McGill University Library
3 103 442 173 C

شرح فصوص الحکم

للشیخ العارف

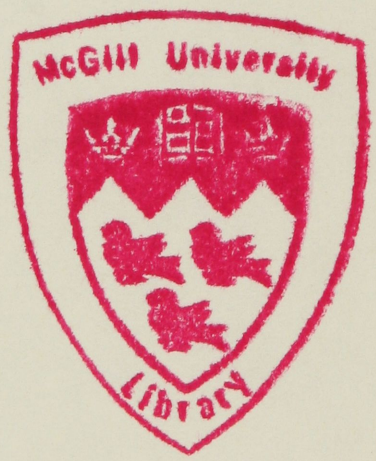
کمال الدین عبد الرزاق الکاشانی

صححه وقدم له وعلق علیه

مجید هادی زاده

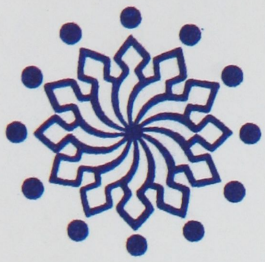
باشراف من

الأستاذ السید جلال الدین آشتیانی، بهاء الدین خرمشاهی



3615802
islm


بسم الله الرحمن الرحیم







انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها

دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۱۶)

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۳

شرح فصوص الحكم

للشيخ العارف

كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني

صححه وقدم له وعلق عليه

مجيد هادي زاده

باشراف من

الأستاذ السيد جلال الدين آشتياني، بهاء الدين خرمشاهي

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شمارهٔ ۲۹۳

کاشانی عبدالرزاق بن جلال‌الدین، - ۷۳۶ق.
[شرح فصوص الحکم]
شرح فصوص الحکم ابن عربی / عبدالرزاق کاشانی؛ به کوشش مجید هادی زاده؛ با اشراف جلال‌الدین آشتیانی. ـ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۳۱ ص. ـ (سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱؛ ۱۶) (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۹۳)
ISBN : 964-7874-39-1
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه: ص. ۵۳۱.
۱. ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. فصوص‌الحکم -- نقد و تفسیر. ۲. عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۴. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابن عربی، محمدبن علی. ۵۶۰ - ۶۳۸ق. فصوص الحکم. شرح. ب. هادی زاده، مجید، ۱۳۴۹ - ، مصحح. ج. آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۰۶ - ، ویراستار. د. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. ه. عنوان. و. عنوان: فصوص‌الحکم. شرح.
BP۲۸۳/الف۲ف۶۰۲۷۵ ۲۹۷/۸۳
کتابخانه ملی ایران ۸۰-۲۵۹۰۳م

شرح فصوص الحکم

کمال‌الدّین عبدالرزاق الکاشانی

مقدمه و تصحیح: مجید هادی زاده

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل‌امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱
شابک: ۱-۳۹-۷۸۷۴-۹۶۴ ISBN : 964-7874-39-1
قیمت: ۵۵۰۰ تومان

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱- **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالعقائد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۲ـ **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالعقائد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۴ـ **مرات الازمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۶ـ **مصنّفات میرداماد**، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی

۹- **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری

۱۰- **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به

اهتمام منوچهر صدوقی سها

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری

۱۲- **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح موسوی شهرستانی، به اهتمام علی اوجبی

۱۴- **الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۵- **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۶- **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده

پیشگفتار از دکتر مهدی محقّق ۱۱
یادداشتی از مصحّح ۲۹
سخنی از ناشر [پیشین] ۳۱
سخنی از استاد علّامه سیّد جلال‌الدین آشتیانی ۳۵

مقدّمهٔ مصحّح

۱ ـ حوزهٔ زمانی، فکریِ پیدایش این شرح ۴۳
۲ ـ جایگاه تاریخی شرح عبدالرزّاق در میان زنجیرهٔ شروح فصوص ۴۸
۳ ـ جایگاه شرح عبدالرزّاق در حوزهٔ ساخته‌های برکنارهٔ فصوص ۴۹
۴ ـ نسخهٔ اساس کاشانی بهنگام تدوین این شرح ۵۴
۵ ـ روش عبدالرزّاق درنگارش این شرح ۵۸
۶ ـ اقتباسهای متقابل این گزارش با شروح متقدّم و متأخّر بر خود ۶۱
۷ ـ دستنوشتها، ارائه‌ها و ارائهٔ حاضر ۶۴
ارائه حاضر ۶۵

نصّ الکتاب

فصّ حکمةٍ إلٰهیّةٍ في کلمةٍ آدمیّةٍ ۸۹
فصّ حکمةٍ نفثیّةٍ في کلمةٍ شیثیّةٍ ۱۱۵

فصّ حكمةٍ سبوحيّةٍ في كلمةٍ نوحيّة ١٤٣
فصّ حكمةٍ قدّوسيّةٍ في كلمةٍ إدريسيّةٍ ١٦٩
فصّ حكمةٍ مهيميّةٍ في كلمةٍ إبراهيميّةٍ ١٨٧
فصّ حكمةٍ حقّيّةٍ في كلمةٍ إسحاقيّةٍ ٢٠٣
فصّ حكمةٍ عليّةٍ في كلمةٍ إسماعيليّةٍ ٢٢١
فصّ حكمةٍ روحيّةٍ في كلمةٍ يعقوبيّةٍ ٢٣٣
فصّ حكمةٍ نوريّةٍ في كلمةٍ يوسفيّةٍ ٢٤٥
فصّ حكمةٍ أحديّةٍ في كلمةٍ هوديّةٍ ٢٦٥
فصّ حكمةٍ فتوحيّةٍ في كلمةٍ صالحيّةٍ ٢٨٧
فصّ حكمةٍ قلبيّةٍ في كلمةٍ شعيبيّةٍ ٢٩٩
فصّ حكمةٍ مَلَكيّةٍ في كلمةٍ لوطيّةٍ ٣٢١
فصّ حكمةٍ قدريّةٍ في كلمةٍ عزيريّةٍ ٣٣١
فصّ حكمةٍ نبويّةٍ في كلمةٍ عيسويّةٍ ٣٤٩
فصّ حكمةٍ رحمانيّةٍ في كلمةٍ سليمانيّةٍ ٣٨٣
فصّ حكمةٍ وجوديّةٍ في كلمةٍ داوديّةٍ ٤٠٣
فصّ حكمةٍ نفَسيّةٍ في كلمةٍ يونسيّةٍ ٤١٩
فصّ حكمةٍ غيبيّةٍ في كلمةٍ أيّوبيّةٍ ٤٢٩
فصّ حكمةٍ جلاليّةٍ في كلمةٍ يحيويّةٍ ٤٤١
فصّ حكمةٍ مالكيّةٍ في كلمةٍ زكرياويّةٍ ٤٤٧
فصّ حكمةٍ إيناسيةٍ في كلمةٍ إلياسيةٍ ٤٥٧
فصّ حكمةٍ إحسانيةٍ في كلمةٍ لقمانيةٍ ٤٧٥
فصّ حكمةٍ إماميّةٍ في كلمةٍ هارونيّةٍ ٤٨٥
فصّ حكمةٍ علويةٍ في كلمةٍ موسويّةٍ ٤٩٩
فصّ حكمةٍ صمديّةٍ في كلمةٍ خالديّةٍ ٥٣٣
فصّ حكمةٍ فرديّةٍ في كلمةٍ محمّديةٍ ٥٣٧

قائمة اختلافات النسختين ٥٧٣
التعليقات على النصّ ٥٨٥
الفهارس العامّة ٦٩١
فهرس مصادر التحقيق و التعليق ٧٢٣

فلسفه در جهان اسلام
و
ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون *دینکرت* و *بندهشن* و *شکند گمانیگ ویچار* نمودار و نمونه‌ای، از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبیه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة‌الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌الموالید* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب *بغداد* خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجیئَ لهُ المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون *الطّبیعه* و *الحیوان* و *اخلاق نیکو ماخس* و همچنین کتابهای افلاطون همچون *جمهوریّت* و *طیماوس* و *نوامیس* و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا* صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی‌الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان‌الحقّ‌بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در ***مقدّمهٔ خود*** از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی *قانون* و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ *شفا* نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب *شفا* در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب *قانون* در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب *تاریخ طبرستان* در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقیقة ودارس طبّا نحا تحقیقه

من علم سقراط و رسطالیس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود *فردوس الحکمة* و *المعالجات البقراطیة* راکه هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان *مصالح الأنفُس و الأجساد* بود و رازی هم که کتاب *الطّبّ الرّوحانی* خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل *الطّبّ المنصوری* قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض‌المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب *تهافت‌الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب *حدوث‌العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید

دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّـابما سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان* و *رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة* نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قـطعنا الاخـوّة عـن مـعشرٍ بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب *صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المُشرق فی تحریم المنطق* جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: **«دنّس نفسه بشئ‌من العلوم الأوائل»**.

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب *جامع‌الحکمتین* خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال* آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اٰتَیْنا لُقْمانَ الحِکمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» دین شکّرست و فلسفه هیپونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشاءُ وَ مَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثيراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب **قبسات** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند ﷻ از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَـائِی فَـجِئْنی بِـمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المَجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهید
نقشِ فرسودهٔ فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، *مفتاح‌الشّفاء* و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه *معتمدالشّیعة* را می‌نویسد؛ و در اخلاق *جامع‌السّعادات* را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه *جامع‌الافکار* را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب وگرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افردویسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی را که غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب *ابن رشد و الرّشدّیة* ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی* خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ *بیست‌گفتار* از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. *بعون‌الله تعالی و توفیقه*

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

بسم اللّه الرحمن الرحیم

شکری است یا...

نزدیك به چهار سالی پیش ازاین، این دفتر به انتشارات فرزان روز ـ که خود پیشنهاد دهندهٔ تصحیح آن بود ـ سپرده شد. از آن زمان، مدّتی نسبتاً طولانی گذشت و سرانجام بر این بنده مسجّل شد که تقدیر حضرت حق، با تدبیر من در این امر نه چندان موافق است که سرانجام امید چاپ این کتاب در آن مرکز به نتیجه رسد.

از این رو، پس از این مدّت با موافقت آن مرکز، کتاب را بازستاندم و به انجمن آثار و مفاخر فرهنگی سپردم تا چنانچه لطف حضرت حق یار شود، سرانجام این کتاب به طبع درآید.

اگر چه در این روزها، از پس آن مدّت که از تصحیح این کتاب گذشته است باز جسته جسته در آن نگریستم و تغییراتی در آن روا داشتم، امّا این تغییرات نه چندان است که صورت نخست آن را تغییر دهد؛ از اینروست که گذشته از مقدمهٔ ناشر

کنونی، پیشنوشتی نیز از ناشر پیشین در صدر این رساله آمده است، و این از آن روست که آن مقدّمه فوائدی در بر دارد که دریغم آمد با حذف آن، یکسر آن فوائد را از دسترس خوانندهٔ ارجمند دور سازم.

در مقدّمهٔ مصحّح، سرگذشت این تصحیح را به تفصیل آورده‌ام؛ امّا باز در اینجا می‌خواهم از سه استاد ارجمند که در تصحیح و چاپ این اثر یاریگر این بنده بوده‌اند و حقّی بر این تصحیح و منّتی بر این حقیر دارند سپاس گزارم:

نخست: حضرت استاد علّامه آقای سیّد جلال‌الدین آشتیانی که صورت نهائیِ نزدیك به پنجاه صفحهٔ نخست این کتاب را بررسیدند؛

دوّم: استاد ارجمند آقای بهاءالدین خرّمشاهی که بخشهائی از مقدّمهٔ این بنده و نیز تمامیِ بخش تعلیقات را به دقّت به مطالعه گرفتند و راهنمائی‌هائی نیز در آن بخش ارائه نمودند؛

سوّم: حضرت استاد آقای دکتر مهدی محقّق که این کتاب را در "سلسله انتشارات همایش بین‌المللیِ قرطبه و اصفهان" نهادند و به فضل خداوند، همّت ایشان مایهٔ نشر این کتاب خواهد شد.

و له الحمد في الآخرة و الأولى.

مجید هادیزاده

۱۳۸۲/۱۱/۲۱ ـ عید سعید غدیر ۱٤۲٤

سخنی از ناشر [ِ پیشین]

به نام خدا

ابن عربی یا محیی‌الدین ابن عربی یا شیخ اکبر (۵۶۰ ـ ۶۳۸ ق) یکی از دو عارف عظیم الشأن جهان اسلام است (آن دیگری حضرت مولانا جلال الدین محمّد بلخی ـ م ۶۷۳ ق است). آثار ابن عربی چندان فراوان است که ثبت و ضبط و معرفی و تاریخ و طبقه بندی آن، به کوشش عثمان یحیی ـ مصحّح بعضی از آثار شیخ از جمله *الفتوحات المکیّة* و *التجلّیات الالهیة* ـ به کتابی دو جلدی (به فرانسه) با چند صد مدخل بالغ شده است (دمشق ۱۹۶۴ م). عبدالرحمن بدوی و ابوالعلاء عفیفی ـ صاحب بهترین تصحیح متن *فصوص الحکم*: اثر گذارترین کتاب ابن عربی ـ نیز هر یک کتابنامه‌ای از آثار او فراهم آورده‌اند. و طبق برآورد شادروان عثمان یحیی، در کتابنامهٔ پیشگفته از میان نزدیک به ۱۵۰ شرح که به عربی ، فارسی و ترکی از قرن هفتم تا کنون بر *فصوص* نوشته‌اند، درحدود ۱۲۰ اثر آن (غالباً به عربی) به قلم عرفا و حکمای ایرانی است. *فصوص* به فرانسه و انگلیسی و بعضی دیگر از زبانهای غربی و شرقی ترجمه شده، و نشریه‌ای به انگلیسی به نام *ابن‌العربی*، از سوی کانون ابن عربی، در انگلستان منتشر می‌شود.

نخستین و یکی از برجسته‌ترین شارحان اندیشهٔ ابن عربی، شاگرد و «فرزند اندر» او صدرالدین قونوی / قونیوی (۶۰۷ ـ ۶۷۳ ق) است، صاحب حدود چهل رساله و

کتاب به عربی و فارسی که بعضی از آثارش اصیل‌ترین و قدیمترین پیش درآمد و کلید حلّ اندیشه‌های باریک و بغرنج محیی‌الدین است. به ویژه *مفتاح الغیب*، *نصوص* (تصحیح حضرت استاد آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲) *فکوک* [ترجمه و متن کتاب *الفکوک* یا کلید اسرار *فصوص الحکم* ... مقدمه و تصحیح و ترجمهٔ محمّد خواجوی، تهران، ۱۳۷۱]. این کتاب گرانقدر، دارای ساختار و شکل متعارف سایر شروح *فصوص* نیست، ولی زمینه و پیش زمینهٔ فهم آن است.

از دیر باز، گذشته از آثار قونوی، سه شرح به عنوان قدیمترین و مهمترین شرحهای *فصوص* شناخته شده‌اند: ۱) شرح جَندی (مؤیدالدین، م ۶۹۰ یا ۷۰۰ ق) که سنّتاً نخستین شرح رسمی شناخته میشود. و جندی شاگرد قونوی بوده است. ۲) شرح کاشانی [شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، م ۷۳۶ ق]. در بعضی منابع کاشانی را شاگرد جندی شمرده‌اند که مسلّم نیست. شرح کاشانی همین کتاب حاضر است که پیش از این، چاپهای غیر تحقیقی اعم از سنگی و حروفی در مصر و ایران داشته است. محقّقان عالیمقام تصحیح و طبع حاضر در پیشگفتار و مقدمهٔ خود، گفتنیها را در باب اهمیت این شرح و جایگاه آن در میان بیش از یکصد شرح *فصوص*، و نیز ویژگیهای آن و شیوهٔ تصحیح و معرفی متون مبنا، باز گفته‌اند. ۳) شرح داود قیصری (و قیصری شاگرد کاشانی بوده است). این سه شرح گرانسنگ هر سه به عربی است و جای شکر و شادی دارد که حضرت استاد آشتیانی، که امروزه برجسته‌ترین نماینده و مشکل گشای غوامض عرفان حکمی و نظری ابن عربی در ایران و جهان اسلام هستند، و بحمد اللّه و المنة یدبیضا و دَم عیسی در احیای امّهات متون حکمت و عرفان دارند، هر سهٔ این شرحها را با همت و نظارت عالیهٔ علمی خود احیا و تصحیح کرده و به طبع رسانده‌اند.

در آغاز، نظر به سابقهٔ مدید شاگردی و ارادت و اخلاص به محضر مبارک استاد علّامه، حضرت آقای آشتیانی، قرعهٔ کار به نام این بنده زده شده بود که در این تصحیح دستیارشان باشم، ولی هر چه به خدمتشان عرض می‌کردم: مرد این بار گران نیست دل مسکینم، ندانم کاری این بی بضاعت بی صلاحیت را، از سر حُسن ظن و ذره پروری نمی‌پذیرفتند. تا به مدلول "العبدُ یدبّر و اللّه یُقَدّر"، و " اللّهُ اعلمُ حیثُ یجعلُ رسالتَه"

(انعام، ۱۲٤) کار به دست کاردان افتاد.

گفتنی است که دوست دانشورم جناب آقای جویا جهانبخش از دوستداران شخصیت والا و کارنامهٔ پربار حضرت استاد آشتیانی است و همو چند سال پیش طرح جشن‌نامهٔ بزرگداشت استاد را به همین ناشر ارائه کرد که سرانجام با اهتمام دوستان فاضل آقایان علی اصغر محمّد خانی و حسن سیّد عرب مجموعه‌ای آراسته و پیراسته با نام *خرد جاودان* ـ تهران، فرزان، ۱۳۷۷)، همچون ران ملخی به پیشگاه سلیمان ـ حکمتش اهدا شد. آری به پایمردی او با یکی از استادان جوان و بس کاردان و بسیاردان حوزهٔ عملیهٔ اصفهان به نام آقای مجید هادی‌زاده آشنا شدم و سپس مهر و ارادت عمیق به ایشان یافتم. از حسن اتفاق و بلکه از کارسازی خداوند بنده نواز، ایشان متخصّص در زمینهٔ کشف و تصحیح آثار عبدالرزاق کاشانی است و بجز شرح کاشانی بر *منازل السائرین*، تمامی آثار او را با دقّتی بایسته و همتی شایسته تصحیح کرده و به چند ناشر فرهیخته و احیاگر مواریث کهن: دفتر نشر میراث مکتوب، و انتشارات حکمت سپرده، که در سال ۱۳۷۹ نخستین اثر از این مجموعه با نام *مجموعهٔ رسائل و مصنفات* ... کاشانی، به همراه *کاشانی نامه* (تجدید چاپ ۱۳۸۰)، و سپس دومین مجلّد آن ـ *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام* ـ منتشر شد.

جناب هادی‌زاده، به درخواست این بنده پذیرفتند که به شرط موافقت و نظارت عالی علمی حضرت استاد آشتیانی، شرح *فصوص* کاشانی را بر اساس نسخهٔ بسیار مهمی که در اختیار استاد بود و تاریخ کتابتش یک سال پس از درگذشت کاشانی، یا به قرائت دیگر درست همان سال بود و نسخه‌های دیگر تصحیح کنند و با راهنماییهای استاد، مقدمه و تعلیقات لازم بنگارند.

حضرت استاد با ملاحظهٔ پایه و مایهٔ فضل و فضایل اخلاقی جناب هادی‌زاده، به وجد آمدند و همه گونه تأیید و تشویق در باب این همکاری علمی و محصول متعالی و ماندگار آن، در نامه‌هایی که در پاسخ ما از سر لطف می‌نوشتند، به بیان آوردند، از جمله:

بسمه تعالی

حضور مهرانور دوست عزیز استاد دانشمند جناب آقای هادی‌زاده ادام اللّه علوّه و مجده. معروض میدارد علّت مختصر کوتاهی در امر سرکار قدری ناراحتی مزاجی است. باید به حضرتعالی عرض کنم آنچه را که در شرح فصوص الحکم به رشتهٔ تحریر آورده‌اید بسیار قابل توجّه است و باید تذکر دهم که شرح فصوص الحکم کاشانی به همت و دقّت حضرتعالی در عصر ما نظیر ندارد.

آنچه که در بیان این شرح نفیس مشاهده می شود، حاکی از دقّت و ذوق سرشار و همّت والای آن دوست عزیز جناب هادی‌زاده وفّقه اللّه لمرضاته می باشد.

ارادتمند

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

***

مایهٔ کمال افتخار است که هم اکنون یکی از مهمترین متون عرفان نظری که از برجسته‌ترین شروح *فصوص الحکم* است؛ به صاحبدلان و اصحاب علم و عرفان عرضه می شود.

له الحمد فی الاولی و الاخره

بهاءالدین خرّمشاهی

تهران، نوروز ۱۳۸۰

سخنی از استاد فرزانهٔ علّامه،
اسوهٔ حکمایِ ربّانی و قدوهٔ عرفایِ صمدانی،
حضرت آقای سیّد جلال‌الدین آشتیانی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

کتاب حاضر که تقدیم به پیشگاه اهل دانش و تحقیق میشود، شرحی است که عارف بارع محقّق، ابوالغنائم کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، بر *فصوص الحکم* شیخ اکبر محیی‌الدین عربی نوشته است.

محیی‌الدین عربی بنیان گذار عرفان علمی است و کتب متعدّد در عرفان علمی تصنیف کرده است. محیی‌الدین به کثرت تألیف و تصنیف و سعهٔ باع و تظلّع و احاطهٔ بر مسائل عرفانی معروف و مشهور است. محقّقان از عرفا که بعد از محیی‌الدین پا به عرصهٔ وجود گذاشته‌اند، همه شارح کلمات و تحقیقات و تدقیقات ارزندهٔ او هستند. این مرد بزرگ دارای قوّهٔ خلّاقهٔ بی‌نظیری در تحقیقات مسائل عرفانی و القاء مطالب کشفی است. روح بزرگ او محلّ فیضان معارف الهی است.

محیی‌الدین بدون تردید بین عرفای اسلامی بزرگترین عارف و صوفی است. احدی همسنگ و همپایهٔ او نیست. دانشمندان پس از او همه ریزه‌خوار سفرهٔ بی‌دریغ او هستند، و او را سرآمد عرفای اسلامی می‌دانند. محقّقان از صوفیه محیی‌الدین را به پیشوائی قبول دارند. برخی از او تعبیر به غوث‌اکبر و اعظم، و جمعی از او به عنوان خاتم

ولایت مقیّدهٔ محمّدیه یاد کرده‌اند.

هیچ دانشمندی به این اندازه مورد احترام اهل فن خود نبوده است. *فتوحات مکّیهٔ* او مملوّ از تحقیقات و تدقیقات و مکاشفات شخصی این مرد بزرگ است. احدی از حکماو عرفای اسلامی این اندازه قوّت و قدرت فکری نداشته است.

فصوص الحکم یکی از کتب نفیس عرفانی است. این کتاب سالیان متمادی است که جزء کتب درسی تصوّف و عرفان است. به همین جهت حواشی و تعلیقات و شروح زیادی بر این کتاب نوشته شده است. این شروح بالغ بر یکصد و دوازده شرح به عربی و فارسی و ترکی است که برخی از این شروح و تعالیق در کتابخانه ها به طور متفرّقه، و تمامی این نسخ و کثیری از نسخ دیگر عرفانی منحصر به فرد در کتابخانه‌های کشوراسلامی ترکیه نگهداری می شود.

علاوه بر شروح و تعالیقی که در مقام بیان مقاصد شیخ اکبر نوشته شده است ، جمعی نیز کتب متعدّد بر ردّ افکار او نوشته‌اند، و یا در ضمن نوشته‌های خود کلمات او را مورد انتقاد قرارداده‌اند، و کثیری از اَعلام نیز در مقام دفاع از افکار شیخ‌اکبر، رسائل و کتبی نوشته‌اند؛ و جمعی نیز در ضمن تحقیقات مباحث عرفان از اشکالات مخالفان جواب داده‌اند. ابن عربی مدّتی قونیه را مرکز تدریس خود قرار داد و از بین تلامیذ بزرگ و متعدّد او، فقط یک نفر دارای نبوغ و استعداد عدیم‌النظیر بود، که توانست در دورانی نسبتاً کوتاه، مدارج عالیهٔ عرفان را علماً و عملاً بپیماید، و در زمان حیات ابن‌عربی، بتواند حوزهٔ تدریس استاد را اداره نماید و به مقام جانشینی استاد برگزیده شود. این شخص همان صدرالدین قونوی رومی است که در علوم مرسوم زمان دارای جامعینی فوق‌العاده، و در علم عرفان و مشکاشفهٔ سرآمد عرفای زمان محسوب می شود، و بعد از ابن‌عربی احدی به پایه او نمی رسد.

صدرالدین در تربیت شاگرد از استاد خود موفّقتر بود. قونوی مبانی استاد خود را در آثار متعدّد خویش محقّقانه تقریر نمود.

به عقیدهٔ نگارنده، قونوی در پروراندن آراء عرفانی به عباراتی موجز، چه در تألیفات بی‌نظیر خود و چه به هنگام تقریر مطالب عرفانی جهت تلامیذ خود، تالی

ندارد. چه آنکه صدرالدین همان طوری که دارای تحریری عالمانه و عارفی طلیق اللسان و عذب البیان است، در مقام القاء معارف الهیّه به تلامیذ از بیانی روان و جذّاب بهره‌مند بوده است و به زبان فارسی تدریس می‌کرده است. از تلامیذ نامدار او بخصوص شیخ مؤیدالدین و سعیدالدین فرغانی در تألیف آثار عرفانی به سبک استاد خود و ابن‌عربی بسیار موفّق بوده‌اند.

در بین شرحهایی که بر *فصوص* نوشته‌اند، شرح عارف محقّق مؤیدالدین محمود بن ساعد حاتمی معروف به مؤیدالدین الجَندی تحقیقی‌ترین و جامع ترین شرح بر *فصوص* است. نور الدین عبدالرحمان محقّق جامی او را شارح اوّل *فصوص* می داند.

عفیف الدین تِلِمْسانی که عبدالرزّاق کاشانی از او تعبیر به الامام العارف نموده است، از تلامیذ بنام قونوی است که بر *فصوص* شرح نوشته است. تلمسانی "فصّ آدمی" و "شیثی" را مفصّل شرح نوشته است و دیگر فص‌ها را مختصر کرده است، و جامی شرح او را ندیده است. عفیف‌الدین بر *منازل السائرین* نیز شرح تحقیقی نوشته است، و ملّاعبدالرزّاق هنگام شرح *منازل*، آن شرح را در اختیار داشته است. اگر او شرح *فصوص* خود را در زمان قونوی به اتمام رسانده باشد، شارحِ اوّلِ *فصوص* است. این امر نیز مسلّم است که او در مرتبهٔ بعد از فرغانی و جندی قرار دارد و شرح او بر *فصوص*، عظمت شرح جندی را ندارد. از آنجا که مؤیدالدین جندی مورد توجّه استاد خویش و خود نیز دارای حوزه گرم تدریس بوده و تلامیذ قونوی در مقام حلّ عویصات به او مراجعه می کرده‌اند، همین توجّه افاضل به تقریرات او حول مطالب کتاب *فصوص* سبب شده است که او را شارح اوّل *فصوص* بدانند. اگر مراد از شرح اوّل، اوّل شرحی است که به حسب تقدّم زمانی بر *فصوص* نوشته شده است، باید به شرح تلمسانی نیز رجوع شود تا حقیقت امر معلوم شود. این شرح جندی بر *فصوص* حاوی مطالب عالیه است، و در مقدّمه کتاب به ذکر مطالبی پرداخته است که بسیار نفیس و قابل توجه است. ولی متأخّران بیشتر به نقل مطالب فرغانی پرداخته‌اند، مگر در چند بحث که اساس تحقیقات متأخّران محسوب می‌شود. شرح جندی به طور کلّی به منزلهٔ دریا و اقیانوسی است که شرح شارحان بعدی جداول این بحر قمقام محسوب می شود.

شرح ملّا عبدالرزّاق کاشی نیز شرحی محقّقانه است، ولی پر واضح است که این شرح با مطالعهٔ شرح جندی نوشته شده است به انضمام برخی از نکات و دقائق که موجب امتیاز شرح او می‌باشد، با این فرق که شرح کاشی از باب اختصار برای تدریس مناسبتر است. کاشانی شاگرد محقّق جندی و خود از کابر عرفا و از شارحان بزرگ *فصوص* است که خود دارای افکار و انظار عرفانی ابتکاری و اصیل است. محقّق قیصری نیز یکی از شارحان *فصوص* و از تلامیذ ابوالغنائم [ملّا عبدالرزّاق] کاشی است که *فصوص* را نزد او قرائت کرده است. شرح کاشانی عمیق‌تر و علمی‌تر و حاکی از انظار شخصی مؤلّف است؛ ولی باز قیصری مهارت خود را حفظ کرده و آنچه را که به رشتهٔ تحریر آورده است، حاکی از عمق نظر و احاطهٔ او به آراء قونوی و نیز استادان این فن می‌باشد.

در بین شروح و تعلیقاتی که بر این کتاب نوشته‌اند، شرح کمال‌الدین عبدالرزّاق کاشی و یکی دو شرح دیگر از اکابر و اعلام این فن عمیق‌ترین شروح به شمار می‌رود. بعد از قونوی، ملّا عبدالرزّاق کاشی در تألیف و تنظیم مسائل عرفانی ماهر بوده است و اصول کلّیه و مسائل مهم عرفان را به بهترین وجهی تقریر و تحریرکرده است. ملّا عبدالرزّاق در عرفان عملی نیز از اساتید بزرگ به شمار می‌رود، شرح بر *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری حاکی از عظمت و بزرگی نظر و مقام و سعهٔ باع و تظلّع کامل او در تصوّف علمی است. کاشانی به طور تحقیق از مشایخ بزرگ این فن و از اعاظم ارباب مکاشفه است و در عرفان علمی و عملی از اکابر به شمار می‌رود. قیصری شرح خود بر *فصوص* را گویا زمان قرائت *فصوص* نزد استاد بزرگ خود عبدالرزّاق کاشی نوشته است. ظاهراً تقریرات استاد را ضبط می‌نموده است و به صورت شرح در آورده است. کاشانی ـ که با جندی و فرغانی سه رکن بزرگ عرفان به سبک ابن‌عربی بوده‌اند ـ فارسی زبان بوده است. جامی و متأخّران از طریق شرح جندی و کاشانی و دیگر آثار آنان با افکار ابن‌عربی آشنا شده‌اند.

ملّا عبدالرزّاق کاشی دارای ذوقی سرشار و قلمی تواناست و قادر است که مطالب مفصّل را با کمال سهولت، روان و جذّاب و قابل فهم به صورت اختصار درآورد. شرح او

بر *منازل السائرین* یکی از عالی‌ترین آثار عرفانی در تصوّف علمی است. آقا میرزا علیرضای مستوفی گرکانی چندین دهه پیش به هزینهٔ خود *شرح منازل السائرین* ملّا عبدالرزّاق کاشی را به انضمام رسالهٔ *نصوص* و *فکوک* قونوی و مصطلحات عرفانی ملّا عبدالرزّاق چاپ و به طالبان عرفان تقدیم نمود.

اخیراً به پیشنهاد مسؤولان نشر و پژوهش فرزان، دوست دانشمند گرامی جناب اجل آقای مجید هادی‌زاده که اهتمام خاص به تصحیح کلّیهٔ آثار ملّا عبدالرزّاق کاشانی دارند، با همکاری و نظارت نگارندهٔ این سطور، شرح *فصوص* او را با دقّت و تلاشی شایان تحسین، تصحیح و با نظم خاص که مورد توجّه ارباب معرفت است، به زیور طبع آراسته‌اند و به انحو اکمل در مقدّمه و تعلیقات خود آنچه را که لازم بوده و ضرورت داشته به قید تحریر آورده‌اند. باید توجّه داشت که انجام کارهایی با این نوع از عظمت آسان نمی باشد و جناب آقای هادی‌زاده به عنایت الهی در کار خود توفیق حاصل نموده‌اند.

سیّد جلال‌الدّین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

صلوات الله و سلامه على جميع الأنبياء و المرسلين و على ناصريهم و أصحابهم الأخيار؛ و لاسيّما على حامي الرسول و ناصره حامل لواء التوحيد في عصر الكفّار و الجهلاء، و المظلوم ـ أسفاً! ـ حتّى الآن بين الضعفاء، مربّي الرسول (ص) و أبي الأئمّة النجباء، مؤمن القوم أبي طالبٍ سيّد البطحاء ـ رضي الله تعالى عنه و أرضاه ـ.

نزديک به يک سال پيش از اين، آن هنگام که راقم اين سطور از پيِ تصحيح و تعليق مجموعهٔ مصنّفات عارفِ سترگ ايرانی، شيخ کمال الدين عبدالرزاق کاشانی، *کاشانی نامه* را با هدفِ ارائهٔ آنچه که دربارهٔ زندگينامه و کتابنامهٔ او دست ياب کرده بود، تدوين می‌نمود، به هنگام معرّفي *شرح فصوص الحکم* همو، چنين نگاشت:

«... نگارندهٔ اين سطور، در طرحوارهٔ مجموعه آثار کاشانی، چشم طمع به ارائهٔ اين هشتمين اثر پديد آمده بر کنارهٔ *فصوص* دوخته بود ... امّا چون اطّلاع يافت که بقية السلف الصالحين حضرت استاد علامه آقای سيد جلال الدين آشتيانی به دستياری فاضل فرزانه جناب بهاء الدين خرّمشاهی ـ حفظهما الله تعالى ـ مراحلی از تصحيح آن را پيموده‌اند از قيام به آنچه در سرپرورانيده بود بازنشست و باز چشم دوخت تا از حاصل تلاشهای آن استادان ارجمند بهره گيرد ...».

بخردان به خرد به پير پدر افلاک نگريسته‌اند و ره آوردی از حکمت آورده‌اند که

آدمی را راهي به درک آنچه که مادر دوران در دل می‌پروراند نیست جز آنکه چشم در چشم مولود تدبیر و پرداختهٔ قضای آن دو، بگشاید و آنگاه نصیب این گوی را از دستِ چوب دست حوادث در میدان چوگان روزگار باز شناسد. این بنده نیز به هنگام تسوید آن اوراق، به هیچ روی در دماغ خود اندیشهٔ تلاش در حاشیهٔ *شرح فصوص الحکم کاشانی* به نیت تصحیح و ارائه آن را نمی‌پرورانید و بجز بهره‌ای از قسمت آماده سازی *تأویلات القرآن الکریم* همو ـ که تاکنون بر ذمّت این بنده باقیست ـ، خود را از برنامهٔ تحقیق و تصحیح و تعلیق مجموعهٔ آثار کاشانی ـ که عنوان *تراث العارف الکاشانی* را بر پیشانی خود داشت ـ، فارغ می‌دید. امّا در آن زمان، نه این بنده را از آنچه قلم قضا بر لوح قدر می‌نگاشت خبری بود، و نه از آنچه بر صحیفهٔ خاطر ایّام می‌گذشت اثری ظاهر. تا آنکه در همان روزها، این بنده ـ که همیشه مفتون دیدار اهل علم این ملک بوده است ـ در حالی که نسخهٔ نهائی آثار کاشانی را به همراه داشت، برای نخستین بار توفیق زیارت فاضل گرانمایه استاد بهاء الدین خرّمشاهی ـ که بحق در شمار دیده‌وران پرتلاش اقلیم پربهای قلم است ـ را یافت و همان دم، بر این نیک‌بختی دوصد آفرین گفت. و نیک‌بختی من و شوربختی این کتاب را، که گرچه نه این بنده را چنان ارجی بود و نه آنچه زین پیش عنوان ریختهٔ تلاش این قلم را یافته بود، آنچنان قدری، که بر خاطر عزیزش خوش نشیند، اما خودْ او، از پی تفحّص آن اوراق پریشان، عزیزانه شمع قلمی را که بر این کار ایّامی تا سحرگاهان روشن داشته بود، فروکشت و حاصل کوششی که برای پیمودن مراحلی از آن راه رنجه‌اش داشته بود را به گوشه‌ای نهاد و من بنده را نواخت تا آن کتاب را نیز در کنار آثار کاشانی در این مجموعه بنشانم تا بهرهٔ اعظم یاقوتهای آبدار به حاصل آمده از کان اندیشهٔ این عارف کرامند ایرانی، عقد ناظم خود را در سعی این بنده میان صفای *اصطلاحات الصوفیه* و حلاوت *شرح فصوص الحکم* بیابد. زان پس نیز، پایمردی نمود تا یکی از همان نوشته‌ها به محضر حکیم فرزانهٔ روزگار ما، فاضل مفضال استاد علّامه سیّد جلال الدین آشتیانی ـ که دیر زمانی است تا در شمار ارادتمندان اویم ـ عزّ وصول یابد و آن دانشمند استاد که خود دیرگاهی بود تا سودای خود برای تصحیح و نشر این شرح را مایهٔ شادمانی خاطر معرفت جویان این

دیار ساخته بود و مقدمهٔ همین اندیشه را تصویری از نسختی از این شرح فراهم کرده بود، در رقیمه‌ای که زیب کتابخانهٔ این بنده است، تصحیح آن کتاب را به من وانهاد و زان پس استاد خرمشاهی نیز آن نسخه را ـ که به رسم امانت از جانب علامه آشتیانی در اختیارش نهاده شده بود ـ با نسخه‌ای دیگر که خود فراهم ساخته بود، کریمانه به عاریت به من نمود، تا چشم در چشم آنچه که مقدّر شده بود، بگشایم. منّت آن هر دو استاد بر اینجانب افزون از آن است که به جمله‌ای قدر آن گذارم، وجودشان از گزند روزگار در امان و کامشان از وجود چنان سجیّت شایسته‌ای شیرین باد.

* * *

و چنین شد که امروز خواننده ارجمند، به آنچه که از پس آغاز به کار بر روی این کتاب بر صاحب این قلم رفته و از تلاش او حاصل آمده می‌نگرد؛ و امید که نقائص آن نه چندان باشد که خردی بضاعت او را زین بیش نمایان سازد.

* * *

همانگونه که گذشت، کتاب حاضر بخشی از *تراث العارف الکاشانی* است که اینک از پی *اصطلاحات الصوفیه*، *مجموعهٔ رسائل و مصنّفات کوتاه و بلند* او، *لطائف الأعلام فی اشارات اهل الالهام و تأویلات القرآن الکریم*، عنوان پنجمین قسمت از آن سلسله میراث علمی را بر خود گرفته است. در مقدمهٔ بلند آهنگ این مجموعه ـ که به نام *کاشانی نامه* خوانده شده و به همراه مجلّد رسائل و مصنّفات او به چاپ رسیده است ـ این بنده هر آنچه را که دربارهٔ زندگینامهٔ خواجهٔ کاشانی فراهم آورده بود، ارائه نمود، و چون بر تکرار آنچه که زین پیش گذشته است، فائدتی مترتّب نیست، در این مقدّمهٔ کوتاه دامن تنها به نکاتی چند دربارهٔ شرح حاضر اشارتی خواهد رفت.

* * *

۱ ـ حوزهٔ زمانی، فکری پیدایش این شرح

می‌دانیم که *فصوص الحکم*، از سوئی در شمار رازآمیزترین آثاری است که در حوزهٔ غربی تصوّف اسلامی پدید آمده است. حوزه‌ای که می‌توان آن را مهد تبلور ظرائف خیال نامورانی همچون ابن عربی و ابن سبعین و ابن فارض در قالب عباراتی اشارت گونه دانست. از سوئی دیگر نیز، از آنجا که این کتاب ره‌آورد انجامین دورهٔ تکاملی دستگاه اندیشهٔ عرفانی ابن عربی است، از همان روزهای نخست تدوین، همواره دستگرد معارف پژوهانِ زاویه‌نشین بوده است. اشارات شیخ و سخنان معاصران و مصاحبان او، مؤیّد این دو سخن است. بنگرید:

الف: شیخ، خود در فصوص به نفاست مطالبی که در این کتاب بودیعت نهاده است، اشاره می‌کند. آنچنان که او می‌گوید، بعضی از این سخن نه تنها در آثارِ دیگر مشایخ، که در دیگر آثار خود او نیز بچشم نمی‌خورد: «و هذه مسئلةٌ أُخبرت انّه ما سطرها أحدٌ فی کتابٍ ... ». نک: ۲۱۸:۳.

ب: بنا به تصریح خود شیخ در آغاز متن، او فرمانِ تدوین این کتاب را، در انجامین روزهای آغازین ماهِ سال ۶۲۷ هـ. ق دریافته است و با توجه به اینکه او در بیست و هشتم ماه ربیع الآخر سال ۶۳۸[1] هـ. ق و بسن هشتاد سالگی روی در تیرهٔ تراب کشیده است، می‌توان چنین گفت که او حاصلِ عالیترین مراحلِ سیرِ تکاملی اندیشهٔ خود را که در این آخرین دههٔ عمر، نظمی سازمان یافته پیدا کرده بود، در این کتاب بقلم آورده است.

ج : شیخ به هنگام تألیف این کتاب، از پدید آوردن پاره‌ای از مهمترین آثار خود همچون *التنزّلات الموصلیة* فارغ بوده است و بخش عمدهٔ دائرةالمعارف جاودانهٔ *الفتوحات المکّیة* ـ که تدوین آن بسال ۵۹۹ هـ. ق آغاز و سرانجام به سال ۶۳۶ هـ. ق پایان پذیرفت[2] ـ را نیز به تحریر آورده بوده است. ارجاع او به دو کتاب *التنزلات الموصلیة* و *الفتوحات المکّیة* مؤیّد این معناست. حال با توجّه به چنین بستری که زمینهٔ تاریخی تدوین *فصوص الحکم* را فراهم آورد، می‌توان این کتاب را همچون

---

۱ ـ بنگرید: «نفح الطیب ...» ، ج ۲ ، ص ۳۶۱.

۲ ـ بنگرید: «الفتوحات المکّیة» ، ج ۴ ، ص ۵۵۳.

پاره‌ای از دیگر آثاری که خلاصهٔ نهائی اندیشهٔ صاحبانشان را در خود داشته‌اند ـ همچون *الاشارات و التنبیهات* شیخ رئیس ـ، حاوی فصوص حکم شیخ اکبر و زبدهٔ معارف کسبی ـ وهبی او دانست.

د: بدون تردید، پاره‌ای از مبانی اساسی پدید آورندهٔ این متن، سالیانی دراز در بستر اندیشهٔ شیخ، همچون ماده‌ای سیّال بوده است که صورت خود را، سرانجام در عبارات این کتاب یافته است. شیخ، خود در «فصّ هودی»، از یکی از مکاشفاتش که به سال ۵۸۶ هـ. ق بر او تمثّل یافته است خبر می‌دهد: «و اعلم! انّه لمّا اطّلعنی الحقّ و اشهدنی اعیان رسله ... في مشهدٍ أقمت فیه بقرطبة سنة ستٍّ و ثمانین و خمسمأة ...»[۳]. اگر چنین بپنداریم که شیخ، *فصوص* را حتّی در همان سال ۶۲۷ هـ. ق که مأمور به تدوین آن شد، نگاشته و به پایان برده است، باز هم، آنچه در این سطور دیده می‌شود، بیش از چهل سال در دماغ او خلجان داشته است تا سرانجام ره‌آوردهای معرفتی خود را در این کتاب عرضه نماید.

ی: و سرانجام به سخن خود شیخ که معارف مسطور در این کتاب را مأخوذ از صورت مثالیِ مرتبهٔ جامعهٔ محمّدیه می‌داند اشاره می‌کنم. از منظر همو، آن صورت ممثّل، علّت غائیِ پیدایش این کتاب را «بهره‌مند ساختن مردم» دانسته است: «فقال لي هذا کتاب *فصوص الحکم*، خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به»[۴]؛ و باز همو در مختتم «فصّ آدمی»، بتصریح از گمان خود به یکسانی آنچه که در اوراق این کتاب نوشته، با آنچه که در امّ الکتاب برایش ترسیم شده است، خبر می‌دهد: «فاقتصرت علی ما ذکرت من هذه الحکم في هذا الکتاب علی حدّ ما ثبت في امّ الکتاب، فامتثلت ما رسم لي، و وقفت عند ما حدّ لي، و لورمت زیادةً علی ذلک ما استطعت، فانّ الحضرة تمنع من ذلك»[۵].

