة (فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته، فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه وقد كان حبه لمن تكون عنه وهو الحق فلهذا قال: «حبب إليّ» ولم يقل حبيب من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً) فكان من خلقه العظيم الذي قال فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ فإن كل خلقه خلق الله، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها: كان خلقه القرآن.

(ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة: أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح) أي الجماع مجازاً من باب إطلاق اسم السبب على المسبب (ولهذا تعم الشهوة أجزائه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة) لأن المادة التي تنفصل منه أصل حياته (فإن الحق غيور على عبده أن يعقد أنه يلتذ بغيره فظهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه، إذ لا يكون إلا ذلك، فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوده في منفعل، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور

المرأة عنه شاهده في فاعل، وإذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه هو منفعل خاصة، فهذا أحب ﷺ النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله تعالى بالذات غني عن العالمين، فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكملها) أي في حالة النكاح لأنه في منفعل حالة انفعاله عن فاعل مع كونهما واحداً في الحقيقة الأحدية، فإن النكاح من العارف المشاهد جامع شهود الحق منفعلاً في عين كونه فاعلاً فعلاً في انفعال وانفعلاً في فعل (وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإرادي على من خلقه على صورته ليخلقه فيرى فيه صورته بل نفسه فسوّاه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه فظااهره خلق وباطنه حق) بطريق السببية بذلك الفعل والانفعال (ولهذا وصفه) أي وصف الله تعالى نفسه (بالتدبير لهذا الهيكل، فإنه تعالى يدبر الأمر من السماء وهو العلو إلى الأرض، وهو أسفل السافلين لأنها أسفل الأركان كلها) وإنما قال ظااهره خلق وباطنه حق لأن الهوية المتعينة في عالم الغيب بصورة الروح باطناً، تدبر الصورة الظاهرة وتصورها وتظهر فيها، وهو بعينه صورة التدبير لهذا الهيكل المسمى عالماً، فإنه تنزلات خمسة للذات الأحدية إلى عالم الشهادة أي عالم الحس الذي هو آخر العالم في صورة الفعل والانفعال، ولهذا شبهوها بالنكاح وسموها النكاح الخمسة، وهو حقيقة واحدة في الفعل والانفعال ظااهرها العالم وباطنها الحق، والباطن يدبر الظاهر، وفي الحقيقة هو الظاهر والباطن، فإن التنزلات ليست إلا تعينات وشؤوناً للذات الأحدية في الصور الأسمائية المؤثرة في صورها المتأثرة:

أولها: تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة غير المجعولة وهو عالم المعاني.

وثانيها: التنزل من عالم المعاني إلى التعينات الروحية، وهي عالم الأرواح المجردة.

وثالثها: التنزل إلى التعينات النفسية، وهي عالم النفوس الناطقة.

ورابعها: التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة من غير مادة وهي عالم المثال وباصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبقة، وهو بالحقيقة خيال العالم.

وخامسها: عالم الأجسام المادية، وهو عالم الحس وعالم الشهادة، والأربعة المتقدمة مراتب الغيب وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى الحاصلة بالفعل والانفعال، ولهذا

وأعظم الوصلة النكاح. أي الجماع الحلال، وهو بالنكاح أو الملك إذ بدونهما لا روح له فلا يشاهد الحق فيه أبداً، لذلك حرم الزنا في جميع الأديان بالي. فما أحبهن: أي فإذا راعى مرتبتهم في الوجود حيث قال النساء علم أنه ما أحبهن إلا بالمرتبة، بخلاف ما لو قال المرأة، فإنه لا تفيد ما أفاد به النساء لجواز أن يحبهن لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روعي في النساء بالي.

شبهت بالنكاح وذلك عين تدبير الحق تعالى للعالم (وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك قال «حب إليّ من دنياكم ثلاث النساء» ولم يقل المرأة، فراعى تأخرهن في الوجود عنه فإن النساء هي التأخير قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَلِيتِيُ زِيَادَةً فِي الْكَفْرِ﴾ والبيع بنسيئة تقول بتأخير فلذلك ذكر النساء) يعني راعى فيه معنى التأخير بلسان الإشارة لا العبارة كما ذكر في السجن فلا يلزم الاشتقاق (فما أحبهن إلا بالمرتبة، وإنهن محل الانفعال فهن له كالطبيعة للحق التي فتح الله فيها صور العالم بالتوجه الإرادي والأمر الإلهي الذي هو النكاح في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح النورية، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج، وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه، فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة فكان صورة بلا روح عنده وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامراته أو لأنثى حيث كانت لمجرد الالتذاذ لكن لا يدري لمن، فجعل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو بلسانه حتى يعلمه) أي جهل أنه من هو كما يجعله غيره حتى يخبره أني فلان فيعرفه (كما قال بعضهم:

صح عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

كذلك هذا إذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون فيه وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها العلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملاً) أي لو علم علماً شهوداً بحيث شهد الحق في تلك الحالة شهوداً أحدياً جمعياً عين الفاعل والمنفعل مع عدم انحصاره في تعينهما أو في تعين الكمل ولا تجرده عن الجميع، بل مطلقاً عن هذه العبارات كان حينئذ هو الرجل الكامل الملتذ بالحق في كل شيء (وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التي تميز بها عنه بها كان غنياً عن العالمين وفاعلاً أولاً، فإن الصورة فاعل ثان فما له الأولوية التي للحق) أي ليست له الأولوية المطلقة الأزلية التي للحق فتميزت الأعيان بالمراتب فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذي حق حقه كل عارف، فلهذا كان حب النساء لمحمد ﷺ عن تحبيب إلهي، وأن الله أعطى كل شيء خلقه، وهو عين حقه، فما أعطاه إلا باستحقاق استحققه بمسماه: أي بذات ذلك المستحق) يعني أن الحق لما تعين

فكان غناؤه وفاعليته الأولوية مسبباً عن تلك الدرجة، فإن الصورة المخلوقة على صورة فاعل ثان لأنه متصرف العالم خلافة عن الله فما له الإلهية التي للحق، فتميز الحق عنه بالمرتبة فتميزت الأعيان عن الحق بالمراتب، وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة فأعطى كل ذي حق حقه بلا نقص وزيادة، متخلفاً بتخلف إلهي وهو عين حقه فاقضى عين محمد جبهن فأعطى الله حقه فأجبهن، فاقضت أعيان النساء أن يجهن الرجل فأعطى محمد حقهن مما أعطاه له فكل عارف أعطى كل