اکنون با عنایت به ارادتی که معارف پژوهان خانقاهی در همان روزگاران نسبت به

۳ـ بنگرید: متن ۲:۲۷۶.

۴ـ بنگرید: متن ۹:۸۶

۵ـ بنگرید: متن ۱۹:۱۱۴

شیخ داشته‌اند ـ تا آنجا که بدرست او را «شیخ اکبر» خوانده‌اند ـ و از همین رو سخن او را سخت تلقّی بقبول می‌نموده‌اند، می‌توان به اقبال آنان نسبت به کتابی که خلاصهٔ آخرین سیر اندیشهٔ «شیخ اکبر» است و به گواهی همو نه تنها مادّه و صورت آن مأخوذ از رسول اکرم (ص) است که پاره‌ای از مطالب آن را در سایهٔ تحصیل هیچ نوشتهٔ دیگری نمی‌توان دست یاب کرد، پی برد.

گذشته از این امّا، باز اشاراتی به دست است که رویکرد این معرفت خواهان را ملموس‌تر می‌سازد. در شمار این قرائن است عبارتی که شیخ، خود بر پیشانی دستنوشت تلمیذ عظیمش صدرالدین قونوی از نسخهٔ اصل، نوشت و به تدریس این کتاب برای او گواهی داد[۶]. جندی نیز، در سرآغاز گزارش کرامندی که بر *فصوص* پرداخت، از سخن خودِ قونوی دربارهٔ بخشی از تحصیل این کتاب در محضر مؤلف آن خبر می‌دهد[۷]. درخواست «اکابر علماء الاعلام» از خود جندی تا او متن را به شرح گیرد نیز، نشان از چنین اقبالی دارد[۸].

امّا، در خارج از حوزهٔ شام و قونیه نیز، این کتاب، به سرعت معرّفی شد و جایگاه شایستهٔ خود را در میانهٔ آثار معرفت شناسانهٔ پیشین پیدا کرد.

چه، آنگونه که از مراسلات کاشانی با شیخ قدرتمند آن روزگار، رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی برمی‌آید، *فصوص* بیش از ذی الحجّة سال ۶۵۵ هـ. ق یعنی مدّتی کمتر از بیست و هشت سال از زمان پیدایشش به شیراز در منطقهٔ مرکزی ایران رسیده بوده است و باز به گواهی همین مراسلات، در آن روزگار، یکی از مشایخی که تربیت از دست سهروردي گرفته بود و مولانا نورالدین عبدالقادر حکیم خوانده می‌شد «*فصوص* بجهت بعض طلبه درس» می‌گفته است[۹]. اکنون با توجه به اینکه این نورالدین عبدالقادر در دوّم رمضان المبارک سال ۶۹۸ هـ. ق در شمار مشایخ در گذشتهٔ شیراز قرار گرفت[۱۰]،

۶ـ بنگرید : «نسخهٔ فصوص الحکم» صدرالدین قونوی ، موزهٔ اوقاف استانبول شمارهٔ ۱۹۳۳ ت.

۷ـ بنگرید : « شرح » جندي بر فصوص ، مقدّمه ، ص۹.

۸ـ بنگرید : همان ، ص ۶.

۹ـ بنگرید: «نفحات الانس» ، ص ۴۸۳.

۱۰ ـ بنگرید: تذکرهٔ هزار مزار ص ۴۱۸.

می‌توان از وجود حوزه‌های تدریس این کتاب در مناطق مرکزی ایران در دورهٔ هفتاد سالهٔ نخست پیدایش آن، خبر گرفت.

از سویی دیگر و در همان روزگاران، در مقابل چنین اقبالی که بسرعت *فصوص* را به خارج از حوزهٔ ظهورش رهنمون شد و آن را در شمار آثار مدرسی قرار داد، حرکتی دیگر نیز به چشم می‌آید که نه تنها مُهر مهری از این کتاب بر دل نداشت، که به سختی بر آن می‌تاخت، و باز نه تنها تطهیر فضای فکری متشرّعانِ متعبّد را، از آنچه که در این متن آمده بود، واجب می‌شمرد و آنها را از آن سخت برحذر می‌داشت، که حتّی خانقاهیان را نیز از آن انذار می‌نمود. نگاشتهٔ محمد بن عمر بن علی کاملي دمشقی که عنوانِ *رسالة فی ذمّ ابن العربی* را بر خود داشت، *اشعة الفصوص فی هتک استار الفصوص* ریختهٔ خامهٔ عماد الدین حنبلی، *بیان حکم ما فی الفصوص من الاعتقادات المفسودة* از عبداللطیف ابن عبدالله السعودي و بویژه نگاشته‌های تند امّا نه چندان عمیقِ ابن تیمیة ـ که در آن روزگاران در کانون دایرهٔ شرعمداران قرار داشت، و جملگی در یکقرن نخستین پیدایش فصوص به تحریر درآمدند ـ، و نیز نگاشته های نامورانی که در آن دوران به نزد اصحاب علم نیز مکانتی شایسته داشتند ـ همچون علّامه سعدالدین تفتازانی که *ردّ اباطیل الفصوص* را نگاشت ـ در شمار آثاری است که نشانی روشن از موقعیّت *فصوص* در گوشه‌ای از دنیایِ بیرون از فضای فکری زاویه نشینان را به دست می‌دهند. سیرهٔ شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی که به گواهی سمنانی، به قصد دریدن *فصوص*، به مجلس مدارسهٔ این کتاب شتافت و نیّت خود را در حضور استاد و شاگردان، به عمل درآورد و نیز دستگاه فکری راوی این حکایت [۱۱]، حکایتگر برخورد بدبینانه و سخت منفیِ گروهی از صوفیان در برابر این نوشتار است.

در چنین فضای فکری نابسامانی است که گروهی از تلامیذ کاشانی که *فصوص* را در محضر او به درس نشسته بودند، از او خواستند تا آن متن را به گزارش گیرد و عبارات مبهم و اشارات رازآلود آن را باز گشاید. و چُنین بود افق روزگاری که بستر

---

۱۱ ـ بنگرید: «نامهٔ سمناني به کاشاني» و جواب آن نامه در «نفحات الأنس» ص ۴۸۳، و مجلّد رسائل و مصنّفات کاشاني در همین مجموعه. نیز: «العروة لأهل الخلوة و الجلوة» و دیگر نگاشته‌های سمناني.

طبیعی پیدایش این شرح واقع شد. ظاهراً ، این شرح تنها نگاشتهٔ کاشانی است که از تاریخ دقیق تألیف آن آگاهی داریم. این آگاهی را نیز مدیون عبارتی از خود شارحیم: «... زماننا هذا و هو من الهجرة سبعمائة و ثلاثون ... سنة»[۱۲].

۲ ـ جایگاه تاریخی شرح عبدالرزاق در میان زنجیرهٔ شروح *فصوص*

در این سطور کوتاه، این بنده سر آن دارد تا پاسخی تقریبی برای این پرسش فراهم آورد که از دیدگاه تاریخی، گزارش عبدالرزاق بر *فصوص* ، کدامین حلقه از سلسلهٔ شروح این کتاب را بخود اختصاص داده است. استاد عثمان اسماعیلی یحیی در مقالهٔ بس سودمند *شروح فصوص الحکم علی مدی القرون* این شرح را هشتمین ساختهٔ برکنارهٔ فصوص دانسته[۱۳] و از آثار ابن سودکین نوری، قونوی، تلمسانی، جندی، فرغانی، عبّاسی و انصاری شافعی بعنوان شروح متقدّم برنگاشتهٔ کاشانی خبر داده است. هر چند این سخن به دور از صواب نیست، امّا، از آن روی که ابن‌سودکین تنها فصّ ادریسی را گزارش کرده است و از پرداخته‌های فرغانی و انصاری نیز تنها به واسطهٔ *کشف الظنون* ـ که یکسر پیراسته و قابل اعتماد نیست ـ آگاهی یافته‌ایم و شروح عباسی و تلمسانی نیز هیچگاه دستگرد *فصوص* پژوهان نبوده است و *کتاب الفکوک* صدرالدین قونوی نیز هر چند از عالیترین آثار پدید آمده در سراسر حوزهٔ عرفان نظری است امّا بیشتر می‌توان آن را تحریری جدید به همراه پالایش متن دانست تا اثری در شمار «شروح فصوص»، از این رو، می‌توان گزارش کاشانی را پس از شرح کرامند جندی، دوّمین شرح واقعی *فصوص* به حساب آورد. بلافاصله می‌افزایم که اشارتی از خود کاشانی به دست است که نشان می‌دهد به هنگامی که او سرگرم نگاشتن شرح خود بوده است جز از شرح جندی از وجود شرح و یا شرحهای دیگری نیز خبر داشته است؛ چه او، به هنگام یاد کرد از یکی از عبارات شرح جندی، از او با عنوان «بعض

---

۱۲ ـ بنگرید: ۵:۳۵۲.

۱۳ ـ بنگرید: همان مقاله در «نصّ النصوص» ، ص ۱۸.

الشارحین» یاد می‌کند[۱۴]. از همین نحوهٔ نگارش می‌توان چنین دانست ـ و یا لااقل چنین احتمال داد ـ که در کنار جندی، دیگری و یا دیگرانی نیز در ذهن کاشانی عنوان «شارح فصوص» را بر خود داشته‌اند.

امّا، همانگونه که دیدیم، وجود چنین شرحهای مهجوری نمی‌تواند گزارش کاشانی را از نخستین حلقه‌های زنجیرهٔ شروح *فصوص* فراتر افکند، هر چند بواقع می‌بایست این شرح را پس از شرح جندی دوّمین شرح *فصوص* بحساب آورد.

۳ ـ جایگاه شرح عبدالرزّاق در حوزهٔ ساخته‌های برکنارهٔ فصوص

بدون تردید، برای نُمودن سبکهای گونه گونی که گزارشگران *فصوص* به هنگام گزارش این متن پیش روی داشته‌اند، و نیز برای بررسی سیرِ کمالی و یا رو به انحاط هر یک از این روشها، می‌بایست اگر نگوئیم تمامی، لااقل بهرهٔ عمده‌ای از این شروح را، با تصحیح و تحقیق شایستهٔ هر کدام در دست داشت، تا بتوان هم این سبکها را دقیقاً مشخص کرد، و هم نحوهٔ سیر هر سبک را در مسیر تاریخ بررسی نمود. امّا دریغ که نه اکنون ، که تا سالها و بل دهه‌های آتی نیز نمی‌توان خیال تحقّق چنین آرزویی را در دماغ پروراند. از اینرو، این بنده، در مقام معرّفی روش گزارشی عبدالرزاق، تنها با اشاره به نه شرح به طبع رسیده‌ای که از این کتاب به دست دارد، به توضیح موضوع این بخش می‌پردازد. این شرحها عبارتند از : ۱ ـ شرح کاشانی، ۲ ـ شرح جندی ، ۳ ـ شرح قیصری ، ٤ ـ شرح ابن ترکه ، ٥ ـ شرح پارسا ، ٦ ـ شرح بالی افندی، ۷ ـ نگاشته‌های سید نعمت اللّه ولی، ۸ ـ شرح خوارزمي ، ۹ ـ شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الأکبر، گرد آوری استاد محمود محمود الغراب. بیفزایم که در این نوشتار کوتاه، تحریرهای جدیدی که از *فصوص* صورت گرفته است و پدید آورندگان آن بیشتر در پی القای مفاهیم کتاب به صورتی پیراسته تر و روشن‌تر بوده‌اند ـ همچون *فکوک* قونوی و *رسالهٔ تحقیق فصوص الحکم* و نیز *رسالهٔ موسومه به جواهر*، هر دو از نعمت‌اله ولی ـ در شمار «شروح» ، قرار نگرفته‌اند.

---

۱۴ ـ بنگرید: متن ۱۶:۱۰۰

در یک تقسیم بندی کلّی، می‌توان این گزارشها را به دو قسمت عمده تقسیم نمود:

۱ ـ گزارشهایی که بیشتر به توضیح عباراتی مشخّص در سراسر کتاب ـ و نه همه عبارات متن ـ پرداخته‌اند.

۲ ـ گزارشهائی که در پی توضیح همهٔ عبارات و مفاهیم تمامی و یا بخشی از متن بوده‌اند. بنابراین، این گروه از نگاشته‌های بر کرانهٔ *فصوص* را نیز میتوان به دو بخش دیگر تقسیم نمود.

الف: شروحی که تمامی متن را از ابتدا تا انتها به گزارش گرفته‌اند.

ب: شروحی که تنها بخشی از متن را به عنوان حوزهٔ مورد تحقیق خود قرار داده‌اند.

اکنون و پیش از آنکه آن ۹ شرح پیش گفته را در تقسیم بندی فوق قرار دهیم تا روشی که کاشانی در گزارش خود در پیش گرفت، مشخص شود، اضافه می‌کنم که به گمان این بنده، چهار عامل اساسی در گرایش هر یک از شارحان به یکی از این روشها، ایفای نقش کرده است.

این چهار عامل عبارتند از:

۱ ـ میزان تبحّر شارح در مبانی عرفان محیی الدینی و آگاهی‌های او نسبت به آن.

۲ ـ احساس نیاز به گشودن گره‌های ناگشودهٔ مفاهیم علمی کتاب.

۳ ـ احساس نیاز به باز نمودن الفاظ و عبارات متن.

٤ ـ نگرش به متن ازدید گاهی خاص برای تبیین ظرائفی که از همان دیدگاه می‌توان از این متن انتظار داشت.

اکنون با توجه به اینکه جندی، کاشانی، قیصری و ابن ترکه هر کدام از آگاهی‌های وسیعی در حوزهٔ معارف محیی الدینی برخوردار بوده‌اند، بیشتر با تکیه بر آن سه عامل دیگر میتوان به تقسیم بندی این شروح پرداخت. به نظر این بنده شرحی که به نام خواجه محمد پارسا به طبع رسیده است ـ بدون پرداختن به این مطلب که این شرح در واقع نگاشتهٔ هموست یا از آن دیگری ـ نمونه‌ای موفق از شرحهای قسمت (۱) است، چه مدوّن این شرح، گاه از میان چندین صفحه، تنها چند عبارت را به گزارش می‌گیرد، از همین رو به باور بنده، این کتاب ودیگر نظائر آن به عنوان «تعلیقه ایضاحی / شرح

گزینه‌ای» سزاوارتر است تا به عنوان «شرح».

شرح ابن سودکین ـ که از چونی آن بی خبریم و تنها می‌دانیم که فصّ ادریسی را به گزارش گرفته است ـ و دو دیگر نگاشتهٔ سید نعمت اله ولی ـ که در یکی به توضیح فصّ آدمی و در دیگری به توضیح ابیات *فصوص* پرداخت ـ نیز در بخش (ب) از قسم (۲) قرار می‌گیرند. چه ، آنگونه که گذشت، در این آثار «تنها بخشی از متن به عنوان حوزهٔ مورد تحقیق» مطرح شده‌اند. از این چندنوشته که بگذریم، دیگر شروحی که از *فصوص* به دست داریم، تماماً در بخش (الف) از قسم (۲) قرار می‌گیرند، چه در این شروح تمامی متن ـ از ابتداء تا انتهاء ـ مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است. از اینرو ، برای تقسیم این نگاشته‌ها، راقم سطور به چهار انگیزه‌ای که در سوق دادن هر یک از شارحان به یکی از آن سبکها مؤثر بوده‌اند، توجّه می‌دهد. به باور این بنده، شرح جندی، ریختهٔ خامهٔ دیده‌وری است که از سویی در درک مبانی مکتبی که *فصوص* از دامن آن پدید آمد سخت سخته است و استاد، و از سویی دیگر، نخستین شرحِ بر آن متن به حساب می‌آید، هم از اینروست که جندی بیشتر به گشودن گره‌های علمی متن می‌پردازد و توجّه چندانی به توضیح عبارات ندارد؛ و باز به همین دلیل است که گاه گاه مفاهیم شرح، اندکی دشوارتر و دیریاب تر از مفاهیم اصل متن می‌شود.

در فهرست حاضر، پس از جندی، به کاشانی می‌رسیم. این بنده را گمان بر آن است که در سنجش این دو با یکدیگر، نمی‌توان از یک شباهت و از سویی یک اختلاف چشم پوشید. کاشانی نیز همچون جندی، در تنظیم گزارشنامه‌اش به آگاهی‌های گستردهٔ خود نسبت به اصول مدرسهٔ تصوّف غرب اسلامی نظر دارد، امّا از سویی دیگر، او با مشکلات لفظی کتاب نیز آشناست و سرِ آن دارد تا نه تنها به توضیحِ مفاهیم نظری فصوص بپردازد، که ابهامهای عبارات را نیز ـ که به سیاق ایجاز آن اندک هم نیست ـ به دندان لفظ بازگشاید.

عبدالرزاق در نگارش این شرح، هم پاره‌ای از شروح دیگر را به دست دارد[۱۵] ـ که در میانهٔ آنان دست کم جندی را در توضیح مفاهیم، سخت استوار می‌یابد ـ ، و هم با

۱۵ ـ بنگرید: متن ۱۰۰۶

انبوهی از شاگردان حوزهٔ خویش روبروست که نه تنها توضیح مفاهیم که تسهیل متن را نیز از او خواستارند. از اینرو، شرح کاشانی را، می‌توان در بخش (الف) از بند دو مندرج داشت و در چگونگی آفرینش صورت آن، سه عامل نخست پیش گفته را مؤثّر دانست. آنچه در پایان این بخش به عنوان اصول مورد پذیرش عبدالرزاق در گزارش الفاظ کتاب خواهد آمد، روشنگر همین نیازی است که او ، به همراه نمودن شرح الفاظ با شرح مفاهیم، دیده است.

شرح قیصری و بالی افندی نیز در همین قسم مندرجند، با این تفاوت که قیصری ـ به عنوان یکی از شاگردان عبدالرزاق ـ شرح خود را بر اساس دانش وسیع و توان کم نظیرش در تبیین مفاهیم در قالب عباراتی اندک بنا نهاده است و بیشتر به شرح «آنچه در کتاب آمده» پرداخته، تا ارائهٔ «آنچه که خود در سینه دارد». به نظر این بنده، همانقدر که قیصری سبک شرح مزجی نگاری را ـ که تا آنجا که می‌دانیم در میانهٔ گزارشگران *فصوص* با عبدالرزاق آغاز شد ـ بیشتر گسترش داد و از اینرو به شرح تمامی الفاظ کتاب پرداخت، به همان اندازه از فضای علمیِ دو شرح جندی و کاشانی دورتر شد. و باز به همین دلیل، بیشترین اقبال را در حوزهٔ تدریس *فصوص* از جانب معلّمان و متعلّمان یافت و از قلم همانان پی نوشت‌ها و حواشی گوناگونی را برکنارهٔ خود دید.

شرح بالی افندی امّا، شرحی است که به واقع نشان دهندهٔ اوج سقوطی است که با تلطیفهای قیصری آغاز شد. بالی که هیچگاه قدم از توضیح ظاهر الفاظ فراتر نمی‌نهد، هم اوج مزجی نگاری است و هم اوج ضعف و سطحی نویسی. از اینرو، تنها به کار درک ظواهری از ظواهر الفاظِ *فصوص* می‌آید و بس.

شرح خوارزمی را نیز ـ که نخستین ارائهٔ خود را در صورتی محقّقانه و با هیئتی استوار، مدیونِ تلاش تصوّف پژوهِ آگاه، استاد نجیب مایل هروی است ـ بیشتر برگردانی نه چندان آزاد از شرح قیصری با افزایش ابیاتی در خور مقام، می‌دانیم تا گزارشی مستقل. پر واضح است که به سیاقِ دو زبانه شدن متن و شرح در این اثر، سبک نگارش آن، کمتر از متن قیصری به «مزجی بودن» وفادار مانده است.

امّا دو شرح باقیمانده، یعنی شرح عارف بزرگ شیعی صائن الدین ابن ترکه و شرحِ

نو پدیدِ محمود محمود الغراب که عنوان سترگ *شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر* را بر پیشانی خود دارد، نیز مندرج در همین قسمتند. با این تفاوت که در آفرینش اراده در صاحبان این دو شرح تا درشمارگزارشگران *فصوص* قرار گیرند، نقش آن چهارمین عامل پیشین سخت بارز است و چشمگیر. چه، به زعم من بنده، *فصوص* در دیدگاه ابن ترکه، بستری است برای نمایاندن تلویحات و تأویلات حروفی ای که نه در ایضاحِ لفظ چندان مؤثر است و نه در روشن نمودن مفاهیم، آن چنان نافع. بدین ترتیب، شرح ابن ترکه هر چند سخت مغتنم است و از حلقه‌های ارزشمند در زنجیرهٔ ساخته‌های برکنارهٔ *فصوص*، امّا نمی‌توان آنچنان که از شرح کاشانی و قیصری توضیح لفظ و معنای متن را انتظار داریم، از آن نیز چنین انتظاری داشت. مؤلّف ارزشمند استاد غراب نیز ـ که همچون دیگر ریخته‌های قلم او، گردآوری صرفی است از آنچه جای جای و به تفاریق در آثار شیخ اکبر آمده است ـ با ایفای نقشی مؤثّر از سوی دو عامل دوّم و چهارم، به دنیای این شروح، پا نهاده است. چه، غراب از سویی با نیّت ایضاح مفاهیم به گردآوری آنچه که به تفصیل در *الفتوحات المکّیة* آمده است و نقشی از آن بر صفحهٔ *فصوص* نمایانده شده؛ پرداخته است، و از سویی دیگر، جای جای به نُمودن ناسازی‌هایی که ـ بزعم وی ـ در میانهٔ مندرجات در *فصوص* و *فتوحات* به چشم می‌آید، همّت گماشته است. ناهمسانی‌هایی که هر چند پایهٔ گمانهٔ او در مجعول بودن *فصوصی* که به دست داریم، و جز از پرداختهٔ شیخ بودن آن، قرار گرفته است، امّا نگرشی عمیقتر در همان موارد ناهمسانی، خود نشان از ضعف آن گمانه دارد.

اکنون، و بر اساس آنچه گذشت، می‌توان پذیرفت که شرح عبدالرزاق نخستین شرحِ *فصوص* است که به ایضاح لفظ و معنا به یکسان نظر داشته است، و دُ دیگر تمامی متن را به گزارش گرفته است، و سدیگر این شرح، نه با پیش زمینهٔ نگرش به متن از دیدگاهی خاص، که با هدف تبیین خود متن نگاشته شده است. و چون هم در آشنا ساختن معارف پژوهان زاویه نشین با آراء شیخ سخت کار آمده بوده و هم در پی تحمیل دیدگاهی خاص به متن *فصوص* نبوده است، همواره دستگرد خانقاهیان بوده است و در شمار شروح بسیار موفّق آن. ارائه‌ای که بیش از یکصد سال پیش از این

کتاب صورت گرفت[۱۶]، نشان از همین موفّقیت آن دارد.

بیفزایم که این بنده شرح عبد الرزاق را نه در وادی ارائهٔ مفاهیم عالی عرفانی، همسنگ شرح جندی می‌دانم، و نه در حیطهٔ ایضاح الفاظِ متن، همدوش شرح قیصری، که این هر دو شرح به زعم راقم این سطور، در این دو مقام بی‌رقیبند و بی‌نظیر. امّا توجه به اینکه شرح عبدالرزاق مجمع البحرینی است که نه همچون شرح جندی بیشتر به ایضاح مفاهیم و گاه تغلیظ آنها بپردازد، و نه همچون شرح قیصری به توضیح بیشتر الفاظ همت گمارد، مبیّن جایگاه ارزشمند این شرح در میانهٔ دیگر شروح *فصوص* است.

٤ ـ نسخهٔ اساس کاشانی به هنگام تدوین این شرح

پاسخ به این پرسش که «کاشانی بر اساس کدامین نسخه از متن، به تدوین شرح خود پرداخته است؟» برای روشن شدن دو نکتهٔ بس مهم، سخت لازم و مفید می‌نماید. نخست آنکه شارح، خود تا چه اندازه به درک مرادات مصنّف متن توفیق یافته و دُ دیگر اینکه در رویارویی با اختلافاتی که شرّاح گوناگون در گزارش یک عبارت دارند ـ که بیشتر زائیدهٔ اختلافات نسخ است تا اختلافات آراء ـ تفسیر و تحلیل کدامین شارح به واقعیت نزدیکتر است و به قبول سزاوارتر؟. هر چند بدون تردید عبدالرزاق از ناموران ناپیداکرانهٔ حوزهٔ تصوف است و او را در درک آنچه بر قلم شیخ اکبر رفته است، بسیار موفق و نگاشته‌هایش را سخت سخته می‌دانیم، و باز هر چند همهٔ این شروح مغتنم است و اختلافات آنها نیز نشان دهندهٔ روشهای گوناگون نگرش به فضای فکری محیی‌الدین ـ که از همین رو بسی آموزنده است و شایستهٔ تحقیق ـ ، امّا به هیچ رو نمی‌توان این نکته را نادیده انگاشت که درک صحیح از عبارتِ یک متن، بیشتر تحفهٔ شارحی می‌شود که خود بهترین متن را از نظر صحّت و أصالت بدست داشته است. از اینرو، درنگی کوتاه بر سر این پرسش که «نسخهٔ اساس کاشانی به هنگام تدوین این شرح ، کدامین نسخه بوده است؟» ، خالی از فائدتی شایان ، نمی‌نُماید.

---

۱۶ ـ بنگرید: همین مقدمه، «دستنوشتها، ارائه‌ها و ارائهٔ حاضر».

به یقین می‌توان گفت که شارح، به هنگام تدریس متن و آفرینش شرح آن، نه بـه دست نوشت مؤلّف دسترسی داشته و نه خود رونویسی از آن ترتیب داده بوده است ـ که این هر دو مطلب از آنچه در پی می‌آید آشکار می‌شود ـ از این‌رو، کاشانی تدریس و نیز نگارش شرح خود را بر پایهٔ روشی علمی و بیشتر امروزینه، یعنی مقابلهٔ نسخ متعدّد و تصحیح آنها و سرانجام انتخاب قرائتی که به نظر او اصحّ قرائـات بـرشمرده مـی‌شده، استوار ساخته است. در سطور بعدی، آنچه گذشت را باز خواهم شکافت.

امّا، در اینجا خوانندهٔ محترم را بر آنچه که زین پیش در بخش «جایگاه کاشانی در جغرافیای تصوف» از رسالهٔ *کاشانی نامه* آورده‌ام، حوالت می‌دهم. چه، این بنده را ـ آن گونه که در آن نوشته به شرح باز گفته‌ام ـ اعتقاد چنان است که در تمامی حوزهٔ تصوف، کمتر چهره‌ای را، همچون عبدالرزاق می‌توان یافت که نخست در دوران اوج شکوفایی دو مدرسهٔ شرق و غربِ تصوف اسلامی، ظهور کرده باشد، و دیگر، هـمچون مـجمع البحرینی کرامند، تمامی عناصر اساسی این دو مدرسه را در خود جای داده باشد ، و سه دیگر چنان مکانتی استوار در احراز مرتبت استادی هر دو مکتب به دست آورده باشد. گذشته از دانشهای رسمی آن روزگار ـ که او خود در نامه‌ای که به سمنانی نگاشت به اتقان آن گواهی می‌دهد و این بنده نیز در همان فصل پیرامون آن سخن داشته‌ام ـ و نیز استادی بلامنازع او در حوزهٔ تصوف شرق اسلامی ـ که او را به عنوان عالیترین شارح *منازل السائرین* معرفی می‌کند و تک نگاری‌های او در توضیح برخی از مفاهیم اساسی این مدرسه، همچون مفهوم «فتوّت» که در رسالهٔ *تحفة الاخوان فی خصائص الفتیان* چهره نمود، به وسعت دانش او در حیطهٔ این حوزه گواهی می‌دهد ـ ، نگاشته‌های او در توضیح مفاهیم دستگاه اندیشهٔ محیی‌الدینی نشان از کمال شایستگی او برای تصحیح متن *فصوص* دارد.

می‌دانیم که عالیترین و گسترده‌ترین اصطلاحات نامهٔ خانقاهی (: *لطائف الاعلام* ...) وزان پس دستگردترین آنها (: *اصطلاحات الصوفیة*) و نیز جامع‌ترین و دقیق‌ترین تفسیر نامهٔ تأویلی قرآن کریم (: *تأویلات القرآن الکریم*) ـ که در چنان اوجی نگاشته شد که بارها به نام شیخ اکبر به چاپ رسید ـ ، ریختهٔ خامه اوست. گذشته از این آثار،

حاصل تلاش عبدالرزاق بر کنارهٔ *فصوص* که در قالب همین شرح رخ نمود، نشان از توان و توانمندی او برای مقابله و تصحیح و سرانجام به دست دادن متنی پیراسته از فصوص دارد. حال با توجه به آنچه گذشت می‌توان دریافت که به متن مصحّح عبدالرزاق تا چه اندازه می‌توان به دیدهٔ اعتماد نگریست. امّا به هر روی کاشانی در جریان این تصحیح چه نسخی به دست داشته است؟ پر واضح است که تا روزگاری نزدیک به زمان ما، نمودنِ نسخِ مورد استفاده در جریان یک فعالیت علمی، نه مرسوم بوده است و نه نشانی از آن را می‌توان در متون پیشینیان جست. از این رو، نمی‌توان از عارف کاشانی انتظار داشت که خود چیستی آن دستنوشتها را روشن نماید. به گمانهٔ این بنده امّا، از لابه‌لای عبارات گزارش، می‌توان پاسخی ـ هر چند نه چندان دقیق ـ برای این پرسش یافت تا چونی اعتبار دستنوشت نهائی کاشانی، چندان در حجاب خفا باقی نماند. بنگرید:

الف: او به هنگام نقل یکی از دیگرسانیهای دستنوشتها به «النسخة الأولیٰ المعوّل علیها»[۱۷] اشاره می‌کند. هر چند از چیستی این نسخهٔ «اساس» ، کاملاً بی‌خبریم، امّا آنچه در پی می‌آید می‌تواند اهمیت این نسخه را روشن سازد.

ب : همو در نمودن یکی از همین دیگرسانیها، از وجود دستنوشتهٔ شارح نخست کتاب، شیخ موید الدین جندي که به هنگام تحصیل، آن را بر شیخ الشیوخ صدر الدین قونوی خوانده است ، خبر میدهد؛ و طرفه آن که آن نسخه در دسترس عبدالرزاق بوده و از دستنوشتهای مورد مراجعهٔ او. کاشانی می‌نویسد: «... و قد وجدت فی نسخةٍ قرأها الشیخ العارف مؤیّد الدین ـ الشارح للکتاب هذا ـ علی الشیخ الکامل صدر الدین القونوي بخطّه ...»[۱۸].

ج : جز از این دو که هر کدام نشان دهندهٔ تک نسخه‌ای خاص است، شماری دیگر از دستنوشت‌های متن نیز در حوزهٔ کاشانی وجود داشته است که به هنگام تصحیح، جای جای مورد استفادهٔ او واقع شده است.

---

۱۷ ـ بنگرید: متن ۲ : ۵۰۷

۱۸ ـ بنگرید : متن ۱۶:۹۰

پافشاری این بنده بر این مطلب که او نه یک دستنوشت که «دستنوشتهای» دیگری هم در اختیار داشته است، حاصل آمده از صریح عبارت خود اوست: «... و في النسخ ... و في نسخةٍ ...»[۱۹]، پر واضح است که در اولین مورد از دو موردی که در این عبارت مقابله صورت گرفته است، همه نسخه‌ها همسان بوده‌اند و در دومین مورد تنها یک نسخه عبارتی ناخوانِ با دیگر نسخ در خود داشته است. پر واضح است که به دلالت همین عبارت، می‌توان نسخ مورد استناد کاشانی را بیش از یکی دو نسخه دانست.

حال، آنچه شایسته توجّه است، این است که آن نسخهٔ «اولای معوّلٌ علیها»یی که کاشانی خود به «اساس» بودن آن تصریح می‌کند، چه سان اصیل و نزدیک به متن اصل بوده است!. چه با وجود دستنوشتِ جندی که لااقل بخشهایی از آن در محضر قونوی خوانده شد و با توجّه به اینکه قونوی خود نسخه‌ای از نسخهٔ اصل رونویس کرده بود و بنابراین می‌توان پذیرفت که نسخه جندی حدّاکثر با یک واسطه ـ و آن هم شاید به واسطهٔ نسخهٔ قونوی ـ به دستنوشت مصنّف می‌پیوسته است، نه مخلوط جندی که آن دستنوشت دیگر «نسخهٔ اساس» کاشانی قرار گرفته است. البته نمی‌توان پذیرفت که کاشانی از دستنوشت شخصی قونوی استفاده کرده باشد، چه در این صورت بدون تردید، نه به نقل از نسخهٔ جندی که به نقل از این دستنویس می‌پرداخت؛ ولی به هر روی، بر اساس آنچه گذشت، پرواضح می‌شود که آن نسخه، دستنویسی صحیح، اصیل و کاملاً قابل اعتماد بوده است که در نظر کسی همچون این استاد مکتب ابن عربی، بر دستنوشت جندی ترجیح پیدا کرده است.

بیفزایم که او، با وجود چنین نسخه‌ای، باز هم به تصحیح قیاسی پرداخته است و بدون آنکه شرط امانت علمی را از دست فرونهد و آنچه را که صحیح می‌انگارد در متن وارد کند، نظر خود را پیرامون «آنچه شایسته است در متن قرار گیرد»، پس از نقل عبارت مذکور ذکر می‌کند. نمونه را، آنجا که همهٔ دستنوشت‌ها بر یک لفظ اتفّاق دارند، او پس از نقل همان لفظ، صورتی که به زعم وی اصحّ است را عنوان می‌کند و می‌نویسد

---

۱۹ ـ بنگرید: متن ۱: ۳۷۵

«... الظاهر انّه فنعلم ـ بالنون و الرفع ـ عطفاً علی ... »[۲۰].

فزونی شمارگان دفعاتی که کاشانی از آغاز تا انجام کتاب به ناهمسانی نسخ اشاره می‌کند، مؤیّد این معناست که او تمامی متن را به تصحیح گرفته است. این موارد بالغ بر ۳۵ شماره است، نمونه را بنگرید به متن:

.... ۱۷ : ۱۱۶ ـ ۱۸ : ۱۱۱ ـ ۱۴ : ۱۰۰ ـ ۶ : ۹۴ ـ ۱۷ : ۸ : ۹۰

گمان راقم این سطور آن است که بر این اساس می‌توان پذیرفت که هرچند عبدالرزاق به هنگام تدوین این شرح، دستنوشت شخصی مصنّف را در اختیار نداشته است، امّا نسخه‌ای که بر اساس نسخ متعدّد و با تکیه بر دانش غنیّ خود و با چنین روش عالمانه‌ای، فراهم کرده است، ما را از درستی متن مورد گزارش و در پی آن از درک صحیح مرادات شیخ اکبر، مطمئن و یقین‌مند می‌سازد.

۵ ـ روش عبدالرزاق درنگارش این شرح

در بخشی که زین پیش، با عنوان «جایگاه شرح عبدالرزاق در حوزهٔ ساخته‌های برکنارهٔ *فصوص* » داشتیم، به تناسب گفتار، مقایسه‌ای گذرا در میان سبک شرح نویسی عبدالرزاق با دیگر شارحان این کتاب، آورده شد. از اینرو در اینجا، تنها آنچه را که کاشانی در تدوین یک شرح برای ایضاح مفاهیم و الفاظِ متنِ مورد گزارش لازم می‌دانسته و در سراسرِ متن بدان وفا دار مانده است، ذکر و مواردی چند از هر کدام را خواهم نمود. بی درنگ بیفزایم که در نوشتار حاضر اصولِ لفظیِ مکتب شرح نگاری عبدالرزاق ـ که پس از او در قالب گزارشهای قیصری و ابن ترکه کمال یافت ـ مورد توجّه است و در آن گفتار، جایگاه شرحی که در سایهٔ این اصول پدید آمد و میزان موفقیّتی که به دست آورد، مورد نظر بوده است. زین پیش اشاره کردیم که فضل تقدّم در میانهٔ همه شرحگزاران *فصوص* ، از آنِ جندی است، و از پی او چند تن دیگر که از چونیِ پرداخته‌های آنان خبری به دست نداریم. بنابراین، من بنده، خود یقینی بر این مطلب که نخستین شرح مزجی *فصوص* از آنِ کیست، و این سبک که بعدها از میانهٔ

---

۲۰ ـ بنگرید : متن ۵۱۷:۴

همهٔ روشها، بیشترین اقبال را از جانب شارحان بخود دید، بدست کدامین عارف متأمّل در فصوص، بنیان نهاده شد، ندارم؛ امّا، تنها بر اساس مقایسهٔ شرح کاشانی با شرح جندی و با نگاه به سبک نگارش تلمسانی در گزارشی که بر *منازل السائرین* پرداخت و تعلیقات شرحِ گونه ـ امّا نه مزجیِ ـ ابن سودکین بر *التجلّیات الالهیهٔ* شیخ و نیز منتهی المدارک فرغانی، می‌توان چنین «پنداشت» که کاشانی نخستین شارحی است که در تبیین *فصوص* ، روش شرح مزجی را در پیش گرفت.

این بنده، از این رو به این سخن خود به دیدهٔ یقین نمی‌نگرد و آن را تنها یک پندار ـ امّا پنداری قابل توجّه ـ می‌انگارد ، که جز از دو پرداختهٔ قونوی و جندی، نه هیچ آگاهی‌ای از آن گزارشهای متقدّم داریم ، و نه تغییر روش یک نویسنده در تدوین دو کتاب، امری است بعید. از همین رو، تا این نگاشته‌های متقدّم بر ساختهٔ کاشانی، از نزدیک بررسی نشود، نمی‌توان به درستی گفت که کدامیک از این شارحان، بنیانگذار روشِ شرح مزجی و ترکیبیِ *فصوص* بوده است، امّا به یقین می‌توان گفت که در میانهٔ گزارشگرانی که شرحهایشان ارائه شده و نسخ آن به دست است، کاشانی اولین کسی است که به محسّنات این روش برای توضیح *فصوص* توجّه نمود. روشی که عالیترین نمونهٔ خود را در ریختهٔ خامهٔ قیصری یافت، و زان پس به انحطاط گرایید تا در پرداختهٔ بالی افندی و نابلسی تنها به شرح ظواهر الفاظ بسنده کرد.

به هر روی، این بنده از لابه‌لای نگاشتهٔ حاضر، ۲۰ نکتهٔ زیر را به عنوان اصولی که کاشانی در نگارش شرح خود به آن توجّه داشته و برای روشن نمودن متن، مفید می‌شمرده است، استخراج و در اینجا، خوف به درازا کشیدن این مقدمه را، تنها به ذکر مکان یاب چند نمونه از هر مورد ـ فرا خور مقدار به کارگیری آن اصل در شرح ـ می‌پردازم.

۱ ـ تبیین قرائت کلمه به نحو صحیح.

بنگرید: ۱۷ : ۲۸۱ ـ ۶ : ۱۸۴ ـ ۹ : ۱۱۶

۲ ـ نمودن معانی لغوی کلمات.

بنگرید: ۱۱ : ۲۱۳ ـ ۱۳ : ۱۶۳ ـ ۳ : ۱۶۰ ـ ۱۷ : ۱۵۰ ـ ۱۴ : ۱۰۰

۳ ـ استفاده از نکات صرفی برای ایضاح متن.

بنگرید: ۷: ٤٣٦ ـ ۲۰: ۲٦۸

٤ ـ استفاده از نکات نحوی.

بنگرید: ... ۱: ۱۱۷ ـ ۷: ۱۰۹ ـ ۱۳: ۱۰۱ ـ ۲۰: ۱۹: ۱۰۰ ـ ۷: ۹٤ ـ ٤: ۹۳

۵ ـ استفاده از نکات ترکیبی.

بنگرید:

۳: ۱۷۸ ـ ۲۲: ۱٦٦ ـ ۲: ۱۱۹ ـ ۹: ۱۱٦ ـ ۱۸: ۹۱

٦ ـ نمودن نکات بلاغی عبارات

بنگرید: ۱۲: ۳۷۸ ـ ۱۲: ۲۷۸ ـ ۱۸: ۱۵۰ ـ ۱۹: ۹٤

۷ ـ تبیین معانی مفردات.

بنگرید:

۳: ۱۸٤ ـ ۱٦: ۱۰: ۱۵۰ ـ ۱۳: ۱٤٦ ـ ۹: ۱٤۵ ـ ۹: ۱۳۹ ـ ۱۲: ۱۲۹

۸ ـ نمودن مرجع ضمیر، و گاه مرجعی دیگر برای استفادهٔ معنایی دیگر از همان عبارت.

بنگرید: ۲۰: ۱۷۸ ـ ٦: ۱۵٦ ـ ٦: ۱۲۵ ـ ۲۰: ۱۸: ۹۸

۹ ـ نمودن تقدیم و تأخیرهای جاری شده در متن.

بنگرید: ۲۲: ۲۱۵ ـ ٤: ۱۱۷

۱۰ ـ نمودن چند قرائت ممکن از یک عبارت.

بنگرید: ۱۵: ٤۱۹ ـ ۱۰: ٤۱٦ ـ ۱۹: ۲۱۸ ـ ۸: ۱۳۵

۱۱ ـ تصحیح عبارت و نمودن ناهنجاریهای نحوی آن.

بنگرید: ۱۷: ۵۲۱ ـ ۱۹: ۲۸۹

۱۲ ـ نمودن حروف زائده برای تبیین معنای عبارت.

بنگرید: ۲۲: ٤۳۱

۱۳ ـ نمودن تأویل دور از ذهنی که در متن به چشم می‌آید.

بنگرید: ۱۵: ۱٦٦

۱۴ ـ به کارگیری نکات قرائتی برای تبیین متن.

بنگرید: ۲۱: ۱۴۵

۱۵ ـ به کارگیری نکات فقهی برای تبیین متن.

بنگرید: ۸: ۲۰۵

۱۶ ـ به کارگیری نکات فلسفی برای تبیین متن.

بنگرید: ۱۲: ۴۳۶ ـ ۶: ۲۷۹

۱۷ ـ نمودن ناهنجاریهای منطقی عبارت.

بنگرید: ۲۰: ۲۹۴

۱۸ ـ خرده‌گیری بر ماتن و نمودن رأی خود.

بنگرید: ۱۸: ۳۹۹

۱۹ ـ ارجاع به دیگر شروح و انتقاد از آنها.

بنگرید: ۱۶: ۱۰۰

۲۰ ـ عدم اطاله و سکوت در برابر مواضع روشن متن.

بنگرید: ۱۹: ۴۸۴ ـ ۸: ۳۵۸ ـ ۹: ۳۲۶ ـ ۳: ۲۹۷ ـ ۵: ۲۹۳

این بنده، باز تکرار می‌کنم که (۲۰) موردی که گذشت، قواعد و اصول کلّی‌ای است که از منظر عبدالرزاق، اصولِ یک گزارشِ علمی و کارآ را تشکیل می‌دهد. وگرنه، پیکره این کتاب از عناصر دیگری همچون استفاده از اشعار مناسب مقام، و در یک مورد نقل حکایتی تاریخی نیز تشکیل شده است؛ امّا به سختی می‌توان این موارد و دیگر موارد مشابه آن را، از شالوده‌های آیین گزارش نگاری کاشانی دانست.

نیز، در بیشترینهٔ موادّ فهرستی که گذشت، تنها به ذکر چند مکان یاب ـ و نه همهٔ موارد ـ بسنده کرده‌ایم.