في كل متعين من كل روح عارف وغير عارف بل في كل شيء أعطى كل ذي حق ومرتبة ما يستحقه بحقيقته وعينه، فأعطى المنفعل خلقه في انفعاله، وتأخره في الدرجة وهو حقه، وأعطى الفاعل خلقه كذلك في فاعليته وتقدمه وذلك حقه، وأعطى العارف بذلك شهود الحق في الكل والالتذاذ به وهو خلقه وحقه، وأعطى غير العارف خلقه وهو صورة الالتذاذ بلا روح عنده وذلك حقه، وقس على ذلك كل شيء (وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال كما قدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة، وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله لسريان النفخة في الجوهر الهولائي في عالم الأجرام خاصة، وأما سريانها الوجود الأرواح النورية والأعراض فذلك سريان آخر، ثم إنه عليه الصلاة والسلام غلب في هذا الخير التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم بالنساء، فقال: ثلاث، ولم يقل ثلاثة بالهاء التي هو لعدد الذكران، إذ وفيها ذكر الطيب) أي فيها ذكر النساء، وفيها ذكر الطيب (وهو مذكر وعادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث، فتقول: الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن، فغلبوا التذكير وإن كان واحدًا على التأنيث وإن كن جماعة وهو عربي، فراعى ﷺ المعنى الذي قصد به في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبه) أي ما لم يكن يختار حبه، أي ليس يحبهن إياهن بنفسه، بل بتحبيب الله إياهن إليه (فعلمه الله ما لم يكن يعلم، وكان فضل الله عليه عظيمًا، فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء، فما أعلمه ﷺ بالحقائق، وما أشد رعايته للحقوق. ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاها تأنيث، والطيب بينهما كهو في وجوده، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقي، كذلك النساء تأنيث حقيقي والصلاة تأنيث غير حقيقي، والطيب مذكر بينهما، كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجودة عنه، وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضًا، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضًا، فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أهل العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم، والعلة مؤنثة) يعني أنه ﷺ ما غلب التأنيث على التذكير مع كونه أفصح العرب العرباء من سرية البطحاء إلا لكمال عنايته برعاية الحقوق بعد بلوغ النهاية بتحقيق الحقائق، وذلك أن أصل كل شيء يسمى الأم؛ لأن الأم يتفرع عنها الفروع؛ ألا ترى قوله: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ وهي مؤنثة مع أن النفس الواحدة المخلوق منها أيضًا مؤنثة، وكذلك أصل الأصول الذي ليس فوقه فوق يعبر عنه بالحقيقة، كما سأل كميل بن زياد إلى علي رضي الله عنه ما الحقيقة؟ فقال: ما

ذي حق حقه، وهذا معنى قوله: فما أعطاه: أي فما أعطى الحق الحب لمحمد إلا باستحقاق استحققه: أي جبهن بالي. وذلك سريان آخر فإن الطبيعة تسري في وجود الأرواح بالذات، والنفس الرحماني يسري بسريان الطبيعة الجوهرية بالي.

شأنك والحقيقة ثم عرفها له في حديث طويل، وكذا العين والذات «تباركت وتعاليت» وكل هذه الألفاظ تؤنث فمراده من التغليب الاعتناء بحال النساء لما فيها من معنى الأصالة للتفرع كما في الطبيعة بل في الحقيقة، فإن الحقيقة وإن كان أبًا لكل لأنه الفاعل المطلق، فهي أم أيضًا لأنها الجامعة بين الفعل والانفعال فهي عين المنفعل في صورة المنفعل، كما أنها عين الفاعل في صورة الفاعل لأنها بحقيقتها تقتضي الجمع بين التعين واللاتعين، فهي المتعينة بكل تعين ذكرًا وأنثى كما أنها هي المنزهة عن كل تعين، ومن حيث إنها متعينة بالتعين الأول فهي العين الواحدة المقتضية للاستواء والاعتدال بين الفعل والانفعال والظهور والبطون، وهي من حيث إنه الباطن في كل صورة فاعل، ومن حيث إنه الظاهر ينفع كما مر في الروح ومدبريته للجسم، وقد شهد التعين الأول بظهوره لذاته بلا تعينها وإطلاقها لأن التعين بذاته مسبق باللاتعين، فإن الحقيقة من حيث هي هي متحققة في كل متعين فاقتضى التعين أن يكون مسبقًا باللاتعين بل كل متعين فهو باعتبار الحقيقة مع قطع النظر عن القيد مطلق، فالمتعين مستند إلى المطلق متقوم به فهو منفعل من حيث ذلك الأصل المطلق ومظهر له وذلك الأصل فاعل فيه مستتر فهو منفعل من حيث إنه متعين من نفسه من حيث إنه مطلق مع أن العين واحدة، وإن اعتبرنا التعين بمعنى سلب التعين وهي الماهية أو الحقيقة بشرط لا شيء في اصطلاح العقلاء فإن تعقلها من تلك الحيثية موقوف على التعين في التعين في العالم فهو في العلم منفعل التعين والتحقق عن المتعين بالتعين الأول، فإن اعتبرنا الحقيقة مطلقة عن التعين واللاتعين فلها السبق عليهما، وهما أعني التعين واللاتعين بمعنى السلب مسبقان منفعلان عنها، فإنهما نسبتان لها متساويتان، والحقيقة تظهر بالتعين الأول عن بطونها الذاتي إلى شهادتها الكبرى الأولى، وكل ينزل من منازل التنزلات الخمسة ظهور بعد بطون وشهادة بعد غيب، كل مظهر ومجلي من حيث كونه معينًا ومقيدًا للمطلق فاعل فيه، فصح من هذا الوجه للمتعين والتعين الفعل والتأثير في الحقيقة من هذا الوجه للمتعين فالحقيقة أينما سلكت وفي أي وجه ظهرت فلها الفعل والانفعال والأبوة والأمومة، فلهذا صح التأنيث في الحقيقة والعين والذات والبرزخ الجامع الذي هو آدم الحقيقي مذكور بين مؤنثين، فأظهر النبي ﷺ هذه الأسرار من حيث أوتي جوامع الكلم في جميع أقواله وأفعاله، وراعى الفردية الأولى في الكل وألفاظ الكتاب ظاهرة، وأما الصفة والقدرة فبناء على مذهب الأشاعرة في كون الصفات زائدة على الذات بالوجود، وكونها متوسطة بين الذات والفعل: أي الخلق. وأما العلة فعلى مذهب الحكماء أو ردها لبيان التثليث في الكل، ووقوع الذكر بين أنثيين في جميع المذاهب.

(وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء لما في النساء من روائح التكوين، فإن أطيب الطيب عناق الحبيب كذا قالوا في المثل السائر، ولما خلق) أي رسول الله ﷺ (عبدًا بالأصالة لم

يرفع رأسه قط إلى السيادة بل لم يزل ساجداً خاضعاً واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كَوَّن الله عنه ما كون فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة، فحبب إليه الطيب فلذلك جعله بعد النساء فراعى الدرجات التي للحق في قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ لاستوائه عليه باسم الرحمن) يعني لما كان عليه الصلاة والسلام متعيناً بالتعين الأول منحصرًا في برزخيته منفعلاً عن الحقيقة عبداً مقيداً في تعينه ظاهراً في خلقيته، وإن كان جامعاً للحقية والخلقية والوجوب والإمكان، لكن الغالب عليه حكم الخلقية والإمكان، لم يرفع رأسه إلى السيادة مراعيًا للأدب مع الله، غير مجاوز حد مرتبته في العبودية ساجداً لله غير متكبر، لأنه غاية التذلل في مقابلة كمال العظمة وصورة الفناء الذي هو من لوازم الإمكان وأحكامه، واقفاً في مقام الانفعال الذي هو حق الممكن وخاصيته بالأصالة، فإن أصله عدم ثم انفعال من حيث ثبوت عينه من موجدته بإيجاده حتى آتاه الله الفعل والتأثير لما فيه من الحقية، وغلب فيه حكمها على أحكام الخلقية، وأظهر أحكام الوجوب فتساوى فيه طرف الفعل والانفعال ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ الوجوب والإمكان، وفوض إليه الفاعلية بحكم الخلافة والسيادة الكبرى في عالم الأنفاس لكونه أوتي جوامع الكلم، وهي هيئات اجتماعية بحقائق الحروف الأولية: أي المعاني المنفردة الجنسية والفصلية، والصفات العارضة التي تتركب منها الماهيات المسماة كلمات: أي الحقائق الظاهرة بالوجود الخارجي، فإن الأنفاس فيضان الوجودات على الحقائق النوعية المتعينة بالتعينات الشخصية حتى يتحقق بالتكوين، فنسائم التكوين هي الأنفاس والأعراف: أي الروائح الطيبة، فعند ذلك حبب له الطيب فلذا أخره عن النساء تنبيهاً على أن النفس متأخر عن الأصل المتنفس الذي هو الأم، أي التعين الأول. وأول ما ظهر عن هذه الأم، المسماة أم الكتاب باعتبار هو النفس الذي نفس الله به عن الحقائق التي هي أحرف هذا الكتاب وكلماته فظهرت به فهو مسبوق بالمتنفس بذلك النفس، فراعى الدرجات التي للحق في قوله ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾ فقدم درجة المتنفس الذي هو اسم الله الرحمن المستوي على العرش، وبهذا الاستواء وصفه بقوله ﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ ولما كانت الأسماء نسباً ذاتية موقوفة على المسمى غير أو سوى وسمت بالعبودية، فإنها من الحضرة الإمكانية لتوقف وجودها على وجود الغير فراعى أولاً طرف العبدانية في نفسه الشريفة التي هي النسمة المباركة ومظهر الاسم الرحمن، ثم عند ترقبه في الدرجات حتى بلغ مبلغ ما أعده الله له من الكمال على ما ذكر قال: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» وذلك عند شمول رحمته للكل، وحين خوطب ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً

ذو العرش لاستوائه: أي استواء النبي العرش باسم الرحمن، فإن العرش مخلوق من العقل الأول الذي هو روحه عليه الصلاة والسلام فكان عليه الصلاة والسلام ذا العرش، فإن الدرجات كما تنسب إلى الحق تنسب إليه عليه الصلاة والسلام تبعاً لأصله، فإذا استوى على العرش فلا يبقى فيمن حوى بالي.