۶ ـ اقتباسهای متقابل این گزارش با شروح متقدّم و متأخّر بر آن

می‌دانیم که در زنجیرهٔ آثاری که در یک فن فراهم آمده‌اند، شباهت مطالب و حتّی

یکسانی نوشته‌ها امری است سخت شایع، و این دو را ، نه می‌توان بر اقتباس حمل نمود و نه بر انتحال و ضعفِ صاحبِ آن اثری که از پرداختهٔ پیش از خود تأثیر پذیرفته است. چه معمولاً همه دانشورانی که با نیّت پردازش اثری تازه، قلم به دست می‌گرفته‌اند، راه هموار شده به دست پیشینیان را، راهی طی شده می‌دانسته‌اند و از اینرو کمتر به تکرار آنچه زان پیش فراهم آمده، می‌پرداخته‌اند. نمی‌توان از این نکته غفلت ورزید که اگر چه در پاره‌ای از آثار همینان، ریختهٔ خامهٔ دیگر کسان را بدون هیچ افزایش و کاستی‌ای می‌توان یافت، امّا این نه از باب انتحال ـ و عنوان آزارندهٔ «سرقت و سرقات» ـ که از باب تکمیلِ آنچه که تاکنون پرداخته شده و تدقیق و توسعهٔ در همان مباحث، بوده است. قاعدهٔ فراگیرِ «ناظر بودن» عالمانِ هر عصر بر آنچه که در اعصار پیشین تدوین شده است، سخنی است که نه تنها به هیچ رو از قدر عالمانِ پسینی نمی‌کاهد، بل از باب احتوای آثار آنان بر دیگر آثار متقدّم، بر ارزش آن نیز می‌افزاید. پرواضح است که هم علّامه ذوفنون ، نراقی ثانی در پردازش فقه نامهٔ عمیق و نفیس خود *مستند الشیعة* ناظر به *مدارک الاحکام* است، و هم شیخ فقهای متأخّر، مرحوم نجفی در خلقِ موسوعهٔ بی نظیر *جواهر الکلام* به *ریاض المسائل* نظر داشته است. امّا، این نه در مقام فقاهتِ این دو بزرگِ کم مانند خدشه‌ای وارد می‌سازد و نه از ارزش والای آن دو اثر نفیس، می‌کاهد.

آنچه بعضی برکنارهٔ پرداخته‌های گرانقدر بزرگْ فیلسوف إلٰهی همه دوران، زمزمه کرده‌اند و چنان عناوین آزارنده‌ای را نیز بر پیشانی سخنان خود نهاده‌اند، نیز، حاصل آمده از عدم ممارست در نگاشته‌های پدید آمده در حوزه‌های گونه‌گون فنون و بی‌توجهی به این شالودهٔ اساسی بوده است. حال اگر با در نظر داشتن این قاعده، به زنجیرهٔ آثاری که پیرامون یک کتاب، پدید آمده‌اند، بنگریم ، از همگنی‌های مفهومی و گاه همسانی لفظیِ پدیدارِ در میان آن مجموعه آثار، نه تعجّب می‌کنیم و نه صاحبان آن آثار را به اقتباس از یکدیگر متّهم می‌سازیم. چه بدون تردید، همهٔ دانه‌های درشتِ این زنجیر، به ترتیب توالی‌ای که دراین سلسله داشته‌اند، ناظر به هم بوده‌اند، و در مقامِ تکمیل دانه‌های پیش‌از خود.

از پاره‌ای شروح فصوص، همچون شرح بالی ـ که تنها به گزارش ظاهر الفاظ

پرداخته است ـ و خوارزمی ـ که بیشتر ترجمه گونه‌ای است از شرح قیصری ، و نه شرحی مستقل ـ و پارسا ـ که بیشتر تحشیه است تا تشریح ـ که بگذریم، دیگر شروح این کتاب، همچون گزارش جندی و کاشانی و قیصری و ابن ترکه، با یکدیگر سخت در تبادلند و داد و ستد. این سخن دربارهٔ شرح کاشانی، امّا ، بیشتر مصداق می‌یابد، چه از سوئی او در آفرینش گزارش خود ، به دقّت نگران به شرح جندی است، واز سوئی دیگر، خود اساس مایهٔ قیصری در تدوین شرح ارزشمندش بوده است. به باور این بنده، هرچند کاشانی در یک مورد، به صراحت از مراجعهٔ خود به متن جندی خبر میدهد، امّا او در سراسر کتاب، آن گزارشِ پیش پرداخته را جلوی چشم داشته است و در تدوینِ نگاشته خود، به آن نگران بوده است. گریز از به طول انجامیدن این مقدّمه را، خواننده محترم را تنها به تطبیقی میانهٔ آنچه در این دو شرح، در مقام گزارش داستان خالدبن سنان (ع) آمده است، دعوت می‌کنم[۲۱]. قیصری نیز، هر چند در پیشنوشت شرح خود، آن را فراهم آمده از محاضرات کاشانی در تفسیر *فصوص* دانسته است، امّا تطبیق بندهای کوتاهی از این دو شرح، نشان از تأثیر بسیارِ گزارش استاد در پرداختهٔ آن تلمیذِ فاضل دارد. در شرح ابن ترکه ـ که به سبب دیدگاه خاصّ حروفی گری شارح در توضیح متن، از قابل تأمّلترین شروح *فصوص* است ـ نیز ، ردّ پای کاشانی سخت به چشم می‌آید، چه گذشته از تأثیرهای مستقیمی که ابن ترکه از کاشانی پذیرفته است، نقدهائی که گاه گاه در دفاع از آراء شیخ و یا در خرده‌گیری بر نظرگاههای خود وی، بر شرح او وارد ساخته است ـ و تمامی این موارد به وسیله مصحّح محترم این شرح، در پاورقی‌ها نموده شده است ـ به وضوح می‌رساند که او نیز، گزارش کاشانی را از نزدیک تعقیب میکرده است.

به هر روی، و در پایان این سطور کوتاه، این بنده باز سر آن دارد تا تأکید کند که نه تنها ناظر بودن هر یک از این بزرگان به آثار پیشینیان، از رفعتِ رتبت این آثار نمی‌کاهد، که در تصویر سیرِ کمالیِ شروح *فصوص* ـ با حذف دیدگاههای خاص پاره‌ای از شراح و نیز حذف بعضی شرح گونه‌های سطحی ـ می‌بایست به حوزهٔ تاریخیِ

---

۲۱ ـ بنگرید: متن ۱۲:۵۳۴، و مقایسه کنید با «شرح» جندی، ص ۶۶۷.

پدیدار شدن هر یک از این گزارشها و حلقهٔ خاصّ آنان در میانه زنجیرهٔ شروح *فصوص* توجه داشت.

۷ ـ دستنوشتها، ارائه‌ها و ارائهٔ حاضر

از گزارش عبدالرزاق، دستنوشتهای بسیاری درکتابخانه‌های گوناگون جهان می‌توان دست یاب کرد. رونوشت‌سازی گاه‌به گاه معارف پژوهانی که *فصوص* را متنی شایستهٔ آموزش، امّا دیریاب و رازآلود می‌دانسته‌اند، باعث شده است تا امروز بتوان از نسخ بسیاری از این کتاب نشان گرفت. استادعثمان یحیی درمقالهٔ پیش گفتهٔ خود، فهرستی از ده نسخهٔ موجود در کتابخانه‌های ترکیه را ارائه کرده است.[۲۲] می‌توان چنین نمایه‌ای نیز از دستنوشتهای محفوظ در کتابخانه‌های ایران تدوین کرد. امّا همانگونه که در *کاشانی نامه* به هنگام معرفی دیگر آثار کاشانی آورده‌ام، فایده چندانی بر تنظیم فهرست برای چنین کتب پرنسخی، مترتّب نیست. از اینرو تنها مشخصات دو نسخه‌ای که در جریان تحقیق حاضر، به دست این راقم بوده است، در سطور بعدی نمایانده خواهد شد.

در وادی ارائه نیز، این شرح خوش اقبالی داشته است. چه ـ آنگونه که استاد عثمان یحیی در همان مقدمه نوشته است ـ این کتاب، یکمرتبه و ظاهراً برای نخستین بار بسال ۱۳۰۹ هـ. ق در قاهره به طبع رسیده است[۲۳]. طبع دوم این کتاب، به سال ۱۳۲۱ هـ. ق در همان شهر، به وسیلهٔ مطبعهٔ میمنیة و در ۲۸۲ صفحه انجام گرفته است. در این چاپ، بهره‌ای از شرح بالی افندی بر مواضع دشوار متن نیز، در زیر نویس صفحات نهاده شده است. نسخه‌ای از این ارائه، در شمار کتب وقفی درّةالسلطنة ملک زاده کوثر در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی ـ ع ـ نگاهداری می‌شود. طبع سوم کتاب نیز، صورت جدید امّا کاملاً منطبق با همان ارائه پیشین است که به وسیله همان ناشر ـ و با تغییر عنوان به «شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابي الحلبي و اولاده» ـ صورت پذیرفته. در این هیئت

---

۲۲ ـ بنگرید: «شروح فصوص الحکم علی مدی القرون» در «نصّ النصوص»، ص ۱۸.

۲۳ ـ بنگرید: همان.

جدید، همان متن و همان حواشی، در قالب حروفی نو و امروزینه ـ امّا نه فائق بر حروف پیشین ـ و بر کاغذی سخت نامرغوب و تجلیدی نامرغوب‌تر بچاپ رسیده است. چاپ سوّم این ارائه نیز به سال ۱٤۰۷ هـ. ق راهی بازار کتاب شده است. و سرانجام همین چاپ، به وسیلهٔ انتشارات بیدار ـ با اصلاح کاغذ و صحافی پسندیده ـ به سال ۱۳۷۰ هـ. ق به طریق افست، تکثیر و در میانهٔ فرهنگیان این ملک توزیع شده است. بنابراین، تا آنجا که این بنده می‌داند، پیش از این، کتاب حاضر سه مرتبه مستقلاً و یکمرتبه نیز بچاپ افست رسیده است.

ارائهٔ حاضر

من بنده، در تنظیم آنچه که هم اکنون فراروی خواننده محترم قرار دارد،به دو نسخهٔ مخطوط و یک نسخهٔ مطبوع نظر داشته‌ام. این نسخ عبارتند از:

۱ ـ دستنوشت شمارهٔ ۷۳۹ ـ عکسی ٥۹٤ آستان قدس رضوی. نسخه‌ای است به خط نسخ واضح در ۲۷٥ ورق / در هر صفحه ۱٥ سطر و در هر سطر از ۱۳ تا۱٦ کلمه / کاتب:؟ / تاریخ کتابت: دوشنبه، پنجم ذی القعده سال ۷۳٦ هـ. ق. بیفزایم که درنتیجهٔ اتصال کلمهٔ «ست» ـ که غیر منقوط است ـ با حرف «واو»، این کلمه را سبع ثلاثین... نیز می‌توان خواند. هیچگونه آرایش ظاهری ندارد و در جای جای آن اثر مهری بیضوی و کوچک با عبارت «وقف اولاد» به چشم می‌آید. نسخه از ابتدا چند برگ افتادگی دارد ـ که در ارائه حاضر، آن مقدار افتادگی با علامت / SA1 / در صفحهٔ ۷۸ سطر ۲ مشخص شده است ـ. افتادگی دیگری نیز در گزارش ابتدای کتاب دارد که از عبارتِ «بسمله» (در ارائه حاضر: ۸۳:۸) تا عبارت «امّا بمعنی الظرفیة» (همین ارائه ۸٤:۱٥) را دربر می‌گیرد. به هنگام تجلید دستنویس، پاره‌ای از اوراق آن نیز جابجا شده است. در بخش نمایهٔ دیگر سانیهای دو دست‌نوشت، این نسخه را ـ با توجه به محلّ نگاهداری آن ـ «س» نامیده‌ایم.

نسخه‌ای است سخت منقّح، دقیق و کهن که با توجه به اینکه در همان سالِ درگذشت کاشانی و تنها شش سال پس از پیدایش کتاب، رونویس شده است، از ارزش بسیاری

برخوردار است. هر چند رونویسگر نسخه، از اصل منقولٌ عنه خود سخنی به میان نمی‌آورد، امّا با توجّه به درستی و هم قدمت آن، به باور این بنده، نمی‌توان بین آن تا دستنوشت اصل، واسطه‌های چندانی فرض نمود.

۲ ـ دستنوشت شمارهٔ ۱۹۲٤ کتابخانهٔ عمومی مرحوم آیت اللّه العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم. نسخه‌ای است به خط نسخ نه چندان واضح در ۱۲۵ ورق / در هر صفحه ۳۳ سطر و در هر سطر از ۱۳ تا ۱۵ کلمه / کاتب: محمود بن محمّد الآشتیانی الاصفهاني / تاریخ کتابت: ۷٤۸ هـ ق.

این نسخه نیز هیچگونه آرایش ظاهری ندارد و تنها بر کناره پاره‌ای از صفحات آن، عباراتی که فاقد ارزش علمی است با خطی سخت درشت و ناهنجار افزوده شده است. این نسخه نیز تنها هیجده سال پس از پیدایش اصل کتاب تحریر شده و هم از اینرو و با توجه به کامل بوده و منقّح بودنش، بسیار ارزشمند است. در نمایهٔ نسخه بدلها، این نسخه را با حرف «میم» نشان داده‌ایم.

جز از این دو نسخهٔ مخطوط، در تنظیم ارائهٔ حاضر، تصویری از چاپ سال ۱۳۲۱ هـ ق. مطبعهٔ میمنیه و نسخه‌ای از چاپ مکتبة البابی الحلبی نیز به دست داشته‌ام. در ارائه کنونی، این بنده نخست هر دو نسخهٔ مخطوط را به مقابله گرفت و چون به سبب اصالت و قدمت هر دو نتوانست یکی را به عنوان نسخهٔ اساس برگزیند، ناچار متن مصحّح خود را بر اساس مقابله و تلفیق هر دو نسخه و سپس مقایسه آن با نسخهٔ چاپ شدهٔ پیشین، بنا نهاد.

* * *

بجز از مقدّمه‌ها و متن گزارش کاشانی بر فصوص، کتاب حاضر بر اساس این بخشها تنظیم شده است:

۱ ـ بخش نسخه بدلهای دو نسخهٔ دستنوشت.

۲ ـ بخش تعلیقات.

۳ ـ بخش فهارس فنّی.

٤ ـ بخش مآخذ و مراجع تحقیق.

در بخشهای نخستین ارائهٔ حاضر، این بنده به ضبط اختلافات نسخه فراهم آمدهٔ کنونی با نسخهٔ چاپی پیشین پرداخت و آن اختلافات را نیز در فهرست اختلافات نسخ نهاد. امّا پس از تنظیم بخشی از کتاب به دو دلیل از این روش دست کشید و اختلافات نسخهٔ چاپی را به یکسو نهاد و تنها دیگر سانیهای دو دستنوشت را در بخش «قائمة اختلافات النسختین» نمود. نخست اینکه در نقل این اختلافات هیچ بهرهٔ علمی‌ای فرادست خواننده محترم نمی‌آمد؛ و دیگر اینکه، حجم این بخش که از پیوستهای متن به شمار است بدون داشتن چنین فائدتی، به طول می‌انجامید که خود به هیچ وجه جایز نمی‌نمود. نیز از نشان دادن تمامی اختلافات دو نسخهٔ مخطوط نیز، دست کشیده‌ام، چه نشان دادن اختلافات این دو نسخه در نقل عباراتی همچون جمل دعائیه و به کار بردن یک حرف عطف به جای حرفی دیگر ـ به شرط آنکه مغیّر معنی نباشد ـ، نیز، هیچ فائده‌ای دربرنداشت. امّا تنها به عنوان بخشی از اختلافات نسخهٔ حاصل آمده کنونی با آن ارائهٔ پیشین، در پایان این بخش، اختلافات آخرین صفحات کتاب در این دو نسخه را ـ که بیشترین اختلافات را هم دربر دارد ـ از نظر خواننده گرامی خواهم گذراند. در سراسر کتاب عدد نشانگر این دیگرسانیها، در بالای کلمات با حروفی نازکتر و به صورت مسلسل از ۱ تا ٦٧٤ آمده است.

از پی این بخش، قسمت تعلیقات مصحح قرار دارد. در این بخش، مصحّح به ذکر مآخذ احادیث، اقوال، اشعار و نیز توضیحی کوتاه دربارهٔ هر یک از نامورانی که ذکری از آنان در این کتاب رفته، پرداخته است. هر چند این بخش، حجمی در حدود یک چهارم از متن را به خود اختصاص داده است، و این حجم به نظر راقم این سطور، کمی بیش از حدّ مجاز است، امّا پر واضح است که تعلیقاتی کمتر از این مقدار نیز، در شمار تضییع حقّ چنین متن کرامندی است. عدد شمارِ تعلیقات نیز، در سراسر متن با اعدادی درشت‌تر از حروف متن، و در میان دو قلاب [ ] نهاده شده تا بازشناسی آن از دیگر حروف، آسانتر صورت گیرد.

در انجامین بخش کتاب نیز فهارس فنّی ده‌گانه‌ای تنظیم شده است تا نمایه‌ای از

موارد مطرح شده در این کتاب نیز، فراروی خوانندهٔ محقّقی که در مقام جستجوی از مطلبی خاص است، قرار گیرد. مآخذی که راقم این سطور در تحقیق کتاب بـه دست داشته است نیز، از پی همین فهارس نهاده شده است.

بلافاصله می‌افزایم که علیرغم علاقهٔ مصحّح و اعـتقادی کـه بـه تـنظیم فـهرست اصطلاحات عرفانی و راهنمای دست‌یابی به مطالب مربوط به هر یک از اصطلاحات داشت، این فهرست در بخش فهارس کتاب حاضر نیامده است. چه پس از تنظیم فهرس اصطلاحات مقداری از ابتدای کتاب، این بنده دریافت که مجموع آن فهرست بالغ بر دویست صفحه ـ یعنی در حدود یك سوّم از حجم تمامی متن ـ خواهد شد. از همینرو برای رعایت تناسب حجم این مجلّد، از تنظیم آن فهرست در چاپ حاضر چشم پوشید.

* * *

پیش از این، این بنده از نمایش اختلافات بخشی از ارائه حاضر با همان بخش از نسخهٔ چاپ شدهٔ پیشین سخن داشته‌ام، وفای آن وعده را به آنچه از پی خواهد آمـد بنگرید:

ارائهٔ حاضر :	ارائهٔ پیشین :
٥٦٣:١٩ الّتی تکون بالترقّي إلی جهة العلو	٣٤٢: ـ
٥٦٣:٢١ حرکةً یتوجّه بها	٣٤٢: ـ
٥٦٣:٢١ فانّ رأسه نحو الأفق	٣٤٢: ـ
٥٦٤:٥ فانّها توجد بوجود الکون	٣٤٢: ـ
٥٦٥:١ یستعمل	٣٤٣: ـ
٥٦٥:٤ و یرجع إلی ماذکره في الحقیقة، لأنّ برودة العین	٣٤٣: ـ
٥٦٥:٥ بالوصول إلیه عند فقدانه	٣٤٣: ـ
٥٦٥:٧ إنّما هي	٣٤٣: ـ
٥٦٥:١٦ و أعلم الحکماء	٣٤٣: ـ

٥٦٥:٢٣ و لم يعرض عن القبلة إلى غيرها	٣٤٣: ـ
٥٦٦:١٦ لغةً	٣٤٤: ـ
٥٦٧:٢٠ الكمالات الإلهيّة الّتي يقبلها باستعداده فهو يسبّح ربّه بتنزيهه عمّا يخصّه من	٣٤٥: ـ
٥٦٧:٢٢ يعاجله	٣٤٥: ـ
٥٦٨:٩ و محامد	٣٤٥: ـ
٥٦٩:٤ و نسبها الّتي كانت كامنةً	٣٤٥: ـ
٥٦٩:٤ أوعينه الموجودة	٣٤٥: ـ
٥٦٩:٥ وثنائه عليه	٣٤٥: ـ
٥٦٩:٩ و ظهر بصورها	٣٤٦: ـ
٥٦٩:١٠ الانسان	٣٤٦: ـ
٥٦٩:١١ منشأ	٣٤٦: ـ
٥٦٩:١١ حبّه لنفسه، فانّه لمحبّته نفسه يحبّ ما يلائمها	و ٣٤٦: ـ
٥٦٩:١٢ فهو يذمّه: و ذلك لاستيلاء الشيطان في صورة تعيّنه عليه، فيحجبه عن الحقّ في معتقد غيره فيعترض عليه جوراً و تعدّياً و عدم انصافٍ. و لو لم يكن محجوباً في اسرالشيطان بقيد تعيّنه و تعيّن إلٰهه، لعرف ما قال الجنيد ـ رحمه اللّه ـ، فسلّم لكلّ معتقدٍ مااعتقده، فكان عارفاً باللّه. فلكونه جاهلاً محجوباً قال:	٣٤٦: ـ
٥٧٠:١ لأنّه الظاهر و الباطن، و هذه الصور ـ كلّها ـ لايخرج عن كونها ظاهرةً و باطنةً يلائمها و	٣٤٦: ـ
٥٧٠:١٠ ببقائه	٣٤٦: ـ
٥٧٠:١٦ يقدّر انتهاء وجوده مع العين الموجودة	٣٤٦: ـ

من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه. فانّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ، و مع ذلك ما اتّصف بالريّ. فلو امتلأ ارتوى، و قد قال ذلك «أبويزيد» و قد نبّهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامعُ
تخلق ما لاينتهى كونه فيك فانت الضيّق الواسع
لو أنّ ما قد خلق اللّه ما لاح بقلبى فجره الساطع
من وسع الحقّ فما ضاق عن خلقٍ فكيف الأمر يا واسع

هذا ـ كلّه ـ كلامه.

اضافه می‌کنم که در این سطور، تنها عباراتی که در متن مصحَّح کنونی زائد بر ارائهٔ پیشین آمده است، و آن ارائه فاقد این عبارات است، نشان داده شده‌اند. این فهرست اختلافات هشت صفحهٔ نهائیِ چاپ ما و سه صفحهٔ آخر آن چاپ را در بر می‌گیرد.

* * *

در پایان این مقدمه کوتاه این چند نکته را در بایست تذکار می‌دانم.

۱ ـ در این گزارش، کاشانی به هنگام یادکرد از یکی از دیگر ریخته‌های خامه‌اش، عنوان *رسالة المحبّة* را به کار می‌گیرد. این بنده به گاه تنظیم *کاشانی‌نامه* ، از وجود این عبارت در این شرح آگاهی نداشت. همه از اینرو نام این کتاب در «نمایهٔ آثاری» که در آن رساله نموده‌ام، نیامده است. اکنون می‌افزایم که به سیاق محتوا می‌توان احتمال داد، که این *رسالة المحبّة* همان رسالهٔ *تشریقات* باشد، همانگونه که می‌تواند اثری دیگر باشد. به هر روی این بنده اکنون که از چیستی آن *رسالة المحبّة* بی‌اطلاع است، امید به فضل خداوند منّان می‌برد تا روزی،خبری از آن کتاب، در گوشه‌ای باز جوید،و اگر چنان توفیقی رفیق شد، آن رساله را نیز ملحق به این مجموعه سازد.

داستان رسالهٔ *ما فعل آصف بن برخیا من* ... که در مجلّد رسائل کاشانی به استقلال

به طبع رسیده است،نیز، چنین است. چه آن رساله که همه جا به استقلال رونویس شده و عنوانِ مذکور را نیز بر پیشانی خود دیده است،بخشی از همین شرح *فصوص* است [بنگرید: متن ۳۹۲:۲۲] که گوئی نخستین بار، بدست رونویسگری ذوقمند استکتاب شده و زان پس،نسخ گوناگونی پیدا کرده است، هر چند با نظر به استقلال این بخش، درج آن در قالب رساله‌ای مستقل در آن مجلّد، خالی از فایدتی نیست.

۲ـ راقم این سطور از بعضی از آراء مندرج در این متن [همچون مواردی که در ۱٤۱:۲۱ ـ ۹۹:۲۲ آمده است] در نوشتاری که برای تحلیل آراء عبدالرزاق و مقایسهٔ آن با دیدگاههای نامورانی همچون ابن عربی و قونوی پرداخته است، به شرح سخن گفته است. چنانچه توفیقی دست داد و آن رساله در جائی مجال نشر یافت، تلاشی که در ارائه دستگاه جهان‌بینی کاشانی و آراء و نظرگاههای ویژهٔ او داشته‌ام را، به عنوان متمّم *کاشانی‌نامه* تقدیم محضر معارف پژوهان این ملک خواهم نمود.

۳ـ تذکّر این نکته که هر دو نسخهٔ به کار رفته در جریان تحقیق حاضر،کهن‌ترین متون تحقیق شدهٔ *فصوص الحکم* هستند، نیز، سودمند است. چه هر چند رونوشت شیخ کبیر صدرالدین قونوی از نسخهٔ اصل *فصوص* هم اکنون به دست است، امّا نه این نسخه و نه هیچ نسخه دیگری که پیش از سال ۷۳٦ هـ. ق کتابت شده باشد، در جریان تصحیح و نشر متن *فصوص* و شروحِ گونه‌گون آن، به دست مصحّحان و محقّقان محترم آن چاپها نبوده است. هم از اینروست که تا زمانی که بتوان به نسخ کهن *فصوص* دست یافت، در جریان تحقیق بر روی این اثر عظیم، نمی‌توان از دو نسخهٔ حاضر که در چاپ کنونی این گزارش مبنای کار مصحح بوده است، چشم پوشید.

٤ ـ پیش از این، از بزرگواری علّامهٔ استاد، بقیة السلف الصالحین حضرت آقای آشتیانی در واگذاری نسخهٔ نفیسی که از این شرح فراهم آورده بودند، و نیز واگذاری تصحیح این اثر به این بنده، سخن داشته‌ام. اکنون می‌افزایم که هم ایشان از سر لطف، نسخهٔ نهائی پنجاه صفحهٔ آغازین کتاب را، پس از حروفچینی به مطالعه گرفتند و این بنده را بر سر آن نواختند. لطفشان مزید و عمرشان پاینده باد.

استاد فاضل و پرتلاش، آقای بهاءالدین خرمشاهی نیز، نه تنها نسخهٔ عکسی خود از

مخطوط شرح را به همراه نسخهٔ زیراکسی خود از ارائه نخستین این کتاب، در اختیار این بنده نهادند، که نسخهٔ حروفچینی شدهٔ نهائی قسمت تعلیقات این شرح را، سطر به سطر از نظر گذراندند و جای‌جای صاحب این قلم را آختند و نواختند. آنچه از راهنمائی‌های ایشان بر آن بخش اضافه شده است را، همه جا با نام خود ایشان زینت داده‌ام. سپاسداشت از آن فاضلِ عزیز، که با وجود کارهای بسیار، هم تمامی این بخش را از نظر گذراند و هم همواره مشوّق این بنده در به انجام بردن این کتاب بود، بر این بنده فرض است. خدایش بیش از پیش موفّق بدارد ـ بمنّه و کرمه ـ.

۵ ـ و سرانجام یادی از پدر عزیز و بزرگوارم، مرحوم استاد دکتر رضا هادیزاده، که از سر ارادتی که به او داشته‌ام پرداخته‌های پیشین این مجموعه را به او اهدا کرده بودم، اکنون نیز همان ارادت است و همان شوق و همان سخن.

و صلّ اللّهم علی سیّدنا محمّدٍ و آله الطیّبین المعصومین الأمجاد.

مجید هادی‌زاده

۱۳۷۹/۲/۱۷ ـ صفرالمظفّر ۱٤۲۰ هـ. ق

نـــصّ الـكتـــاب

بسم الله الرحمن الرّحيم

الحمد لله الأحد بذاته و كبريائه، الواحد بصفاته و أسمائه، المتعالي عن أن يتكثّر بكثرة النسب و التعيّنات، المتجلّي بأحديّته في صور الأكوان و الكثرات؛ فلاكثرة في المظاهر و الأسماء تُكثّره و لاتكرّر في تعاقب تارات التجلّي تُكرّره.

تجلّى بذاته لذاته فظهرت الحقائق و الأعيان، و جعلها براقع وجهه فحدث الحدوث و الإمكان؛ أنعم علينا بجوده فأوجدنا بوجوده، و علّمناه بعلمه فأشهدنا ذاته بشهوده.

و الصّلاة و السلام على من جمع فيه مراتب الوجود بأسرها، و جعل في يده مفاتيح الغيوب فأوحى إليه بنشرها، محمّد الّذي أوتي جوامع الكلم ليكمّل بها طوائف الأمم، و يعلّم جميع الخلائق لطائف الحكم؛ فختم به ما أودع من الكمال عالم التكوين و الإبداع، و ضبط بوجوده نظام الكلّ من الأصناف و الأنواع. و على آله و أصحابه و أتباعه الّذين كشفوا الحجب عن جمال وجهه الباقي، فتلألأت سبحاته متساطعةً إلى يوم التلاقي.

أمّا بعد؛ فانّ الزمان لمّا تقاصرت أذياله، و كادت يرتفع بانكشاف الحقّ أسباله، و نطق الحقّ على لسان الخلق بأسراره، و زهق الباطل بتشعشع أنواره، و اقتضت الحقيقة أن تهتك أسرارها، و طفقت في كلّ سمعٍ يحدّث أخبارها، أقبل عليَّ جماعةٌ من إخوان الصدق و الصفاء و أرباب الفتوّة و الوفاء، من أهل العرفان و التحقيق و من أيّدته العناية بالتوفيق ـ خصوصاً الصاحب المعظّم العالم العارف الموحّد المحقّق شمس‌الدولة و الدين، قبلة أرباب

اليقين، محمّد بن مصلح المشتهر بالتبريزيّ، متّعه الله بما فيه و اطّلعه على خوافيه![١] ـ، أن أشرح لهم كتاب فصوص الحكم المنسوب إلى الشيخ الكامل المكمّل، البحر الخضّم، محيي الملّة و الدين أبي عبدالله محمّد بن عليّ المعروف بابن العربيّ الطائيّ الحاتميّ الأندلسيّ ـ قدّس الله روحه و كثّر من عنده فتوحه ـ؛ شارطين عليَّ أن لاأكتم شيئاً من جواهر كنوزه، و أبرز ما أمكن من معضلات مخفيّاته و رموزه.

فأسعفتهم إلى ملتمسهم و صرفت عنان همّتي إلى تسهيل مقتبسهم، مجتهداً في حلّ ألفاظ الكتاب بقدر ما يسّر الله لي من فهم ما هو الحقّ و الصواب، معتصماً بالله فيما أتصدّي من المرام، فإنّه أصعب ما يقصد من مطالب الأنام؛ سائلاً إيّاه أن لايكلني فيما أعانيه إلى نفسي، و أن يكلأني بإلهامه الحقّ عن تصرّفات عقلي و حدسي، و أن يلقي إلى قلبي ما ألقاه إلى من يلقاه، و يحفظني عن الخطأ و الزلل فيما أطلبه و ألقاه.

***

و قد قدّمت أمام الكلام ثلاث مقدّماتٍ تحتوي على أصول فصوص الحكم هذه الكلمات.

الأولى:

في تحقيق حقيقة الذات الأحديّة

حقيقة الحقّ ـ المسمّاة بـ «الذات الأحديّة» ـ ليست غير الوجود من حيث هو وجودٌ، لابشرط اللاتعيّن و لابشرط التعيّن.

فهو من حيث هو مقدّسٌ عن النعوت و الأسماء لانعت له و لارسم و لااسم، و لااعتبار للكثرة فيه بوجهٍ من الوجوه.

و ليس هو بجوهرٍ و لاعرضٍ، فإنّ الجوهر له ماهيّةٌ غير الوجود و هو بها جوهرٌ ممتازٌ عن غيره من الموجودات؛ و العرض كذلك، و هو مع ذلك يحتاج إلى موضوعٍ موجودٍ يحلّ فيه. و ما عدا الواجب فهو إمّا جوهرٌ و إمّا عرضٌ، فالوجود من حيث هو وجودٌ ليس ممّا عدا الواجب. و كلّ ما هو وجودٌ مقيّدٌ فهو به موجودٌ، بل هو هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعيّن، فلاشيء غيره بحسب الحقيقة.

و إذا كان كذلك فوجوده عين ذاته، إذ ما عدا الوجود ـ من حيث هو وجودٌ ـ عدمٌ صرفٌ.

و الوجود لايحتاج في امتيازه عن العدم إلى تعيّنٍ، لامتناع اشتراكهما في شيءٍ، إذ العدم لاشيء محض.

و لايقبل العدم و إلّا لكان بعد القبول وجوداً معدوماً؛ كما لايقبل العدمُ الصرفُ الوجودَ كذلك. و لو قَبِل أحدهما نقيضه لكان من حيث هو بالفعل نقيضه، و هو محالٌ؛

و لاقتضاء القابليّة التعدّد فيه، و لاتعدّد في حقيقة الوجود من حيث هو وجودٌ، بل القابل لهما ـ: الأعيان و أحوالها الثابتة في العالم العقليّ ـ يظهر بالوجود و يخفى بالعدم.

و كلّ شيءٍ موجودٌ بالوجود فعينه غير وجوده، فلم‌يكن «وجوداً»، و إلّا فإذا وجد كان

للوجود وجودٌ قبل وجود وجوده. و الوجود بذاته موجودٌ فوجوده عينه، و إلّا لكان ماهيّته غير الوجود فلم‌يكن وجوداً، و إلّا فإذا وجد كان للوجود /SA1/ وجودٌ قبل الوجود و ذلك محالٌ؛

فالوجود بذاته واجبٌ أن يوجد بعينه لابوجودٍ غيره.

و هو المقوّم لكلّ موجودٍ سواه، لأنّه موجودٌ بالوجود؛ و إلّا لكان لاشيئاً محضاً. فهو الغنيّ بذاته عن كلّ شيءٍ و الكلّ مفتقرٌ إليه، فهو الأحد الصمد القيّوم، ﴿أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؟![٤١/٥٣].

الثانية:

في بيان حقائق الأسماء و لاتناهيها

اعلم! أنّ ذات الحقّ ـ تعالى ـ من حيث هي هي يقتضي علمه بذاته بعين ذاته لابصورةٍ زائدةٍ على ذاته، و علمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ما هي عليه في ذاته، و ذلك الاقتضاء هو «المشيئة».

و قد تطلق عليها «الإرادة»، لكن الإرادة أخصّ منها، فإنّها قد تتعلّق بالزيادة و النقصان على سبيل الحدوث و الظهور[1] و الخفاء و الكمون ـ أي: بالإيجاد و الإعدام ـ؛ و الإرادة إنّما تتعلّق بالإيجاد في المظاهر الكونيّة في العالَم الأعلى و الأسفل، و لايقع بالإرادة المشيئة الأولى ـ كما أشار إليه في «الفصّ اللقمانيّ» من خصوص الإرادة و عموم المشيئة[٢] ـ.

فنسب الذات الأحديّة إلى الصور العلميّة المتعيّنة هي النسب الأسمائيّة؛ لأنّ كلّ نسبةٍ صفةٌ و الذات مع أيّة صفةٍ كانت اسمٌ؛ و أولاها النسبة العلميّة الّتي تعيّنت بها الأعيان. لكن العلم لايتصوّر إلّا بالحياة، فالحياة و العلم و الإرادة و القدرة /SB1/ و السمع و البصر و

الكلام أمّهات الصفات، و هي نسبٌ ذاتيّةٌ إذا اعتبرت مع الذات حصلت الأسماء السبعة ـ الّتي سمّاها الشيخ في الفتوحات: «الأئمّة السبعة»[٣] ـ.

فالذات بحسب هذه النسب اقتضت[٢] الجوهر الأوّل، فظهرت الموجديّة و الأوّليّة و الخلق و المبدئيّة و الأمر و سائر الأسماء المنسوبة إلى الإبداء.

فالسبعة الأولى تسمّى «الأسماء الإلهيّة»، و الثانية تسمّى: «التالية»، لأنّها توابعُ للأولى.

و ظهرت بتعيّن الجوهر الأوّل ـ الّذي ينفصل فيه حقائق الأعيان ـ نسب الذات إلى كلّ متعيّنٍ علميٍّ. و تعدّدت النسب بتعدّد الحقائق و أحوالها و أحكامها، فتعدّدت الصفات و الأسماء، و هي أسماء الربوبيّة؛ و حضرتها ـ أي: حضرة الأسماء ـ «الحضرة الواحديّة».

و لكلّ اسمٍ من السبعة نسبةٌ إلى كلّ عينٍ، فللذات بحسب كلّ عينٍ اسمٌ و تلك الأعيان ـ أيضاً ـ أسامٍ لكونها عين الذات مع التعيّن. و لكلّ عينٍ إلى جزئيّاتها الحادثة في العالم نسبةٌ و الحوادث غير متناهيةٍ، فأسماؤه ـ تعالى ـ غير متناهيةٍ، و لهذا

وصفها بأنّها لايبلغها الإحصاء[٤].

و هي تقتضي وجود العالم بل هي ملكوتها الّتي يدبّر الله الملك الحقّ بها ملك العالم، و كلّ اسمٍ ربٌّ للكون الّذي هو مقتضاه، لأنّ الله يربّ الأكوان بها.

فاعلم! فأنّ هذا الأصل نافعٌ في حلّ أكثر فصوص الكتاب ـ و الله الهادي! ـ.

الثالثة:

في بيان الشأن الإلهيّ

إنّ الشأن الإلهيّ و الأمر التدبيريّ دوريٌّ، فإنّ الحضرة /SA2/ الأحديّة إذا اقتضت التعيّن الأوّل و العين الواحدة المسمّاة بلسان أهل الذوق: «البرزخ الجامع» ـ أي: الجامع بين أحكام الوجوب و الإمكان، المحيط بالطرفين ـ، كانت الذات الأحديّة باعتبار الشؤون

/MB2/ الأسمائيّة الحضرة الإلهيّة و الواحدية، و تلك العين هي القلم الأعلى.

و تتشعّب إلى عقولٍ كثيرةٍ لايعلمها إلّا الله.

ثمّ النفوس و الأفلاك؛ و تتفاوت مراتبها في الإحاطة بحسب تفاوت العقول الّتي تفيض منها و قلّة الوسائط بينها و بين الذات و كثرتها. و إذا سمّي العقل الأوّل: «القلم الأعلى» سمّيت النفس الكلّيّة: «اللوح المحفوظ»، لانتقاشها بما يفيض من القلم عليها من العلوم و النقوش المنطبعة في الأفلاك، المنتقشة بصور الحوادث الجزئيّة الزمانيّة بمجموعها اللوح القدريّ. و ينتهي إلى العناصر.

ثمّ يرجع إليه بالتركيب و التمزيج في صور المواليد الثلاثة و مراتبها، حتّى يصل إلى الإنسان منصبغاً بصبغ جميع المراتب، فإنْ ترقّى بالعلم و العمل و سلك حتّى انتهى إلى الأفق الأعلى و رجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه، بلغ الحضرة الإلهيّة و اتّصف بصفات الله بحسب ما قدّر له من الإمكان و سبق العلم به عند تعيّن عينه، و اتسم بما أمكن له من الأسماء الإلهيّة الّتي هي مفاتيح غيبه، و اطّلع على ما في تلك الخزائن من العلوم.

و لم يبق بينه و بين الحضرة الأحديّة حجابٌ، فناسب بأحديّة جمعه البرزخ الجامع، و اتّصل بالنقطة الأحديّة و تمّ به دائرة الوجود.

فكان أوّلاً باعتبار حقيقته و آخراً بانتهاء أحكام الكلّ إليه، إذ كان من الدائرة بمثابة النقطة الّتي انتهت الدائرة بها إلى أوّلها.

و لمّا كانت الموجودات ـ بأسرها ـ كدائرةٍ[٣] هو نقطتها الأخيرة و هو جزءٌ من العالم، شُبّه العالم بالخاتم ـ فإنّه حلقةٌ ـ؛

و من حيث إنّ الإنسان من جملة أجزاء العالم و انتقش بنقوش العلوم الّتي في الحضرة الإلهيّة و حمل سرّ أسمائه و صفاته و ختم به العالم بأسره، شُبّه بالفصّ من الخاتم؛ فالحقّ ـ تعالى ـ بحسب أسمائه الحسنى يدبّر أمر الوجود باقتضاء هذه الأسماء أكوان العالم، و يربّ بالأسماء التالية ـ الّتي هي أسماء الربوبيّة كلّها ـ بما يحتاج إليها و تطلبها و يمدّها و يبلغها إلى كمالاتها الّتي هي معاني الأسماء الإلهيّة في الإنسان الكامل البالغ إلى الحضرة الإلهيّة، فيربّه

الأسماء الإلهيّة حتّى تتّصف بها، و هذه الإضافات و الإمدادات هي الشؤون الإلهيّة.

ثمّ يتولّى بذاته ربوبيّة هذا الإنسان و يؤيّده بجميع أسمائه، فيعبده هذا الإنسان حقّ عبادته بالعبوديّة الذاتيّة؛ و ليس وراء عبّادان قريةٌ![٥]. ٣

بسم الله الرحمن الرّحيم

(**الحمد لله**)، حمد الله ـ تعالى ـ على ما أنعم به عليه من معرفة الحِكَم المنزلة على قلوب ٩
أنبيائه ـ الّتي بيّنها و فصّلها في فصوص كتابه ـ، فلذلك وصفه بما دلّ على مقصده مراعاةً لبراعة الاستهلال، و هو قوله: (**منزل الحِكَم على قلوب الكَلِم**). و «الحكم»: جمع الحكمة؛
و هي العلم بحقائق الأشياء و أوصافها و أحكامها على ما هي عليه بالأقوال و الأفعال ١٢
الإراديّة المقتضى لسدادها و صوابها، فإنّ من العلوم ما لايتعلّق بالأفعال كمعرفة الحقّ ـ تعالى ـ و الحقائق المجرّدة من الأسماء الإلهيّة، و علوم المشاهدات و المعارف الذوقيّة من
المعاني الكلّيّة، و هي «علوم الأرواح». و منها ما يتعلّق بها و لايقتضي إتقانها و سدادها ـ ١٥
كعلوم النفوس الجزئيّة المدركة بقواها ـ. و منها الجامعة للكلّيات و الجزئيات الفائضة أصولها من الأرواح المضبوطة جزئيّاتها و فروعاتها، المحكمة بانطباق كلّياتها على جزئياتها،
المبقية جزئياتها بكلّياتها، و هي حكم القلوب المتوسّطة بين الأرواح و النفوس. ١٨

و «الكلم» مستعارةٌ لذوات الأنبياء و الأرواح المجرّدة عن عالم الجبروت المسمّى باصطلاح الإشراقيّين «الأنوار القاهرة»،[٦] إمّا /MA3/ لأنّهم وسائط بين الحقّ و الخلق
تصل بتوسّطهم المعاني الّتي في ذاته ـ تعالى ـ إليهم ـ كالكلمات المتوسّطة بين المتكلّم و ٢١
السامع لإفادة المعنى الّذي في نفس المتكلّم للسامع ـ، أو لتجرّدها عن الموادّ و تعيّنها بالإبداع و تقدّسها عن الزمان و المكان الموجودة بكلمة «كن» في عالم الأمر إطلاقاً لاسم

السبب على المسبّب؛ و الدليل على الاستعمال بالمعنى المذكور قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا المسِيحُ عِيسَى ابنُ مَرْيَمَ رسولُ اللهِ وَ كلِمَتُهُ﴾ [٤/١٧١]؛ و قوله عن الملائكة: ﴿إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنهُ﴾ [٣/٤٥]، و قول النبيّ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في دعواته: «أعوذ بكلمات الله التامّات، و أعوذ باسمك الأعظم و بكلمتك التامّة»[٧]؛ و هنا مخصوصةٌ بذوات الأنبياء بقرينة إضافة «القلوب» إليها.

و قد تطلق الكلمة على كلّ موجودٍ يصدر من الله لدلالتها على معانٍ في ذاته، و لهذا قيّد المجرّدات بالتامّات.

(بأحدية الطريق الأمم) «الطريق الأمم»: الصراط المستقيم، لأنّ «الأمم»: القرب[٨]، و أقرب الطرق: المستقيم؛ و لايكون إلّا واحداً ـ أي: طريق التوحيد الذاتيّ المشار إليه في سورة هود بقوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دابَّةٍ إلّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إنَّ رَبِّي عَلَى صِراطٍ مُستَقِيم﴾ ـ[١١/٥٦]. يعني بالقائها **(من المقام الأقدم)** الّذي هو أحديّة الذات المنزّهة عن تكثّر الأسماء و الصفات إلى قلوبهم بلاواسطةٍ، فإنّ الأحديّة ساريةٌ في الكلّ، و سريانه بذاته صراطه المستقيم. و لا أقدم من الذات، فوصفُ الطريق «بالأمم» وصفٌ بالمصدر، كما يُقال: طريقٌ قصدٌ، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَ عَلَى اللهِ قَصْدُ السَبيلِ﴾ [١٦/٩].

و قوله: «بأحدية» متعلّقٌ بـ«منزل»، إمّا بمعنى الظرفيّة /SA3/ـ كقولك: حججت بطريق الكوفة ـ، و إمّا بمعنى اللام و تضمين الإنزال معنى الإخبار و الأمر ـ كقولك: نزل القرآن بتحليل البيع و تحريم الربا ـ. أي: منزل الحكم آمراً أو مخبراً بأنّ الطريق الأقرب واحدٌ ليس إلّا التوحيد الذاتيّ؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوا إِلَى كَلِمةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَينَكُم﴾ ـ... الآية ـ[٣/٦٤].