لِّلْعَالَمِينَ ﴿ فَإِنَّ الرَّحْمَنَ الَّذِي هُوَ مَظْهَرُهُ عَامُ الْفَيْضِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكُلِّ فَصَحَّ قَوْلُهُ: لَوْلَا كَ لِمَا خَلَقْتَ الْأَفْلاكَ، فَإِنَّهَا مِنْ كَرِيمِ أَنْفَاسِهِ الْمَذْكُورَةِ (فَلَا يَبْقَى فِيمَنْ حَوَى عَلَيْهِ الْعَرْشَ مِنْ لَا تَصْبِيهِ الرَّحْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وَالْعَرْشُ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ وَالْمُسْتَوِيُّ عَلَيْهِ الرَّحْمَنُ، فَبِحَقِيقَتِهِ يَكُونُ سَرِيانُ الرَّحْمَةِ فِي الْعَالَمِ كَمَا قَدْ بَيَّنَّا فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ وَمِنْ الْفَتْوحِ الْمَكِّي، وَقَدْ جَعَلَ الطَّيِّبُ تَعَالَى فِي هَذَا الْإِلْتِحَامِ النِّكَاحِي فِي بَرَاءَةِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ فَجَعَلَ رَوَائِحِهِمْ طَيِّبَةً لِأَنَّ الْقَوْلَ نَفْسٌ، وَهُوَ عَيْنُ الرَّائِحَةِ فَيُخْرِجُ بِالطَّيِّبِ وَبِالْخَبِيثِ عَلَى حَسَبِ مَا يَظْهَرُ بِهِ فِي صُورَةِ النُّطْقِ، فَمَنْ حَيْثُ هُوَ إِلَهِي بِالْأَصَالَةِ كُلُّهُ طَيِّبٌ فَهُوَ طَيِّبٌ، وَمَنْ حَيْثُ مَا يَحْمَدُ وَيَذْمُ فَهُوَ طَيِّبٌ وَخَبِيثٌ قَوْلُهُ: وَجَعَلَ الطَّيِّبُ: أَيِ اسْتَعْمَلَ تَعَالَى فِي بَرَاءَةِ عَائِشَةَ فَجَعَلَ الطَّيِّبَ الْمَحْضَ الْمَخْصُوصَ بِالْإِلْتِحَامِ النِّكَاحِي حَاصِلًا فِي بَرَاءَتِهَا، عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ فِي هَذَا الْإِلْتِحَامِ صِفَةً لِلطَّيِّبِ، وَقَوْلُهُ فِي بَرَاءَةِ مَفْعُولٍ ثَانٍ لَجَعَلَ: أَيِ جَعَلَ اللَّهُ الطَّيِّبَ الْوَاقِعَ فِي هَذَا الْإِلْتِحَامِ النِّكَاحِي كَائِنًا فِي بَرَاءَتِهَا، لِأَنَّهُ تَعَالَى خَصَّ الطَّيِّبِينَ بِالطَّيِّبَاتِ فِي الْإِلْتِحَامِ النِّكَاحِي وَالتَّطَابُّعِ بِالطَّيِّبِينَ، وَكَذَا فِي الْخَبِيثِينَ وَالتَّخَبُّعِ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ ﷺ أَطْيَبُ الطَّيِّبِينَ فَلَزِمَ طَيِّبٌ مِنْ اخْتِصَافِهِ فِي هَذَا الْإِلْتِحَامِ، وَانْتِفَاءُ الْخَبِيثِ عَنْهَا بِشَهَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَبَرَاءَتِهَا، فَجَعَلَ دَوْلَتَهُمْ طَيِّبَةً فَتَكُونُ رَوَائِحُهُمْ طَيِّبَةً وَتَكُونُ أَقْوَالُهُمْ طَيِّبَةً، لِأَنَّ الْقَوْلَ نَفْسٌ وَالنَّفْسُ عَيْنُ الرَّائِحَةِ، فَإِنَّهُ نَكْهَةٌ فَتَكُونُ أَفْعَالُهُمْ طَيِّبَةً لِأَنَّ الْأَصْلَ الطَّيِّبُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الطَّيِّبُ ﴿وَالَّذِي خَبْتُ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ فَالطَّيِّبُ وَالْخَبِيثُ صَفَتَانِ مُتَقَابِلَتَانِ عَارِضَتَانِ لِلنَّفْسِ بِحَسَبِ الْمَحَلِّ فَالنَّفْسُ مِنْ حَيْثُ هُوَ نَفْسٌ أَمْرٌ إِلَهِي بِالْأَصَالَةِ فَيَكُونُ طَيِّبًا بِالذَّاتِ لَكِنَّهُ بِحَسَبِ الْمَحَلِّ الْخَبِيثُ قَدْ يَحْصُلُ هَيْئَةً طَيِّبَةً فَيَصِيرُ أَطْيَبَ، فَتَرْتَبُ الْمَدْحُ وَالذَّمُّ عَلَى النَّفْسِ بِحَسَبِ هَاتَيْنِ الْهَيْئَتَيْنِ فِي النُّطْقِ، أَلَا يَرَى أَنَّ نَفْسَ النَّائِمِ لَا يَحْمَدُ وَلَا يَذْمُ، وَهُوَ طَيِّبٌ فِي نَفْسِهِ إِمَّا بِحَسَبِ صُورَةِ النُّطْقِ فَمِنْهُ طَيِّبٌ وَمِنْهُ خَبِيثٌ (فَقَالَ فِي خَبَثِ الثُّومِ هِيَ شَجَرَةٌ أَكْرَهُ رِيحَهَا وَلَمْ يَقُلْ أَكْرَهُهَا فَالْعَيْنُ لَا تَكْرَهُ) لِأَنَّهُ أَمْرٌ إِلَهِي وَكَذَلِكَ النَّفْسُ (وَلِنَّمَا يَكْرَهُ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا، وَالْكَرَاهَةُ لِذَلِكَ إِمَّا عَرَفًا أَوْ بِمَلَاءَمَةٍ طَبِيعٍ أَوْ عَرَضٍ أَوْ شَرْعٍ أَوْ نَقْصٍ عَنْ كَمَالٍ مُطْلُوبٍ، وَمَا ثُمَّ غَيْرِ مَا ذَكَرْنَاهُ) فَلِذَلِكَ قَدْ يَكُونُ الْمَدْحُ وَالذَّمُّ فِي الرَّائِحَةِ وَالنَّفْسِ بِحَسَبِ الْقَابِلِ وَالشَّامِ وَالسَّامِعِ، لَا مِنْ جِهَةِ الْمَحَلِّ: أَيِ الرَّائِحَةِ وَالْمَنْفَسِ، فَقَدْ يَكُونُ الْقَوْلُ فِي نَفْسِهِ طَيِّبًا، وَيَكْرَهُهُ السَّامِعُ لِأَنَّهُ لَا يُوَافِقُ غَرَضَهُ، وَكَذَلِكَ الرَّائِحَةُ.

(وَلَمَّا انْقَسَمَ الْأَمْرُ إِلَى خَبِيثٍ وَطَيِّبٍ كَمَا قَرَّرْنَاهُ حَبَبٌ إِلَيْهِ الطَّيِّبُ دُونَ الْخَبِيثِ) لِمُنَاسَبَتِهِ

وَالْمُسْتَوِيُّ عَلَيْهِ الرَّحْمَنُ فَكَانَ الْعَرْشُ مَظْهَرُ الرَّحْمَنِ، يَظْهَرُ مِنْهُ فَيْضُ الرَّحْمَنِ عَلَى مَا تَحْتَهُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ؛ فَبِحَقِيقَتِهِ: أَيِ بِحَقِيقَةِ اسْمِ الرَّحْمَنِ يَكُونُ سَرِيانُ الرَّحْمَةِ فِي الْعَالَمِ بَالِي.

لذاته الطيبة الطاهرة (ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون) أي متغير الريح (فتكره الملائكة بالذات) لأنه لا بد لهذه النشأة من العفونات والفضلات المنتنة فلا تناسب ذواتهم المجردة الطيبة الطاهرة، ولذلك أمرنا بطهارة الثوب والجسد ودوام الوضوء لتناسب ذواتنا الذات الملكوتية، ولذا يحب خبيث الجوهر الخبائث ويكره الطيبات (كما أن مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة، فليس ري الورد عند الجعل بريح طيبة، ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرب به الحق إذا سمعه وسر بالباطل، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ﴾ ووصفهم بالخسران فقال: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾، الذين خسروا أنفسهم فإنه لم يدرك الطيب من الخبيث) أي لم يميزه منه (فلا إدراك له، فما حُب إلى رسول الله ﷺ إلا الطيب من كل شيء، ومائم إلا هو) أي وما بحضرته إلا هو: أي الطيب (وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء لا يعرف الخبيث أم لا؟ قلنا: هذا لا يكون) إلا إذا انحرف عن الاعتدال الطبيعي وآل إلى مزاج مرضي، كما أن بعض من انحرف مزاجه يجد من كل شيء رائحة الدخان والعفونة في هذا الإدراك والتمييز (فإننا وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب، وليس الخبيث إلا ما يكره ولا الطيب إلا ما يحب، والعالم على صورة الحق، والإنسان على الصورتين فلا يكون، ثم مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بأنه خبيث بالذوق وطيب بغير الذوق فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه هذا قد يكون، وأما رفع الخبيث من العالم: أي من الكون فإنه لا يصح) يعني رفع الخبيث عن الإدراك بالذوق فإن الطبائع مختلفة، وليس الطيب إلا ما يلائم مزاج المدرك وطباعه، والخبيث ما لا يلائم مزاجه وطبعه، وكل طيب بالنسبة إلى مدرك فقد يكون خبيثاً بالنسبة إلى مريض ومزاجه مزاج الذي يستطيعه ويستلذه كما ذكر في رائحة الورد مع الجعل، فالطيب والخبيث أمران نسبيان، فإن المبرود يكره رائحة الكافور والمحروور يستطيعه، فلا يصح رفع الخبيث عن الكون بالنسبة إلى صور الأسماء المتضادة المؤثرة في العالم، فأما من حيث أعيان الأشياء وحقائقها من حيث هي هي، من حيث إن الوجود الحق هو المتعين بكل شيء فليس شيء في العالم خبيثاً. وأما كون بعض الأمور طيباً عند الحق وبعضه خبيثاً عنده فذلك من حيث

فتكره الملائكة بالذات لعدم ملائمة طبعهم فتكره عين الإنسان لهم لما ظهرت منه من تعين الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم بالي.

والإنسان على الصورتين: أي مخلوق على صورتَي الحق والعالم، والصورة ما يمتاز به الشيء عن غيره، والمطلوب هنا أن العالم والإنسان على صورة أسمائه وصفاته فيكون فيهما الاختلاف والتنافي، فإنه تعالى يحب الشيء ويكرهه، لا في مقام جمعه فيوجد فيهما الطيب والخبيث بالي.

تعين ذلك الشيء في مرتبة ما فيطيب منه ما يشكل مرتبة ويناسبها في الحال، ويكره منه ما يضادها وينافيه بحسب الحال، والكل من حيث هو هو طيب له، أي لله عنده وعند نفسه أيضًا وكذلك عند الكامل العارف وإن وجد خبثه بحسب الحال والمرتبة في الحس كما ذكره، فإن إدراكه ووجدانه لطيبه من هذه الحيثية يشغله عن إدراك خبثه بالحس فلذلك قال (ورحمة الله في الخبيث و الطيب) أي حاصلة فيهما بالنسبة والإضافة، وبالنظر إلى ذات كل واحد منهما (والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث، فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث، وكذلك بالعكس) كما مر آنفًا.

(وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة، فقال: «وجعلت قرة عيني في الصلاة» لأنها مشاهدة) لأن عين الحبيب إنما تكون بمشاهدة الحبيب (وذلك لأنها) أي الصلاة (مناجاة بين الله وبين عبده كما قال الله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ وهي عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد، كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعمدي ولعمدي ما سأل» يقول العبد: بسم الله الرحمن الرحيم، يقول الله: ذكرني عبدي، يقول العبد: الحمد لله رب العالمين، يقول الله: حمدني عبدي، يقول العبد: الرحمن الرحيم، يقول الله: أثنى عليّ عبدي، يقول العبد: مالك يوم الدين، يقول الله: مجدني عبدي فوض إلي عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالص، ثم يقول العبد: إياك نعبد وإياك نستعين، يقول الله: هذا بيني وبين عبدي ولعمدي ما سأل، فأوقع الاشتراك في هذه الآية «يقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين، يقول الله: فهو لاء لعمدي ولعمدي ما سأل فخلص هو لاء لعمده كما خالص الأول لله تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وكذلك علم من هذا الحديث الصحيح أن البسملة جزء من الفاتحة، بل من الصلاة لأن الفاتحة هي الصلاة المقسومة وقد عد البسملة قسمًا منها، وقد بين الله في الفاتحة الفردية الأولى التي خص بها محمد ﷺ وبنى الوجود عليها أعني التثليث، لأن القسم الأول مختص بالحق، والأخير بالعبد، وما بينهما مشترك بين الحق والعبد.

لأنها أي الصلاة إذا وقعت على وجه الكمال، كما قال علي رضي الله عنه: لم أعبد ربًا لا أراه مشاهدة ومشاهدة المحبوب تفر عين المحب، وذلك: أي كونها مشاهدة لأنها مناجاة بين الله وبين عبده، ولا بد في المناجاة من مشاهدة كل من الطرفين لمناجاة الآخر، ولأن المناجاة ذكر، والمناجي ذاك لربه، والذاكر جليس المذكور، والجلس مشاهد للجلس الآخر، وكون المناجاة بين الله وبين عبده ككون الذكر بينهما، كما قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ وهي: أي الصلاة عبادة مقسومة جامي. فكانت الفردية الثلاثة في الصلاة مرتبة الحضور، وهي أدنى مرتبة للصلاة، ومرتبة السمع، ومرتبة الرؤية وبدون هذه الثلاثة لا يتم أداء الصلاة بالي.