قوله: **(و إن اختلفت الملل و النحل)** إشارةٌ إلى اعتراضٍ، جوابه: **(لاختلاف الأمم)**؛ كأنّه قيل: إن كان طريق نزول الحكم إلى قلوب الأنبياء ـ أو المراد من إنزل الحكم ـ طريقاً واحداً، فلِمَ اختلفت أديانهم؟!؛

فأجيب: بأنّه «**لاختلاف**» استعدادات «**الأمم**» اختلفت صور سلوك طريق التوحيد

و كيفية سلوكها، مع أنّ المقصد و المراد و حقيقة الطريق واحدٌ؛ كالخطوط الواصلة بين المركز و نقط المحيط، فانّها طرقٌ شتّى باعتبار اختلاف محاذيات المركز لكلّ واحدةٍ من النقط المفروضة في المحيط، مع أنّ الكلّ طريقٌ من المحيط إلى المركز؛ و كالمعالجات المختلفة الّتي يُعالج بها طبيبٌ واحدٌ لأمراضٍ مختلفةٍ، فإنّ المراد منها واحدٌ ـ و هو الصحّة ـ، و كلّها في كونها طريق ردّ المرض إلى الصحّة واحدٌ.

فطريق نزول الحكم إلى الأنبياء واحدٌ و المراد منه ـ و هو الهداية إلى الحقّ بطريق التوحيد ـ واحدٌ. لكن اختلاف استعداداتهم اقتضى اختلاف الملل و النحل، فإنّ إصلاح كلّ أمّةٍ يكون بإزالة فسادٍ يختصّ بها، و هدايتهم إنّما تكون من مراكزهم و مراتبهم المختلفة بحسب طباعهم و نفوسهم.

(**و صلّى الله على ممدّ** /SB3/ **الهمم من خزائن الجود و الكرم**). «الهمّة»: قوّة القصد في طلب كمالٍ يليق بحال العبد، فِعْلَةٌ من الهمّ بمعنى القصد، أي: نوعٌ منه ـ كالجلسة من الجلوس ـ. و لكلّ طالبٍ استعدادٌ خاصٌّ يطلب بهويّته كمالاً يليق به، و تلك الإستعدادات من مقتضيات أسماء الله ـ تعالى ـ. و كلّ اسمٍ يقتضي استعداداً خاصّاً فهو خزانة كمالٍ يقتضيه ذلك الإستعداد في الحضرة الواحديّة الّتي ظهرت فيها الأعيان و /MB3/ فصّلت، فتلك الأسماء خزائن الجود و الكرم.

و لمّا كان محمّد الخاتم ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ صاحب الاسم الأعظم الشامل لحقائق جميع الأسماء، كان ممدّ الكلّ همّةً بما في خزانة الاسم الّذي يربّ الحقّ ـ تعالى ـ صاحب تلك الهمّة به.

قوله: (**بالقيل الأقوم**) متعلّقٌ بـ«الممدّ». و هو القول الحقّ الّذي هو أعدل الأقوال ـ مِن «قامَ»: إذا اعتدل و استوى، يُقال: أقام العود: إذا قوّمه و عدّله. و يسمّى القيام من الركوع: «الاعتدال» ـ. (**محمّدٍ و على آله و سلّم**). و إنّما كان قوله أقوم الأقوال ـ و إن كان قول كلّ نبيٍ حقّاً ـ، لأنّه أكملهم و أمّته خير الأمم و مصدر قوله التوحيد الذاتيّ من مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ [١٠-٥٣/٩]. و هو المقام الأقدم المقوّم لكلّ

اسمٍ، فيفيض بقوله منه[٤] ما في كلّ اسمٍ من المعاني و الحقائق على كلّ استعدادٍ ما يطلب بهمّته؛ و أمّا سائر الأنبياء فيفيض كلٌّ منهم بقوله ما في بعض الأسماء، فعسى أن يكون /SA4/ في أمّته من يطلب بهمّته معنىً لم يكن عند سائرهم، فيقوم قوله بحاجة البعض دون البعض. و أما نبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ فيقوم بمطلوب الكلّ، فيكون قوله أقوم.

***

(أمّا بعد؛ فإنّي رأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في مبشّرةٍ أُريتُها في العشر الآخر من محرّم سنة سبعٍ و عشرين و ستّمائة بمحروسة دمشق، و بيده ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ كتابٌ، فقال لي: هذا كتاب «فصوص الحكم»، خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به!؛ فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و لأولى الأمر منّا).

«المبشّرة» في الأصل صفة الرؤيا، و هي من الصفات الغالبة الّتي تقوم مقام الموصوف، فلا يُذكر معه الموصوف ـ كالبطحاء ـ، فلا يُقال: «رؤيا مبشّرة» كما لا يُقال «أرضٌ بطحاء».

قوله: (**كما أمرنا**) أشارةٌ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَطِيعُوا اللهَ و أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي ٱلأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [٤/٥٩].

قوله: (**فحقّقت الأمنية**)، أي: جعلت أمنيتي حقّاً. كأنّه كان يتمنّى أن يأخذ من الرسول هذا العلم و الإذن بإفشائه، فإذا رأى هذه الرؤيا تحقّقت أمنيّته، إذ كان الكتاب الّذي أعطاه في المنام صورة هذا العلم الّذي فاض من روحه ـ عليه السّلام ـ عليه؛ (**و أخلصت النيّة و جرّدت القصد و الهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ من غير زيادةٍ و لا نقصانٍ. و سألت الله أنْ يجعلني فيه**) ـ أي: في إبراز هذا /SB4/ الكتاب ـ (**و في جميع أحوالي من عباده الّذين ليس للشيطان عليهم سلطانٌ، و أن يخصّني في جميع ما يرقمه بناني و ينطق به لساني و ينطوي عليه جناني بالإلقاء السبّوحيّ و النفث الروحيّ**). أي: يخصّني فيما أكتب و أقول و يقع في قلبي بالخاطر الحقّاني السبّوحي من الحضرة الأحديّة بلاواسطةٍ أو بواسطة الروح ـ و هو الملك، كما قال صلّى الله

عليه و سلّم: «نفث روح القدس في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها»[٩].

و الخواطر أربعةٌ:

(١): الحقّاني؛

(٢): و الملَكي ـ و هما اللّذان يسألهما في دعائه ـ؛

(٣): و الشيطاني ـ و هو الّذي اعتصم[٥] بالله منه في قوله: «و أن يجعلني فيه و في جميع أحوالي من عباده الّذين ليس للشيطان عليهم سلطانٌ»، أي: تسلّطٌ بوسوسةٍ ـ؛

(٤): و النفساني، و هو الّذي احترز منه بقوله: **(في الروع النفسيّ)**، إذ[٦] «الروع» هو القلب الخائف، و لايكون الخوف إلّا في الجهة الّتي تلي النفس منه، و هو المسمّاة: بـ «الصدر»، فنسبه إلى النفس طلباً لأن يبلغ الإلقاء ـ أو النفث ـ ذلك الوجه الّذي يليها فينوّره و يشغله بالمعنى الغيبي و يتأثّر منه النفس فلاتؤثّر فيه بالوسوسة، إذ لاتكون في حالة التأثّر مؤثّرةً؛ و لذلك قيّد التخصيص بالإلقاء.**(بالتأييد الإعتصاميّ)**، فإنّه لولا تأييده ـ تعالى ـ و توفيقه للإعتصام به لاستولت النفس عليه، فصارت مؤثّرةً /MA4/ فيه لا متأثّرة، **(حتّى أكون مترجماً /SA5/ لا متحكّماً ليتحقّق من يقف عليه [من أهل الله أصحاب القلوب[٧]] أنّه من مقام التقديس)** ـ أي: الحضرة الأحدية، أو الروحية المقدّسة ـ **(المنزّه عن الأغراض النفسية الّتي يدخلها التلبيس)** أي: الأغراض الدنيوية الّتي يمكن أن تلبّس بإظهار أنّه لوجه الله و يلحقها الرياء و النفاق.

(و أرجو أن يكون الحقّ ـ تعالى ـ لمّا سمع دعائي قد أجاب ندائي؛ فما أُلقي إلّا ما يلقي إليَّ).

ثمّ لمّا كان قوله: «أن يخصّني بالإلقاء السبّوحي و النفث الروحي»[٨]، و قوله: **(و لاأنزل [في هذا المسطور[٩]] إلّا ما ينزّل به عليَّ)** تُوهم أنّه كان يدّعي النبوّة، احترز عنه بقوله: **(و لست بنبيٍّ و لا رسولٍ، و لكنّي وارثٌ)** للعلم من النبيّ ببركة صحّة المتابعة ـ لقوله عليه الصّلاة و السّلام: «العلماء ورثة الأنبياء»[١٠] ـ **(و لآخرتي حارثٌ)**؛ أي: لاأريد بإظهار هذا العلم الحظّ الدنيوي، بل الأخروي.

(فَمِـــنَ اللهِ فَـــاسمَعُوا وَ إلَى اللهِ فـــارجِـعُوا
فـــإذا مَـــا سَمِـــعتُمُ مَـــا أَتَـيتُ بِـهِ فَـعُوا
٣ ثمَّ بِـــالفَهمِ فَـــصِّلوُا مُجمَلَ ٱلقَولِ وَ اجمَـعُوا
ثُمَّ مَـــنُّوا بِـــهِ عَـــلَى طَـــالِبِيهِ؛ لَاتَمْـــنَعُوا!
هَـــذِهِ الرَّحْمَـــةُ الَّـتي وَسِـــعتكُمْ فَـــوَسِّعُوا

٦ و «الفاء» في[١٠] البيت الأول للسببيّة، و تقديم الصلة للتخصيص، أي: إذا كان ما أقوله إنّما يكون بالإلقاء السبّوحي فلاتسمعوه إلّا من الله ـ لا منّي !ـ، و إليه فارجعوا، لا إليَّ.

قوله: (و من الله أرجو أن أكون ممّن أيِّد فتأيّد و أَيَّد، و قيّد بـالشرع المحـمّديّ
٩ المطهّر فتقيّد و قيّد، و أن يحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمّته)، ظاهر.

***

١٢ (فأوّل ما /SB5/ألقاه المالك على العبد من ذلك):

(فصّ حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة)

لمّا استعار «الفصّ» لنوع الإنسان و حقيقته ـ المعبّر عنه بآدم، كما قال في «نقش الفصوص»: «و أعني بآدم: وجود العالم الإنساني»[١١]؛ على أنّ العالم كالخاتم و الإنسان كفصّه ـ كان قلب كلّ إنسانٍ عارفٍ بالله كاملٍ فصّاً هو محلّ حكمته المخصوصة به، كما قال: «منزل الحكم على قلوب الكلم»، فإنّ لكلّ نبيٍ مرتبةٌ من الكمال هي جملة علومٍ و حكمٍ متّحدةٍ بأحديّة الاسم الإلهيّ الّذي هو ربّه، فلذلك نقل الفصّ من قلبه ـ الّذي هو محلّ حكمته ـ إلى الفصل المشتمل على تلك الحكمة، و سمّاه به للمناسبة.

ثمّ لمّا كان الإله المطلق الّذي هو معبود الكلّ بذاته و جميع صفاته لا يتجلّى إلّا في هذا النوع خصّ الفصّ المشتمل على «الحكمة الإلهيّة» بـ«الكلمة الآدمية».

***

(**لمّا شاء الحقّ ـ تعالى ـ**) «المشيئة»: اقتضاء الذات لما يقتضيه العلم، فهي لازمةٌ لجميع الأسماء ـ لأنّ كلّ اسمٍ هي الذات مع صفةٍ ـ، فمقتضى الذات لازمٌ لكلّ اسمٍ؛ و لهذا قال: (**من حيث أسماؤه الحسنىٰ الّتي لا يبلغها الإحصاء**)، أي: لمّا شاء مشيئةً ذاتيةً أزليةً نافذةً في جميع الأسماء، بحيث تطلب الكلّ ـ أي: الذات مع جميع الأسماء ـ (**أن يرى أعيانها**) بظهورها، و «ظهورها»: اقتضاؤها لوجود العالم مع ما فيه حتّى الإنسان، و لهذا قال: (و إن

شئت قلت أن يرى عينه)، لأنّ أعيانها عينه باعتبار كثرة التعينات /SA6/ و النسب **(في كونٍ جامعٍ يحصر الأمر كلّه)** و هو الإنسان الكامل أو العالم معه. قوله: **(لكونه متّصفاً بالوجود)** علّةٌ لرؤيته ـ تعالى ـ عينه في الكون الجامع. أي: لكون ذلك الكون الجامع متّصفاً بالوجود، و ذلك لأنّ الوجود الإضافيّ عكسٌ للوجود الحقيقي المطلق، فإنّ الحقيقي المطلق الواجب المقوّم لكلّ شيءٍ ـ الّذي هو الحقّ تعالى ـ إذا ظهر في الممكن تقيّد به و تخصّص بالمحلّ، فكان ممكناً من حيث التخصّص و التقيّد. و كلّ مقيّدٍ اسمٌ، فهو اسمه النور من حيث الظهور و كان[11] كعكس صورة الرائي في المرآة المجلوّة الّتي يرى الناظر صورته فيها.

و في بعض النسخ: «لكونه متّصفاً بالوجوه»، فهو علّةٌ للحصر؛ أي: يحصر الأمر الإلهيّ ـ كلّه ـ لكونه متّصفاً بالوجوه الأسمائيّة، فإنّ كلّ اسمٍ وجهٌ يرى الحقّ نفسه فيه /MB4/ بوجهٍ و يرى عينه من جميع الوجوه في الإنسان الكامل الحاصر للأسماء كلّها.

و «اللام» في «الأمر» للاستغراق، أي: يحصر الأمور كلّها؛ أو بدلٌ من المضاف إليه، بمعنى: أمره، و هو إيجاده[12].

(و يظهر به سرّه إليه) منصوبٌ عطفاً على «يرى»، أي: يرى عينه في كونٍ جامعٍ و يظهر بذلك الكون سرّه ـ أي: وجوده الخفيّ ـ إليه؛ أو مرفوعٌ عطفاً على يحصر، أي: في كونٍ يحصر الأمر و سرّ الحق ـ تعالى ـ إليه. و «إليه» صلة ظهر بمعنى «له»، يقال: ظهر له و إليه بمعنىً. و قد وجدت في نسخةٍ قرأها الشيخ العارف مؤيّد الدين ـ الشارح للكتاب هذا ـ[١٢] على الشيخ الكامل صدرالدين القونوي[١٣] /SB6/ بخطّه: «بالوجوه». و في نسخةٍ: و يظهر ـ بالنصب و الرفع معاً ـ.

قوله: **(فإنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة)**. تعليلٌ للمشيئة المذكورة يتضمّن الجواب عن اعتراضٍ مقدّرٍ؛ هو أنّ الله ـ تعالى ـ أزليّ الذات و الصفات، و هو بصيرٌ في الأزل بذاته و غيره ـ كما قال أميرالمؤمنين عليٌّ عليه السّلام: «بصيرٌ إذ لامنظور إليه من خلقه»[١٤] ـ، فلايحتاج في رؤية عينه إلى مظهرٍ ـ كوجود العالم ـ يرى عينه فيه؛

فأجاب: انّ بين الرؤيتين فرقاً بيّناً و ليست الرؤية الأولىٰ مثل الثانية؛ و بيّن الفرق بقوله: **(فإنّه يظهر له نفسه في صورةٍ يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم‌يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ و لاتجلّيه له)**؛ و هو تعليلٌ لنفي المماثلة بين الرؤيتين. و الضمير للشأن و الجملة خبره. أو للحقّ، أي: أنّ الحقّ يظهر له عينه في صورة المرآة ـ و هي المحلّ المنظور فيه ـ من وجهٍ لم‌يظهر له من غير وجود هذا المحلّ و لاتجلّيه لنفسه فيه، فإنّ الظهور في المحلّ رؤيةٌ عينيةٌ منضمّةٌ إلى علميّةٍ و في غير المحلّ رؤيةٌ علميّةٌ فقط. كما أنّ تخيّل الإنسان صورةً حسنةً جميلةً في نفسه لايوجب له من الاهتزاز و البهجة ما توجب مشاهدته لها و رؤيته إيّاها.

قوله: **(و قد كان الحقّ أوجد العالم ـ كلّه ـ وجود شبحٍ مسوّىً لا روح فيه، و كان كمرآةٍ غير مجلوّةٍ)**، جملةٌ اعتراضيّةٌ بين الشرط و جوابه، و الشرط مشيئته /SA7/ لرؤية أعيان الأسماء أو عينه في كونٍ جامعٍ. و الأسماء مقتضيةٌ لوجود العالم لاقتضاء كلّ اسمٍ جزءً منه، فقد كان العالم موجداً باقتضائها له قبل وجود الإنسان الّذي هو الكون الجامع، لأنّ كلّ اسمٍ يطلب بانفراده ظهور ما اشتمل عليه ـ و هو الذات مع صفةٍ مّا ـ، أي: وجوداً مخصوصاً بصفةٍ، و الاسم الآخر وجوداً مخصوصاً بصفةٍ أخرى، فلم‌يكن لشيءٍ من الأسماء اقتضاء وجودٍ اتّحد به جميع الصفات، إذ ليس لأحدٍ من الأسماء أحديّة الجمع بين الصفات، فلم‌يكن للعالم مظهريّة أحديّة جميع الوجود.

و لذلك شبّهه قبل وجود الإنسان فيه بأمرين:

(١): شبحٍ مسوّىً لا روح فيه؛

(٢): أو مرآةٍ غير مجلوّةٍ؛ إذ لم‌يظهر فيه وجه الله بل وجوه أسمائه. «فوجود شبح» نصب على المصدر، أي: أوجده وجوداً مثل وجود شبحٍ مسوّىً لاروح فيه.

قوله: **(و من شأن الحكم الإلهيّ أنّه ما سوّى محلّاً إلّا و لابدّ أن يقبل روحاً إلهيّاً عبّر عنه بالنفخ فيه)** معناه موقوفٌ على معرفة حُكمه. و هو أنّ حكم الله ـ تعالى ـ أمره ـ أي: إيجاد الأشياء بقوله «كن» ـ. و الله عين الوجود المحض المطلق الّذي هو أظهر الأشياء و نور الأنوار، فهو متجلٍّ بذاته لذاته دائماً، فتسويته للمحلّ ظهوره في صورة اسمٍ. و ذلك

الاسم هو عينه مقيّداً بصفةٍ من الصفات القابليّة، فلايظهر فيه إلّا عينه. و ذلك الظهور قبوله لروحٍ، و عينه هو /SB7/ الموصوف بكلّ صفةٍ. إلّا أنّه لايظهر في ذلك المحلّ إلّا بصفةٍ واحدةٍ من الصفات الفاعلية ـ و ذلك هو الخلق باليدين[١٣] ـ؛ فهو روحٌ إلهيٌّ. و معنى «النفخ فيه»: هو الظهور فيه بتلك الصفة؛

و لذلك قال: (**و ما هو إلّا حصول الاستعداد** /MA5/ **من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلّي الدائم الّذي لم يزل و لا يزال**)، أي: لقبول الفيض الّذي هو التجلّي الدائم، فهو بمعنى اسم الإشارة ـ كما في قول رؤبة[١٥]:

فِيهَا خُطُوطٌ مِن سَوادٍ وَ بَلَق كَأَنَّهُ فِي الجِلدِ تَوليعُ الْبهَق [١٦] ـ

أي: كأنّ ذلك، أي: و ما ذلك. و هو إشارةٌ إلى ما ذكر من قوله: «ما سوّى محلّاً إلّا و لابدّ أن يقبل روحاً إلهيّاً»، أي: اقتضاء تسوية المحلّ لقبول الروح الإلهي؛ مثاله «الشهب»، و هي الأبخرة المستعدّة للاشتعال في حيّز النار إذ لابدّ لها من الإشتعال.

و لمّا ذكر الإستعداد و الفيض لزم وجود المستعدّ الّذي هو القابل، فقوله (**و ما بقي إلّا قابلٌ**) اعتراضٌ منه على نفسه، كأنّه قيل: إذا كان الإستعداد و الفيض منه، فما المستعدّ القابل؟؛

فقال: (**و القابل لا يكون إلّا من فيضه الأقدس**). و قد فسّر الفيض بالتجلّي، فكأنّه قال: له تجلّيان:

(١): ذاتيٌّ؛ و هو ظهوره في صورة الأعيان القابلة في الحضرة العلميّة الأسمائية، و هي الحضرة الواحدية. فذلك الظهور ينزّل عن الحضرة الأحديّة إلى الحضرة الواحدية. و هو «فيضه الأقدس»، أي: تجلّي الذات بدون الأسماء الّذي لاكثرة فيه أصلاً. فهو الأقدس، أي: أقدس من:

(٢): التجلّيّ الشهوديّ الأسمائيّ /...S/ الّذي هو بحسب استعداد المحلّ، لأنّ الثاني موقوفٌ على المظاهر الأسمائيّة الّتي هي القوابل؛ بخلاف التجلّي الذاتي، لأنّه لا يتوقّف على شيءٍ، فيكون أقدس. فمنه الابتداء بالتجلّي الذاتي ـ كما ذكر في المقدّمة [١٧] ـ، و إليه الانتهاء

بالتجلّي الشهوديّ.

(**فالأمر**) ـ أي: الشأن، و هو الايجاد و التصريف و التكميل ـ (**كلّه منه ـ ابتداؤه و انتهاؤه ـ ، فإليه يرجع الأمر كلّه كما ابتدأ منه**).

قوله: (**فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم**) جواب «لمّا»، و لمّا وسّط بين «لمّا» و جوابه علّة المشيئة و انجرّ الكلام إلى اقتضاء أسمائه ـ تعالى ـ وجود العالم المحتاج إلى الجلاء، وجب إيراد «فاء السببيّة» في جوابه. لأنّ تعليل المشيئة المخصوصة تسبّب للجلاء. و إن كان «لمّا» لم يقتض ذلك، لأنّها تقتضي مقارنة الشرط و الجزاء فحسب، فجمع بين السببيّة و المقارنة.

(**فكان آدم**) أي: حقيقة الإنسان ـ كما ذكر[١٨] ـ (**عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة**) بمناسبة أحديّة الجمع، فإنّ الحضرة الإلهيّة جامعةٌ للأسماء كلّها لاواسطة بينها و بين الذات، فكذلك الحضرة الإنسانيّة جامعةٌ لها؛ إذ الوجود نزّل من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الإلهيّة و فاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتّى انتهى إلى الإنسان منصبغاً بصبغ جميع المراتب، فصار الإنسان برزخاً جامعاً لأحكام الوجوب و الإمكان ـ كما كانت الحضرة الإلهيّة جامعةً للذات و الأسماء كلّها ـ، فظهر فيه ما في الحضرة الإلهيّة، فكان العالم بوجوده مرآةً مجلوّةً و لم تبق واسطةٌ بين الحضرة الإنسانيّة و الذات الأحديّة. و إذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته.

(**و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة الّتي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بـ «الإنسان الكبير»، فكانت الملائكة له كالقوى الروحانيّة و الحسّيّة الّتي في النشأة الإنسانيّة**): فكانت القوى الروحانيّة و النفسانيّة ملائكة وجود الإنسان، لأنّ قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها، فالإنسان عالمٌ صغيرٌ و العالم إنسانٌ كبيرٌ بوجود الإنسان فيه، لأنّ أحديّة جمع الوجود ـ الّتي ناسب بها العالم الحضرة الإلهيّة ـ لم توجد في جميع أجزائه إلّا في الإنسان، فكان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهيّة؛ و لهذا قال: «إن الله خلق آدم على صورته»[١٩].

قوله: (**و كلّ قوّةٍ منها محجوبةٌ بنفسها**)، إذ لم يكن عندها الهيأة الإجتماعيّة، فلاتدرك ما

ليس فيها؛ فهي /MB5/ **(لا ترى شيئاً أفضل من ذاتها)**، لمعرفتها بنفسها و ما تحتها و احتجابها عمّا فوقها.

٣ قوله: **(و إنّ فيها ـ فيما تزعم ! ـ الأهليّة لكلّ منصبٍ عالٍ و منزلةٍ رفيعةٍ عند الله)** بكسر «إنّ»، و «إنّ في هذه النشأة على حسب زعمها» أي: زعم النشأة الأهليّة، لما ذكر بالحقيقة. أو بفتحها عطفاً على «أفضل»، أي: لاترى أنّ في هذه النشأة على زعمها الأهليّة.

٦ و في بعض النسخ: «و إنّ فيها ما يزعم الأهليّة»، أي: شيئاً يزعم الأهليّة؛ و هو قلبه لا غير، أي: نفسه الناطقة و حقيقته، لأنّ القوى محجوبةٌ عنها. و لفظة «ما» على الأوّل مصدريّةٌ، و على الثانى موصوفةٌ.

٩ قوله: **(لما عندها)** تعليلٌ لدعوى الأهليّة المذكورة، أي: لما عندها **(من الجمعيّة الإلهيّة بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهيّ و إلى جانب حقيقة الحقائق، و في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّيّة الّتي حصرت قوابل العالم كلّه ـ : أعلاه و أسفله ـ)**. أي: من بين ثلاثة أشياء: أحدها الجناب الإلهيّ ـ و هو الحضرة الواحدية ـ؛

و الثاني: حقيقة الحقائق ـ أي: الأحدية ـ، و هي الذات الّتي بتجلّيها يتحقّق الحقائق ١٥ كلّها. و هي حقيقة الوجود من حيث هو هو، فهي بحقيقتها تحقّق حقائق العالم العلويّ و السفليّ، و لهذا وسّطها بين العالم الروحاني و بين العالم الجسماني؛

و الثالث: الطبيعة الكلّيّة الحاصرة للقوابل كلّها. فهذه الجمعيّة هي أحديّة حقيقة ١٨ الحقائق في معانى الأسماء و عوالم الروحانيّات و في صور الأسماء و عوالم الجسمانيّات، فلايخرج من أحديّة الجمعيّة الإنسانيّة شيءٌ. و في الكلام تقديمٌ و تأخيرٌ، تقديره: «و إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية الّتي حصرت قوابل العالم كلّه ـ: أعلاه و أسفله ـ في هذه النشأة ٢١ الحاملة لهذه الأوصاف». «و الكلّ» بدلٌ من «الطبيعة»، أو عطف بيانٍ لها، و المراد الطبيعة الكلّيّة الجسمانيّة الحاصرة لطبائع أنواع الأجسام الفلكيّة و العنصريّة.

قوله: «و في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف من القوى الروحانيّة و لوازمها ـ من

الحياة و القدرة و العلم و الإرادة و أمثالها ـ»، يشعر بأنّ الأوصاف المحمولة من النشأة المعنويّة الروحانيّة، المعبّر عن عالمها «بالجناب الإلهيّ».

٣ **(و هذا لايعرفه عقلٌ بطريق نظرٍ فكريٍّ)**، فإنّ العقل من الجناب الإلهيّ الّتي هي الحضرة الواحديّة، فلايدرك إلّا الحقائق المتعيّنة الكلّيّة مع لوازمها في عالمها الروحاني. و أمّا الجزئيّات الجسمانيّة الّتي هي ما تقتضيه الطبيعة الكلّية الّتي حصرت قوابل العالم، ٦ فلايعرفها. و كذلك لايعرف الحقيقة الّتي تحقّق الحقائق الكلّيّة و الجزئيّة، أي: الذات الّتي تحقّق بفيضها الأقدس ـ أي: تجلّي الذاتي ـ حقائق الروحانيّات و الجسمانيّات و بتجلّيها الشهوديّ و اسمها النور يظهر الكلّ، فإنّها لايعرفها إلّا عينها.

٩ قوله: **(بل هذا الفن من الإدراك لايكون إلّا عن كشفٍ إلهيٍّ منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه)**.

إشارةٌ إلى أنّ صور العالم أيضاً حقائق و أعيان، و أصل الحقائق هو الذات الأحديّة. ١٢ فحقيقة الحقائق كما تحقّق الحقائق الروحانيّة في العالم الّذي سمّاه الجناب الإلهيّ ـ لتحقّق أسماء الألوهيّة فيه ـ، فهي تحقّق الحقائق الجسمانيّة في العالم السفلي بتجلٍّ واحدٍ ذاتيٍّ.

فأصل الجميع ـ أي: الجناب الإلهيّ و ما تقتضيه الطبيعة الكلّيّة الحاصرة للقوابل ـ ١٥ واحدٌ، و هو الذات الأحديّة السارية في الكلّ، و لهذا قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «لودلّى أحدكم دلوه لهبط على الله»[٢٠]. ﴿و هُوَ الَّذِي في السَّماءِ إلٰهٌ وَ في الأَرْضِ إلٰهٌ﴾[٤٣/٨٤].

و كيف يدرك العقل هذا المعنى؟!، فإنّه لايدركه إلّا هو نفسه، و لايكشف إلّا على من ١٨ يأخذه من نفسه بنفسه. **(فسمّى هذا المذكور «إنساناً» و «خليفةً». فأمّا إنسانيّته فلعموم نشأته و حصره الحقائق كلّها)** أي: لأنّ نشأته تحوي الحقائق كلّها و جميع مراتب الوجود /MA6/ العلويّة و السفليّة بأحديّة الجمع الّتي ناسب بها حقيقة الحقائق، و هي ٢١ الجمعيّة لمذكورة، إذ لاشيء في النشأتين إلّا و هو موجودٌ فيه. أي: لامرتبة في الوجود إلّا و شيءٌ منها فيه، فناسب الكلّ و أنس به. فسمّى إنساناً لأنّه عالمٌ صغيرٌ، و العالم يسمّى إنساناً كبيراً.

أو باعتبارٍ آخر (و هو) أنّـه (**للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين الّذي به يكـون النظر، و هو المعبّر عنه بالبصر**) لأنّ الله ـ تعالى ـ نظر به إلى الخلق فرحمهم.

(**فلهذا سمّى «إنساناً»**) أيضاً. و المعنى أنّه المقصود من خلق العالم، لأنّه الحامل للسرّ الإلهيّ و أمانته ـ أي: معرفته ـ، و المقصود من الكلّ معرفته ـ كما قال: «... فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ...»[٢١] ـ، فلولا محبّة المعرفة لم يخلق الخلق. فلا يعرفه من العالم إلّا الإنسان، فلولا الإنسان العارف بالله لم يخلق العالم، فالعالم تابعٌ لوجوده.

(**فإنّه به نظر الحقّ إلى خلقه فرحمهم**) أي: فهو الّذي نظر به إلى الخلق الموقوف هـو عليهم فرحمهم بالإيجاد. (**فهو الإنسان الحـادث**) بجسـده (**الأزليّ**) بـروحه (**و النّشء الدائم الأبديّ**) بحقيقته الجامعة بجسمانيّته و روحانيّته، لأنّه إذا انتقل من هـذا العـالم إلى الآخرة يعمر الآخرة في النشأة الثانية؛ (**و الكلمة الفـاصلة**) ـ أي: المـميّزه للـحقائق ـ (**الجامعة**) لعموم نشأته ـ كما ذكره ـ.

(**فتمّ العالم بوجوده**) لمظهريّته لأسمائه ـ تعالى ـ كلّها.

قوله: (**فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم. و هو محلّ النقش و العلامة الّتي بها يختم الملك على خزائنه**)؛ معلومٌ من المقدّمة الثالثة. (**و سمّاه «خليفةً» لأجل هذا**) أي: لأنّ نقش اسمه الأعظم ـ و هو الذات مع الأسماء كلّها ـ منقوشٌ في قلبه، الّذي هو فصّ الخاتم. فيحفظ به خزانة العالم بجميع ما فيه على النظام المعلوم و النسق المضبوط.

(**لأنّه الحافظ خلقه به؛ كما يحفظ الختم الخزائن**). أي: لأنّ الإنسان الكامل هو الحافظ خلق الله بالحكمة الأحدية و الواحدية الأسمائيّة البالغة الّتي هي نقش قلبه، و هي العدالة ـ أعني: صورة الوحدة في عالم الكثرة الّذي هو خزانة القوابل و الآلاء كلّها ـ؛ كما يحفظ الختم الخزائن.

(**فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحدٌ على فتحها إلّا بـإذنه**)، لأنّ الخـتم صـورة الجمعيّة الإلهيّة. و العلامة الّتي هي نقش الفصّ هو الإسم الأعـظم، فـلا يجسر أحـدٌ مـن خصوصيّات طبائع العالم ـ الّتي هي الأسماء الفاصلة ـ على فتحها إلّا بإذنٍ خاصٍّ من الله

على مقتضى حكمته.

(فاستخلفه في حفظ العالم)، لأنّه مظهر الحقّ الأعظم و الله باطنه، فيحفظ بإذنه و ما جعل في يده من المفاتيح الأسمائيّة صورة العالم.

(فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل). لأنّ الخليفة ظاهرٌ بصورة مستخلفه في حفظ خزائنه و الله يحفظ صور خلقه في العالم بصورته، فإنّها طلسم الحفظ من حيث مظهريّته لأسمائه و واسطة تدبيره بظهور تأثيرات أسمائه فيها.

(ألا تراه إذا زال و فكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحقّ فيها و خرج ما كان فيها و التحق بعضه ببعضٍ و انتقل الأمر إلى الآخرة، فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبديّاً). أي: زال، لأنّ النشأة العنصرية الدنيوية لاتحتمل دوام الحفظ فلم يبق فيها ما اختزنه الحقّ من العلوم و المعارف الكلّيّة و الجزئيّة و الأخلاق الإلهيّة، و فارقتها نشأته الروحانية ـ أي: فطرته الأولى ـ بخراب دنياه ـ أي: نشأته الصورية ـ و التحق الجزء الروحاني بالروحانيّات في الحضرات ـ أي: البرازخ العلوية ـ و ما فوقها و الجسماني كلّ جزءٍ بكلّه من الجسمانيّات، و انتقل العمارة إلى الآخرة ـ أي: العوالم الروحانية أو النشأة الثانية ـ في القيامة.

قوله: **(فظهر جميع ما في الصورة الإلهيّة من الأسماء في هذه النشأة الإنسانيّة. فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود و به قامت الحجّة لله ـ تعالى ـ على الملائكة. فتحفّظ!، فقد وعظك الله بغيرك. و انظر من أين أتى على من أُتي عليه!)** أي: /MB6/ حجّ من حجّ و بكت من بكت، ظاهرٌ. و أصل «أتى عليه» أي: أهلكه، و يستعمل في كلّ مكروهٍ.

قوله: **(فإنّ الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة و لا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة، فإنّه ما يعرف أحدٌ من الحقّ إلّا ما تعطيه ذاته، و ليس للملائكة جمعيّة آدم و لا وقفت مع الأسماء الإلهيّة الّتي تخصّها و سبّحت الحقّ بها و قدّسته، و ما علمت أنّ لله اسماء ما وصل علمها إليها، فما سبّحت الحقّ بها**

و لاقدّسته. فغلب عليها ما ذكرناه، و حكم عليها هذا الحال. فقالت من حيث النشأة: ﴿أَ تَجعَلُ فيهَا مَنْ يُفْسِدُ فيهَا﴾؟[٢/٣٠]، و ليس إلّا النزاع و هو عين ما وقع منهم. فما قالوه في حقّ آدم هو عين ما هم فيه مع الحقّ. فلولا أنّ نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه و هم لايشعرون، فلوعرفوا نفوسهم لعلموا، و لو علموا لعصموا، ثمّ لم يقفوا مع التجريح حتّى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس و التسبيح. و عند آدم من الأسماء الإلهيّة ما لم تكن الملائكة عليها، فما سبّحت ربّها بها و لاقدّسته عنها تقديس آدم و تسبيحه. فوصفت الحقّ لنا ما جرىٰ لنقف عنده و نتعلّم الأدب مع الله ـ تعالى ـ). أي: لم تطّلع على ما تقتضيه نشأة آدم من الجمعيّة الإلهيّة و ظهوره بصورة الحقّ و عزّته بكونه مطلوباً بجميع الأسماء، و لا على ما تقتضيه الحضرة الإلهيّة من أن يُعبد بعبادةٍ ذاتيةٍ ـ أي: يطلب عابداً يعبد ذاته بجميع أسمائه ـ. فهو من حيث أنّه مطلوب جميع الأسماء أعزّ الموجودات، و من حيث أنّه عابدٌ ربّه بجميع الأسماء أذلّ الأشياء؛ إذ لايعبد الله العبادة الذاتيّة التامّة بجميع الأسماء إلّا الإنسان الكامل، و لهذا عبدوا الحجارة و الجمادات ـ فإنّه لا يعبد أحدٌ معبوداً إلّا إذا عرفه و لايعرف إلّا ما تقتضيه ذاته بأن يكون فيه، فيدركه بالذوق ـ. و ليس للملائكة جمعيّة آدم، فلم تطّلع على الأسماء الّتي تخصّ جمعيّة آدم و سبّحت الحقّ و قدّسته جمعيّة آدم بها. و لم تعرف أنّ لله أسماء لم يصل علمها إليها، فما سبّحته بها و لا قدّسته، فغلب عليها مقتضى نشأتها. فقوله: «و لا وقفت مع الأسماء الإلهيّة الّتي تخصّها و سبّحت الحقّ بها و قدّسته»، معناه بالقياس إلى قوله: «لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة» ـ على ما ذكرته من رجوع الضمير في «تخصّها» و «سبّحته» و «قدّسته» إلى جمعية آدم ـ ظاهرٌ.

و وجهٌ آخر: و هو أن يكون «الوقوف» بمعنى الثبات، لابمعنى الإطّلاع، و الضمائر الثلاثة ترجع إلى الملائكة، أي: لم تثبت الملائكة مع الأسماء الّتي تخصّها و لم تقف بحكمها حتّى شرعت في تجريح آدم و قدحت فيه ـ إذ ما عرفت ما في آدم من الأسماء الّتي لم تعرفها ـ، فحكم عليها حالها الّتي هي النقص حتّى نسبوا النقص الّذي هو مقتضى نشأتها إلى آدم؛

فقالت: ﴿أَ تَجعَلُ فِيهَا مَن يُفْسدُ فيهَا وَ يسفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [٢/٣٠]، لأنّها أدركت بنقصها نقص آدم و ما تحت حيطتها و مرتبتها من خواصّ القوّة الشهوانيّة و الغضبيّة و احتجبت عمّا فوق نشأتها من الأسماء الّتي ليست لها. فأظهرت النزاع الّذي هو حالها و مقتضى نشأتها، لأنّ إدراك النقص و الاحتجاب عن الكمال عين الإنكار و النزاع، فكان ما قالوا في حقّ آدم عين ما هم فيه مع الله.

(فلا ندّعي ما نحن متحقّقون به و حاوون عليه بالتقييد). أي: ما أنّ كلّ واحدٍ منّا محقّقٌ به و حاوٍ عليه. و المحقّق لايلفت لفت العبارة، فلاحرج في أن تختلف الضمائر بالجمع و التوحيد. و المراد أنّ الحقّ ـ تعالى ـ قصّ لنا القصّة لنتعلّم الأدب معه، فلانعترض عليه و لاندّعي فيما تحقّق عندنا و لانشكّ فيه أنّه علمنا أو حالنا على التعيين و التقييد، لأنّه علم الله.

(فكيف أن نُطلق في الدعوى! /MA7/ **فنعمَّ بها ما ليس لنا بحالٍ و لانحن منه على علمٍ)** ـ أي: فكيف ندّعي ما ليس بعلمنا و حالنا، أو ندّعي أنّه هو الحقّ على التعيين و التقييد و ليس وراءه علمٌ ـ **(فنفتضح!)**.

فهذاالتعريف الإلهيّ ممّا أدّب الحقّ به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء)، أي: تعريف حال الملائكة في ادّعاء مطلق التسبيح و التقديس، فإنّه تأديبٌ لعباده من الأناسي.

***

(ثمّ نرجع إلى الحكمة) أي: الحكمة الإلهيّة المذكورة، فإنّ قصّة الملائكة اعتراضٌ وقع في أثنائها على سبيل الإستطراد، ليعلم أنّ ما قالوا إنّما قالوه لنقصان نشأتهم بالنسبة إلى نشأة آدم. و لم يعلموا أنّ تجرّدهم أيضاً كمالٌ له، فإنّ العبادة الذاتيّة إنّما تتحقّق بتجلّي جميع الأسماء فيه. و تجلّي اسم التوّاب و العفوّ و الغفور و العدل /SA8/ و المنتقم لايمكن إلّا إذا اقتضت المشيئة الإلهيّة جريان الذنب على العبد، و لذلك قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ حكايةً عن ربّه: «أنين المذنبين أحبّ إليّ من زجل المسبّحين»[٢٢]. و اعتبر بخطيئة آدم و داود ـ عليهما السّلام ـ[٢٣]، فإنّ بعض كمالات العبد و قبول تجلّي بعض الأسماء الإلهيّة موقوفٌ على

انكساره بالذنب و الإعتذار و التوبة، و لهذا قال ـ عليه الصّلاة و السلام ـ: «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أشدّ من الذنب: العجب! العجب! العجب!»[٢٤]. أ لا ترى أنّ عصمتهم حملتهم على قولهم: ﴿وَ نَحنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِكَ وَ نُقَدِّسُ لكَ﴾؟![٢/٣٠]. و من ثمّ قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «لو لا أنّكم تذنبون، لذهب الله بكم و جاء بقومٍ يذنبون، فيستغفرون فيغفر لهم!»[٢٥]. فضمُّ بني آدم المعصية إلى الطاعة عبادةٌ توجب تجلّي الحقّ بأسماءٍ كثيرة، و ذلك ممّا لم تقف الملائكة عليه أيضاً، لقصور نشأتهم.

و إذا رجع إلى الحكمة مهّد قاعدةً يبتنى عليها ارتباط الحقّ بالخلق و تتبيّن منها الحكمة في إيجاد العالم ـ و هي ظهور معنى الإلهيّة ـ، فقال: (**فنقول: اعلم! أنّ الأمور الكلّيّة و إن لم يكن لها وجودٌ في عينها فهي معقولةٌ معلومةٌ ـ بلا شكٍّ! ـ في الذهن، فهي باطنةٌ لاتزال عن الوجود الغيبيّ**). يعنى أنّ الأمور الكلّيّة ـ أي: المطلقة كالحياة و العلم مثلاً ـ لها وجودٌ غيبيٌ في العقل و وجودٌ عينيٌ في الخارج ـ فإنّ الوجود الخارجيّ عين المطلق العقليّ مقيّداً بقيد الجزئيّة ـ، لكن الكلّيّة المطلقة /SB8/ لاتزال معقولةً مندرجةً تحت اسم الباطن. و لاتوجد من حيث [كلّيّته][١٤] في الخارج، بل من حيث هي مقيّدةٌ، و هى من تلك الحيثيّة تندرج تحت اسم الظاهر[١٥]. و في بعض النسخ: «لا تزول»، فمعناه و معنى «لا تُزال» ـ بضمّ التاء مبنيّاً للمفعول من «أزال» ـ واحدٌ.

و «الغيبيّ» ـ بالغين المعجمة و الباء ـ بمعنى المعقول. و عند بعض الشارحين: «عن الوجود العينيّ» ـ بالعين الغير المعجمة و النون ـ[٢٦]، أي: لايزول من حيث هي طبائع مطلقة لامقيّدة بقيد الكلّيّة عن الوجود العينيّ، فإنّ الكلّي الطبيعي موجودٌ في الخارج. و قُرء «لاتزال» ـ بفتح التاء ـ على أنّه من الأفعال الناقصة، أي: فهي باطنةٌ عن الوجود العينيّ الشخصيّ لاتزال كذلك، بحذف الخبر ـ لدلالة «باطنة» عليه ـ. أو «باطنةً» ـ بالنصب ـ على تقديم الخبر، أي: فهي لاتزال باطنةً عن الوجود العيني. و الأوّل أظهر و أوفق لما بعده من قوله: «و لم تزل عن كونها معقولةً في نفسها».

(**و لها الحكم و الأثر في كلّ ما له وجودٌ عينيٌّ**). أي[١٦]: للأمور الكلّيّة الحكم و الأثر في

كلّ ما له وجودٌ عينيٌّ؛ كتأثير العلم و الحياة في الموصوف بهما، فيحكم عليه بأنّه حيٌّ عالمٌ و لايحكم عليه إلّا إذا كان فيه عين الحياة و العلم. و هذا معنى قوله: (**بل هو عينها لاغيرها**)، يعني: أنّ الأمر الكلّي كالعلم و الحياة عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لاغيرهما؛ و المراد بقوله: (**أعني أعيان الموجودات العينيّة**): أعيان الأوصاف لا /MB7/ أعيان الموصوفات، فإنّ للموصوف أيضاً معنىً كلّيّاً و هو الإنسان المطلق ـ فإنّه عين هذا الإنسان مع قيد الجزئيّة ـ، فهذه نسبة الحياة و العلم المطلقين إلى الوصفين المقيّدين. (**و لم تزل عن كونها** /SA9/ **معقولةً في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليّتها**). أي: الكلّيّات و إن ظهرت في الصورة الجزئيّة فهي باقيةٌ على معقوليّتها من حيث كلّيّتها لم تزل عن كونها باطنةً مع كونها ظاهرةً.

(**فاستناد كلّ موجودٍ عينيٍّ لهذه الأمور الكلّيّة الّتي لايمكن رفعها عن العقل و لايمكن وجودها في العين، وجوداً تزول به عن أن تكون معقولةً**). أي: استناد كلّ موجودٍ شخصيٍّ يكون إلى هذه الموجودات الكلّيّة أبداً مع بقائها في عالم العقل على كلّيتها، لاتزول عن ذلك الوجود الغيبيّ أبداً ـ أي: العينيّ موجود فيه ـ. فقوله: «فاستناد» مبتدأٌ خبره: «لهذه الأمور». و «اللام» بمعنى «إلى».

قوله: (**و سواء كان [ذلك][17] الموجود العيني موقّتاً أو غير موقّتٍ**) أي: زمانيّاً أو غير زمانيٍّ، و كلٌّ منهما إمّا جسمانيٌّ أو غير جسمانيٍّ؛ فالجسماني الموقّت كأجسادنا، و غير الموقّت كالفلك الأعظم ـ فإنّ الزمان مقدار حركته، فلايكون جسمه زمانيّاً ـ، و الروحانيّ الموقّت كنفوس الحيوانات، و غير الموقّت كالأرواح العلوية المجرّدة (**نسبة الموقّت و غير الموقّت إلى هذا الأمر الكلّيّ المعقول نسبةٌ واحدةٌ**) أي: كلّها في استنادها إلى الأمر الكلّيّ المعقول سواءٌ.

(**غير أنّ هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينيّة بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينيّة؛ كنسبة العلم إلى العالم و الحياة إلى الحيّ، فالحياة حقيقةٌ معقولةٌ و العلم حقيقةٌ** /SB9/ **معقولةٌ متميّزةٌ عن الحياة، كما هي أنّ الحياة**

متميّزةٌ عنه. ثمّ نقول في الحقّ ـ تعالى ـ : «إنّ له علماً و حياةً» فهو الحيّ العالم، و نقول في المَلَك: «إنّ له حياةً و علماً» فهو الحيّ العالم، و نقول في الإنسان: «إن له حياةً و علماً» فهو الحيّ العالم، و حقيقة العلم واحدةٌ و حقيقة الحياة واحدةٌ و نسبتهما[١٨] إلى العالم و الحيّ نسبةٌ واحدةٌ؛ و نقول في علم الحقّ إنّه قديمٌ و في علم الإنسان إنّه محدثٌ. فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة!.

و انظر إلى هذا الإرتباط بين المعقولات و الموجودات العينيّة. فكما حَكَم العلم على من قام به أن يقال فيه عالمٌ، حَكَم الموصوف به على العلم بأنّه حادثٌ في حقّ الحادث، قديمٌ في حقّ القديم. فصار كلّ واحدٍ محكوماً به محكوماً عليه. و معلومٌ أنّ هذه الأمور الكلّيّة و إن كانت معقولةً فإنّها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكومٌ عليها إذا نسبت إلى الموجود العينيّ. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة، و لاتقبل التفصيل و لاالتجزّي، فإنّ ذلك محالٌ عليها؛ فإنّها بذاتها في كلّ موصوفٍ بها.

كالإنسانيّة في كلّ شخصٍ شخصٍ من هذاالنوع الخاصّ لم تتفصّل و لم تتعدّد بتعدّد الأشخاص و لا برحت معقولةً). أي: لكن الموجود العيني يحكم على الكلّي الغيبي بمقتضى حقيقته، و الكلّي أيضاً يحكم على الجزئي بحقيقته، كما أنّ العلم و الحياة بالنسبة إلى الله ـ تعالى ـ محكومٌ عليهما بالقدم الّذي هو مقتضى حقيقته ـ تعالى ـ، و بالنسبة إلى الإنسان /SA10/ و الملك محكومٌ عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقتي الإنسان و الملك؛ و كذلك العلم و الحياة يحكمان على كلّ موصوفٍ بهما بأنّه حيٌّ عالمٌ.

فلكلّ واحدٍ من الغيبيّ و العينيّ حكمٌ على صاحبه بمقتضاه مع أنّ حقيقة العلم حقيقةٌ واحدةٌ لم تنقسم و لم تختلف باختلاف الحكم العارض لها بسبب الإضافة؛ و كذا الحياة و نسبتهما إلى الموصوفين بها، فإنّها نسبة واحدةٌ لم تختلف. فانظر إلى هذا الإرتباط بين الموجودات العينيّة /MA8/ و بين الموجودات الغيبيّة، مع أنّ المعقولات الغيبية كلّياتٌ معدومة العين في الخارج من حيث كلّيتها، فإنّ[١٩] كلّ موجودٍ عينيٍّ مشخّصٌ جزئيٌ.

و ألفاظ الكتاب ظاهرةٌ.

قوله: (**و إذا كان الإرتباط بين من له وجودٌ عينيٌّ و بين من ليس له وجودٌ عينيٌّ قد ثبت و هي نسبٌ عدميّة، فارتباط الموجودات بعضها ببعضٍ أقرب أن يعقل. لأنّه على كلّ حالٍ بينها جامعٌ و هو الوجود العيني، و هناك فما ثمّ جامعٌ. و قد وجد الإرتباط بعدم الجامع، فبالجامع أقوى و أحقّ**).

رجوعٌ إلى المقصود من تمهيد القاعدة، و هو: أنّ الإرتباط بين الموجود الغيبي ـ الّذي لا وجود له إلّا في العقل ـ و بين الموجود العيني ثابتٌ كما ذكر، و هي نسبٌ عدميّةٌ عقليّةٌ؛ فبالحريّ أن يكون بين الموجودات العينيّة ثابتاً، و كيف لا! و بينهما جامعٌ /SB10/ هو الوجود العيني؛ و ما ثمّ جامعٌ، إذ لا يكون بين الموجود العيني و بين المعدوم في العين [٢٠] جامعٌ.

قوله: (**و لا شكّ أنّ المحدَث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلى محدِثٍ أحدثه ـ لإمكانه لنفسه ـ ، فوجوده من غيره، فهو مرتبطٌ به ارتباط افتقارٍ. و لابدّ أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيّاً في وجوده بنفسه غير مفتقرٍ، و هو الّذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث، فانتسب إليه**). ظاهرٌ، و هو بيان الإرتباط بين الواجب و الممكن، و هو الإفتقار.

قوله: (**و لمّا اقتضاه لذاته كان واجباً به. و لمّا كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما يُنسب إليه من كلّ شيءٍ من اسمٍ و صفةٍ ماعدا الوجوب الذاتيّ، فإنّ ذلك لا يصحّ في الحادث؛ و إن كان واجب الوجود و لكن وجوبه بغيره، لا بنفسه**).

معناه: و لمّا اقتضى الواجبُ الممكنَ لذاته كان الممكن واجباً به معدوماً في حدّ نفسه مستنداً إليه في وجوده و عينه، لأنّه الّذي أعطى عينه من ذاته. ثمّ وجوده من اسمه النور، فاستناده إلى الواجب ـ الّذي ظهر عنه لذاته ـ اقتضى أن يكون على صورته في كلّ ما ينسب إلى ذلك الممكن من اسمٍ و صفةٍ و أيّ شيءٍ كان، لأنّ أصله العدم، فاستند إلى الواجب في عينه و كلّ ما يتبع عينه من صفاته و وجوده؛ و ذلك /SA11/ صمديّته ـ تعالى ـ. أو في كلّ ما ينسب إلى الواجب.

و المراد بـ «الممكن»: الإنسان أو العالم، فللممكن كلّ ما للواجب الصمد إلّا الوجوب الذاتي. و إنّما قيّد الوجوب بالذاتيّ، لأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، لكنّه به لا بنفسه.

٣ **(ثمّ لتعلم أنّه لمّا كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا ـ تعالى ـ في العلم به على النظر في الحادث و ذكر أنّه أرانا آياته فيه، فاستدللنا بنا عليه. فما وصفناه بوصفٍ إلّا كنّا نحن ذلك الوصف، إلّا الوجوب الذاتيّ الخاصّ؛ فلمّا علمناه**
٦ **بنا و منّا نسبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا، و بذلك وردت الإخبارات الإلهيّة على ألسنة التراجم إلينا.**

فوصف نفسه لنا بنا، فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، و إذا شهدنا شهد نفسه. و
٩ **لانشكّ أنّا كثيرون بالشخص و النوع، و إنّا ـ و إن كنّا على حقيقةٍ واحدةٍ ـ تجمعنا فنعلم قطعاً أنّ ثمّ فارقاً به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعضٍ، و لولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك ـ أيضاً ـ و إنْ وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه**
١٢ **فلا بدّ من فارقٍ، و ليس إلّا افتقارنا إليه في الوجود و توقّف وجودنا عليه ـ لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه ـ).**

معناه: لمّا ظهر الحادث بصورته أحالنا في معرفته على النظر في الحادث، فقال: ﴿سَنُرِيهِمْ
١٥ آيَاتِنَا فِي ٱلآفَاقِ وَ فِي أنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ /SB11/ لَهُم أَنَّهُ ٱلحَقُّ﴾ [٤١/٥٣]. فبسبب ما أحالنا استدللنا بنا عليه ـ أي: طلبنا الدليل بأنفسنا عليه ـ. فما وصفناه بوصفٍ إلّا وجدنا ذلك الوصف فينا، إذ لو لم يكن فينا و لم نتّصف به لم يمكننا أن نصفه به، و هو معنى قوله: «إلّا كنّا نحن
١٨ ذلك الوصف». أي: لو لم نكن /MB8/ نحن ذلك الوصف لم نصف به، إلّا الوجوب الذاتي. فلمّا علمناه بنا و منّا نسبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا ـ كالحياة و العلم و الإرادة و القدرة و السمع و الكلام و غير ذلك ـ.

٢١ و «التراجم»: هم الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ، فإنّهم أخبرونا بهذا المعنى في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا تَشاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ ٱللهُ﴾ [٧٦/٣٠]، ﴿وَ مَا رَمَيتَ إِذْ رَمَيتَ وَ لَكِنَّ ٱللهَ رَمَى﴾ [٨/١٧]، ﴿وَ مَنْ يُطِعِ الرَّسولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللهَ﴾ [٤/٨٠]، ﴿إِنَّ الَّذينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا

يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [٤٨/١٠]، و في الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٢٧] و أمثالها؛ و هذا معنى قوله: «فوصف نفسه لنا بنا، فإذا شهدناه بوصفٍ شهدنا نفوسنا بذلك الوصف». إذ لو لم يكن ذلك الوصف فينا ما شهدناه به، و إذا شهدنا بوصفٍ شهد نفسه بذلك الوصف، فإنّ ذلك الوصف وصفه تجلّى به لنا بحسب استعدادنا، و إلّا فمن أين حصل لنا ذلك و نحن عدمٌ محضٌ؟!. و من ثمّ تعلم أنّ وجودنا وجوده تعيّن بصورتنا و انتسب إلينا، فتقيّد. و تذكّر صمديّته لكلّ شيءٍ حتّى تراه في كلّ شيءٍ، ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؟[٤١/٥٣].

و لمّا بيّن هذا الإتحاد أراد أن يبيّن الفرق /SA12/ بين الحقّ و الخلق، فمثّل بتعدّد أشخاص النوع و أنواع الجنس، فقال: «و لاشكّ أنّا» ـ أي: المحدثات ـ «كثيرون بالشخص» كأشخاص الإنسان مع اتّحادهم في حقيقة الإنسان من حيث هو إنسانٌ، فإنّه حقيقةٌ واحدةٌ، «و بالنوع» كالإنسان و الفرس المتّحدين في حقيقة الحيوان ـ الّتي هي حقيقةٌ واحدةٌ ـ، و بالجملة أشخاص الموجودات المحدثة و الوجودات المعيّنه، فإنّها متميّزةٌ بتعيّناتٍ مشخّصةٍ و منوّعةٍ مع اتّحادها في حقيقة الوجود، و لولا ذلك لما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك و إن وصفنا الحقّ بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلابدّ من فارقٍ، و ليس إلّا افتقارنا إليه و غناه عنّا، فإنّ الوجود المشخّص مطلق الوجود مع قيدٍ، فذلك القيد ـ الّذي هو به غير المقيّد الآخر ـ هو افتقار المقيّد إلى المطلق و غنى المطلق عن المقيّد. **(فبهذا صحّ له الأزل و القدم الّذي انتفت عنه الأوّليّة الّتي لها افتتاح الوجود عن عدمٍ، فلا تنسب إليه مع كونه الأوّل)**، أي: فبالغنى الذاتيّ الصمديّ القيّوميّ لكلّ ممكنٍ ـ و هوانّه سندٌ مقوّمٌ لكلّ مقيّدٍ ـ صحّ له الأزل و القدم، و انتفت عنه الأوّليّة بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، فإنّه محالٌ في حقّه مع كونه الأوّل. **(و لهذا قيل فيه «الآخر»)**، أي: و لأنّ أوّليّته بالغنى الذاتيّ و عدم الإحتياج في وجوده إلى الغير قيل فيه «الآخر»، لا بمعنى أنّه آخر كلّ المكنات، ـ إذ المكنات غير متناهيةٍ، فلا آخر لها ـ. **(فلو كانت أوّليّته أوّليّة وجود التقييد[٢١] لم يصحّ أن /SB12/ يكون الآخر للمقيّد، لأنّه لا آخر للممكن ـ لأنّ المكنات غير متناهيةٍ،**

فلا آخر لها ـ . و إنّما كان «آخراً» لرجوع الأمر ـ كلّه ـ إليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوّليّته و الأوّل في عين آخريّته). أي: فلوكانت أوّليّته بأن[٢٢] يكون وجوداً مقيّداً واحداً من الوجودات المقيّدة فابتدأ منه المقيّدات، لزم أن يكون آخريّته بأن يكون آخراً للمقيّدات، لكنّه لاآخر لها. و لو كان لها آخرٌ[٢٣] ينتهي به الوجود لم يصحّ أن يكون الآخر عين الأوّل، فآخريّته برجوع الأمر ـ كلّه ـ إليه بعد نسبته إلينا ـ كما ذكر في دائرة الوجود ـ؛ فكذلك أوّليته بابتداء الكلّ منه بنسبته إلينا، فالنسب و الإضافات ممكنةٌ، و الحقيقة من حيث هي هي واجبةٌ. و ذلك معنى قولهم: «التوحيد إسقاط الإضافات»[٢٨]، و ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨].

(ثمّ ليعلم أنّ الحقّ) أي: بعد العلم بما ذكر ليعلم أنّه ـ تعالى ـ لما أرانا آيات أسمائه و صفاته في العالم جعل فينا ما نعرف /MA9/ به ذلك، فشرّكنا مع العالَم في صفاته لنعرف بما فينا ما فيه. و ما أمكن العالم قبول جميع أسماء الحقّ و صفاته، لأنّ الفارق بينه و بين الحقّ ـ و هو الوجوب الذاتي و الإمكان و ما يلزمهما من الغنى و الفقر ـ لازمٌ، فيقبل بعضها، و هو الّذي لايختصّ بالوجوب ـ كالوجود و الظهور و البطون ـ؛ و أمّا البعض الآخر فلايقبل منها إلّا آثارها الّتي يليق بفقره و نقصه. و جمع فينا /SA13/ بأحديّة الجمع الأمرين، فلذلك قسّمها قسمين و جعل القسم الأوّل مشتركاً بين الكلّ ـ أي: بين الحقّ تعالى و بيننا و بين العالم ـ، فقال: **(وصف نفسه بأنّه ظاهرٌ و باطنٌ، فأوجد العالم عالم غيبٍ و شهادةٍ لنُدرِك الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا)**، لكنّه فرّق بين وصف العالم و وصف الحقّ بهما بأن جعل العالم عالمين ـ: عالم غيبٍ و عالم شهادةٍ، إذ ليس في العالم إلّا أحديّة الجمع ـ، و لم يفرّق بين وصف الحقّ و وصفنا، فأضاف الغيب و الشهادة إلينا بحكم أحديّة جمعنا المخصوص بنا، فنحن على معناه و صورته دون العالَم. و أمّا القسم الآخر فسوّانا فيه مع العالَم و جعل في مقابلة كلّ صفةٍ فعليّةٍ محضةٍ لله ـ تعالى ـ صفةً إنفعاليّةً مشتركةً بيننا و بين العالم، فقال: **(و وصف نفسه بالرضا و الغضب، و أوجد العالم ذا خوفٍ و رجاءٍ)** فإنّ الخوف انفعالٌ و تأثّرٌ من تأثير الغضب نعرف به غضبه، و كذا الرجاء في مقابلة الرضا. و لهذا قال:

(فنخاف[٢٤] غضبه و نرجو رضاه)، و قال: (و وصف نفسه بأنّه جميلٌ ذوجلالٍ، فأوجدنا على هيبةٍ و أنسٍ)، فإنّ الهيبة انفعالٌ من صفة الجلال و نعرف به عظمته و جلاله. و كذا الأنس في مقابلة الجمال. فجعلنا على صفته بوجهٍ و على صفة العالَم بوجهٍ ـ كما سيجيء ـ. (و هكذا جميع ما ينسب إليه ـ تعالى ـ و يسمّى به. فعبّر عن هاتين الصفتين) ـ/SB13/ أي: المتقابلتين اللّتين له تعالى، كالظهور و البطون و الرضا و الغضب و الجمال و الجلال ـ(باليدين اللّتين توجّهتا منه على خلق الإنسان الكامل).

قوله:(لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته)، فيه إشعارٌ بأنّه مع مساواته للعالَم في حقائقه و مفرداته يختصّ بالجامعيّة الأحديّة دونه، و بهذه الجمعيّة ـ الّتي اتّحدت بها مفردات العالَم كاتّحاد العناصر بالتركيب و اتّحاد كيفيّاتها بالمزاج و اتّحاد صورته بقوى العالم المسمّاة «بالتسوية» ليستعدّ لقبول روحه المنفوخ فيه ـ استحقّ به للخلافة، لأنّ الخليفة يجب أن يناسب المستخلف ليعرفه بصفاته و أسمائه و ينفذ حكمه في المستخلف فيه، و يناسب المستخلف فيه ليعرفه بصفاته و أسمائه، فيجري كلّ حكمٍ على ما يستحقّه من مفرداته. فناسب بروحه و أحديّة جمعه الحقَّ و شارك بصورته و أجزاء وجوده و مفرداته العالم؛ فهو عبدٌ لله ربٌّ للعالَم. و صورته الّتي هي من العالم شهادةٌ و روحه غيبٌ و ربوبيّته من جهة غيبه؛ ولهذا قال:(فالعالم شهادةٌ و الخليفة غيبٌ) لأنّه من حيث الصورة داخلٌ في العالم، و من حيث معناه خليفةٌ لله و ربٌّ و سلطانٌ للعالم.(و لهذا المعنى تحجّب السلطان) كما ذكر.

(و وصف الحقّ[٢٥] نفسه بالحجب الظلمانيّة ـ و هي الأجسام الطبيعيّة ـ و النوريّة ـ و هي الأرواح /SA14/ اللطيفة ـ. فالعالم بين كثيفٍ و لطيفٍ و هو عين الحجاب على نفسه). فالظلمانيّة أجساد العالم و النورانيّة أرواحه، و ليس العالم إلّا هذه الأجسام الكثيفة و الأرواح اللطيفة، فهو حجابٌ على نفسه.(فلايدرك الحقّ إدراكه نفسه) لأنّ الشيء لا يدرك إلّا ما فيه و ليس في العالم إلّا الحجب، فلايدرك إلّا الحجاب /MB9/ دون المحجوب.

(فلايزال في حجابٍ لايرفع) من هذا الوجه (مع علمه) ـ أي: مع أنّه محجوبٌ بحجابٍ آخر، و هو «علمه» ـ(بأنّه متميّزٌ عن موجده بافتقاره. و لكن لاحظّ له في الوجوب

الذاتيّ الّذي لوجود الحقّ، فلا يدركه أبداً). أي: و لكن لا يعلم من علمه بافتقاره الوجوب الذاتي الّذي للحقّ و إن علم غناه[٢٦]، إذ لاحظّ له منه بوجهٍ، و ما ليس فيه شيءٌ منه لم يدركه إدراك ذوقٍ و شهودٍ. **(فلا يزال الحقّ من هذه الحيثيّة)** ـ أي: من هذا الوجه ـ **(غير معلومٍ)** أبداً **(علم ذوقٍ و شهودٍ؛ لأنّه لا قدم)** و لا سابقة **(للحادث في ذلك)** ـ أي: في الوجوب الذاتيّ ـ ألبتّة.

قوله: **(فما جمع الله لآدم بين يديه إلّا تشريفاً؛ و لهذا قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾؟** [٣٨/٧٥]. لمّا ذكر أنّ الصفتين المتقابلتين يدا الحقّ ـ اللّتان توجّهتا منه على خلق الإنسان الكامل ـ، و كان قد مثّل بصفاتٍ لله ـ تعالى ـ متقابلةٍ مشتركةٍ في أنّها مؤثّرةٌ فكانت أيادي معطيةً متقابلةً، و قد أومأ /SB14/ إلى صفاتٍ للعالم متقابلةٍ مشتركةٍ في أنّها انفعاليّةٌ، فكانت أيادي قابلة آخذة و سوّانا فيها مع العالم، فأراد أن يثبت لنا التشريف من الله بالجمع بين يديه المتقابلتين في الإعطاء و القبول أيضاً؛ فإنّ لله ـ تعالى ـ متقابلاتٍ معطيةٍ ـ كالرضا و الغضب ـ و متقابلاتٍ آخذةٍ قابلةٍ ـ كالخوف و الرجاء ـ. ألا ترى إلى قوله: ﴿أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾؟! [٩/١٠٤]. و لهذا وبّخ إبليس و ذمّه على ترك السجود لآدم حيث رأى منه صفات العالم من الإنفعاليّات القابلة ـ كالخوف و الرجاء ـ، و لم ير الصفات الفعليّة و لم يعرف أنّ القابلة ـ أيضاً ـ من صفات الله ـ تعالى ـ، فإنّها من الإستعداد الفائض عن الفيض الأقدس؛ و قال: **(و ما هو إلّا عين[٢٧] جمعه بين الصورتين ـ: صورة العالم و صورة الحقّ ـ، و هما يدا الحقّ)**. يعني: كما أنّ المتقابلات المعطية يد الحقّ، فالمعطية و القابلة الآخذة أيضاً يدان متقابلتان للحقّ، فلو لم يكن لآدم تلك القوابل لم يعرف الحقّ بجميع الأسماء و لم يعبده بها.

(و إبليس) لم يعرف ذلك، لأنّه **(جزءٌ من العالم لم يحصل له هذه الجمعيّة)**، فما عرف إلّا ما[٢٨] هو من العالم، فاستكبر و تعزّز لاحتجابه عن معرفة آدم. إذ لم يكن له جمعيّة آدم فلم يعرف منه إلّا ما هو من جنس نشأته، فاستوهنه و قصّر به. و ما عرف أنّ الّذي حسبه

نقصاً كان عين كماله؛ كما قال: (**و لهذا كان** /SA15/ **آدم خليفةً، فإن لم يكن**) ـ أي: آدم ـ (**ظاهراً بصورة من استخلفه**) ـ أي: الحقّ تعالى ـ (**فيما استخلفه فيه**) من العالم و أجزائه (**فما هو خليفةٌ**) أي: لم يكن خليفةً، لأنّ الخليفة يجب أن يعلم مراد المستخلف و ينفذ أمره، فلو لم يعرفه بجميع صفاته لم يمكنه إنفاذ أمره، (**و إن لم يكن فيه جميع**) ما في العالم من الأسماء و الصفات، و (**ما تطلبه الرعايا الّتي استخلف عليها**) يعنى: أجزاء العالم المستخلف هو عليها لم يكن خليفةً عليهم، إذ ليس عنده ما يحتاج إليه الرعايا و يطلبونه منه، فلم يمكنه تدبيرهم؛ فقوله: (**فليس**[٢٩] **بخليفةٍ عليهم**) جوابٌ للشرط الثاني في الحقيقة، لكن لمّا اعترض تعليل الشرط ـ وهو قوله: (**لأنّ استنادها إليه، فلابدّ أن يقوم بجميع ما يحتاج إليه**) ـ بينه و بين الجزاء فانجرّ الكلام إلى توسّط[٣٠] شرطٍ آخر ـ و هو قوله: «و إلّا» ـ اكتفى بجواب أحدهما عن جواب الآخر ـ لاشتراكهما في الجواب ـ. فيكون جواب الأوّل محذوفاً لدلالة جواب الثاني عليه؛ تقديره: «و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا من الأسماء الّتي يربّ الحقّ ـ تعالى ـ بها جميع مَن في العالم /MA10/ ـ مِن النّاس و الدوّاب و الأنعام و غيرها ـ فليس بخليفةٍ عليهم». و الإعتراض لبيان أنّ فيه مطالب جميع أجزاء العالم ـ لأنّها مقتضيات الأسماء الإلهيّة ـ، فيطلب ما في خزائن الأسماء من المعاني الّتي هي كمالاتها. و الأسماء كلّها فيه ـ كما مرّ ـ، فاستندت إليه فلابدّ أن /SB15/ يقوم بكلّ ما يحتاج إليه و يعطيها مطالبها كلّها. (**و إلّا**) ـ أي: و إن لم يقم بجميع ما يحتاج إليها ـ (**فليس بخليفةٍ عليهم**). و من هذا ظهر معنى قوله: (**فما صحّت الخلافة إلّا للإنسان الكامل**[٣١]. **فأنشأ صورته الظاهرة**) أي: لمّا ثبت أنّ استحقاق آدم للخلافة إنّما يكون بالصورتين، أنشأ صورته الظاهرة (**من حقائق العالم و صوره**[٣٢]) حيث جمع فيه الحقائق الكونيّة، فلم يبق من صور العالم و قواه شيءٌ إلّا و فيه نظيره، (**و أنشأ صورته الباطنة على صورته ـ تعالى ـ**)، فإنّه سميعٌ بصيرٌ عالمٌ، فيكون متّصفاً بالصفات الإلهيّة متّسماً مسمّىً بأسمائه. (**و لذلك قال فيه: «كنت سمعه و بصره»**[٢٩] [و][٣٣] **ما قال: «كنت عينه و أذنه»، ففرّق بين الصورتين**) ـ أي: صورة العالم و صورة الحقّ ـ.

قوله: (**و هكذا هو في كلّ موجودٍ**) أي: و كما كان الحقّ في آدم ظاهراً بصورته كذلك في كلّ موجودٍ (**من العالم**) يظهر (**بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود**) ـ أي: عينه ـ باستعداده الأزليّ، (**لكن ليس لأحدٍ**) ـ أي: لشيءٍ من العالم ـ (**مجموع ما للخليفة**)، فإنّه مظهر الذات مع جميع الصفات، بخلاف سائر الأشياء. (**فما فاز**) من بينهم (**إلّا بالمجموع**)، و إلّا فكان الكلّ مظهراً له بقدر قبوله.

قوله: (**و لولا سريان الحقّ في الموجودات بالصورة**) ـ أي: بصورته ـ (**ما كان للعالم وجودٌ**)، فإنّ أصل الممكن عدمٌ و الوجود صورته ـ تعالى ـ و وجهه الباقي بعد فناء الكلّ، فلو لم يظهر /SA16/ بصورته الّتي هي الوجود من حيث هو وجودٌ بقي الكلّ على العدم الصرف. و قوله: (**كما أنّه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلّيّة ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة**) تشبيهٌ لاستناد وجود العالم إلى صورة وجوده ـ تعالى ـ باستناد الأمور العينيّة من الصفات إلى الحقائق الكلّيّة ـ كما ذُكر في الحياة و العلم ـ، أي: كما كان وجود العلم في زيدٍ مثلاً مستنداً إلى العلم المطلق الكلّيّ ـ و لولاه لما وجد عالمٌ و ما صحّ الحكم بالعالميّة على أحدٍ ـ كذلك كلّ موجودٍ معيّنٍ عينيٍّ مستندٌ إلى وجود الحقّ الّذي هو وجهه و صورته. و لولاه لما وجد موجودٌ و ما صحّ الحكم على شيءٍ بأنّه موجودٌ؛ و لذلك قال: (**و من هذه الحقيقة**) أي: و[٣٤] من جهة أنّ الحقّ في الموجودات سارٍ بالصورة حتّى وجد ما وجد (**كان الإفتقار من العالم إلى الحقّ في وجوده**)، لأنّ صورته هو الوجود، فبوجوده وجد ـ كما ذكر في المقدّمة ـ. قوله ـ نظماً ـ:

(**فَالكُلُّ مُفتَقِرٌ مَا الكُلُّ مُستَغنٍ** .....)

«الفاء» للسببيّة، و «ما» نافيةٌ، و رفع خبرها على اللّغة التميميّة، و عليها قُرء: ﴿مَا هَذَا بَشَرٌ﴾ ـ بالرفع ـ [٣٠]. أي: إذا كان الحقّ ظاهراً بصورته في العالم و العالم مفتقراً في وجوده إليه، فكلّ واحدٍ من الحقّ و العالم مفتقرٌ إلى الآخر ليس كلٌّ منهما مستغنياً عن الآخر؛ أمّا افتقار العالم إلى الحقّ ففي وجوده، و أمّا افتقار الحقّ إلى العالم ففي ظهوره.

و لمّا كان التصريح بهذا الافتقار غير مأذونٍ فيه ـ و إن كان هو الحقّ! ـ قال:

(..... هَـذَا هُـو الحَـقُّ قَـد قُـلنَاهُ لَانَكـنِي
فَـإن ذَكَـرت غَـنِياً لَاافـتِقَارَ بِـهِ .....)

أي: ذاته من حيث هي هي و من حيث اسمه «الباطن»، لأنّه ـ تعالى ـ بالذات غنيٌّ عن العالمين و من حيث اسمه «الباطن»، فأمّا من حيث اسمه «الظاهر» /SB16/ و «الخالق» و «الرّزّاق» فليس بغنيٍّ.

(..... فَـقَد عَـلِمت ٱلَّـذِي بِـقَولِنَا .....)

ـ: «أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى» ـ

(..... .....نَـعنِي)

أو بقولنا: «الحقّ من حيث هو».

قوله:

(فَالكُلُّ بِالكُلِّ مَـربُوطٌ فَـلَيسَ لَـهُ[٣٥] عَنهُ ٱنفِصَالٌ، خُذُوا مَـا قُـلتُهُ عَـنِّي!)

/MB10/ أي: العالم مربوطٌ بالحقّ في الوجود و الإستناد إلى صمديّته، و الحقّ مـربوطٌ بالعالم في ظهوره و سائر أسمائه الإضافيّة.

قوله: (**و قد علمت حكمة نشأة جسد آدم ـ أعني: صورته الظاهرة ـ، و قد علمت نشأة روح آدم ـ أعني: صورته الباطنة ـ ، فهو الحقّ**) ـ أي: بحسب صورته الباطنة و الحقيقة ـ (**الخلق**) بحسب صورته الظاهرة.

قوله[٣٦] (**و قد علمت نشأة رتبته، و هي المجموع الّذي به استحقّ الخلافة**) ـ و في بعض النسخ «بها»، حملاً على المعنى، و هو «الرتبة» ـ. أي: كونه واسطةً بين الحقّ و الخلق بمجموعه الّذي به استحقّ الخلافة، ليعرف صورة العالم و حقائقه بظاهره و صورة الحقّ و أسمائه الذاتيّة بباطنه، و يتحقّق له رتبة الخلافة بالجمع بين الصورتين.

قوله: (**فآدم هو النفس الواحدة**) أي: حقيقة الإنسان من حيث هو، و هو[٣٧] روح العالم (**الّتي خلق منها هذا النوع الإنسانيّ**) أي: أفراد النوع، و إلّا فالنفس الواحدة هي حقيقة النوع، بدليل قوله: (**و هو قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِنْ**

نَفسٍ وَاحِدَةٍ﴾ فإنّ الخطاب للأفراد المخلوقة من النفس الواحدة، (﴿وَ خَلَقَ مِنهَا زَوْجَها﴾) أي: خلق من الروح الكلّي ـ الّتي هى النفس الواحدة[٣٨] ـ زوجها ـ و هي النفس الكلّيّة ـ. و الرجال /SA17/ و النساء المبثوثة منها في قوله ـ تعالى ـ: (﴿وَ بَثَّ مِنهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَاءً﴾ [٤/١]) هي أشخاص النوع.

قوله في تفسير قوله ـ تعالى ـ: (**فقوله: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُم﴾: اجعلوا ما ظهر منكم وقايةً لربّكم و اجعلوا ما بطن منكم ـ و هو ربّكم ـ وقايةً لكم، فإنّ الأمر ذمٌّ و حمدٌ، فكونوا وقايته في الذمّ و اجعلوه[٣٩] وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين**)، معناه: اتّخذوا وقايةً لأنفسكم تتّقون بها من يربّكم. و لمّا كان الربّ هو الظاهر و الباطن كانت ربوبيّته لظواهركم من اسمه «الظاهر» بإمداد الحفظ و الرزق و جميع ما يتعلّق بالرحمة الرحمانيّة من الأسماء، و ربوبيّته لبواطنكم من اسمه «الباطن» بإمداد العلم و الحكمة و جميع ما يتعلّق بالرحمة الرحيميّة من الأسماء. فعليكم بالإستمداد بالمربوبيّة و تهيأة الإستعداد للقابليّة من الوجهين، و ذلك بالتأدّب بين يديه بآداب الحضرة.

فاتّخذوا وقايةً لأنفسكم ممّا ظهر منكم تتّقون بها ربّكم الظاهر أن يمنع ألطافه الظاهرة ـ من الحفظ و الرزق و أمثالها ـ و ينتقم منكم في سوء أدبكم بنسبة الشرور و المعاصي إليه، فتحرموا مدد الحفظ و الرزق، و في الجملة ألطاف الربوبية الظاهرة لفساد المربوبيّة بظهور صفات النفس و نسبة الشرور إليه.

و اتّخذوا وقايةً لأنفسكم ممّا بطن منكم تتّقون بها ربّكم «الباطن» أن يمنع ألطافه الباطنة من الرحمة الرحيميّة بسوء[٤٠] أدبكم بنسبة الكمالات /SB17/ المعنوية ـ من المعارف و الحِكَم ـ إلى أنفسكم، فتحجبوا بصفاتكم و ظهورها عن قبول أنوار صفاته، و تحرموا إمداد الفيض العلوي و الألطاف الباطنة لفساد استعداد المربوبيّة بحسب الباطن. فظهر أنّ لفظ «الاتّقاء» يساعد ما فسّره الشيخ به من المعنى، لاشتقاقه من «الوقاية»، يقال: اتّقاه فاتّقى، أي: اتّخذ الوقاية يتّقى بها، بمعنى حذّره[٤١] فحذر [٣١]، إذ «الحذر» هو اتّخاذ الوقاية، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿خُذُوا حَذْرَكُم﴾ [٤/٧١] كأنّ «الحذر» آلةٌ تتّقى بها ـ كالتُرس و نحوه ممّا يتّقى

به ـ. و الوقاية مصدرٌ[٤٢] سمّى به ما يتّقى به.

قوله: (**ثمّ إنّه اطّلعه على ما أودع فيه و جعل ذلك في قبضتيه ـ: القبضة الواحدة فيها العالم، و القبضة الأخرى آدم و بنوه ـ، و بيّن مراتبهم فيه**). معناه: أنّه اطّلع الإنسان الحقيقيّ على ما أودع فيه من أسرار الألوهيّة، و جعل الجميع ممّا أوجد و أودع فيه في قبضتيه ـ أي: قبضتى الحقّ ـ؛ فجعل حقيقة آدم /MA11/ و بنيه في قبضته اليمنى الّتي هي الأقوى ـ أي: الصفات الفعليّة و أسمائه في العالم الأعلى الروحاني ـ، و جعل صورة العالم في قبضته اليسرى الّتي هي الأضعف ـ أي: الصفات القابليّة المذكورة و أسمائه في العالم الجسمانيّ ـ؛ و إن كانت كلتا يدي الرحمن يميناً. لأنّ القابلة في قوّة القبول تساوي الفاعلة في قوّة الفعل لاتنقص منها، و بيّن في ذاته مراتب بني آدم فى عرضٍ /SA18/ عريضٍ ـ كما يشعر سائر الفصوص ببعضها ـ.

قوله: (**و لمّا اطّلعني الله ـ تعالى ـ في سرّى على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر جعلت في هذا الكتاب منه ما حُدّ لي ـ لا ما وقفت عليه، فإنّ ذلك لا يسعه كتابٌ و لا العالم الموجود الآن! ـ**.

فممّا شهدته ممّا نودعه في هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «حكمةٌ أليهيّةٌ في كلمةٍ آدميّةٍ»، و هو هذا الباب). ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

(ثمّ «حكمةٌ نفثيّةٌ في كلمةٍ شيثيّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ سبّوحيّةٌ في كلمةٍ نوحيّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ قدّوسيّةٌ في كلمةٍ إدريسيّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ مهيّميّةٌ[٤٣] في كلمةٍ إبراهيميّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ حقّيّةٌ في كلمةٍ إسحاقيّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ عليّةٌ في كلمةٍ إسماعيليّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ روحيّةٌ في كلمةٍ يعقوبيّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ نوريّةٌ في كلمةٍ يوسفيّةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ أحديّةٌ في كلمةٍ هوديّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ فاتحيّةٌ في كلمةٍ صالحيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ قلبيّةٌ في كلمةٍ شعيبيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ ملكيّةٌ في كلمةٍ لوطيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ قدريّةٌ في كلمةٍ عزيريّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ نبويّةٌ في كلمةٍ عيسويّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ روحانيّةٌ في كلمةٍ سليمانيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ وجوديّةٌ في كلمةٍ داوديّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ نفسيّةٌ في كلمةٍ يونسيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ غيبيّةٌ في كلمةٍ أيّوبيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ جلاليّةٌ في كلمةٍ يحيويّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ مالكيّةٌ في كلمةٍ زكريّاويّةٍ»؛/SB18/
ثمّ «حكمةٌ إيناسيّةٌ في كلمةٍ إلياسيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ إحسانيّةٌ في كلمةٍ لقمانيّةٍ»؛
ثمّ حكمةٌ إماميّةٌ في كلمةٍ هارونيّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ علويّةٌ في كلمةٍ موسويّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ صمديّةٌ في كلمةٍ خالديّةٍ»؛
ثمّ «حكمةٌ فرديّةٌ في كلمةٍ محمّديّةٍ».

و «فصّ» كلّ حكمةٍ: الكلمة الّتي نسبت إليها. فاقتصرت على ما ذكرت من هذه الحِكَم في هذا الكتاب على حدّ ما ثبت في أمّ الكتاب. فامتثلت على ما رُسِم لي و وقفت عند ما حدّ لي، و لو رمت زيادةً على ذلك ما استطعت!، فإنّ الحضرة تمنع من ذلك! . ـ و الله الموفّق لا ربّ غيره! ـ.

(فصّ حكمةٍ نفثيّةٍ في كلمةٍ شيثيّةٍ)

إنّما سمّيت الحكمةُ المنسوبة إلى شيث ـ عليه‌السّلام ـ نفثيّةً، لأنّ الحقّ ـ تعالى ـ باعتبار تعيّنه الذاتي الجامع للتعيّنات كلّها ـ الّذى هو علمه بذاته ـ له أحديّة الجمع المخصوصة بالإنسان الحقيقي ـ المعبَّر عنه بـ «آدم» ـ، لأنّه صورته؛ و هو الوالد الأكبر الأوّل، فلزم أن يكون المولود الأوّل من مرتبة المفيضيّة الّتي تليه، فهو[٤٤] الإيجاد المسمّى بـ «النفس الرحماني». و «النفث» بثّ[٤٥] النفس الواحد، و ذلك هو الوجود الخارجيّ المنبسط على الماهيّات القابلة له، الظاهرة به. و هو إذا اعتُبر من حيث أنّه واحدٌ ـ أي: من حيث حقيقته ـ كان اسم «النور» من أسماء الله المخبَر عنه في التنزيل بقوله ـ تعالى ـ: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَواتِ وَ ٱلأَرْضِ﴾ [٢٤/٣٥] /SA19/، و باعتبار وقوعه على القوابل و المحالّ و عروضه للماهيّات سمّى الظلّ الممدود في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِلَّ﴾ [٢٥/٤٥]؛ و بهذا الاعتبار يُسمّى «العطاء الذاتي»، لأنّ هذا الفيض من حيث حقيقته الواحديّة اسمٌ لله ـ تعالى ـ، ليست بينه و بين الذات واسطة؛ و باعتبار تعدّده و تنوّعه في القوابل و تعيّنه بها كان عطاءً اسميّاً.

و معنى لفظة «شيث»: عطاء الله. و لمّا كان حصول الوجود في الأشياء إنّما يكون بالايجاد ـ الّذي هو انبثاث[٤٦] النفس الرحماني ـ سمّيت حكمته «حكمةً نفثيّة»؛ و هو العلم بالأعطية الحاصل بالنفث. و من هذا ظهر انقسام العطايا إلى القسمين المذكورين؛ كما قال الشيخ ـ

قدّس الله روحه ـ: /MB11/ **(اعلم! أنّ العطايا و المنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد و على غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتيّةً؛**

و: عطايا أسمائيّةً. و يتميّز عند أهل الأذواق؛ كما أنّ منها ما يكون عن سؤالٍ في معيّنٍ؛ و عن سؤالٍ غير معيّنٍ؛

و: منها ما لا يكون عن سؤالٍ ـ سواءٌ كانت الأعطية ذاتيّةً أو أسمائيّةً ـ، فالمعيّن كمن يقول: «أعطني ما تعلم فيه مصلحتي»)، لأنّ كلّ مالم يكن بينه و بين الذات واسطة كان عطاءً ذاتيّاً، و كلّ ما كان بينه و بين الذات واسطةً أو وسائط كان أسمائيّاً، و الذوق يحكم بالامتياز و يدرك العطاء الأسمائي /SB19/ في ضمن العطاءِ الذاتي، و العقل يعقل العطاء الذاتي في ضمن الأعطية الأسمائيّة. قوله: «فالمعيِّن» ـ بكسر الياء ـ أي: السائل المعيِّن كمن يقول؛ أو بفتحه، أي السؤال المعيَّن، كسؤال مَن يقول ـ على الإضمار ـ.

و لمّا قسّمها إلى الذاتيّة و الأسمائيّة و أحال التميز الى الذوق قسّمها باعتبارٍ آخر إلى أقسامٍ مدركةٍ بالحسّ، و شبّه التقسيم المذكور فى امتياز الأقسام به لا باعتبارٍ آخر، أي: يتميّز القسمان المذكوران بالذوق كما تتميّز هذه الأقسام بالعقل، بل بالحسّ.

و كلامه ظاهرٌ إلى قوله: **(... من غير تعيينٍ لكلّ جزءٍ ذاتيٍّ من لطيفٍ و كثيفٍ)** أي: من غير تفصيلٍ لما أجمله في قوله أعطني ما تعلم فيه مصلحتي[٤٧]، فانّ «ما تعلم» مجملٌ يحتمل اللطيف ـ أي: الروحاني كالعلم و الحكمة ـ، و الكثيف ـ أي: الجسماني كالمال و الولد ـ؛ أو مجموعهما لايخطر شيئاً من الأشياء المعيّنة بباله. و في بعض النسخ: لكلّ جزءٍ من ذاتيٍّ لطيفٍ و كثيفٍ. و «من» بيانيّةٌ؛ و المراد «بالذاتى» ما تحقّق حقيقة المطلوب و ذاته، فإنّ ما تعلم فيه مصلحتي أمرٌ عارضٌ لكلّ عطاءٍ مطلوبٍ.