(ولما كانت الصلاة مناجاة فهي ذكر، ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال: «أنا جليس من ذكرني» ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه فهذه مشاهدة ورؤية فإن لم يكن ذا بصر لم يره، فمن هنا يعلم المصلي رتبته، هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا؟ فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه يراه متخيله في قلبه عند مناجاته، ويلقي السمع لما يرد به عليه من الحق، فإن كان إماماً لعالمه الخاص به وللملائكة المصلين معه، فإن كل مصل فهو إمام بلا شك، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده، كما ورد في الخبر، وكما بين في غير موضع أن كل جزء من العالم موجود في الإنسان إما بصورته كالعناصر، وإما بحقيقته وعينه كالأفلاك وسائر الأشياء، فيكون العالم فيه والملائكة قواه الطبيعية والنفسانية والروحانية (فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة، وهي النيابة عن الله تعالى) فقله قد حصل له جواب الشرط (وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فيخبر عن نفسه ومن خلفه بأن الله قد سمعه، فتقول الملائكة والحاضرون: ربنا لك الحمد، فإن الله تعالى قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، فانظره علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهي بصاحبها، فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لأنه لم ير من يناجيه، فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن ألقى السمع، ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم يره فليس بمصل أصلاً، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد) اعلم أن الرؤية والسمع والشهود من العبد المصلي للحق، قد يكون بقوة الإيمان واليقين حتى يكون خاتمة اليقين منه بمثابة الإدراك البصري والسمعي، أعني في قوة الضروريات والمشاهدات، وقد يكون بصر القلب: أي نور البصيرة والفهم، أعني بنور تجليات الصفات الإلهية للقلب حتى صار العلم عياناً، وقد يكون بالرؤية البصرية فيتمثل له الحق متجلياً مشهوداً له قاسماً للصلاة بينه وبين عبده، وقد يجمع الله هذه كلها لعبده الكامل الأحدي، وقد يختص كل واحد منهم، اللهم اجعلنا من الجامعين الذين جمعت لهم كلمات الأولين والآخرين من المحمديين البالغين السابقين برحمتك يا أرحم الراحمين.

(وما ثم عبادة تمنع من التصرف في غيرها ما دامت) أي ما بقيت بمعنى ما ثبتت واستقرت، وهي قوله: ﴿مَا دَامَتِ السَّمَكُوتُ وَالْأَرْضُ﴾ فتكون تامة لا ناقصة (سوى الصلاة، وذكر الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة الفتوحات المكية كيف يكون لأن الله يقول: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ لأنه شرع للمصلي أن لا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها، ويقال له: مصل، ولذكر الله أكبر، أعني فيها: أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها، لأن الكبرياء لله تعالى، ولذلك قال: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ وقال: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ

وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿١٠﴾ وإلقاءه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها، ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاثة: مستقيمة، وهي حال قيام المصلي) المراد بالحركة المستقيمة ليس ما عدا المستديرة كما هو اصطلاح الحكماء، بل التي تكون من جهة السفلى إلى العلو على أحسن التقويم، وهو ما يضاف المنكوسة (وحركة أفقية وهي حال ركوع المصلي وحركة منكوسة وهي حال سجوده، فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أفقية، وحركة النبات منكوسة وليس للجماذ حركة من ذاته فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره) والمراد بهذه الحركات، الحركات الطبيعية المحسوسة: أي التوجه من الشيء في حركته إلى جهته، وإلا فقد يتحرك الإنسان بالإرادة حركة دورية لكنه ليس يتحرك بالطبع في نموه إلا على استقامة قامته بحيث يصعد رأسه إلى السماء كالحركة المعراجية، والحيوان يتحرك في نموه بالطبع إلى جهة الأفق، والنبات يتحرك بطبعه في نموه منكوسًا، فإن أصل النبات هو أصله الذي يوجهه نحو السفلى ضد المستقيمة، فحركات العالم في وجوده لا تكون إلا على هذه الأنحاء الثلاثة، وكذلك حركات الوجود الكوني المعقولة من حقيقة العالم التي خرجت بها من الغيب إلى الشهادة على هذه الأنحاء، وهي الحركة الإرادية من الحق بالتوجه إلى العالم السفلي لإيجاده وهو التكوين بالحركة المنكوسة وبالتوجه إلى العالم العلوي لإيجاد عوالم الأسماء الإلهية والنسب، وهو الإبداع بالحركة المستقيمة وتندرج فيه الحركة الإرادية لإيجاد الأرواح والأنفس، وبالتوجه إلى الأجرام السماوية المتوسطة بينهما من الأفق إلى الأفق، فإنها على هيئة الركوع حركة أفقية هذا في صلاة الحق المختصة به في التجلي الإيجاد، وكذا في الصلاة العبد باتصاله وارتباطه بالحق بهذه الحركات الثلاث، أي القيام والركوع والسجود هذا في أفعاله، وأما في أقواله فقد مر في الفاتحة فانظر إلى سريان سر الفردية المحمدية بالتثليث في كل تطلع على عجائب:

(وأما قوله: «وجعلت قرّة عيني في الصلاة» ولم ينسب الجعل إلى نفسه، فإن تجلي الحق للمصلي إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلي، فإنه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له، فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان كانت المشاهدة بطريق الامتنان، فقال: «جعلت قرّة عيني في الصلاة» وليس إلا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب من الاستقرار فتستقر العين عند رؤيته فلا ينظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء) يعني في شيء موجود تعلقت المشيئة بوجوده من قولهم، كل شيء بمشيئة الله تعالى أي بمشيئته وغير شيء ما تتعلق به المشيئة من الأعيان والنسب والتجليات، وإنما أخذ القرّة

لأنه لو لم يذكر الحق هذه الصفة عن نفسه بأن يقول الرسول: جعلت أنا قرّة عينك في الصلاة، ولم يذكر الحق بلسان نبيه لأمر الرسول بالصلاة على غير تجل منه، أي من الحق للرسول بالي.

من الاستقرار: أي القرار، لأن من شاهد حبيبه استقرت عينه: أي ثبتت وقرت من القرار فلا تلتفت إلى غيره، ولهذا يقال: قرير العين بمعنى المسرور، فإن كل مسرور فسروره إنما هو بوصول مطلوبه فلا بد تولي غيره، وقيل: من القر أي البرد، لأن السرور تبرد عينه والمغموم تسخن عينه، لأن برودتها إنما يكون بسكونها وقرارها بالنظر إلى ما يسره وسخونها لحركتها واضطرابها في طلب ما يسره فهو لما ذكر تعليل الحركة بالخوف، وفي الأصل معللة بالحب لكن المحجوب عند السبب القريب، وأهل الكشف يذهبون إلى الأصل بخرق الحجب، فالعبد إنما يكون قرير العين إذا شاهد عين حبيبه لقرار عينه بوجه الحق فلا يشاهد سواه، ويفني عن نفسه وعن كل ما يسمى سوى الحق في هذا الشهود فتقر عينه وتثبت، وإنما يقال: قررت عينه تقر بفتح القاف إذا ابتهج برؤية ما يسره، وقرير بكسر القاف إذا ثبت الفرق، وهذا الشهود فوق اللقاء منتظر الموعود لأن اللقاء يقتضي الإثنية وهذا يقتضي أحدية العين والله الأحد، وأما تغيير النظم عن الأسلوب الطبيعي، ولم يعطف الثالث وسلك طريقة أسلوب الحكيم وهو ﷺ أفصح العرب، تنبيهات على أن الثالث أعظم من الباقيين وهو المقصود بالقصد الأول، فإن أجل المطلوب شهود المحجوب (ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة، فإن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه، بل لو كان الحق محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه) البتة: يعني لما كانت القبلة في الحقيقة وجه المحجوب، والمحجوب ينبغي أن يتجلى في سمت قبلته لم يجز الالتفات في الصلاة إلى غير قبلته، فإن وقع منه الالتفات في جهة القبلة من غير توجهه إلى جهة غير القبلة، فإن الحق قد يعفو عنه لأنه في قبلته (والإنسان يعلم حاله في نفسه، هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا، فإن الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه لأن الإنسان لا يجهل حاله فإن حاله ذوقي، ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى، فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا فالصلاة منا ومنه، فإذا كان هو المصلي فإنما يصلي باسمه الآخر فيتأخر عن وجود العبد، وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكري أو بتقليده وهو إله المعتقد) وفي نسخة الإله المعتقد بفتح القاف، وهو أنسب لما بعده والمعنى واحد (ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد، كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال: لون الماء لون إنائه، فهو جواب ساد أخبر عن الأمر بما هو عليه فهذا هو الله الذي يصلي علينا) المصلي هو التابع للمجلي إلى السابق، وهو إشارة إلى أن التجلي بحسب المتجلي له، فإن تعين الوجود الحق وظهوره في تجليه إنما يكون بحسب خصوص قابلية المتجلي له، كما أشار إليه الجنيد رضي الله عنه بقوله: لون

عن وجود العبد أي لا تظهر هذه الصلاة منه إلا بعد وجود العبد كما تتأخر رحمته عن شفاعته الشافعين في الآخرة بالي.

الماء لون إنائه، يعني ليس للحق صورة معينة تسمى، فيميزه السامع عن صورة أخرى كالماء لا لون له، ولكن يتلون بحسب إنائه، فإن الحق لذاته يقتضي الظهور بكل وصف، والقبول لكل نعت بحسب الواصف والناعت والعالم به، فإن كان العالم صاحب اعتقاد حزوي ظهر معتقده بحسب عقد معين، ولم يتقيد في معرفته بحسبه فهو بالنسبة إلى كل اعتقاد على حكم معتقده، ومن لم يكن في علمه بالله بحسب عقد معين، ولم يتقيد في معرفته وشهوده بعقيدة معينة دون غيره، بل يكون علمه ومعرفته بالله وشهوده مطلقة بحيث لا شيء ولا صورة إلا وهو يرى للحق وجهًا فيه حقيقة بتجليه له في ذلك الشيء وتلك الصورة، ويرى وجهه الوجود المطلق، كما قال - قدس سره:

عقد الخلائق للإله عقائدا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

فذلك هو العارف العالم الذي لا لون له فيستحيل الماء: أي ذلك اللون، ويكسبه ما ليس له إلا فيه لا في نفسه، وقول الجنيد رضي الله عنه مشعر أن سائله لم يكن إلا صاحب عقد معين، فأجابه بجواب كلي يفيد الكل معرفته بالمعرفة بالله فرقاه إلى ما فوق معتقده، فإن من كان على ذكر صافيًا لا لون له ظهر الحق له بحسبه كما هو تعالى في نفسه (وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرناه في حال من هو له هذا الاسم فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئنا بها، فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة) وذلك لأن مرآة الحق تظهرنا على ما نحن عليه فما نكون عنده إلا بحسب حالنا في صلاتنا، ولو كنا فيه بحسبه فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال الراسخين في العلم (وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ قَدِّعِلْمَ صَلَاتُهُ، وَتَسْبِيحُهُ﴾) أي رتبته في التأخر في عبادة ربه وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداداه، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور) أي كل شيء قد علم رتبته في تأخر وجوده عن ربه بمظهريته له التي هي عبادته لربه، وتسبيحه الخاص به بتنزيهه عما يخصه من الكمالات الإلهية ربه عن نقصه الذاتي لكل ممكن، ونقصه الخاص به بمقتضى عينه وهو تقييده بأحكام عينه، وقصور استعداداه عن قبول جميع كمالات الوجود إلا ما يخصه من النقائص، وبحمده بما يظهر من الكمالات الثبوتية التي يقبلها من ربه الحليم الذي لا يعجل بعقوبة نقائصه، الغفور الذي يستر نقائصه وظلمته الإمكانية وسيات تقصيره عن قبول سائر الكمالات بنور وجوبه، ووجود تجليات صفاته التي يظهر بها فيه (ولذلك) أي ولأن لكل شيء تسبيحًا يخصه (لا نفقه تسبيح العالم على التفصيل واحدًا واحدًا، ثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسيح فيها في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾) أي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود على الشيء: أي بالثناء الذي يكون عليه) يعني: ثم إن في وجود كل شيء مرتبة فيها يعود الضمير في بحمده إلى العبد المسيح، وذلك لأن لكل موجود مرتبة