(و السائلون صنفان: صنفٌ بعثه على السؤال الاستعجالُ الطبيعي ـ فإنّ الإنسان خُلقَ عجولاً ـ، و الصنف الآخر: بعثه على السؤال لما علم أنّ ثمّ أموراً عندالله قد سبق العلم بأنّها لاتنال إلّا بعد سؤالٍ، فيقول[٤٨]: فلعلّ ما نسأله ـ سبحانه ـ يكون /SA20/ **من هذا القبيل، فسؤاله احتياطٌ لما هو الأمر عليه من الإمكان، و هو لا يعلم**

ما في علم الله و لا ما يعطيه استعداده في القبول). أضمر فاعل «بعثه» الثاني لدلالة «لما علم» عليه، أي: بعثه على السؤال علمه بأنّ ثمّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لاتنال إلّا بعد سؤالٍ.

و في الكلام تقديمٌ و تأخيرٌ، كأنّ التقدير: و الصنف الآخر لمّا علم أنّ ثمّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لاتُنال إلّا بعد سؤالٍ بعثه علمُه على السؤال. و الباقي ظاهرٌ.

قوله: **(لأنّه من أغمض المعلومات الوقوفُ في كلّ زمانٍ فردٍ على استعداد الشخص في ذلك الزمان)**، أي: قد يقف الإنسان على استعداده لقبول شيءٍ على الإجمال ـ كما يقف أنّه مستعدٌّ لقبول علم الفقه أو الطبّ و أمثال ذلك ـ، و أمّا وقوفه على استعداده لكلّ جزئيٍّ زمانيٍّ ـ كوقوفه على أنّ الله يرزقه اليوم كذا و غداً كذا ـ فلاسبيل إليه؛ كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَداً﴾ [٣١/٣٤]؛ أللّهم إلّا أن يطّلعه الله على بعضها.

قوله: **(و لولا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل)**، إشارةٌ إلى أنّ كلّ ما يجري على العبد في كلّ ساعةٍ فهو باستعدادٍ منه يقتضي ذلك الشيء له في ذلك الوقت، حتّى أنّ السؤال ـ أيضاً ـ إنّما يكون باستعدادٍ منه اقتضى ذلك السؤال في ذلك الوقت، و إلّا لما أمكنه أن يسأله؛ **(فغاية أهل الحضور ـ الّذين لايعلمون مثل هذا ـ أن يعلموه في الزمان الّذى** /SB20/ **يكونون فيه، فإنّهم بحضورهم يعلمون ما أعطاهم** /MA12/ **الحقّ في ذلك الزمان، و انّهم ما قبلوه إلّا بالاستعداد.**

و هم صنفان: صنفٌ يعلمون من قبولهم استعدادهم؛

و صنفٌ يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه؛ هذا أتمّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف!). «أهل الحضور مع الله» هم الّذين يرون كلّ ما يصل إليهم ـ سواءٌ كان على أيدي العباد أو لا على أيديهم ـ من الله، و لايرون غير الله في التأثير و لا في الوجود. «الّذين لايعلمون مثل هذا» اي: أنّ استعدادهم في كلّ وقتٍ أيّ شيءٍ يقبلُ، فإنّه لايسعه إلّا علم الله المحيط بكلّ شيءٍ، فغاية علمهم في حضورهم أن يعلموا ما أعطاهم الحقّ

في الزمان الحاضر الّذي يكونون فيه، و إنّهم ما قبلوه إلّا باستعدادهم الفطريّ العينيّ.

و هؤلاء صنفان:

٣ صنفٌ يعلمون من قبولهم العطاء أنّهم كانوا يستعدّون له، و هم كثيرٌ؛

و صنفٌ يعلمون الاستعداد قبل القبول، فيعلمون من استعدادهم أنّهم أيّ شيءٍ يقبلون، و هذا أتمّ في معرفة الاستعداد، و هم قليلٌ.

٦ و لمّا قسّم العطايا ـ إلى ما يكون عن سؤالٍ و إلى ما لايكون عن غير سؤالٍ، و قسّم القسم الأوّل إلى ما يكون عن سؤالٍ في أمرٍ معيّنٍ و إلى ما يكون عن سؤالٍ في غير معيّنٍ، ثمّ قسّم السائلين بحسب الباعث على السؤال على قسمين، و فرغ من بيان القسمين ـ قال: (و

٩ **من هذا الصنف من يسأل لا /SA21/ للاستعجال و لا للإمكان، و إنّما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠]، فهو العبد المحض. و ليس لهذا الدّاعي همّةٌ متعلّقة فيما سأل فيه من معيّنٍ أو غير معيّنٍ، و إنّما همّته في**

١٢ **امتثال أوامر سيّده.**

فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبوديّةً، و إذا اقتضى التفويض و السكوت سكت؛ فقد ابتُلي أيّوب و غيره و ماسألوا رفع ماابتلاهم الله به، ثمّ اقتضى لهم الحال

١٥ **في زمانٍ آخر أن يسألوا رفع ذلك، فرفعه الله عنهم).** أي: و من القسم الأوّل ـ الّذي عطاؤه عن السؤال ـ صنفٌ ثالثٌ يسأل لااللاستعجال الطبيعي ـ أي: للعجلة الّتي هي مقتضى الطبيعة البشريّة و داعية الهوى النفسانيّة ـ، و لاللإمكان ـ أي: لأنّه يمكن أن يكون

١٨ المسؤول موقوفاً على سؤاله بأنّ الله علّقه بسؤالٍ كما علّق المقدورات بأسبابها، فيكون مقدّراً عند الله و قد سبق العلم بانّه لاينال الّا بسؤالٍ، بل يسأل الله امتثالاً لأمره، فإنّ العبد مأمورٌ بالسؤال و الدعاء ـ كما قال تعالى: ﴿أُدْعُونِي أَستَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠]، فغرض هذا

٢١ العبد من السؤال ليس إلّا العبادة، لاالمسؤول و لا الإجابة. فهو عبدٌ محضٌ، إذ ليست همّته في دعائه متعلّقةً بشيءٍ معيّنٍ يطلبه أو غير معيّنٍ، بل بامتثال أوامر سيده.

و الباقي ظاهرٌ إلى قوله: (... **و التعجيل بالمسؤول فيه و الإبطاء للقدر المعيّن** /SB21/

له عند الله)، أي: التعجيل في الإجابة و إنجاح المطلوب و التأخير فيه إنّما يكون للقدر المعيّن ـ أي: الأجل المسمّى الّذي عين وجود ذلك المطلوب عند الله فيه ـ؛ فـ «التعجيل» مبتدأٌ، و «الإبطاء» عطفٌ عليه، و خبره «للقدر»، أي: التعجيل و الإبطاء ثابتٌ للقدر المعيّن و الوقت المسمّى عند الله، فإنّ لكلّ حادثٍ وقتاً معيّناً عند الله يقارنه في اللوح القدريّ لايتأخّر عنه و لايتقدّم عليه.

(فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة، و إذا تأخّر الوقت) ـ أي: وقته المقدّر هو فيه ـ **(إمّا في الدنيا و إمّا في الآخرة، تأخّرت الإجابة)** ـ أي: المسؤول فيه إلى ذلك الوقت ـ **(لا الإجابة الّتي هي لبّيكٌ من الله، فافهم هذا!)**. و المراد بـ «الإجابة»: /MB12/ الإجابة بالفعل و هو حصول المسؤول، لا الإجابة بالقول الّذي هو لبّيك، فقد يكون العبد محبوباً إلى الله و يجيب سؤاله بلبّيك، و لايجيبه بإعطاء ما سأل؛ لما يرى له من المصلحة في التأخير كما قدّر، مع أنّه يستحبّ سؤاله و دعائه و يزيد في قربه و كرامته و يستمع إليه و يرضاه. و لهذا قال: «فافهم هذا»، فقد يحبّ الله العبد و يحبّ سؤاله و لايعطيه المسؤول لحبّه له؛ و قد يعطيه و لايحبّه، بل يستدرجه.

(و أمّا القسم الثاني ـ و هو قولنا: «و منها ما لايكون عن سؤالٍ» ـ فالّذي لايكون عن سؤالٍ فإنّما أريد بالسؤال التلفّظ به، فإنّه في نفس الأمر لابدّ من سؤالٍ؛ إمّا باللفظ، أو بالحال، أو بالاستعداد؛ كما أنّه لايصحّ حمدٌ مطلقٌ قطّ إلّا في اللفظ؛ و أمّا في المعنى فلابدّ أن يقيّده الحال. فالّذي يبعثك على حمد الله هو المقيّد لك باسم فعلٍ أو باسم تنزيهٍ. و الاستعداد /SA22/ من العبد لايشعر به صاحبه و يشعر بالحال، لأنّه يعلم الباعث ـ و هو الحال ـ، فالاستعداد أخفى سؤالٍ). «القسم الثاني» هو الّذى لايكون عن سؤالٍ، و منه تبيّن أنّ الأصناف الثلاثة كلّها من القسم الأوّل ـ كما ذكر ـ.

و قد صرّح بأنّ المراد بالسؤال في الأقسام كلّها هو السؤال اللفظي، فانّه على ثلاثة أقسامٍ:

لفظيٌّ ـ كما مرّ ـ؛

و حاليٌّ؛

و استعداديٌّ.

و لابدّ في العطاء من سؤال الاستعداد و لايتخلّف عنه العطاء، لانّه مقتضى الاستعداد في نفس الأمر ـ أي: ما قدّر له حال عينه الثابتة قبل الوجود ـ. و أمّا الحال فهو الباعث على الطلب، و هو أيضاً من الاستعداد، فلو لم يكن في الاستعداد الطلب لم تحصل الداعية، و لكن لايقتضي حصول المطلوب حال الطلب و إن اقتضاه في الجملة.

ثمّ شبّه تقيّد العطاء بالسؤال بتقيّد الحمد بالحال، فإنّ الحمد لايكون مطلقاً إلّا في اللفظ ـ كقولك: الحمد لله ـ، و أمّا في المعنى فلابدّ لك من باعثٍ يبعثك على الحمد، كما تتصوّر صحّتك و سلامة بنيك فتحمد مطلقاً، و أنت تعلم أنّك تحمده على حفظه إيّاك و خلقه لك بريئاً من العاهة، فقد قيّد حمدَك الباعثُ ـ: الّذى هو تصوّر معنى صحّتك و خلقتك السليمة ـ باسم البارىء الحافظ، و هما إسما الفعل. و كما تدرك ديموميّته ـ تعالى ـ فتحمده فقد قيّد الحال حمدك بالاسم الّذى لم يزل و لايزال، و هو اسم تنزيهٍ.

فكذلك العطاء، /SB22/ فقد تستشرف نفسك إلى شيءٍ فيرزقك ربّك، فذلك الاستشراف و الطلب في النفس هو سؤال الحال. و قد يصل إليك العطايا من غير شعورٍ منك به و لااستشرافٍ في النفس، كمن تصادف كنزاً بغتةً، فذلك من اقتضاء استعدادك، فلذلك قال: «و الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه و يشعر بالحال، لأنّه يعلم الباعث ـ و هو الحال ـ، فالاستعداد أخفى سؤالٍ»؛ و هو المشار إليه بقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَعلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى﴾ [٢٠/٧]، فانّ الحال لايعلمه غير صاحبه إلّا الله، و الاستعداد هو الأخفى الّذي لايعلمه صاحبه أيضاً، فهو من غيب الغيوب، الّذى لايعلمه إلّا الله!.

قوله: (**و إنّما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بانّ لله فيهم سابقة قضاءٍ، فهم قد هيّأوا محلّهم لقبول ما يرد منه و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم**)، ظاهرٌ؛ و هم أهل الرضا المريدون بارادة الله، لايريدون إلّا ما أراد الله.

قوله: (**و من هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ماكان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها**) موقوفٌ على العلم بالأعيان الثابتة. و هو: أنّ الروح الأوّل ـ

الّذي هو أوّل ما خلق الله المسمّى بلسان أهل الحكمة: «العقل الأوّل» ـ هو أوّل متعيّنٍ في ذات الله و أوّل مرتبةٍ من مراتب الممكنات متعيّنٌ بسبب تعيّن أحديّته ـ تعالى ـ بعلمه بذاته محيطٌ /MA13/ بحقائق الأشياء كلّها، و هي المسمّاة بالأعيان الثابتة، و هو نوعٌ متشعّبٌ إلى أرواحٍ فائتة /SA23/ الحصر، منها الملائكة المقرّبون و منها أرواح الكمّل من نوع الإنسان، و هي حقائق روحانيّةٌ متمايزةٌ كلّ روحٍ منها منتقشٌ بكلّ ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد، و هو الصفّ الأوّل من صفوف الأرواح الإنسيّة، و هي المسمّاة بالأعيان الثابتة. و أوّل تجلٍّ من تجلّيات الحقّ هو التجلّي الذاتي في صورة هذا المعلول الأوّل، فانّ الذات الأحديّة قبل الظهور في الحضرة الأسمائيّة في عماءٍ ـ كما ذكر في المقدّمة ـ، و في هذه الحضرة تتعدّد الأسماء و هو يعلم هذا المعلول بذاته ـ أي: بعين ذلك المعلول ـ، كما هو منتقشاً بجميع ما فيه لابصورةٍ زائدةٍ على ذاته. و علمه عين ذاته ليس إلّا حضوره لذاته في صورة هذا المعلول، فعلمه بالأعيان إنّما هو من جملة علمه بذاته، و الأعيان و كلّ ما فيها من جملة معلوماته، و معلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة غير ذاته من حيث تعيّناتها.

و لكلّ عينٍ من الأعيان الإنسانيّة صورةٌ نفسانيةٌ مثاليّةٌ يتفصّل ما فيها من الحقائق العلميّة ـ الّتي هي أحوالها في هذه الصورة ـ إلى جزئيّاتٍ متقدّرةٍ بمقادير زمانيّةٍ يقارن كلٌّ منها وقتاً معيّناً من أوقات وجوده قبل وجوده ﴿وَ ٱللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾ [٨٥/٢٠]؛ فسرّ القدر هذه الأمور المتقدّرة المتقارنة لآجالها، و حضور الحقّ ـ تعالى ـ لها في ذاته علمه بها على ما هي عليها.

و هذا معنى قوله: «و من هؤلاء»، أي: من الّذين يعلمون أنّ لله فيهم سابقة قضاءٍ مَن يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها.

(و يعلم أنّ الحقّ /SB23/ لا يعطيه إلّا ما أعطاه عينه من العلم به) و كيف لا؟! و تلك العين هو الكتاب الّذي فيه أعماله و أحواله و أرزاقه ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحصَاهَا﴾ [١٨/٤٩]. و الروح الكلّيّ المنقسم إلى الأرواح كلّها هو أمّ الكتاب الّذي عنده ـ تعالى ـ، و هو يحكم على كلّ أحدٍ بما في عينه من النقش، و هو الاستعداد الفطريّ الأوّل

للعبد؛ و لايعلم الحقّ من هذا العبد إلّا ما في عينه (**و هو ما كان عليه في حال ثبوته؛ فيعلم**) هذا العبدُ (**علم الله به من أين حصل**)، أي: يعلم انّه من عينه حصل.

قوله: (**و ما ثمّ صنفٌ من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سرّ القدر**)؛ ظاهرٌ.

ثمّ قسّم هذا الصنف فقال: (**و هم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً**) و هو العالم بالبرهان أو الإيمان؛

(**و منهم من يعلمه مفصّلاً؛ فالّذي يعلمه مفصّلاً أعلى و أتمّ من الّذى يعلمه مجملاً**) و هو العالم بالكشف و العيان؛ (**فإنّه يعلم ما في علم الله فيه إمّا بإعلام الله ـ تعالى ـ إيّاه بما أعطاه عينه من العلم به**) بالإلقاء السبّوحي ما في عينه و هو محجوبٌ عن عينه؛

(**و إمّا بأن يكشف له عن عينه الثابتة و انتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى، و هو أعلى**). فإنّ معدن علمه هو بعينه معدن علم الله ـ تعالى ـ به، فعين علمه بذاته علم الحقّ به، فيرى هذا العبد القدر المقدور في حقّه؛ و هو معنى قوله: (**فانّه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله** /SA24/ **به، لأنّ الأخذ من معدنٍ واحدٍ**).

ثمّ بيّن الفرق بين علم هذا العبد و بين علم الحقّ به بعد ما بيّن اتّحادهما بالحقيقة و أخذهما من معدنٍ واحدٍ، فقال: (**إلّا أنّه من جهة العبد عنايةٌ من الله سبقت له**) قبل أن يوجد عينه، (**هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف**) و لم يعلمها قبل وجوده، بل علم (**إذا اطّلعه الله ـ تعالى ـ على ذلك ـ أي: على أحوال عينه**) بعد وجوده لاقبله، كما علم الله تعالى منه قبل وجوده ـ، (**فانّه ليس في وسع المخلوق إذا اطّلعه الله ـ تعالى ـ على أحوال عينه الثابتة ـ الّتى** /AB13/ **يقع صورة الوجود عليها ـ أن يطّلع فى هذه الحال على اطّلاع الحقّ على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لانّها نسبٌ ذاتيّةٌ لاصورة لها**) أي: نسبة الذات الأحديّة إلى كلّ عينٍ نسبةٌ ذاتيّةٌ، و هي حضور الذات لها و لما فيها من الأحوال و النقوش، و هو حضورها لذاتها قبل أن توجد هذه الأعيان في الخارج، فلاصورة لها في الخارج.

و الضمير في «لانّها» يرجع الى «الإطّلاع»، أُنّثَ لمطابقة الخبر؛ و لانّ الإطّلاع نسبة الذات إلى الأعيان.

(فبهذا القدر نقول: إنّ العناية الإلهيّة سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم)، و هو أن علمه ـ تعالى ـ و علم العبد واحدٌ من معدنٍ واحدٍ، إلّا أنّ علم العبد لم يكن إلّا بعد وجوده و حصول صورته، و علمه ـ تعالى ـ كان قبل وجوده و بعده، و علمه عنايةٌ من الله سبقت و علم الله ليس بعنايةٍ من غيره سابقةٍ، فظهر الفرق.

(و من هنا يقول الله /SB24/ **﴿حَتَّى نَعلَمَ﴾** [٤٧/٣١]، **و هي كلمةٌ محقّقة المعنى، ما هي كما يتوهّمه من ليس له هذا المشرب)** أي: ليس كما يتوهّمه المتكلّم الّذي ليس له هذا المشرب، فانّه ينزّه علمه ـ تعالى ـ من سمة الحدوث و يجعله صفةً زائدةً على ذاته قديمةً يتعلّق بالمعلوم تعلّقاً حادثاً، فيجعل الحدوث صفة التعلّق لاصفة العلم؛ و هو معنى قوله: **(و غاية المنزّه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلّق، و هو أعلى وجهٍ يكون للمتكلّم بعقله في هذه المسألة، لولا انّه أثبت العلم زائداً على الذات، فجعل التعلّق له لاللذات)** أي: لولا إثباته العلم زائداً على الذات ـ ليجعل التعلّق للعلم لاللذات ـ لكان أعلى وجهٍ يكون له، و لكان محقّقاً. **(و بهذا انفصل عن المحقّق)** أي: لكنّه انفصل عن المحقّق بهذا الإثبات، فانّ المحقّق **(من أهل الله صاحب الكشف و الوجود)** يرى العلم عين الذات و لايقول بالتعلّق، بل يقول: معنى «حتّى نعلم»: «حتّى يظهر علمنا»، فإنّ العلم الظاهر في الأعيان بعد الوجود هو عين علمه على ما علمت أنّ علمه بالأعيان هو الثابت حال عدمها فيها.

***

(ثمّ نرجع إلى الأعطيات). لمّا قسّم العطايا بحسب السؤال انجرّ الكلام إلى بحث الاستعداد و الأعيان، فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج إليه ههنا. ثمّ رجع إلى المقصود من بيان القسمين الأوّلين و استأنف القسمة ـ لطول الكلام ـ بقوله: **(فنقول: إنّ الأعطيات إمّا**

ذاتيّةٌ؛

أو: أسمائيّةٌ.

٣ **فأمّا المِنح و الهبات و العطايا الذاتيّة، فلاتكون أبداً إلّا عن تجلٍّ إلهيٍّ)** أي: ذاتيٍ /SA25/ مطلقٍ؛ لا من الذات وحدها بلاصفةٍ، فإنّها لا تتجلّى وحدها لشيءٍ. بل الذات باعتبار الرحمانيّة، لانّ «الله» اسم الذات المطلقة، و تجلّى الذات من حيث هي هي لايكون

٦ إلّا لذاته؛ أمّا للعبد فلايكون إلّا بصورة استعداد من تجلّى له لاغير، كما قال: **(و التجلّي من الذات لايكون أبداً إلّا بصورة استعداد المتجلّى له، غير ذلك لايكون!. فإذاً المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ و ما رأى الحقّ و لايمكن أن يراه مع علمه أنه**

٩ **ما رأى صورته إلّا فيه).**

و مثّله بالمرآة في قوله: **(كالمرآة في الشاهد في أنّه إذا رأيت الصور أو صورتك فيها لاتراها)** أي: جرم المرآة حيث ترى الصورة، **(مع علمك أنّك ما رأيت الصور أو**

١٢ **صورتك إلّا فيها).**

ثمّ ذكر أن مشاهدة الصور في المرآة مثالٌ نصبه الله ـ تعالى ـ لتجلّيه الذاتي ليعلم المحقّق أنّه ما رأى ذاته ـ تعالى ـ، بل رأى عينه فيه، فقال: **(فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجلّيه**

١٥ **الذاتيّ ليعلم المتجلّى له انّه ما رآه، و ما ثمّ مثالٌ أقرب و لاأشبه بالرؤية و التجلّي من هذا!.**

و اجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة، لاتراه أبداً

١٨ **ألبتّة!؛ حتّى أنّ بعض من أدرك مثل** /MA14/ **هذا في صورة المرآيا ذهب إلى أنّ الصورة المرئيّة بين بصر الرائي و بين المرآة. هذا أعظم ما قدر عليه من العلم، و الأمرُ كما قلناه و ذهبنا إليه).** يعنى: أنّ المرئي /SB25/ في مرآة الحقّ هو صورة الرائي

٢١ لاصورة الحقّ و إنّ تجلّي ذات الحقّ بصورته لا بصورتها، و ليست الصورة المرئيّة في ذاته ـ تعالى ـ حجاباً بين الرائي و بينه ـ سبحانه ـ، بل هي الذات الأحديّة المتجلّية له بصورته، لا كما زعم من ذهب في المرآة إلى أنّ الصورة حجابٌ بينها و بين الرائي، فإنّه وهمٌ!.

قال: (و قد بيّنّا هذا في «الفتوحات المكّيّة»)[٣٢].

قوله: (**و إذا ذُقت هذا ذُقت الغاية الّتي ليس فوقها غايةٌ في المخلوق، فلاتطمع و لاتتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج!**)، إشارةٌ إلى أنّ هذا المعنى لايدرك إلّا بالذوق و الكشف و الحال، لا بمجرّد العلم. و هي الكشف ليس فوقها أعلى منها!.

(**فما هو ثمّ أصلاً و ما بعده إلّا العدمُ المحضُ**)، أي: فما أعلى من هذا الدرج موجودٌ عند الشهود أصلاً، فالضمير يرجع إلى «أعلى».

(**فهو مرآتك في رؤيتك نفسك و أنت مرآته في رؤيته أسماءه**)، أي: إذا انخلعت عن صفاتك و جرّدت ذاتك عن كلّ ما أمكن تجرّدك عنه شاهدت عينك في مرآة الحقّ، و ذلك تجلّيه بصورة عينك؛ و هو يرى ذاته فيك متّصفةً بصفاتها ـ كالسمع و البصر و غير ذلك ـ. و الذات مع الصفات أسماؤه ـ كما ذكر في المقدّمة ـ، فأنت مرآته في رؤيته أسماءه (**و ظهور أحكامها**)، فانّ الصفة مصدر الفعل و لايصدرالفعل من الذات إلّا باعتبارها؛ فالأسماء /SA26/ مصادر الأحكام ـ كالسمع و البصر و ما يتعلّق بهما من أحكام المسموعات و المبصرات، فإنّها أحكام السميع و البصير ـ ظهرت فيك من حيث أنّك مظهر هذين الإسمين.

(**و ليست**) الأسماء (**سوى عينه ـ كما علمت ـ، فاختلط الأمر و انبهم**)، و هو أنّ المرئيّ غير عين الحقّ في صورة العبد، فيكون العبد مرآة الحقّ أو عين العبد في صورة الحقّ، فيكون الحقّ مرآة العبد.

(**فمنّا مَن جهل في علمه، فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراكٌ»**) [٣٣] أي: غاية الإدراك هو الإعتراف بالعجز عن إدراك الأمر كما هو، و هو التحيّر المطلوب في قوله: «ربِّ زدني تحيّراً!»[٣٤]؛

(**و منّا من علم و لم يقل مثل هذا**) أي: علم أنّ الحقّ من حيث ذاته مرآةٌ لعين العبد ـ أي: لذاته ـ، و العبد مرآةٌ للحقّ باعتبار أسمائه، و لم يقل بالعجز. (**و هو أعلى القول**) ـ أي: من القول بالعجز ـ، لأنّه علم حقيقة الأمر على ما هو عليه، (**فلم يعطه العلم العجز كالأوّل، بل أعطاه العلم السكوت، ما أعطاه العجز**)[٤٩] لتمكّنه، (**و هذا هو أعلى عالمٍ**

بالله).

(و ليس هذا العلم) بالأصالة (إلّا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء[٥٠]، و ما يراه أحدٌ من الأنبياء و الرسل إلّا من مشكاة الرسول الخاتم، و لا يراه أحدٌ من الأولياء إلّا من مشكاة الوليّ الخاتم، حتّى أنّ الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ إلّا /SB26/ من مشكاة خاتم الأولياء)[٥١]، أي: الرسل ـ كلّهم ـ يأخذونه من خاتم الرسل و خاتم الرسل يأخذ من باطنه من حيث أنّه خاتم الأولياء، لكن لا يظهره، لأنّ وصف رسالته يمنعه؛ فإذا ظهر باطنه في صورة خاتم الأولياء يظهره. و الحاصل أنّ الرسل و الأولياء ـ كلّهم ـ يرونه من مشكاة خاتم الأولياء. (فإنّ الرسالة و النبوّة ـ أعني: نبوّة التشريع و رسالته ـ تنقطعان).

و إنّما قيّد النبوة بـ «التشريع» احترازاً عن نبوّة التّحقيق، فإنّ النبيّ له جهتان:

تبليغ الأحكام المتعلّقة بحوادث الأكوان؛

و الإخبار عن الحقّ ـ تعالى ـ و أسمائه و صفاته و أحوال الملكوت و الجبروت و عجائب عالَم الغيب. فهو باعتبار التبليغ رسولٌ و شارعٌ و نبوّته تشريعيّةٌ، و باعتبار الإنباء عن الغيب و تعريف الحقّ بذاته[٥٢] و أسمائه و صفاته وليٌّ و نبوّته تحقيقيّةٌ. فرسالة التشريع و نبوّته تنقطعان، لأنّهما /MB14/ كمالٌ له بالنسبة إلى الخلق؛

و أمّا القسم الآخر فمِن مقام ولايته الّتي هي كمالٌ له بالنسبة إلى الحقّ لا بالنسبة إلى الخلق، بل كمالٌ حقّانيٌّ أبديٌّ؛ كما قال: (و الولاية لا تنقطع أبداً) فهو باعتبار ولايته أشرف منه باعتبار رسالته و نبوّته التشريعيّة. فخاتم الرسالة من حيث الحقيقة هو خاتم الولاية و من حيث كونه خاتماً للولاية معدن هذا العلم و علوم جميع الأولياء و الأنبياء. و هو مقامه المحمود الّذى يبعث فيه، فاعلم ذلك حتّى لا تتوهّم أنّه محتاجٌ في علمه إلى غيره؛ و هو معنى قوله: (فالمرسلون من كونهم /SA27/ أولياء لا يرون ما ذكرناه إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف مَن دونهم من الأولياء!).

قوله: (و إن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه و لا يُناقض ما ذهبنا إليه، فإنّه من وجهٍ يكون أنزل كما أنّه

من وجهٍ يكون أعلى.

و قد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيّد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدرٍ بالحكم فيهم، و في تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كلّ شيءٍ و في كلّ مرتبةٍ، و إنّما نظر الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله، هنالك مطلبهم. و أمّا حوادث الأكوان فلاتعلّق لخواطرهم بها، فتحقّق ماذكرناه!). إشارةٌ إلى أنّ خاتم الأولياء قد يكون تابعاً في حكم الشرع، كما يكون المهديّ الّذي يجيء في آخر الزمان، فانّه يكون في الأحكام الشرعيّة تابعاً لمحمّدٍ ـ صلّى الله عليه و آله ـ، و في المعارف و العلوم الحقيقيّة يكون جميع الأنبياء و الأولياء تابعين له كلّهم.

و لايناقض ما ذكرناه، لأنّ باطنه باطن محمّدٍ ـ عليه الصلاة و السّلام ـ، و لهذا قيل: إنّه حسنةٌ من حسنات سيّد المرسلين[٣٥]، و أخبر ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ بقوله: «انّ اسمه اسمي و كنيته كنيتي، فله المقام المحمود»[٣٦].

و لايقدح كونه تابعاً في أنّه معدن علوم الجميع من الأنبياء و الأولياء، فإنّه يكون في علم التشريع و الأحكام أنزل كما يكون في علم التحقيق و المعرفة بالله أعلى، أ لاترى إلى ما ظهر في شرعنا من فضل عمر في أسارى بدرٍ حيث أشار /SB27/ إلى قتلهم حين نزل قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي ٱلأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنيَا وَ ٱللهُ يُرِيدُ ٱلآخِرَةَ وَ ٱللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَولَا كِتَابٌ مِنَ ٱللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذتُم عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٨/٦٧ـ٦٨]، و قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «لو نزل العذاب لما نجى منه غير عمر و سعد بن معاذ». [٣٧]. و بكى ـ عليه السّلام ـ حين نبّهه جبريل على الخطأ، و نزول الوحي بأن يقتل من أصحابه بعدد الأسارى الّذين أطلقوهم و أخذوا منهم الفداء[٣٨]؛

و من حديث تأبير النخل حيث منع ـ عليه السّلام ـ منه ثمّ تبيّن الخطأ، فقال: «إعملوا فأنتم أعلم بأمور دنياكم»[٣٩]؛

و قال الخضر لموسى: «أنا على علمٍ علّمنيه الله لاتعلمه أنت، و أنت على علمٍ علّمكه الله لا أعلمه أنا[٥٣]»[٤٠]؛ أي: لاينبغي لكلّ واحدٍ منّا الظهور بما يباين مقامه و مرتبته، و لهذا

قال: «فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كلّ شيءٍ و في كلّ مرتبةٍ». و الباقي ظاهرٌ.

و أمّا حديث الرؤيا في قوله: (و لمّا مثّل النبيّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ بالحائط من اللبن و قد كمل سوى موضع لبنةٍ، فكان ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ تلك اللبنة، غير أنّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ لا يراها إلّا كما قال «لبنةٌ واحدة». و أمّا خاتم الأولياء فلابدّ له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثّله به رسول الله[٥٤] ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ، و يرى في الحائط موضع لبنتين ـ و اللبن من[٥٥] ذهبٍ و فضّةٍ ـ، فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما و يكمل /SA28/ بهما لبنة فضةٍ و لبنة ذهبٍ، فلابدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين، فيكمل الحائط.

و السبب الموجب لكونه رءآها لبنتين أنّه تابعٌ لشرع خاتم الرسل في الظاهر /MA15/ و هو موضع اللبنة الفضّيّة، و هو ظاهره و ما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذٌ عن الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة متّبعٌ فيه، لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، فلابدّ أن يراه هكذا و هو موضع اللبنة الذهبيّة في الباطن، فإنّه آخذٌ من المعدن الّذي يأخذ منه الملك الّذي يوحى به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرتُ به فقد حصل لك العلم النافع!.

فكلّ نبيٍّ من لدن آدم إلى آخر نبيٍّ ما منهم أحدٌ يأخذ إلّا من مشكاة خاتم النبيّين و إن تأخّر وجود طينته، فإنّه بحقيقته موجودٌ ـ و هو قوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين»[٤١] ـ. و غيره من الأنبياء ما كان نبيّاً إلّا حين بُعث؛ و كذلك خاتم الأولياء كان وليّاً و آدم بين الماء و الطين). فانّما يكون على ما ذكره، لأنّ الرؤيا من عالم المثال و هو تمثّل كلّ حقيقةٍ بصورةٍ تناسبه، فتمثّل حال النبيّ ـ عليه الصّلاة و السلام ـ في نبوّته في صورة اللبنة الّتي يكمل بها[٥٦] بنيان النبوّة فكان خاتم الأنبياء، و لمّا لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثّل له موضعه باعتبار الولاية. فلابدّ من خاتم الولاية باعتبار ظهوره و ختمه للولاية أن يرى /SB28/ مقامه في صورة اللبنة الذهبيّة من حيث إنّه متشرّعٌ بشريعة خاتم الرسل، و يرى مقامه في صورة اللبنة الفضّيّة باعتبار ظاهره، فإنّه يظهر تابعاً للشريعة

المحمّديّة.

على أنّه آخذٌ عن الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة متّبعٌ فيه، لكن التمثّل بالمثال إنما يكون باعتبار الصورة.

و ولايته هي المسمّاة بـ: «الولاية الشمسيّة»، و ولاية سائر الأولياء تسمّى[٥٧]: «الولاية القمريّة»، لأنّها مأخوذةٌ من ولايته مستفادةٌ منها ـ كنور القمر من الشمس ـ، و لهذا قال: **(و غيره من الأولياء ما كان وليّاً إلّا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهيّة في الاتّصاف بها)**، لأنّها ليست بذاتيّةٍ له كما للخاتم، و إذا لم تكن ذاتيّةً فلابدّ من كسبها.

و قوله: **(من كون الله تسمّى «بالوليّ الحميد»)** لاينافي أخذ تلك الصفات من الخاتم للولاية، لأنّ الله ـ تعالى ـ إنّما يسمّى بالوليّ الحميد[٥٨] في عين هذا الخاتم، و ولايته إنّما تكون بالوجود الحقّانيّ بذاته و صفاته و أسمائه، لا من حيث هو غيره.

(فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء و الرسل معه) ـ استعمل «مع» بمعنى «إلى» ـ، **(فإنّه الوليّ)** باعتبار الباطن، **(الرسول)** باعتبار تبليغ الأحكام و الشرائع، **(النبيّ)** باعتبار الإنباء من الغيوب و التعريفات الإلهيّة.

(و خاتم الأولياء[٥٩] الوليّ) باعتبار الباطن، فباطنه باطن خاتم الرسل، فإنّه لو لم يكمل /SA29 في الولاية لم يكن خاتم الرسالة، **(الوارث)** من خاتم الرسالة شرائعه و أحكامه، **(الآخذ عن الأصل)** بلاواسطةٍ، كما ورد في حقّ النبيّ: ﴿فَأَوحَى إِلَى عَبدِهِ مَا أَوحَى﴾ [٥٣/١٠] ـ أي: بلاواسطةٍ ـ، **(المشاهد للمراتب)** فإنّه يفرق الكلّ و يعطيهم و يفيض عليهم بوسائط و غير وسائط.

(و هو حسنةٌ من حسنات خاتم الرسل محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ مقدّم الجماعة) لأنّه ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ مادام ظاهراً بالشريعة في مقام الرسالة لم تظهر ولايته بالأحديّة الذاتيّة الجامعة للأسماء كلّها، ليوفّى اسم «الهادي» حقّه، فبقيت هذه الحسنة ـ أعني: ولايته ـ باطنةً حتّى يظهر في مظهر الخاتم للولاية، الوارثِ منه ظاهرَ النبوّة و باطنَ الولاية؛

فتحقّق من هذا أنّ محمّداً ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ مقدّم جماعة الأنبياء و الأولياء حقيقةً **(و سيّد وُلدِ آدم في فتح باب الشفاعة، فعيّن حالاً خاصّاً ما عمّم)**، أى: قيّد سيادته بفتح باب الشفاعة، لأنّ الله ـ تعالى ـ ما أعطى هذه الخاصية أحداً دونه.

(و في هذا الحال الخاصّ[٦٠]) أي: بهذه الخاصيّة **(تقدّم على الأسماء الإلهيّة)** الّتي فيها سائر الأنبياء /MB15/ و الأولياء.

ثمّ علّل تقدّمه على الكلّ بهذه الخاصيّة بقوله: **(فإنّ الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلّا بعد** /SB29/ **شفاعة الشافعين)**، لأنّه ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ رحمةٌ للعالمين، و لو كانت رحمته رحيميّةً فقط لكانت مختصّةً بالمؤمنين ـ كما وصفه بقوله: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ [٩/١٢٨] ـ، و لمّا شملت الكلّ ـ كما قال: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [٢١/١٠٧] ـ كان مظهر اسمه «الرحمن». و اسم «الرحمن» شاملٌ لجميع الأسماء لافرق بينه و بين اسم «الله» ـ كما قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدعُوا فَلَهُ الأَسمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [١٧/١١٠] ـ إلّا في أنّ اسم «الله» قد يُطلق على الذات الأحديّة بلااعتبار الأسماء ـ كقوله: ﴿اللهُ أَحَدٌ﴾ [١١٢/١] ـ و هو لا ينافي كونه مع جميع الأسماء.

و إذا كان شاملاً لايتّصف به إلّا بعد الاتّصاف بجميعها، فلايشفع عند المنتقم إلّا بعد شفاعة الأسماء الأخر؛ فإنّ «المنتقم القهّار» إذا كان انتقامه يسكن «بالرؤوف الرحيم» لايحتاج إلى شفاعة «الرحمن». أمّا إذا كان قهراً بليغاً تامّاً لايقبل صاحبه شفاعة سائر الأسماء، شفع «الرحمن» الّذي تسع رحمته جميع الأسماء حتّى «القهّار» و «المنتقم»؛ فانّه لو لم تكن الرحمة الرحمانيّة بالإيجاد لم يوجد القهر و الغضب و الإنتقام، فظهرت سلطنة الرحمن على الكلّ.

فينجو بشفاعته آخراً أهل الجهد و البلاء من الذلّ و العذاب، كما نجى الجميع أوّلاً بجوده و إحسانه من ظلمة العدم؛ و لهذا قال: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» [٤٢]. فافهم، و شاهد سيادته للكلّ. /SA30/

(ففاز محمّدٌ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بالسيادة في هذا المقام الخاصّ، فمن فهم

المراتب و المقامات لم يعسر عليه مثل هذا الكلام[٦١]) في هذا المقام الخاصّ الّذي فاز به ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ.

٣ ***

قوله: (و أمّا المنحُ الأسمائيّة؛ فاعلم! أنّ منح الله ـ تعالى ـ خلقه رحمةٌ منه بهم) إشارةٌ إلى أنّ المنح الأسمائيّة ـ كلّها ـ بعد الوجود، فإنّه من الأعطية ـ كما مرّ ـ، و لهذا قال: (و هي من الأسماء) فإنّها رحمةٌ على الخلق، فكانت بعد الخلق. ٦

(فإمّا رحمةٌ خالصةٌ ـ كالطيّب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة ـ، و يعطي ذلك الاسم «الرّحمن»، فهو عطاءٌ رحمانيٌّ؛ ٩

و إمّا رحمةٌ ممتزجةٌ ـ كشرب الدواء الكريه الّذي يعقب شربُه الراحةَ ـ، و هو عطاءٌ إلهيٌّ، فإنّ العطاء الإلهيّ لا يمكن إطلاقُ عطائه منه من غير أن يكون على يد سادنٍ من سدنة الأسماء. ١٢

فتارةً يعطى الله العبد على يدي «الرحمن» فيخلص العطاء من الشوب الّذي لا يلائم الطبع في الوقت، أو لا ينيل الغرض و ما أشبه ذلك؛

و تارةً يعطى الله على يدي «الواسع» فيعمّ، أو على يدي «الحكيم» فينظر في الأصلح في الوقت، أو على يدي «الواهب» فيعطى لينعم، لا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوضٍ على ذلك من شكرٍ أو عملٍ). إشارةٌ إلى أنّ الرحمة الرحمانيّة ١٥ ١٨ لا يشوبها شوبٌ من غيرها من كراهةٍ أو بشاعةٍ أو شيءٍ غير لذيذٍ، فإنّ خاصيّة الرحمة النفع الخالص أو اللذّة الخالصة، فإن شابها شيءٌ من الكراهة فهو عطاءٌ إلهيٌّ، لأنّ مِن /SB30/ الأسماء الإلهيّة «الحكيم» و الحكمة تقتضي تحمّل كراهةٍ قليلةٍ عاجلةٍ تعقبها راحةٌ كثيرةٌ، ٢١ كشرب الدواء الكريه يعقب شربه الراحة و الصحّة ـ كما مثّل به ـ.

و إنّما سمّاه إلهيّاً، لأنّه ممتزجٌ من مقتضيات أسماء عدّةٍ، و لا يمكن إطلاق عطاءٍ إلهيٍّ إلّا على يد سادنٍ من سدنة الأسماء، لأنّ الإله هو المعبود و المعبود معبودٌ بالنسبة إلى العابد، فما

يطلبه العابد هو الّذي يسدّ جهة فقره إلى المعبود، كما أنّ المريض يعبد اسم «الشافي» و يدعوه.

و قد يكون عطائه من اسمٍ واحدٍ، و قد يكون من أسماء كثيرةٍ ممتزجةٍ[٦٢] فتمتزج مقتضياتها.

قوله: (**أو على يدي «الجبّار» فينظر في الموطن و ما يستحقّه**)، معناه أنّ /MA16/ «الجبّار» هو الّذي يجبر الكسر و يزيل الآفة و النقص، فينظر في جهة استحقاقه و فاقته، فينجح حاجته و يجبر كسره و يصلح آفته و نقصه؛ و لهذا قال: «لا تزال جهنّم تقول هل من مزيدٍ؟ حتّى يضع الجبّار فيها قدمه، فتقول: قطني! قطني!»[٤٣]، فإنّ جهنم تطلب ما يصلح آفتها و يدفع فقرها و يسدّ فاقتها. و «وضع القدم» فيها عبارةٌ عن وصول جبره إليها فيصلح حالها.

قوله: (**أو على يدي**[٦٣] **«الغفّار» فينظر المحلّ و ما هو عليه**)، معناه أنّ «الغفّار» هو الّذي يستر بنور الذات ما في المحلّ من الظلمة الموجبة للعقوبة، و كلّ اسمٍ من أسمائه ـ تعالى ـ يقتضي مظهراً أو محلاً يناسبه يظهر خصوصيّته فيه. /SA31/ (**فان كان**) ـ أي : فالمحلّ الّذي هو مقتضى «الغفّار» إن كان ـ (**على حالٍ يستحقّ العقوبة فيستره عنها**) و دفع العقوبة عنه، (**أو على حالٍ لا يستحقّ العقوبة**) على تلك الحال (**فيستره عن حالٍ يستحقّ العقوبة**) أي : عمّا به يستحقّ العقوبة من المعاصي (**فيكون معصوماً و معتنىً به و محفوظاً، و غير ذلك ممّا يشاكل هذا النوع**) أي: يناسب ذلك.

قوله: (**و المعطي هو الله من حيث ما هو خازنٌ لما عنده في خزانته**). معناه: أنّ الأسماء الأوَل الّتي يعبّر عنها بالأسماء الذاتيّة و الأسماء الإلهيّة هي خزائنه؛ فالحقيقة الواحدة الّتي هي عين الذات لاتتكثّر إلّا بالنسب و الإضافات إلى الأعيان و الحقائق الروحانيّة المفصّلة في الحضرة الواحديّة الّتى هي مظهر علمه، و تلك النسب صفاته و الذات باعتبار كلّ نسبةٍ اسمٌ، فالنسبة المقتضية لتعيّن كلّ عينٍ صفةٌ توجب خزن بعض الأشياء المعلومة بمقتضى العلم الأوّل في ذلك العين، و تلك الأشياء المخزونة أحوال تلك العين[٦٤]، و الذات مع تلك

النسبة اسمٌ لاتفتح هذه الخزانة إلّا به، فالمعطي للأشياء المخزونة فيها هو الذات الأحديّة باعتبار تلك النسبة، و ذلك هو الاسم الخاصّ الخازن الفاتح لخزائنه المخصوصة.