في الوجود المطلق، والمقيد هو المطلق مع التعين الذي يقيده فله كمالات ومحامد مختصة به وكمالات يشترك فيها مع غيره، فهو بالقسم الأول يحمد نفسه: أي هوية الحق المقيدة بقيد تعين، وينزه عن النقائص التي يقابلها لأن تلك المحامد لا تظهر على الوجه الذي ظهرت فيه إلا منه وله لا من غيره، كما أنه بالقسم الثاني يحمد ربه: أي الهوية المطلقة فهو بلسان مرتبته يحمده بكمالاته المختصة عين وجوده الظاهر هو به، بل يحمد بوجوده الخاص به عينه الثابتة التي هذه المحامد خواصها فيها فأظهرها الوجود الحق لها ووصفها به كما أنه بلسان هويته المطلقة يحمد ربها، فليس الحمد والثناء إلا لله ومن الله في الحالين، وكذلك في تسبيحه نزاهة نفسه عن النقائص الكونية المخصوصة بما عداه من الأشياء معينة (كما قلناه في المعتقد أنه إنما يشني على الإله الذي في معتقده وربط نفسه به، وما كان من عمله فهو راجع إليه فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسننها وعدم حسننها راجع إلى صانعها، وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعته فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه، ولهذا يذم معتقد غيره ولو أنصف لم يكن له ذلك، إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه، لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وفي كل معتقد) هذا تشبيهه بحمد الشيء نفسه: أي في وجوده الخاص بلسان المرتبة بحمد المعتقد الإله الذي يعتقده، فإن ذلك الحمد يرجع إلى نفسه لأن ذلك الإله من عمله وصنعته لأنه تخيله فهو مصنوع له والثناء على الصنع ثناء على الصانع فهو يشني على نفسه بذلك الثناء، إلا أن الأشياء بالطبع مثنى على أنفسها حاملة لها ولا تدم غيرها فهي عالمة بإلهها الذي تعين بأعيانها فهي عالمة بصلاتها وتسبيحها، بخلاف الجاهل فإنه لاستحسانه صنعته ومحبتة إياه يذم معتقد غيره، وذلك لأن مصنوعه يلائمه، ومصنوع غيره لا يلائمه فيذمه (فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى «أنا عند ظن عبدي بي» أي لا أظهر له إلا في صورة معتقده فإن شاء أطلق وإن شاء قيد، قاله المعتقدات تأخذه الحدود فهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) إنما قال تعالى «أنا عند ظن عبدي» لأنه بكل شيء محيط بأحديته المطلقة فلا بد أن يحيط بجميع الصور الحسية والخيالية والوهمية أو بالعقلية الظنية والعلمية، فعلى أي وجه يكون ظن العبد في معتقده من تشبيهه حسي أو خيالي أو وهمي أو تنزيه عقلي، فالله

الضمير المنصوب في يعطيه يرجع إلى الحق، واستعداده فاعل يعطيه، وضميره يرجع إلى كل بحمد ربه، الحليم الذي لا يعاجل بالعقوبة للمذنبين، الغفور الذي يستر ذنوب العباد، فكان لكل شيء تسبيح خاص لربه الخاص الحليم الغفور له بالي. فظهور الحق في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة إطلاقه، فالحق واحد حقيقي والتعدد بحسب الأسماء والصفات في

هو الظاهر بصورة معتقده ذلك، ولا يظهر له إلا بتلك الصورة أطلق أو قيد، والإطلاق ليس من شأن العقل وما دونه من المدركات لأن العقل مقيد إلا المقيد بقيد الإطلاق، فإنه أيضاً مقيد لا مطلق من حيث هو بالحقيقة، فلا بد لإله المعتقدات أن تأخذه الحدود المميز بعضها عن بعض، فهو الذي وسعه قلب العبد المؤمن بالإيمان العيني، فإن المعتقد لا يكون إلا في القلب، وأما الإله المطلق الذي هو عين كل شيء فلا يسعه شيء إلا قلب العارف الذي هو عين الكل، فإنه متقلب مع الحق في إطلاقه وتقيده لتجرده عن تعينه، وتعينه لفنائه في الحق وبقائه، فهو قلب الحق متعين بالتعين الأول الحقي الذي يستهلك جميع التعينات فيه، وأما قوله: الشيء لا يقال وسع نفسه ولا لا يسعها، فالمراد أنه لا يقال إنه عرف بحسب الحس، وأما بحسب العلم فقد يسع نفسه فإن الله يقول: ﴿وَسِعَ رَحْمَتِي كُلَّ شَيْءٍ عَلِّمْتُ﴾ وعن قول الملائكة ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً﴾ ولا شك أنه تعالى عالم بذاته فهو يسع نفسه علماً وكيفاً، وقال الشيخ في الفص الإصحافي بهذه العبارة: لو أن ما لا يتناهى وجوده إلى آخر ما قال، ومثله أجل وأعلى منصباً من أن يكون في كلامه تناقض حاشاه من ذلك فهو محمول على أن الأمر تنزيه وتشبيه، والله تعالى لا يكون مشهوداً بالبصر من حيث التنزيه كما ذكر في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ بل يكون معلوماً بالقلب ويكون مشهوداً بالبصر من حيث التشبيه، والظاهر في صورة المعتقد لا يكون إلا مشهوداً، فمن ثم قال: هو الذي يسعه عبده المؤمن: أي من حيث الشهود ولا يسعه شيء من حيث الإطلاق، وأعني بالتشبيه والتنزيه الإطلاق والتقييد، وقد مر مثل هذا التنزيه والتشبيه في شرح قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده، والله تعالى هو البالغ أمره ومراده، اللهم اعصمنا من الخطأ والزلل في الإيراد، ووفقنا في العلم والقول والعمل للحق والصواب والسداد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

مرتبة يقال الإله المطلق وفي مرتبة الإله المحدود وغير ذلك من المراتب فالأمر واحد فافهم بالي.

المحتويات

١٣	فص حكمة إلهية في كلمة آدمية
٣٤	(فص حكمة نفثية، في كلمة شيثية)
٥٥	(فص حكمة سبوحية، في كلمة نوحية)
٧٤	(فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية)
٨٧	(فص حكمة مهممية في كلمة إبراهيمية)
٩٨	(فص حكمة حقبة في كلمة إسحاقية)
١١٣	(فص حكمة عليية في كلمة إسماعيلية)
١٢٣	(فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية)
١٣٢	(فص حكمة نورية في كلمة يوسفية)
١٤٨	(فص حكمة أحدية في كلمة هودية)
١٦٤	(فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية)
١٧١	(فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية)
١٨٦	(فص حكمة ملكية في كلمة لوطية)
١٩٣	(فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية)
٢٠٤	(فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية)
٢٢٧	(فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية)
٢٤١	(فص حكمة وجودية في كلمة داودية)
٢٥٠	(فص حكمة نفسية في كلمة يونسية)
٢٥٦	(فص حكمة غيبية في كلمة أيوية)
٢٦٣	(فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية)
٢٦٦	(فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية)
٢٧٣	(فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية)
٢٨٤	(فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية)
٢٩٠	(فص حكمة إمامية في كلمة هارونية)
٢٩٩	(فص حكمة علوية في كلمة موسوية)
٣١٩	(فص حكمة صمدية في كلمة خالدية)
٣٢١	(فص حكمة فردية في كلمة محمدية)