(فما يخرجه الّا بقدرٍ معلومٍ) يقتضيه استعداد القابل السائل **(على يدي اسمٍ خاصّ بذلك الأمر)** أي: على يدي هذا الاسم الخاصّ /SB31/ بهذه الأشياء الّتي عنده و في خزائنه؛ و من هذا يعلم قوله:**(فأعطى كلّ شيءٍ خلقه على يدي الاسم العدل و أخواته)** كالمقسط و الحقّ[٦٥] و الحكم و أمثاله.

قوله: **(و أسماء الله لا تتناهى، لأنّها تعلم بما يكون عنها و ما يكون عنها غير متناهٍ)**، معلومٌ من المقدّمة الثانية، فإنّ الذات الأحديّة مع النسبة إلى كلّ ما يصدر عنه اسمٌ خاصٌّ، و كلّ تعيّنٍ يحدث فيها اسمٌ؛ و النسب لاتتناهى ـ لأنّ القوابل و استعداداتها غير متناهيةٍ ـ، فأسماءالله لا تتناهى[٦٦]؛ **(و إن كانت ترجع إلى أصولٍ متناهيةٍ)**، لأنّ الأسماء الغير المتناهية هي الأسماء التالية الّتي هى مصادر الأفعال و الشؤون، فينتهي إلى الأسماء الذاتية الّتي **(هي أمّهات الأسماء أو حضرت الأسماء)**؛

فتبيّن من هذا قوله: **(و على الحقيقة فما ثمّ إلّا حقيقةٌ واحدةٌ تقبل جميع هذه النسب و الإضافات الّتي تكنّى عنها بالأسماء الإلهيّة)**.

و قوله: **(و الحقيقة تعطي أن تكون لكلّ اسمٍ يظهر إلى ما لا يتناهى حقيقةٌ يتميّز بها عن اسمٍ آخر)** أي: تقتضي أن تكون الأسماء يتميّز بعضها عن بعضٍ بخصوصيّاتٍ ـ لاشتراكها في الذات ـ، فلو لم تكن لكلّ اسمٍ يظهر ـإلى ما لا يتناهى من أسماء الربوبيّة الّتي لايمكن إحصاؤها ـ خصوصيّةٌ هو بها هو، لم يكن التعدّد. فحقيقة ذلك الاسم تلك الخصوصيّة لا ما به الاشتراك ـكالإرادة و القدرة في الأسماء الذاتيّة، و الإيجاد و التصوير في الأسماء الإلهيّة، /SA32/ و الرزق و الهبة في الأسماء الربوبيّة ـ؛ و هذا معنى /MB16/ قوله: **(و تلك الحقيقة ـالّتي بها يتميّز ـهي الاسمُ عينُه، لا ما يقع فيه الإشتراك)**.

ثمّ مثّل بالأعطيّة الّتي يتميّز كلّ واحدٍ منها عن الآخر بشخصيّته الّتي لايمكن أن يشاركه فيها عطاءٌ آخر مع اشتراك الكلّ في كونها عطاءً، فقال: **(كما أنّ الأعطيات يتميّز كلّ**

أعطيةٍ عن غيرها بشخصيّتها و إن كانت من أصلٍ واحدٍ؛ فمعلومٌ أنّ هذه ما هي هذه الأخرى، و سبب ذلك تميّز الأسماء.) و كلّ عطاءٍ خاصٍّ يعطى الله ـ تعالى ـ ذلك العطاء على يد ذلك الاسم و كلّ ما يتجدّد لايشارك في شخصيّته شيءٌ آخر من الأزل إلى الأبد.

(فما في الحضرة الإلهيّة ـ لاتّساعها ـ شيءٌ يتكرّر أصلاً. هذا هو الحقّ الّذى يُعَوّل عليه!).

***

قوله: **(و هذا العلم كان علم شيث ـ عليه السّلام ـ، و روحه هو الممدّ لكلّ من يتكلّم في مثل هذا من الأرواح ما عدا روح الخاتم، فإنّه لا تأتيه المادّة)** ـ أي: المدد ـ **(إلّا من الله لا من روحٍ من الأرواح، بل من روحه تكون المادّة لجميع الأرواح)**، ظاهرٌ.

قوله: **(و إن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصريّ)**، معناه: و إن كان الخاتم الممدّ لجميع الأرواح الّذي لاتكون بينه و بين الله واسطةٌ لايعقل في زمان ظهوره في الصورة الجسدانيّة العنصريّة من نفسه، إنّه هو الّذى يمدّ جميع الأرواح الإنسيّة بالعلوم و الحِكَم الّتي لها و يفيض منه عليها، لأنّ الحجاب الهيولاني /SB32/ الطبيعي من الغواشي و الهيئات الظلمانيّة اللازمة لصورته يمنعه. و لهذا قالت الصوفيّة: إنّ أصل الأربعينيّة الّتي يروضون بها أنفسهم من الأربعين المذكورة [٤٤] في قوله: «خمّرت طينة آدم بيديّ[٦٧] أربعين صباحاً»[٤٥]، فإنّ التخمير هو تمريج مادّة جسده و تعديله حتّى ناسب باعتداله النوعي الإنساني روحه، فيظهر فيه و يحتجب به ـ ظهوراً و احتجاباً سمّاها الحكماء «بالتعلّق التدبيريّ» ـ. فإنّ تلك الهيئات الطبيعيّة و الغشاوات البدنيّة إذا كشفت عن وجهه بالرياضة و التوجّه إلى الله ـ تعالى ـ بالإخلاص ظهرت تلك العلوم و الحكم عليه، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «مَن أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٤٦].

و لكن لايبقى ذلك إلّا في وقتٍ من الأوقات، و هو الوقت الّذي قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ فيه : «لي مع الله وقتٌ لايسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ و لا نبيٌّ مرسلٌ»[٤٧]؛ و ذلك هو الوقت الّذي تنكشف عليه فيه عينه بما فيه.

(**فهو من حيث حقيقته**) المجرّدة (و رتبته) العالية (**عالمٌ بذلك كلّه بعينه**) ـأي: بذاته ـ (**من حيث ما هو جاهلٌ به من جهة تركيبه العنصريّ**)، أي: عالمٌ من حيث حقيقته بجميع أحوال عينه من إمداده لجميع الأرواح بعينه من حيث أنّه جاهلٌ من جهة تركّب جسده العنصريّ، لأنّه من جملة أحوال عينه.

و يجوز أن يكون المراد النفي، أي: بعينه من حيث ليس هو جاهلاً به من جهة تركيبه العنصري، فيكون تأكيداً للأوّل على لغة «تميمٍ» و قراءة من قرأ: ﴿مَا هَذَا بَشَرٌ﴾ [٢٣/٢٤]،[٤٨]؛/SA33/

و أن يكون المراد: و من حيث تركيبه العنصريّ جاهلٌ به ـ على أنّه خبرٌ بعد خبرٍ ـ، أي: فهو من حيث أنّه جاهلٌ به كائنٌ من جهة تركيبه العنصري.(**فهو العالم الجاهل. فيقبل الإتّصاف بالأضداد**) باعتبار الحيثيّات (**كما قبل الأصل**) ـأي: الحقّ تعالى ـ(**الإتّصاف بذلك، كالجليل و الجميل، و كالظاهر و الباطن، و الأوّل و الآخر، و هو عينُه**) أي: باعتبار الحقيقة، فإنّ الوجود المقيّد في الحقيقة هو المطلق مع قيد التعيّن، و التعيّن ليس إلّا قصوره عن قبول سائر التعيّنات و ضيقه عن الإتّصاف بجميع الصفات و التسمّي بجميع الأسماء.

و ذلك القصور و الضيق خلقيّةٌ، فهو حقٌ باعتبار الحقيقة و الوجود /MA17/ خلقٌ باعتبار النقص و العدم (**و ليس غيره**) حقيقةً.

(**فيعلم لا يعلم و يدري لا يدري و يشهد لا يشهد!**) لأنّ ما هو به موجودٌ عالمٌ شاهدٌ هو الحقّ، و ما هو به معدومٌ جاهلٌ غير شاهدٍ هو الخلق.

***

قوله: (و **بهذا العلم**) ـ أي: علم الأعطية و الأسماء ـ (**سُمّي «شيث»، لأنّ معناه: الهبة**) أي: هبة الله، (**فبيده مفتاح العطايا**) لأنّ العطايا تصدر من الأسماء و هو يعرف الأسماء، و ما يعرف أحدٌ شيئاً إلّا بما فيه من ذلك الشيء، فهو لم يعرف الأسماء إلّا لأنّها فيه و هي مفاتيح العطايا، فصحّ قوله: «بيده مفتاح العطايا»؛ /SB33/ (**على اختلاف أصنافها و نسبها**) فإنّ اختلاف أصناف العطايا إنّما يكون باختلاف الأسماء الّتي هي مصادرها ـ على ما مرّ ـ.

قوله: (**فإنّ الله وهبه لآدم أوّل ما وهبه و ما وهبه إلّا منه**)، معناه: انّه عطاءٌ من مقتضيات الأسماء الّتي علّمه الله ـ تعالى ـ إيّاها حيث قال: ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ ٱلأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [٢/٣١]، و قد مرّ أنّه أراد بـ «آدم»: حقيقة النوع الإنسانيّ الّذي هو الروح الأعظم و النفس الواحدة الّتي عبّر عنها بـ «العين الواحدة» و «الحضرة الواحديّة» و «حضرة الأسماء الأوَل الذاتيّة».

فيكون أوّل مولودٍ وهبه الله ـ تعالى ـ له هي النفس الناطقة الكلّيّة و القلب الأعظم، الّذي يظهر فيه العطايا الأسمائيّة من الروح الأعظم. فمِن ثمّ قال: «و ما وهبه إلّا منه»، لأنّ العطايا هي لوازم الأسماء الّتي لآدم؛ و لهذا علّله بقوله: (**لأنّ الولد سرّ أبيه** [٤٩]، **فمنه خرج و إليه عاد، فما أتاه غريبٌ لمن عقل عن الله**) أي: معاني الأسماء، كما عقلها آدم عنه.

(**و كلّ عطاءٍ في الكون على هذا المجرى، فما في أحدٍ من الله شيءٌ**) أي: شيءٌ غريبٌ لم يكن في عينه، فإنّ الأعيان و أنصابها تقسّمت بالتجلّي الذاتي، فما لم يكن في أحدٍ من الفيض الأقدس بذلك التجلّي قبل الوجود الخارجي لم يهبه الله قطّ، لأنّه ليس بنصيبه؛ فصحّ قوله: (**و ما في أحدٍ من سوى نفسه شيءٌ**) و إن تنوّعت عليه الصور. /SA34/

قوله: (**و ما كل أحدٍ يعرف هذا و أنّ الأمر على ذلك إلّا آحادٌ من أهل الله، فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه!، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله ـ تعالى ـ**) ظاهرٌ.

و ذلك أنّ صفاء حقيقة خاصّة الخاصّة من شوب الغيريّة و الخلقيّة يقتضي أنّهم لا يرون

إلّا الأحديّة غير محتجبين بالأسباب و الوسائط، لأنّهم مكاشفون بوجود الأحد الواحد الكبير القهّار الظاهر الباطن، و يرون إثبات الغير شركاً.

قوله: (**فأيّ صاحب كشفٍ شاهد صورةً تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف، و تمنحه ما لم يكن قبل ذلك فى يده؛ فتلك الصّورة عينه لا غيره**). معناه: انّ صاحب الكشف قد يترقّى بتزكية نفسه إلى عالم المثال ـ و هي الحضرة الخياليّة ـ، و قد يتجاوز عنه بتصفية الباطن إلى حضرة القلب و حضرة السرّ و حضرة الروح، و في كلّ حضرةٍ يرى الشيء الواحد بصورةٍ تقتضيها تلك الحضرة. و أوّل حضرات الغيب بعد الترقّي عن الحسّ ـ الّذي هو[٦٨] عالم الشهادة ـ هي الحضرة الخياليّة المسمّاة عالم المثال، و منها المنامات الصادقة و الوحي؛ فإذا رأى في هذه الحضرة شخصاً ألقاه علماً لم يكن عنده أو أعطاه عطاءً لم يكن في يده فذلك الشخص عينه ظهر في تلك الصورة بحسب اقتضاء محلّ خياله ليس غيره، و أعطاه نصيبه الّذى /SB34/ اختصّ به عند تعيّن الأعيان من الفيض الأقدس؛ (**فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلّا أنّ المحلّ أو الحضرة الّتي رأى فيها** /MB17/ **صورة نفسه تلقى إليه بتقلّبٍ من وجهٍ بحقيقة تلك الحضرة**)، أي: ليس ذلك المرئيّ غيره و إلّا لكان فيه قبل مقابلته، إلّا أنّ الحضرة الّتي رأى فيها صورته ملقيةً إليه تنصبغ صورته بصبغها ـ أي: بصبغ الحضرة المتجلّى فيها و شكلها و خصوصيّتها ـ، (**كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً و المستطيلة مستطيلاً و المتحرّكة متحرّكاً**.

و **قد تعطيه انتكاس صورته من حضرةٍ خاصّةٍ**) أي: كما أنّ المحلّ المنظور فيه يؤثّر في صورة الرائي فقد يرى الرائي صورته في المرآة الكبيرة كبيرةً، وفى الصغيرة صغيرةً، و في المستطيلة ـ كالسيف مثلاً ـ طويلةً، و في المتحرّكة ـ كالماء الجاري ـ متحرّكةً، و في الموضوع تحته ـ كالماء ـ منتكسةً؛ فكذلك الحضرات الّتي يرى صاحب الكشف صورته فيها تؤثّر في صورته و تقلّبه إلى صورةٍ[٦٩] تقتضيها الحضرة و حالها. فإنْ رأى في الحضرة المثاليّة شخصاً يقول له: «أنا الله» أو يعلم الرائي أنّه الله، فهو عينه في عالم المثال و صدق في قوله «أنا الله»

باعتبار الحقيقة، لأنّه هو الحقّ، لكن لا على صورته بل على صورة الرائي في محلّ الخيال. فهو الحقّ ـ الّذي /SA35/ تجلّى في صورة عينه ـ رأى نفسه في صورةٍ يعطيه المحلّ المنظور فيه. فالمرئيّ صورة عينه منصبغةً بصبغ الخيال الّذي رآها فيه و صورته صورة الحقّ المتجلّى بصورة عينه.

(و قد يعطيه عين ما يظهر منها، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي) أي: و قد تعطيه حضرةٌ أعلى من حضرة الخيال عين ما يظهر من الصورة لا عكسها[٧٠] كحضرة السرّ و الروح، فيقابل اليمين منها يمين الرائي، كظهور الحقّ في صورة الإنسان الكامل مطلقاً. **(و قد يقابل اليمين اليسار)** كما في الحضرة الخياليّة **(و هو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم)** على حسب الحال الغالبة عليه، فإذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صورة صفاته، إمّا مجرّدةً عن هذه الصور الخياليّة، و إمّا فيها؛ فإن كان القلب في مقام «الصدر» ـ أي: وجهه الّذي يلي النفس ـ رآه في الصورة الخياليّة، فيدرك معنى الصورة بصفاته، و إن كان في مقام «السرّ» ـ و هو وجهه الّذي يلي الروح ـ يراها[٧١] مجرّدةً؛ فتكون في غاية الحسن و البهاء. و إن بلغ صاحب الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحقّ، فهو الحقّ المتجلّى بصورته، فيرى الخلق حقّاً، لأنّه ما رآه إلّا متقيّداً بصورة عينه.

(و بحرق العادة تقابل اليمينُ اليمينَ) أي: على خلاف العادة، لأنّه يرى[٧٢] عينه بعينه في مرآة الحقّ، فهو إذن كالرائي صورته في المرآة الكبيرة كبيرةً. و إذا شاهد الحقّ في صورة عينه أو غيره يرى الحقّ خلقاً كالرائي صورته في المرآة الصغيرة صغيرةً، **(و يظهر الإنتكاس)** لأنّ المرآة تحته مع كون اليمين يقابل اليمين، لكون الحقّ بصره الّذي به يبصره في مرآة عينه. /SB35/ و إن أطلق الحقّ عن قيد تعيّنه ـ كالكامل المطلق الفانى في الله الشاهد للأشياء في الحقّ بعين الحقّ ـ يرى الحقّ حقّاً و الخلق خلقاً و المطلق في المقيّد و المقيّد في المطلق، فيرى كلّ اسمٍ من أسمائه موصوفاً بجميع أسمائه ـ كما سيأتى ـ. و قد استجيب في حقّه دعاء النبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «اللّهم أرنا الحقّ حقّاً و ارزقنا اتّباعه، و أرنا الباطل باطلاً و ارزقنا اجتنابه»[٥٠].

و ممّا ذكر يظهر معنى قوله: (**و هذا كلّه من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلّى فيها الّتي أنزلناها منزلة المرائي**).

قوله: (**فمَن عرف استعداده عرف قبوله، و ما كلّ من يعرف قبوله يعرف استعداده إلّا بعد القبول، و إن كان يعرفه مجملاً**) /MA18/ معلومٌ بما مرّ في أوّل هذا الفصّ عند تقسيم الواقفين على سرّ القدر، حيث قال: «فمنهم من يعلم ذلك مجملاً و منهم من يعلمه مفصّلاً».

قوله: (**إلّا انّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أنّ الله لمّا ثبت عندهم أنّه فعّالٌ لما يشاء جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة و ما هو الأمر عليه في نفسه**). استثناءٌ منقطعٌ من «الّذين يعرفون استعدادهم مجملاً». و «إلّا» بمعنى «لكن»، يعني: إنّ الّذين يعرفون استعدادهم مفصّلاً يعرفون قبولهم لكلّ ما اطّلعوا عليه من استعدادهم ـ بإعلام الله تعالى إيّاهم، أو بكشف أعيانهم عليهم ـ حتّى يطّلعوا على أحوالهم المتجدّدة عليهم إلى ما لايتناهى، /SA36/ فهم لايغلطون في علومهم أصلاً. و كذلك الّذين لايعرفون استعدادهم إلّا من قبولهم، فإنّهم ما لم يقبلوا شيئاً لم يعرفوا أنّ ذلك كان في استعدادهم، فلايمكن أن يغلطوا بعد القبول فإنّهم يستدلّون بالواقع.

لكن الّذين يعرفون استعدادهم مجملاً قد يغلطون في التفاصيل؛ كبعض أهل النظر عن المتكلّمين، فإنّهم قد عرفوا من استعدادهم أنّهم يقبلون العلوم المعقولة على الإجمال، لكنّهم لضعف عقولهم و عدم كشفهم ـ لعدم ارتياضهم و تصفيتهم ـ لما علموا أن الله ـ تعالى ـ فعّالٌ لما يشاء و أنّه على كلّ شيءٍ قديرٌ جوّزوا عليه القدرة على الممتنعات ـ كايجاد المثل و إعدام الوجود و إيجاد العدم و أمثال ذلك ـ، و توهّموا أنّه تنزيهٌ عن العجز!. و ذلك لعدم معرفة الحقائق و تمييز الممكن من الممتنع و قصور الفهم عن معنى المشيئة و ابتنائها على الحكمة الإلهيّة الحقّيّة.

(**و لهذا**) أي: و لضعف عقولهم و تجويزهم على الله ما يناقض الحكمة الإلهيّة و ما هو الأمر عليه في نفسه (**عدل بعض النظّار إلى نفي الإمكان و إثبات الوجوب بالذات و**

بالغير)، و ذلك لقصور نظرهم عن الحقائق العقليّة و قصرهم الموجودات على ما هو في الخارج، فإنّ ما هو موجودٌ في الخارج محصورٌ في الواجب بالذات و الواجب بالغير، لانّ ما لم يجب لم يوجد. **(و المحقّق)** و هو الملاحظ للحقائق في نفس الأمر ـ أي في العالم العقليّ /SB36/ مع قطع النظر عن وجودها الخارجي ـ **(يثبت الإمكان و يعرف حضرته، و الممكن ما هو الممكن و من أين هو ممكنٌ و هو بعينه واجب الوجود بالغير)**، فإنّه إمّا أن تقتضي الحقيقة الوجود بذاتها؛

أو لاتقتضي؛

و الأوّل الواجب لذاته؛

و الثاني إمّا أن يقتضي العدم لذاته، و هو الممتنع لذاته؛

و إمّا أن لايقتضى شيئاً منهما، و هو الممكن لذاته؛

فالممكن حضرته العقل قبل الوجود الخارجي من حيث هو هو. كالسواد مثلاً، فإنّ عينه في العقل لايقتضي الوجود و لاالعدم، و أمّا في الخارج فإنّه لاينفكّ عن وجود السبب و عدمه، فإنّه لا واسطة بينهما. فإن كان السبب التامّ موجوداً وجب وجوده به[٧٣]، و إلّا فوجب عدمه بعدم سببه التامّ، فهو ممتنعٌ بالغير. فالممكن الموجود واجبٌ بالغير و هو بعينه من حيث حقيقته مع قطع النظر عن وجوده ممكنٌ بالذات.

قوله: **(و من أين صحّ عليه اسم الغير ـ الّذي اقتضى له الوجوب ـ؟!)**، إشارةٌ إلى أنّ الوجود الإضافيّ الّذي هو به موجودٌ هو بعينه الوجود الحقّانيّ المطلق الّذي عرض له هذه الإضافة و الغيريّة باعتبار الهاذيّة و الهويّة، فمن حيث الهاذية غيره و من حيث الهويّة عينه، كما أنّ عين الممكن باعتبار عينه ممكنٌ و باعتبار وجوده واجبٌ، و كلّ وجودٍ متعيّنٍ ممكنٌ من حيث تعيّنه واجبٌ من حيث حقيقته و هويّته.

(و لا يعلم /SA37/ هذا التفصيل إلّا العلماء بالله خاصّةً).

***

قوله: (**و على قدم شيثٍ يكون آخر مولودٍ يولد من هذا النوع الإنسانيّ، و هو حامل** /MB18/ **أسراره**). إشارةٌ إلى أنّ أدنى مرتبة الإنسان باعتبار حقيقته الّتي هو بها انسانٌ أن يكون مقامه القلب الّذي هو محلّ تجلّيات الصفات الإلهيّة و مظهر التعدّد الأسمائيّ، فإنّ العطايا من الأسماء و علمه معرفة العطايا.

و لابدّ للعطاء من معطٍ و قابلٍ، فالمعطي هو الله باعتبار الأسماء، و القابل هو نفس شيثٍ باعتبار قبول الأعطية من النفث الروحيّ، و من انحطّ عن مقامه حتّى وقع في حدّ القبول المحض فقد انحطّ عن درجة الإنسان و انخرط في سلك سائر الحيوان و إن كان في صورة الإنس!، فلهذا يكون آخر مولودٍ من هذا النوع على قدمه.

و لمّا كان مقامه أنزل من مقام الوالد و كان قاصراً عن مرتبة أحديّة الجمع الّذي لأبيه، لم يثبت المعاد الروحاني؛ لأنّ القلب ـ من حيث ما فيه من سنخ النفس ـ لايتجرّد بالكلّيّة عن التعلّق البدنيّ، و إن تجرّد عن الحلول فيه؛ و لايتجرّد عن العلاقة بالكلّيّة إلّا من حيث إنّه روحٌ و في مرتبته. و لهذا كان أوّل من أثبت التناسخ و قال بالمعاد الجسمانيّ و انتسب إليه الإشراقيّون، و هو الّذي يسمّونه بلسانهم «أغاثاذيمون»، صاحب الشريعة و الناموس. و أنذر و حذّر عن الإنحطاط[٧٤] عن مرتبة الإنسان إلى /SB37/ درجات الحيوانات العجم، و ذلك لانحطاطه عن رتبة الأرواح المقدّسة؛ و لهذا المعنى قال: (**و ليس بعده ولدٌ في هذا النوع، فهو خاتم الأولاد**). لأنّ من انحطّ عن مرتبته وقع في مرتبة السباع و البهائم و إن كان في صورة الإنسان، لخلوّه عن أحكام الوجوب و الصفات الإلهيّة و استيلاء صفات النفس و غلبة أحكام الأمكان عليه، و هو معنى قولهم: «إن العالم قبل آدم كان مسكن الجنّ»، أي: القوى النفسانيّة و النفوس الأرضيّة. و بعضهم يقولون: «كان قبل ذلك لنوع الفرس»[٥١]، إشارةً إلى أنّ الفرس في الأفق الأعلى من الحيوان قبل طور الإنسان؛ و لهذا قال: «إنّه خاتم الأولاد»، فإنّ القلب ولد الروح، و خاتم الآباء في هذا النوع هو المهديّ ـ عليه السّلام ـ.

قوله: (**و تولّد معه أختٌ له، فتخرج قبله و يخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها**)

إشارةٌ إلى مرتبة النفس الحيوانيّة الواقعة في جهة الإنفعال المطلق، فإنّ القلب من حيث إنّه قلبٌ لايكون إلّا مع التعلّق البدنيّ[٧٥]، و التعلّق لايكون إلّا بتوسّط النفس الحيوانيّة المنطبعة في البدن الغالب عليه التضادّ من الطبيعة العنصريّة المنتكسة بتوجّهها إلى عالم الطبيعة.

و لمّا كان أصل التضادّ من العالم العنصري و النفس الحيوانيّة مقبلةً إليه منتكسةً، كانت اثنينيّة التضادّ و التقابل تقوى عند رأسها و تضعف عند رجليها، و إذا ضعفت جهة التضادّ قويت جهة الوحدة بالإعتدال و توجّهت /SA38/ النفس الناطقة إليه، فيكون رأس هذا الذَكَر ـ الّذي هو حقيقة شيثٍ عليه السلام ـ عند رجليها. و لايمكن إلّا أن يكون توأماً، و تخرج الأخت قبله لظهور النفس قبل القلب ضرورةً.

قوله: (**و يكون مولده بالصّين**)، لأنّه أقصى البلاد لاعمارة بعده، كما هو آخر الإنسان لاإنسان بعده، و لغاية بُعْدِه قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «اطلبوا العلم و لو بالصين»[٥٢].

و معنى قوله: (**و لغته لغة بلده**): أنّ كلامه و دينه في مرتبة آخر الأصناف الإنسانيّة، فإنّ حكماء قتا و أُيغُر[٥٣] مذهبهم التناسخ لايعدون عنه.

قوله: (**و يسري العُقم في الرجال و النساء، فيكثر النكاح من غير ولادةٍ و يدعوهم إلى الله فلايُجاب، فإذا قبضه الله و قبض مؤمني زمانه بقي مَن بقي مثل البهائم، لايحلّون حلالاً و لا يحرّمون حراماً، يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوةً مجرّدةً عن العقل** /MA19/ **و الشرع، فعليهم تقوم السّاعة**) ظاهرٌ. لأنّهم بعد هذا الطور لايلدون الإنسان بالحقيقة و إن كانوا في صورة الإنس، فهم أشرار الناس فتجب أن تقوم عليهم القيامة ـ كما قال عليه الصّلاة و السّلام: «لا تقوم الساعة[٧٦] إلّا على شرار الناس»[٥٤]؛ و قال: «شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيٌّ»[٥٥] ـ، و ذلك بتجلّى الحقّ في صورة العدل و استئناف الدور بالبعث و النشور، و إحياء الموتى و إخراج مَن في القبور./SB38/

***

(فصّ حكمةٍ سبّوحيّةٍ في كلمةٍ نوحيّة)

«السُبُّوح»: المنزَّه عن كلّ نقصٍ و آفةٍ. و لمّا كان شيث ـ عليه‌السّلام ـ مظهر الفيض الإلهيّ الرحمانيّ، و الفيض لايكون إلّا بالأسماء الداخلة تحت اسم «الرحمن»، و الرحمانيّة تقتضي الإستواء على العرش ـ لأنّ الفيض كما يكون بالأسماء كذلك لايمكن إلّا على القوابل ـ، فحكمة العطاء و الوهب اقتضت التعدّد الأسمائيّ و وجود المحلّ الموهوب له.

و أصل القابليّة للطبيعة الجسمانيّة، فغلب على قومه حكم التعدّد و القوابل. حتّى إذا بَعُدَ عهد النبوّة و تطاول زمان الفترة اتّخذوا الأصنام على صورة الأسماء و حسبوا الأسماء أجساماً و أشخاصاً و المعاد جسمانيّاً محضاً، لاقتضاء دعوته ذلك.

فأوجب حالهم أن يدعوا إلى التنزيه و ينبّهوا على التوحيد و التجريد و يذكّروا الأرواح المقدّسة و المعاد الروحانيّ، فبُعث نوحٌ ـ عليه‌السّلام ـ بالحكمة السبّوحيّة و الدعوة إلى التنزيه و رفع التشبيه. فكان نسبته في الدعوة إلى الباطن إلى شيث ـ عليه السّلام ـ نسبة عيسى إلى موسى ـ عليهماالسّلام ـ.

***

قوله: (**اعلم! أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهيّ عين التحديد و التقييد**). معناه: انّ التنزيه تمييزه عن المحدثات و الجسمانيّات و عن كلّ ما لايقبل التنزيه من

المادّيات، و كلّ ما تميّز عن شيءٍ فهو إنّما يتميّز عنه بصفةٍ منافيةٍ لصفة التميّز عنه، /SA39/ فهو إذن مقيّدٌ بصفةٍ و محدودٌ بحدٍّ، فكان التنزيه عين التحديد.

غاية ما في الباب أنّ المنزّه نزّهه عن صفات الجسمانيّات فقد شبّهه بالروحانيّات في التجريد، أو نزّهه عن التقييد فقد قيّده بالإطلاق؛ و الله منزّهٌ عن قيدي التقييد و الإطلاق، بل مطلقٌ لايتقيّد بأحدهما و لا ينافيهما.

(**فالمنزّه إمّا جاهلٌ و إمّا صاحب سوء أدبٍ**) إذا وقف عند التنزيه و لم يقل بالتشبيه، و هو معنى قوله: (**و لكن إذا أطلقاه و قالا به**) أي: لم يتجاوزا إلى التشبيه و الجمع بينهما، لأنّه إن لم يتبع الشرائع و نزّهه تنزيهاً يقابل التقييد ـ بأنْ جعله منزّهاً عن كلّ قيدٍ مجرّداً ـ فهو جاهلٌ، و إن كان متّبعاً للشرائع ـ كما قال: (**فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزّه و وقف عند التنزيه و لم ير غير ذلك فقد أساء الأدب و أكذب الحقّ و الرسل صلوات الله عليهم و هو لا يشعر، و يتخيّل أنّه في الحاصل و هو في الفائت، و هو كمن آمن ببعضٍ و كفر ببعضٍ!**) ـ فقد أساء الأدب و أكذب الحقّ و الرسل؛ لأنّ الكتب الإلهيّة و الرسل ناطقةٌ بالجمع بين التشبيه و التنزيه و هو يخالفهما. (**و لاسيّما و قد علم أنّ ألسنة الشرائع الإلهيّة إذا نطقت في الحقّ ـ تعالى ـ بما نطقت به إنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأوّل، و على الخصوص على كلّ مفهومٍ يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسانٍ كان في وضع ذلك اللسان**).

المراد من «العموم»: عامّة الناس، و من «الخصوص»: خاصّتهم، و «المفهوم الأوّل» ما يبادر /SB39/ إلى الفهم عند سماع اللفظ، و هو المعنى الّذي يستوي فيه الخاصّة و العامّة، و المفهوم الثاني[٧٧] ـ الّذي يفهم من وجوه ذلك اللفظ ـ مختصٌّ بالخاصّة. و لايجوز أن يتكلّم الحقّ بكلامٍ يختصّ فهمه ببعض الناس /MB19/ دون بعضٍ، و لايفهم العامّة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمرادٍ، و الّا لكان تدليساً!؛ بل الحقّ من حيث هو مطّلعٌ على الكلّ يكلّمهم بكلامٍ ظاهره ما يسبق منه إلى الفهم و هو لسان العموم، و له وجوهٌ بحسب تركيب اللفظ و الدلالات الإلتزاميّة لايفهمها إلّا الخصوص، و بحسب مراتب الفهم و انتقالاته تتفاوت

الدلالات و تزيد و تنقص. فللحقّ في كلّ مرتبةٍ من مراتب الناس لسانٌ، و لهذا ورد قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «نزّل القران على سبعة أبطن»[٥٦]؛ و قوله: «ما من آيةٍ إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ، و لكلّ حرفٍ حدٌّ و لكلّ حدٍّ مطّلعٌ»[٥٧].

فمن الظهر إلى المطّلع مراتبُ غير محصورةٍ، لكن يجب أنْ يفهم أوّل المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان، و يترتّب عليه سائرها بحسب الإنتقالات الصحيحة، فيكون الحقّ مخاطباً للكلّ بجميع تلك المعاني من المقام الأقدم ـ الّذي هو الأحديّة ـ إلى آخر مراتب الناس ـ الّذي هو لسان العموم ـ. كقوله له مثلاً: ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و هُوَ السَّميعُ البَصِيرُ﴾[٤٢/١١]، فالمفهوم الأوّل: «ليس مثل الّذي وصف بصفاته شيءٌ، إذ لانظير له» من غير قصدٍ إلى مثلٍ و نظيرٍ، أو: «ليس مثله شيءٌ» /SA40/ ـ على أنّ الكاف زائدةٌ، و هو محض التنزيه ـ «و هو السميع البصير» عين التشبيه. لكن الخاصّة يفهمون من التنزيه التشبيه و من التشبيه التنزيه، فإنّ «الكاف» و «المثل» لو حُملا على ظاهرهما كان معناه: «ليس مثل مثله شيءٌ»، فيلزم ثبوت المثل و التشبيه، بل التثنية!. و تعريف «السميع[٧٨] البصير» الدالّ على القصر يفيد أنّه لاسميع و لابصير إلّا هو، و هو عين التنزيه. فافهم!.

قوله: (**فإنّ للحقّ في كلّ خلقٍ ظهوراً، فهو الظاهر في كلّ مفهومٍ و هو الباطن عن كلّ فهمٍ، إلّا عن فهم من قال: «إنّ العالم صورته و هويّته و هو الاسم الظاهر»**). تعليلٌ لكون المفهوم الأوّل الّذي هو مفهوم العامّة مراداً للحقّ من كلامه، و كذا المفهومات الّتي يفهم منه الخاصّة، و له مفهوماتٌ لايفهمها الخاصّة أيضاً إلّا خواصّ الخاصّة الأوحديّون العارفون الراسخون في العلم المرادون بقوله: ﴿وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي ٱلعِلْمِ﴾[٣/٧] إن لم تقف على قوله: «إلّا الله»، و إن وقفتَ «فالراسخون»: الّذين ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[٣/٧] هم الخاصّة.

و أمّا الّذين يبتغون التأويل بالفكر و يحملون معنى كلام الله على معقولهم ـ كأرباب المعتقدات المتّبعين للمشابهات الواقفين مع عقولهم[٧٩]، كالمتشبّهين بالخواصّ ـ فهم الّذين في قلوبهم زيغٌ، فإنّ للحقّ في كلّ خلقٍ ظهوراً بحسب استعداد ذلك الخلق؛ فهو الظاهر في كلّ

مفهومٍ بقدر استعداد الفاهم و ذلك حدّه ـ كما قال: ﴿فَسَالَتْ أودِيَةٌ بِقدَرِهَا﴾ [١٣/١٧]ـ، /SB40/ و هو الباطن عن كلّ فهم بمازاد عن استعداده. فإن رام مافوق حدّه بالفكر ـ و هو الّذي بطن عن فهمه ـ زاغ قلبه، إلّا عن فهم العارف الّذي لاحدّ لفهمه و هو «الفاهم بالله من الله» لا بالفكر. فلايبطن عن فهمه شيءٌ، فيعلم أنّ العالم صورته و هويّته، أي: حقيقته باعتبار الاسم الظاهر، فإنّ الحقيقة الإلهيّة المطلقة لم تكن هويّةً إلّا باعتبار تقيّدها و لوتقيّد الإطلاق ـ كقوله: ﴿هُوَ ٱللهُ أَحَدٌ﴾ [١١٢/١] ـ.

و أمّا من حيث هي هي فهي مطلقةٌ مع تقيّدها بجميع القيود الأسمائيّة، فالعالم هويّته ـ أي: حقيقته ـ بقيد الظهور. **(كما أنّه بالمعنى)** ـ أي: كما أنّ الحقّ بالمعنى ـ **(روح ما ظهر)** أي: حقيقته بقيد البطون، **(فهو الباطن)** و ذلك أيضاً هويّته.

قوله: **(فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصورة)**. لمّا أثبت للحقيقة الإلهيّة هويّةً باعتبار اسمه «الظاهر» و هويّةً باعتبار اسمه «الباطن»، شبّه نسبة باطنيّته إلى ظاهريّته من صور العالم بنسبة الروح الإنسانيّ المدبّر لصورته إلى صورته. و «اللام» في «لما ظهر» بمعنى «إلى»، أي: نسبته مع قيد البطون إلى نفسه مع قيد الظهور. /SA41/ **(فيؤخذ)** أي: فكما يؤخذ **(في حدّ الإنسان مثلاً باطنه و ظاهره و كذلك كلّ محدودٍ)** فكذلك يجب[٨٠] أن يؤخذ في حدّ الحقّ جميع الظواهر و جميع البواطن حتّى يكون محدوداً بكلّ الحدود، كما قال: **(فالحقّ محدودٌ بكلّ حدٍّ، و صور العالم لاتنضبط** /SA41/ **و لايُحاط بها و لايُعلم حدود كلّ صورةٍ منها إلّا على قدر ما حصل لكلّ عالمٍ من صورته. فكذلك يجهل حدّ الحقّ، فإنّه[٨١] لايُعلم حدّه إلّا بعلم حدّ كلّ صورةٍ، و هذا محالٌ حصوله؛ فحدّ الحقّ محالٌ)**. أي: لايمكن لأحدٍ الإحاطة بكلّ الظواهر و البواطن حتّى يحيط بكلّ الحدود ـ لأنّها لاتنضبط ـ، فلايعلم عالمٌ حدّ الحقّ و محالٌ أن يعلم، فلايزال حدّه مجهولاً محالاً علمه و وجوده؛ لأنّ مجموع الظواهر و البواطن ممكناتٌ ليس بالمطلق، فمجموع الحدود ـ أيضاً ـ ليس بحدّه.

قوله: **(و كذلك مَن شبّهه و ما نزّهه فقد قيّده و حدّده و ما عرفه)**، ظاهرٌ؛ لأنّ من

شبّهه حصره في تعيّنٍ، و كلّ ما كان محصوراً في حدٍّ فهو بهذا الإعتبار خلقٌ. و مِن هذا يُعلم أنّ مجموع الحدود و إنْ لم يكن غيره ليس عينه، لأنّ الحقيقة الواحدة الظاهرة في جميع التعيّنات غير مجموع التعيّنات.

(و من جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه و وصفه بالوصفين على الإجمال) بأنْ قال: هو المنزّه عن جميع التعيّنات بحقيقته الواحدة الّتي هو بها أحدٌ، المشبّه بكلّ شيءٍ باعتبار ظهوره في صورته و تجلّيه في صورة كلّ متعيّنٍ على الإجمال (**ـ لأنّه يستحيل ذلك على التفصيل، لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ـ فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل، كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل**). لأنّك تعلم أنّك واحدٌ و تعبّر عن حقيقتك بـ«أنا» و تضيف كلّ جزءٍ من أجزائك على الإجمال إلى حقيقتك، فتقول: /SB41/ عيني و أذني و بصري و سمعي ـ... إلى آخر أجزائك ـ. و تعلم أنّك المدرِك بالسمع و البصر، فأنت غير كلّ جزءٍ من أجزائك الظاهرة و الباطنة، و أنت الظاهر في صورة كلّ جزءٍ منك بحيث لوقطعت علاقتك عنها لم يبق واحدٌ منها و تغيب عن كلّ جزءٍ مّا من أجزائك على الإجمال.

(و لذلك ربط النّبيّ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ معرفة الحقّ بمعرفة النفس، فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»)[٥٨]، فإنّ الحقيقة الّتي تعبّر عنها بـ«أنا» هو الرّبّ في الكلّ إذا لم تقيّده بتعيّنك، و غيره إذا قيّدته؛ فلم تكن غيراً إلّا من حيث التقيّد. و هو أيضاً من حيث التقيّد المعيّن هو جميع التقيّدات لابدونها، فإنّه هو المتقيّد بجميع التقيّدات. أ لاترى إلى قوله: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ ٱللَّهَ رَمَى﴾ ؟!، فسلب الرمي عنه ـ لأنّه بدون الله لا شيءٌ محضٌ، فلايكون رامياً ـ و أثبت الرمي له باعتبار أنّه به هو، بل هو الظاهر بصورته حتّى وجد فرمى؛ و لذلك قال: ﴿وَ لَكِنَّ ٱللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧].

(و قال: ﴿سَنُرِيهِم آيَاتِنَا﴾ ـ أي: صفاتنا ـ ﴿فِي ٱلآفَاقِ﴾ ـ: و هو ما خرج عنك ـ) باعتبار كون تعيّناتها غير تعيّنك (**﴿وَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾: و هو عينك ـ**) الّذي ظهر فيك بصفاته و إلّا لم توجد (**﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾ ـ أي: للناظر ـ ﴿أَنَّهُ الحَقُّ﴾** [٤١/٥٣]

من حيث إنّك صورته و هو روحك)، أي: يتبيّن للناظر أنّه الحقّ الّذي ظهر في الآفاق و الأنفس، فالناظر و كلّ واحدٍ من المنظور فيه صورته و هو /SA42/ روح الكلّ؛ و لهذا قال: **(فأنت له كالصورة الجسميّة لك)**، لأنّك مظهره كما أنّ الجسميّة مظهرك، **(و هو لك كالروح المدبّر لصورة جسدك)**، لأنّه الظاهر بصورتك المدبّر لها. **(و الحدّ يشمل الظاهر و الباطن منك)**، يعني: أنّ الظاهر ـ كالحيوانيّة ـ مأخوذٌ في حد الإنسان كالباطن، أي: النفس الناطقة /MB20/ المأخوذ عنها الناطق في الحدّ. **(فإنّ الصورة الباقية)** مادام حيّاً **(إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم يبق إنساناً، و لكن يقال فيها: «إنّها صورةٌ تشبه صورة الإنسان»)** إذ ليس فيه معنى الإنسان. **(فلا فرق بينها و بين صورةٍ من خشبٍ أو حجارةٍ، و لا ينطلق عليها اسم الإنسان إلّا بالمجاز لا بالحقيقة)**.

قوله: **(و صور العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها أصلاً، فحدّ الألوهيّة له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حدّ الإنسان إذا كان حيّاً)** بناءً على أنّ الحدّ يشمل الظاهر و الباطن، لأنّ صور العالم ظاهر الحقّ و روح العالم باطنه؛ و لا يمكن زوال روح العالم عن صوره. فحدّ الألوهيّة باعتبار الظاهر و الباطن ثابتٌ له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حدّ الإنسان حال حياته.

قوله: **(و كما أنّ ظاهر صورة الإنسان تثنى بلسانها على روحها و نفسها[٨٢] المدبّر لها)** ـ معناه: أنّ صورة الإنسان بحركاتها و إدراكاتها و إظهار خواصّها و كمالاتها تثنى على روحها و نفسها، فإنّ أعضاء الإنسان و جوارحه أجسادٌ لولا روحها لم تتحرّك و لم تدرك شيئاً و لا فضيلة /SB42/ لها من الكرم و العطاء و الجود و السخاء و الشجاعة و الصدق و الوفاء، و لا ثناء إلّا ذكر الجميل، فهي تذكر روحها بهذه الصفات الجميلة الّتي هي اثنية فائحة ـ **(كذلك جعل الله صور العالم)** الّتي صورنا من جملتها **(﴿تُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لا يَفْقَهُونَ تَسبِيحَهُمْ﴾)** [١٧/٤٤] أي: تثنى بخواصّها و كمالاتها و كلّ ما يصدر عنها على روح الكلّ؛ فهو بظاهره يثنى على باطنه. فباعتبار تنزيه تلك الصور روحها عن النقائص ـ الّتي هي أضداد كمالاتها ـ مسبّحةٌ له، و باعتبار إظهارها لتلك الكمالات حامدةٌ. لكن لا نفقة

تسبيحهم، لأنّا لانفهم ألسنتهم، كما لايفهم التركيّ لسان الهنديّ.

(**لأنّا لانحيط بما في العالم من الصور**) حتّى نضبط جميع أنواع التسبيح و التحميد، فلانحصيها و لكن نعلم على الإجمال.

(**فالكلّ ألسنة الحقّ ناطقةٌ بالثناء على الحقّ، و لذلك قال: ﴿الحَمْدُ﴾**) ـ أي: الثناء المطلق من كلّ واحدٍ على التفصيل ـ (﴿لِلَّهِ رَبِّ ٱلعَالَمِينَ﴾ [١/٢]) أي: الموصوف بجميع الأوصاف الكماليّة، ربّ الكلّ بأسمائه باعتبار أحديّه الجمع. (**أي: إليه**) باعتبار الجمع (**يرجع عواقب الثناء**) التفصيليّ؛ (**فهو المُثْنِي**) تفصيلاً (**و المُثنَى عليه**) جمعاً.

قوله:

(فَإنْ قُلتَ بِالتَّنزِيهِ كُنتَ مُقَيِّداً ... وَ إن قُلتَ بِالتَّشبِيهِ كُنتَ مُحَدِّداً
وَ إن قُلتَ بِالأَمرَينِ كُنتَ مُسَدِّداً ... وَ كُنتَ إمَاماً فِي ٱلمَعَارِفِ سَيِّداً)

نتيجةٌ لما ذكره، فمن علم مقدّماته علم معناه.

(فَمَنْ قَالَ بِالإشفَاعِ كَانَ مُشَرِّكاً ... وَ مَن قَالَ بِالإفرَادِ كَانَ مُوَحِّداً)

أي: مَن قال /SA43/ بالإثنين و أثبت خلقاً مبايناً للحقّ في وجوده كان مثبتاً لشريكٍ له في الوجود قائلاً بمتماثلين في الوجود مشبّهاً، و من قال بأنّه فردٌ لايلحقه التعدّد و أفرده من جميع الوجوه و جرّده عن كلّ ما سواه و أخرج عن التكثّر للتنزيه فقد جعله واحداً منزّهاً عن الكثرة مقيّداً بالوحدة، و وقع بالشرك ـ كالأوّل ـ من حيث لايشعر!؛ إذ التعدّد و التكثّر موجودٌ، فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده و ثبت التماثل؛ و لذلك قال:

(فَإيَّاكَ وَ التَشبِيه إن كُنْتَ ثَانِياً ... .)

أي : إن كنت مثنيّاً للخلق مع الحقّ، فاحذر التشبيه بأن تثبت خلقاً غيره، بل اجعل الخلق عينه بارزاً في صورة التقييد و التعيين.

(..... ... وَ إيّاكَ وَ التَّنزِيه إن كُنتَ مُفَرِّداً)

أي: و إن لم تثبت الخلق معه، فلاتجرّده عنّ التعدّد حتّى يلزم وجود متعدّداتٍ غيره لغلوّك في التنزيه، فتقع فيما تهرب منه أو تعطّل فتلحقه بالعدم، بل اجعله الواحد بالحقيقة

الكثير بالصفات؛ فلاشيء بعده /MA21/ و لاشيء غيره، و اجعله عين الخلق محتجباً بصورهم. و هذا معنى قوله ـ قدّس الله سرّه ـ:

٣ **(فَمَا أَنتَ هُو بَلْ أنتَ هُو وَ تَراهُ فِي عَيْنِ ٱلأُمُورِ مُسَرِّحاً وَ مُقيِّداً)**

لأنّ أنت حقيقةٌ مقيّدةٌ بقيد الخطاب ـ أي: بكونها مخاطباً ـ و هو تلك الحقيقة مقيّدةً بقيد الغيبة، و لاشكّ أنّ المقيّد بقيد الخطاب غير المقيّد بقيد الغيبة، بل «أنت» من حيث الحقيقة

٦ عين «هو» باعتبار التسريح و الإطلاق؛

«و تراه في عين الأمور» أي: في صور أعيان /SB43/ الأشياء مقيّداً بكلّ واحدٍ منها؛ «مسرّحاً» أي: مطلقاً بكونها في الكلّ، إذ الحقيقة في صور الكلّ واحدةٌ، و كلّ مقيّدٍ عين[٨٣]

٩ المقيّد الآخر و عيّن المسرِّح.

قوله: **(قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه)** على أنّ «الكاف» زائدةٌ للتأكيد. أي: ليس مثله شيءٌ أصلاً بوجهٍ من الوجوه. و معنى التأكيد أنّ المراد بـ «المثل» من يتّصف بصفاته،

١٢ كقولك: «مثلك لايفعل كذا»، أى: من يتّصف بمثل صفاتك، من غير قصدٍ إلى مثلٍ، بل من يناسبك في الصفات، و إذا انتفى عمّن يناسبه كان أبلغ في الإنتفاء[٨٤]. فيرجع معناه إلى قولك: أنت لاتفعل كذا لاتّصافك بصفاتٍ تأبي ذلك؛ (**﴿وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ﴾** [٤٢/١١]

١٥ **فشبّه)**، لأنّ الخلق سميعٌ بصيرٌ.

(قال ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبّه و ثنّى) على أنّ «الكاف» ليست بزائدةٍ، و «المثل»: النظير، فنفى مثل المثل و أثبت المثل، فشبّهه به و قال بالتشبيه، لأنّ المثل آخرُ

١٨ يماثله (**﴿وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ﴾** [٤٢/١١] **فنزّه و أفرد)** إذ تقديم الضمير و تعريف الخبر يفيد الحصر، أي: هو وحده السميع البصير دون غيره، يعني: لاسميع و لابصير إلّا هو. فنزّهه عن المثل و أفرده، فشبّه في عين التنزيه و نزّه في عين التشبيه ليعلم أن الحقّ هو الجمع

٢١ بينهما.

قوله: **(و لو[٨٥] أنّ نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه)** معناه: أنّ نوحاً ـ عليه السّلام ـ بالغ في التنزيه لإفراطهم في التشبيه، و هم ألفوا التعدّد الأسمائيّ و احتجبوا بالكثرة

عن الوحدة، فلو لم يؤاخذهم بالتوحيد الصرف و التنزيه المحض و أثبت التعدّد الأسمائيّ[٨٦] و دعاهم إلى الكثير الواحد و ألبس الوحدة /SA44/ صورة الكثرة و جمع بين الدعوة التشبيهيّة و التنزيهيّة ـ كما فعل محمّدٌ عليه الصّلاة والسّلام ـ لأجابوه بما ناسب التشبيه من ظواهرهم ـ لالفتهم مع الشرك ـ و بما ناسب التنزيه من بواطنهم؛ و لكن اقتضى حالهم من التعمّق في الشرك القهر بالغيرة الإلهيّة، فلم يرسل إليهم إلّا ليباريهم و لايداريهم؛ (**فدعاهم جهاراً**) إلى الاسم الظاهر و أحديّته القامعة لكثرات الأسماء الداخلة تحته، فلم يجيبوه بظواهرهم لغلبة أحكام الكثرة عليهم و إصرارهم[٨٧] بها.

(**ثمّ دعاهم إسراراً**) إلى اسمه الباطن و أحديّته الغامرة لكثرات الأسماء المنسوبة إليه لعلّ أرواحهم تقبل دعوته بالنور الإستعداديّ الأصليّ، فلم يرفعوا بذلك رأساً لتوغّلهم في الميل إلى الكثرة الظاهرة و بُعدهم عن الوحدة الباطنة و استيلاء أحكام التعيّنات المظلمة الجرمانيّة عليها.

(**ثمّ قال لهم: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُم﴾**) الواحد ليستركم بنوره عن هذه الحجب الظلمانيّة و الهيئات الغاسقة، (**﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾** [٧١/١٠]): كثير الستر لهذه الذنوب المورّطة؛

و شكا إلى ربّه بُعدهم عن التوحيد ومنافاتهم عن حاله (**و قال: ﴿إِنِّي دَعَوتُ قَومِي لَيْلاً﴾**) إلى الباطن (**﴿وَ نَهَاراً﴾** [٧١/٥]) إلى الظاهر (**﴿فَلَمْ يَزِدْهُم دُعائِي إِلَّا فِـرَاراً﴾** [٧١/٦]) لبُعدهم عن التوحيد و نفارهم عمّا ينافيهم.

(**و ذكر[٨٨] عن قومه أنّهم تصاموا عن دعوته**) لأنّهم فهموا ـ بحكم ما غلب عليهم من الاحتجاب بالكثرة ـ من الاستغفار: السترَ عمّا لايوافقهم و ينافي مقامهم و حالهم و دينهم من التوحيد الّذي يدعوهم إليه، (**لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته**) أي: لما علموا بحسب اقتضاء /MB21/ حالهم و مقامهم أنّ إجابة دعوته في مقام التعبّد الأسمائيّ إنّما يجب على هذه الصورة. /SB44/

(**فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوحٌ في حقّ قومه من الثناء عليهم بلسان الذمّ**) فإنّ العزيز الجليل لمّا تعزّز بجلاله و أقام أهل الذلّ و التأخير في مرتبةٍ من مراتب جمع

الوجود كان هو المانع عن تقدّمهم، فيكون العالم بالله الهادي بهدايته يذمّهم بلسان الاسم «الهادي» بذمٍّ هو عين الثناء و المدح بلسان التوحيد، لعلمه بأنّ إجابتهم للداعي إلى المقام الأعلى و مقام الجمال و التقدّم لاتكون إلّا بهذه الصيغة.

و كلّما كان المدعوّ أصلب في دينه و أشدّ إباءً للداعي إلى ضدّ مقامه كان أشدّ طاعةً و قبولاً لأمر ربّه و حكمه، حتّى إنّ إباء إبليس عن السجود و عصيانه و استكباره بحسب ظاهر الأمر عين سجوده و طاعته و خدمته و تواضعه لربّه باعتبار الإرادة؛ فإنّ العزيز الجليل أقامه في حجاب العزّة و الجلال ذليلاً محجوباً حتّى يكون إبليس، فلميكن له بدٌّ من موافقة مراده. لذلك أقسم بعزّته، فإن الإغواء مقتضى العزّة و الاحتجاب بحجب الجلال.

(و علم أنّهم إنّما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان) أي: التفصيل و ترك شقٍّ من الوجود إلى شقٍّ آخر، أي: من صورة[٨٩] الكثرة إلى الوحدة و من اسم المذلّ إلى المعزّ و من المضلّ إلى الهادي؛ **(و الأمر قرآنٌ)** ـ أي: الأمر الإلهيّ ـ **(لا فرقانٌ)** أي: و الأمر الإلهيّ جامعٌ شاملٌ للمراتب كلّها، فللذِئب دينٌ و للغنم دينٌ، و كلٌّ يدين بدينه مطيعٌ /SA45/ لربّه مسبِّحٌ له بحمده.

قوله: **(و من أقيم في القرآن)** ـ أي: في الجمع ـ **(لا يصغى إلى الفرقان)** ـ أي: التفصيل ـ **(و إنْ كان فيه)** ـ أي: و إن كان الفرقان في القرآن ـ؛ **(فإنّ القرآن يتضمّن الفرقان، و الفرقان لا يتضمّن القرآن)** أي: فإنّ تفاصيل المراتب و الأسماء المقتضية لها موجودةٌ في الجمع و الجمع لايوجد في التفاصيل، أو: و إن كان الّذي أقيم في القرآن و لايصغى في الفرقان في عين الفرقان، فإنّ التفاصيل موجودةٌ في الجمع. و أهل كلّ مرتبةٍ من مراتب التفصيل أهل تفرقةٍ فرقانيّةٍ في عين الجمع. كقوم نوحٍ، فانّهم أهل الحجاب و عباد الكثرات، و لايجيبون إلى التوحيد و تنزيه التجريد، و من كان مرتبته الجمع ـ كنوحٍ، عليه السّلام ـ يطّلع على مراتبهم و يعذر الكلّ و يعلم أنّ إنكارهم عين الإقرار و فرارهم عين الإجابة، كما قال أميرالمؤمنين عليٌّ ـ عليه السّلام: «تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلبٍ ذي الجحود»[٥٩].

(و لهذا ما اختصّ بالقرآن إلّا محمّدٌ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و هذه الأمّة الّتي هي

خير أمّةٍ أخرجت للنّاس) أي : و لأنّ القرآن يتضمّن الفرقان إنّما اختصّ به محمّدٌ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ و أمّته، لأنّه الخاتم فكان جامعاً لمقتضيات جميع الأسماء بجمع التنزيه و التشبيه في أمرٍ واحدٍ؛ كما قال: **(فليس كمثله شيءٌ، فجمع الأمور في أمرٍ واحدٍ)** و أثبت الفرق في الجمع و الجمع في الفرق، و حكم بأنّ الواحد كثيرٌ باعتبارٍ و الكثير واحدٌ بالحقيقة، و لهذا بعث ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ /SB45/ بالحنيفيّة السمحة السهلة.

و أمّا صاحب الفرقان فأمره صعبٌ و دعوته أصعب و أشقّ، لأنّه إن دعا إلى التنزيه و التوحيد و الجمع بدون التفصيل أجابوه بمفهوم قوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦]، فلافرق بين الهادي و المضلّ و لابين العاصي و المطيع، بل لاعاصي في هذا الشهود ـ كما أجاب قوم نوحٍ دعوته ـ؛ و إن دعا إلى التشبيه و التفصيل أجابوه بمثل قول قوم موسى: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [٤/١٥٣]؛ و قولهم: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [٧/١٣٨]، لأنّ الداعي في شقٍّ و المدعوّ في شقٍّ، و كلٌّ يرجّح جانبه و يخالف عن سمته إلى ٩٠ /MA22/ ما يقابله؛ بخلاف من جمع بين الجمع و التفصيل و التشبيه و التنزيه.

(فلو أنّ نوحاً يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه، فإنّه شبّه و نزّه في آيةٍ واحدةٍ، بل في نصف آيةٍ!). أي: كانت دعوة نوحٍ ـ عليه السّلام ـ إلى التنزيه المحض، لكون قومه محتجبين بعبادة الأصنام لتأدية دعوة الأنبياء السالفة إلى الكثرة الأسمائية [المؤدّية][٩١] إلى ذلك، فنفروا عن ذلك نفور الضدّ عن الضدّ. فلو جمع بين التنزيه و التشبيه ـ كما ذكر في الآية ـ لأجابوه لوجود المناسبة.

(و نوحٌ دعا قومه ليلاً من حيث عقولهم و روحانيّتهم ـ فانّها غيبٌ ـ، و نهاراً دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم و جثثهم، و ما جمع في الدعوة ـ مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢/١١] ـ فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً) /SA46/ ظاهرٌ ممّا سلف، لأنّه تقريرٌ له.

(ثمّ قال عن نفسه: إنّه دعاهم ليغفر لهم لاليكشف لهم و فهموا منه ذلك، لذلك جعلوا أصابعهم في آذانهم و استغشوا ثيابهم. و هذه كلّها صورة الستر الّتي دعاهم

إليها، فأجابوا دعوته بالفعل لابلبّيك). إنّما دعاهم ليغفر لهم لاليكشف لهم، لأنّ الكشف إنّما يكون لمن[٩٢] غلبت روحانيّته و نورانيّته بغلبة نور الوحدة و القوّة العقليّة على ظلمة الكثرة و القوّة الحسّيّة، و هم أهل الهيئات الظلمانيّة المحتاجون إلى سترها بالنور القدسيّ، فلذلك فهموا من الستر ـ بمقتضى حالهم ـ: الستر الصوريّ. فأجابوا دعوته في صورة الردّ و الإنكار بالستر، لغلبة حكم الحجاب عليهم و كونهم أهل المعصية المقبلين على عمارة عالم الملك و الإحتجاب ـ كما قال تعالى: «إنّي جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم»[٦٠] ـ. فهم مدبرون بالطبع عمّا دعاهم إليه مقبلون إلى ضدّ جهته، فلاتكون إجابتهم إلّا في صورة التضادّ إجابةً فعليةً.

(ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٤٢/١١] ـ إثباتُ المثل و نفيه، و بهذا قال عن نفسه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ إنّه أوتي جوامع الكلم. فما دعا محمّدٌ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ قومَه ليلاً و نهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهارٍ و نهاراً في ليلٍ)، أي في هذه الآية جمع بين التشبيه و التنزيه، فهو كالنتيجة لما سبق.

و بهذا الجمع أخبر عن نفسه: «أنّه أوتي جوامع الكلم»، أي الأسماء الإلهيّة و مقتضياتها /SB46/ كلّها، فما دعا إلى الظاهر و أحكامه فقط و لا إلى الباطن و أحكامه، بل جمع بين الظاهر و الباطن بأحديّة الجمع باطناً في الظاهر و ظاهراً في الباطن ـ أي الكلّ ـ من حيث أنّه واحدٌ متجلٍّ فيهما.

قوله[٩٣]: **(فقال نوحٌ ـ عليه السّلام ـ في حكمته لقومه: ﴿يُرْسِلُ ٱلسَّمَاءَ عَلَيكُمْ مِدْرَاراً﴾[١١/٥٢])** معناه: أنّ نوحاً ـ عليه السّلام ـ لمّا رأى إجابتهم الفعليّة بحكم مقامهم و حالهم ـ حيث فهموا من «الاستغفار» طلب الستر و من «الغفران» الستر و حملوا قوله عليه مستهزئين مستخفّين، لمنافاة حالهم حاله ـ نزل[٩٤] عن مقامه ليمكر بهم فيهديهم[٩٥] من حيث لايشعرون. فتكلّم بما ظاهره يناسب ما اختاروه من الظواهر، و باطنه يناسب معقولهم الّذي يتّبعونه و يلفقونه بأفكارهم و عقولهم المشوبة بالوهم المحجوبة عن الفهم المشغولة عن نور القدس بظلمة عالم الرجس، فقال: ﴿يُرْسِلُ ٱلسَّمَاءَ عَلَيكُمْ﴾[١١/٥٢]،

أي: يستر الظلمات الّتي هي الصفات النفسانيّة و الهيئات الغاسقة الجرمانيّة بنور الروح، فيرسل من سماء العقل المجرّد مياه العلوم؛ (**و هي المعارف العقليّة و المعاني و النظر الإعتباريّ**) المؤدّي إلى الحقائق و المطالب النظرية.

(﴿**وَ يُمْدِدْكُمْ**﴾) عند إدراككم المعارف العقليّة و المعاني الكلّيّة التنزيهيّة، و يجرّدكم عن الغشاوى الطبيعيّة (﴿**بِأَمْوَالٍ**﴾ [٧١/١٢] ـ**أي: بما يميل بكم إليه**) من الواردات القدسيّة و الكشوف الذوقيّة و التجلّيات الشهودية الجاذبة إيّاكم إليه ـ. /SA47/ (**فإذا مال بكم إليه**) أي: جذبكم البرق القدسيّ و التجلّي /MB22/ الشهودي إليه (**رأيتم صورتكم فيه**) ـ كما مرّ ـ.

(**فمن تخيّل منكم أنّه رآه فما عرف**)، لأنّه أكبر من أن يتجلّى في صورةٍ واحدةٍ، (**و من عرف منكم أنّه رأى نفسه**) ـ أي: رأى الحقّ في صورة عينه ـ (**فهو العارف، فلهذا انقسم الناس**) ـ أي: أهل الوجدان، الّذين هم الناس بالحقيقة ـ (**إلى عالمٍ بالله و غير عالمٍ به**) ـ كما هو الأمر عليه ـ.

(**و «ولده» و هو ما أنتجه لهم نظرهم الفكريّ**) أي: و لما اشتدّ احتجابهم بالظواهر و تقيّدوا بها، كانت عقولهم مشوبةً بالأوهام لم تتجاوزوا[٩٦] إلى المعارف المجرّدة الكلّيّة في التنزيه عن مقتضيات أفكارهم العادية و القياسيّات العرفيّة المقيّدة بالقيود الوهميّة و التخيّليّة، و احتجبت بالتعيّنات و التقيّدات العقليّة المطابقة لمدركاتها الوهميّة و التخيّليّة و الحسّيّة في التقيّد.

(**و الأمر موقوفٌ علمه على المشاهدة بعيدٌ عن نتائج الفكر**) فأنكروا ما دعاهم إليه أشدّ إنكارٍ و اتّبعوا معقولهم العادي، فشكا نوحٌ إلى ربّه بقوله: ﴿رَبِّ إِنَّهُم عَصَونِي وَ اتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَ وَلَدُهُ إِلَّا خَسَاراً﴾ [٧١/٢١] أي: اتّبعوا من ينزّه الله التنزيه التقييديّ الفكريّ الموجب لتشبيهه ـ تعالى ـ بالأرواح في التقييد، «فلم يزده مالُه» ـ أي: علمه و معقوله الفكريّ ـ، و «ولده» ـ أي: ما أنتجه فكره في المعرفة /SB47/، و هو[٩٧] معتقده من إلهٍ مجعولٍ متصوّرٍ ـ إلّا خساراً بزوال نور[٩٨] استعدادهم الأصليّ لاحتجابهم بمعقولهم؛ (**فما**

ربحت تجارتهم) و ما كانوا مهتدين.

(فزال عنهم ما كان في أيديهم ممّا كانوا يتخيّلون أنّه مِلكٌ لهم) و هو ما حصّلوا بأفكارهم من معقولهم و ما حسبوا النجاة فيه من الإله الإعتقاديّ و ما توهّموا أنّه يمنحهم؛ لأنّ الأمر ـ كما قال ـ موقوفٌ علمه على المشاهدة بعيدٌ عن نتائج الفكر[٩٩]، و لا يزيد الفكر فيه إلّا احتجاباً بصورة معتقدهم.

(و هو في المحمّديّين) «الضمير» راجعٌ إلى «ما كانوا يتخيلون أنّه ملك لهم»، أي ما تخيّلوا أنّه ملكٌ لهم ثابتٌ في المحمّديّين، لقوله ـ تعالى ـ في حقّهم: (﴿و أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُستَخلِفينَ فِيهِ﴾ [٥٧/٧])، أمَرَهم بالإنفاق ليرجع بسبب إنفاقهم ما منه إليه. و لمّا استخلفهم استأثر بالملك و جعلهم خلفائه فيه، لأنّ الملك للمستخلِف لا للمستخلَف.

(و في نوحٍ) أي: و في النوحيّين أو في قوم نوحٍ، لأنّ هذا الخطاب لبني إسرائيل و سمّاهم ذريّة نوحٍ حيث قال: ﴿وَ آتَينَا مُوسَى ٱلْكِتابَ وَ جَعَلنَاهُ هُدىً لِبَني إِسرَائِيلَ (أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً) ذرّيَةَ مَن حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ [١٧/٢]، (فأثبت الملك لهم و الوكالة لله فيه)، فإنّ الملك إنّما يكون للموكّل لا للوكيل. فلم يجعلهم خلفاء متصرّفين و جعلهم مالكين، لأنّه ـ تعالى ـ هو الظاهر في صورة أعيانهم و ما ملكت أيمانهم، فالكلّ مالكون بتمليكه إيّاهم لا بأنفسهم /SA48/ و لكن لا يشعرون. فما استحقّوا الخلافة لأنّهم لا يعرفون قدر الملك، و استحقّها المحمّديون لمكان عرفانهم.

(فهم) ـ أي: المحمّديّون ـ (مستخلفون فيهم) في أنفسهم، أي: في قوم نوحٍ و في الأمم كلّهم، لأنّهم من جمل الملك.

(فالملك لله و هو وكيلهم) لأنّ الوكالة الثابتة في النوحيّين ثابتةٌ في حقّهم، لقوله لمحمّدٍ ـ عليه السّلام ـ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذهُ وَكِيلاً﴾ [٧٣/٩]، و قالوا: ﴿حَسبُنَا ٱللهُ وَ نِعمَ ٱلوَكِيلُ﴾ [٣/١٧٣]. و إذا كان الله وكيلهم فالملك لهم؛ و هو عين الملك الّذي قال فيه: (و ذلك ملك الاستخلاف. و بهذا كان الحقّ مالك الملك، كما قال الترمذيّ). و هو إشارةٌ إلى ما ذكر الشيخ العارف محمد بن عليّ الحكيم الترمذيّ[٦١] من جملة سؤالاته الّتي سأل

عنها الخاتم للولاية المحمّديّة قبل ولادة الشيخ العارف محيي الدين بمأتي سنةٍ، و هو قوله: «ما ملك الملك؟»[٦٢]. و إلى هذا المعنى أشار الشيخ العارف أبويزيد البسطاميّ ـ قدّس الله روحه ـ[٦٣] في مناجاته و قد تجلّى له الملك الحقّ المبين، فقال: «مُلكي أعظم من ملكك! لكونك لي و أنا لك، فأنا ملكك و أنت ملكي و أنت العظيم الأعظم و ملكى أنت، فأنت أعظم من ملكك /MA23/ و هوأنا!»[٦٤].

قوله: (**﴿وَ مَكَرُوا مَكْراً كِبَاراً﴾** [٧١/٢٢]، **لأنّ الدعوة إلى الله مكرٌ بالمدعوّ، لأنّه ما عدم من البداية فيدعى إلى الغاية ﴿أُدعُوا إِلَى ٱللهِ﴾، فَهذا عين المكر! ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾**[١٢/١٠٨]). معناه: أنّ الدعوة إلى الله دعوةٌ منه إليه؛ لأن الله عين المدعوّ و الداعي /SB48 و البداية و الغاية، لكونه عين كلّ شيءٍ؛ فهي مكرٌ بالمدعوّ، لأنّ المدعوّ مع الله فكيف يُدعى إلى الله؟!. فقابلوا مكر الداعي بمكرٍ أعظم من مكره فقالوا: ﴿لَا تَذَرُنَ وُدّاً وَ لَا سُوَاعاً وَ لَا يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْراً﴾[٧١/٢٣]، فإنّهم إذا تركوهم فقد تركوا الحقّ و جهلوه بقدر ما تركوا من هؤلاء، فإنّ للحقّ في كلّ معبودٍ وجهاً يعرفه مَن يعرفه و يجهله مَن يجهله. فهم مقرّون بما يدعو الداعى إليه في صورة الإنكار مجيبون دعوته في صورة الردّ من حيث لايشعرون، فإن الدعوة فرقانٌ و هم في القرآن!. فكأنّهم مع كفرهم يقولون: «قد أتينا الله و نحن معه»، فإنّ المدعوّ منه عين المدعوّ إليه في شهود المكاشف و غيره في اعتقاد غير المكاشف.

فعندهم أنّه لو أجابوه ظاهراً لتركوا[١٠٠] الحقّ إلى الباطل، فلذلك كان مكرهم أكبر من مكره. فقوله:«ادعوا إلى الله» عين المكر؛ «على بصيرةٍ» أي: على علمٍ بأنّ الدعوة منه إليه.

(**فنبّه ـ عليه السّلام ـ أنّ الأمر له كلّه**) و أنّه يدعو بأمر الله، و المدعوّ يجيبه[١٠١] بالفعل و أنّه مطيعٌ بما أمر به واقفٌ مع ما خلق له، و أريد منه تحت حكم قاهرٍ و سلطنة أمرٍ باهرٍ، و هو معنى قوله:(**فأجابوه مكراً كما دعاهم**) على ما ذكر آنفاً.

لكنّه يعلم أنّ صلاح المستعدّين المجيبين في قبول الدعوة من حيث إنّهم وقعوا في غاية التفرقة و الحجاب و تعمّقوا فى أقاصي عالم الإمكان؛ فلوأجابوا لخرجوا من التفرقة إلى

الجمع و خلصوا من مهاوي الإمكان إلى ذرى الجمع و بلغوا كمالهم الجمعيّ الّذي منه /SA49/ يبدأ الأمر و إليه يعود؛ و لهذا قال: (**فجاء المحمّديّ و علم أنّ الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويّته**) لأنّ الهويّة الأحديّة مع الكلّ سواءٌ، (**و إنّما هي من حيث أسماؤه**)، فيدعوا من الاسم «الخافض» إلى «الرافع» و من اسم «المنتقم» إلى «الرحيم» و من اسم «المضلّ» إلى «الهادي». (**فقال: ﴿يَومَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَنِ وَفْداً﴾** [١٩/٨٥]، **فجاء بحرف الغاية و قرنها بالإسم**) ليعلم أنّ «الرحمن» أسمٌ شاملٌ لجميع الأسماء، فيكون العالم تحت إحاطته ـ إذ لافرق بينه و بين اسم «الله»، كما قال: ﴿قُلِ ٱدْعُوا ٱللهَ أَوِ ٱدْعُوا ٱلرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُو فَلَهُ ٱلأَسْمَاءُ ٱلْحُسنَى﴾ [١٧/١٠] ـ.

و كلّ طائفةٍ من أهل العالم تحت ربوبيّة اسمٍ من أسماء الله. و من كان تحت ربوبيّة اسمٍ[١٠٢] كان عبداً لذلك الاسم، فيدعوهم رسول الله من تفرقة تلك الأسماء إلى حضرة جمع اسم «الرحمن» أو اسم «الله». و هي الدعوة على بصيرةٍ، لأنّه يخلّصهم من رقّ الآلهة المتشاكسة إلى عبودية الإله الواحد، ـ كما قال: ﴿ضَرَبَ ٱللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِرَجُلٍ﴾ [٣٩/٢٩] ـ.

و اسم «الرحمن» يحكم على عباده بأن يكونوا متّقين و يوجب عليهم التقوى، و هو معنى قوله: (**فعرفنا أنّ العالم كان تحت حيطة اسمٍ إلهيٍّ أوجب عليهم أن يكونوا متّقين**).

و حقيقة التقوى أن يجتنب الإنسان من إضافة الخيرات و الكمالات و الصفات الحميدة إلى نفسه أو غيره إلّا إلى الله. و يتّقي من أفعاله و صفاته، فإنّها شرورٌ من معدن /SB49/ الإمكان، فيطّلع على سرّ قوله: ﴿وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفسِكَ﴾ [٤/٧٩]، لأنّ الشرور أمورٌ عدميّةٌ، و أصل العدم و منبعه الإمكان.

قوله: (**فقالوا في مكرهم ﴿لَاتَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لَاتَذَرُنَّ وُدّاً وَ لَايَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْراً﴾** [٧١/٢٣]، **فإنّهم إذا تركوهم جهلوا من الحقّ على قدر ماتركوا من هؤلاء، فإنّ للحقّ في كلّ معبودٍ وجهاً يعرفه من عرفه و يجهله مَن جهله**) ـ مرّ تقريره ـ؛ (**و في المحمّديّين: ﴿وَ قَضَى رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدوا إِلّا إِيَّاهُ﴾** /MB23/ **أي: حكم ربُّك**) ربُّ الكلّ أن

لاموجود سواه، فلايُرى في صور[١٠٣] الكثرة إلّا وجهه، فيعلم أنّه هو الّذي ظهر في هذه الصور فلايعبد إلّا الله؛ لأنّ صورالكثرة فيالوجود الواحد إمّا معنويةٌ غير محسوسةٍ ـ كالملائكة ـ و إمّا صوريةٌ محسوسةٌ ـ كالسموات و الأرض و مابينهما من المحسوسات ـ.

فالأولى بمثابة القوى الروحانية فيالصور الإنسانيّة؛

و الثانية بمثابة الأعضاء، فلاتقدح هذه الكثرة في واحديّة الإنسان، و هو معنى قوله: **(فالعالِم يعلم من عبد و في أيِّ صورةٍ ظهر حتّى عبد، و إنّ التفريق و الكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة و كالقوى المعنويّة في الصورةالروحانيّة، فما عبد غير الله في كلّ معبودٍ**[١٠٤].

فالأدنى) ـأي: الجاهل المحجوب ـ**(من تخيّل فيه الألوهيّة)** أي: معنى الإلهيّة، و هو أن [يصوّر][١٠٥] فيه هيئةً مخصوصةً متخيّلةً ـ فانّ الخيال لايدرك إلّا مشخّصاً ـ، فعبد ذلك المتخيَّل.**(فلولا هذاالتخيل)** أي: تخيّل معنى الألوهة فيه **(ما عُبد الحجر و لاغيره.**

و لهذا) أي: و لأنّ الله أراد أن يُبصرهم أنّهم إنّما يعبدون خيالهم **(قال: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾**[١٣/٣٣] **لسمّوهم فلوسمّوهم حجراً أو شجراً أوكوكباً)** فافتضحوا و انتهوا عن الشرك؛ **(و لو قيل لهم: «من عبدتم؟» لقالوا: «إلهاً»)** بناءً على /SA50/ ما تخيّلوا، فلزمهم تعدّد الآلهة، لانّهم **(ماكانوا يقولون: «الله» و لا «الإله»)** إذ لم يرد الله الواحد المتجلّي في صورة الكثرة.

(و الأعلى) ـأي : العالم العارف المكاشف بالحقّ ـ**(ما تخيّل)** «ما» نفيٌ، أي: لم يتخيّل، **(بل قال: هذا مجلىً إلهيٌّ نبغي تعظيمه، فلايقتصر)** أي: على ذلك المتعيّن، بل يرى كلّ شيءٍ مجلىً له، فيرى تعدّد المجالي من تجلّيه الأسمائيّ و أحديّة المتجلّى ـ: من[١٠٦] تجلّى وجهه فيها، أي: ذاته ـ.

(فالأدنى ـ : صاحب التخيّل ـ يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾[٣٩/٣]، لأنّه تخيّل في كلّ واحدٍ منها إلهاً صغيراً و تخيّل ما سمّى «الله» إلهاً متعيّناً أكبر، فلم يعبد إلّا ما تخيّله من الآلهة المجعولة؛

(و الأعلى ـ: العالم ـ يقول: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ حيث ظهر) أي: انقادوا و أسلموا وجوداتكم له بالفناء فيه ﴿وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾: الّذين خبت نار طبيعتهم) أى: المتذلّلين الخاشعين من الإنكسار و التواضع لعظمة الله. و قوله: «خبت» ليس من «الإخبات»، بل من «الخبوّ»، لأنّ العلوّ و التكبّر إنّما يكون من الطبيعة الناريّة ـ كما قال إبليس: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ﴾ [٣٨/٧٦]. فإذا خمدت[١٠٧] الطبيعة النارية فيهم انكسرت الأنانيّة الحاجبة لله ـ تعالى ـ. (فقالوا: «إلهاً» و لم يقولوا: «طبيعةً») لخبوّها، إذ لم يعرفوا إلّا ما هو الغالب فيهم، فإذا خبت نار الطبيعة ظهرت الإلهيّة و غلبت. (﴿وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً﴾ [٧١/٢٤]، أي: حيّروهم في تعداد الواحد /SB50/ بالوجوه و النسب).

و لمّا غلب عليه التوحيد الذاتي المحمّديّ ـ في قوله عليه السّلام: «عرفت الأشياء بالله» حين سئل: «بم عرفت الله؟» [٦٥] ـ حمل الآية على صورة حاله و فسّر إضلال الأصنام ـ أي: صور الكثرة لمن نظر فيها بعين التوحيد ـ بالتحيّر لشهوده الواحد المطلق الحقيقيّ متعدّداً بحسب الإضافات إلى المظاهر حتّى يرى الوجه الواحد وجوهاً مختلفةً باختلاف المظاهر الّتي هي مراياها، كما قال المحمّديّ:

وَ مَا ٱلوَجهُ إِلَّا وَاحِدٌ غَيرَ أَنَّهُ إِذَا أَنتَ أَعدَدتَ ٱلمَرَايَا تَعَدَّدَا[٦٦]

فتحيّر بين أحديّته و كثرته.

و فسّر «الظالمين» في قوله: (﴿وَ لَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾) بالمحمّديّين الظالمين (﴿لِأَنفُسِهِمْ﴾) من جملة (﴿الْمُصْطَفَينَ﴾ الّذين أورثوا الكتاب) أي: كتاب العقل القرآنيّ، و هو كتاب الجمع و الوجود الأحديّ.

(و) جعلهم (أوّل الثّلاثة) في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [٣٥/٣٢]، لأنّهم /MA24/ شاهدوا الواحد كثيراً فعدّدوا الواحد فساروا من الواحد إلى الكثير؛ فلذلك قال: (فقدّمه على «المقتصد» و «السابق») أي: فضّله باعتبار سيره و نظره من الواحد إلى الكثير، بناءً على ما أورده الترمذيّ [٦٧] في صحيحه عن أبي سعيدٍ أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ قال في هذه الآية: «هؤلاء كلّهم بمنزلةٍ واحدةٍ

و كلّهم في الجنّة»[٦٨].

و إنّما فضّله على الباقين لأنّ «المقتصد» هو الشاهد للكثرة في الواحد و الواحد في الكثرة، جامعاً في شهوده بين الحقّ و الخلق؛

و «السابق /SA51/ بالخيرات» هو الّذي شهد الكثير واحداً فوحّد الكثير و سار من الكثير إلى الواحد، فهما ليسا في الحيرة لكونهما معتبرين للخلق مع الحقّ؛

و أمّا هذا الظالم فلايرى إلّا الواحد الحقيقيّ كثيراً بالاعتبار، فله الضلال ـ أي: الحيرة ـ أبد الآباد؛ فمن حقّه أن لايزيده الله (﴿**إِلَّا ضَلَالاً**﴾: **إلّا حيرة المحمّديّ**) أي: إلّا حيرة المحمّديّ بالإضافة في قوله: (**زدني فيك تحيّراً!**)؛ أو إلّا حيرةً ـ بالتنوين ـ و رفع «المحمّدي»، أي: قال المحمّديّ: «زدني فيك تحيّراً»، و هو أصوب و أوفق لقوله: «ضلالاً».

(﴿**كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوا فِيهِ وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا**﴾[٢/٢٠]). هذا وصف حيرتهم، و إنّهم إذا تجلّى نور الأحديّة مشوا ـ أي: ساروا سير الله ـ، و إذا أظلم عليهم بالاستتار و ظهور حكم الكثرة و الحجاب وقفوا متحيّرين.

(**فالحائر له الدور**) أي: السير بالله و من الله و إلى الله، فسيره سير الله منه المبدأ و إليه المنتهى، فلاأوّل لسيره و لاآخر؛

(**و الحركة الدوريّة حول القطب**) تشبيهٌ لقرب الحائر و ملازمته للحضرة الأحديّة، و لذلك قال: (**فلايبرح منه**).

ثمّ قال: (**و صاحب الطريق المستطيل**) ـ أي: الأدنى ـ: الجاهل المحجوب الّذي تخيّل أنّ الله بعيدٌ منه (**مائلٌ خارجٌ عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيالٍ**)، لأنّه تخيّل أنّه خارجٌ عنه بعيدٌ، فيطلبه من خارجٍ و هو فيه!، (**إليه**) ـ أي: إلى ذلك الخيال ـ (**غايته، فله «من» و «إلى» و ما بينهما**) أي: فله ابتداءٌ من نفسه على ما يتوهّمه و هو في الحقيقة من الله الحاصل فيه، و انتهاءٌ إلى غاية الخيال الّذي تخيّله، و ما بينهما من المسافة الّتي /SB51/ توهّمها و حسبها الطريق إلى الله، فهو يبعد بسيره عن الله دائماً!.

(**و صاحب الحركة الدورية لابِدَءَ**) أي: لسيره في شهوده،(**فيلزمه «من» و لا غاية،**

فتحكم عليه «إلى»). «فيلزمه» منصوبٌ جواباً للنفي، و كذا «فتحكم»، أي: لاابتداء لسيره حتّى يلزمه «من»، و لاانتهاء حتّى تحكم عليه «إلى»؛ (**فله الوجود الأتمّ**) أي: المحيط بكلّ شيءٍ، فسيره سيرٌ لله في الله بالله. (**و هو المؤتى جوامع الكلم و الحكم**) يعني نبيّنا محمّداً ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و من اتّبعه من المحبوبين من أمّته المحبّين، الّذين أرادهم الله بخطابه لنبيّه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾، فإنّ مشهدهم الحقّ ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [٢/١١٥] ، ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [٦/٩١]» (**ممّا خطيئاتهم**): يريد حيرة المحمّديّين. و الجمع باعتبار تعدّدهم و كثرتهم، و لهذا وصفها بقوله: (**فهي الّتي خطت بهم**) أي: حازت بهم من خطط تعيّناتهم و أنيّاتهم. (**فغرقوا في بحار العلم بالله، و هو الحيرة**) أي: في الأحديّة السارية في الكلّ المتجلّية في صورة الكثرة المحيّرة بتعيّنها في كلّ شيءٍ مع لاتعيّنها في الكلّ و إطلاقها و تقيّدها؛

(﴿**فَأُدْخِلُوا نَاراً**﴾ **في عين الماء**) أي: نار العشق بنور سبحات وجهه المحرّقة لجميع التعيّنات و الأنّيّات في عين بحر ماء العلم بالله، و الحياة الحقيقيّة الّتي يحيى بها الكلّ من وجهٍ و يفنى بها الكلّ من وجهٍ، فلاحيرة أشدُّ من الحيرة في شهود الغرق و الحرق مع الحياة و العلم و الفناء /SA52/ مع البقاء. (**في المحمّديّين ﴿وَ إِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾** [٨١/٦]) ـ من «سجرت التنّور» إذا أوقدته ـ، فإنّ عين بحار العلم بالله في الكلّ عين إيقاد نار العشق المحرق (﴿**فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ ٱللهِ أَنصَاراً**﴾ [٧١/٢٥]) لأنّ الله إذا تجلّى /MB24/ بذاته لهم أحرقهم و كلّ ما في الكون، فلم يبق أحدٌ ينصرهم، لكن الله أحياهم به ـ كما قال: «و من أحبّني فأنا قتلته و من قتلته فعليَّ ديته، و من عليَّ ديته فأنا ديته» [٦٩] ـ. فلهذا قال: (**فكان الله عين أنصارهم. فهلكوا فيه إلى الأبد**) لأنّ هلاكهم فيه عين حياتهم و بقائهم به؛ فهو المهلك المفني و هو الناصر المحيي.

(**فلو أخرجهم إلى السيف ـ : سيف الطبيعة ـ لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة**) أي: لو أنجاهم من الغرق في هذا البحر إلى ساحل الطبيعة و تركهم مع تعيّناتهم لانحطّوا عن هذه المرتبة إلى عالم الطبيعة، و احتجبوا بتعيّناتهم عنه (**و إن كان الكلّ لله و بالله، بل هو**

الله) أي: و إن كان أهل الطبيعة قانتين لله و بالله، بل كلّ ما في الوجود هو الله. و لكن بحسب الأسماء تتفاضل الدرجات و تتفاوت، و بين «الخافض» و «الرافع» و «الديّان» و «الرحمن» بونٌ بعيدٌ.

(﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ﴾) المراد بـ «الربّ»: الذات مع الصفة الّتي يقضي بها حاجته و يسدّ خلّته، فهو اسمٌ خاصٌّ من أسمائه بالأمر الّذي دعاه إليه وقت النداء، و لذلك خصّه بالإضافة. (**ما قال: «إلهي»، فإن «الربّ» له الثبوت**) أي: الثبوت على /SB52/ الصفة الّتي يكفي بها مهمّه من غير أن يتحوّل إلى صفةٍ أخرى فيكون اسماً آخر. (**و الإله يتنوّع بالأسماء فهو ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾، فأراد بالربّ ثبوت التلوين**) أي: ثبوت ظهوره في صورةٍ توافق مراده في دعائه، و هو التلوين؛ (**إذ لا يصحّ إلّا هو**) في مقام الإجابة لدعائه، و هو قوله: (﴿لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾) أي: حال الظهور في الفوق الّذي هم مستهزئون به، و هو ظاهر الأرض (**يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها**)، و ذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الأحديّ الجمعيّ.

قال (**المحمّدي: «لو دلّيتم بحبلٍ لهبط على الله»**)[٧٠] أي: هو التحت كما هو الفوق، و قال: (﴿لَهُ مَا فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾) أي: الظهور بصورها، (**فإذا دفنت فيها فأنت فيها و هي ظرفك**) فأنت فانٍ في باطنيته. (﴿وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [٢٠/٥٥] **لاختلاف الوجوه**) عند الإعادة فيها بالباطنيّة. و هي استهلاك تعيّناتهم و كثرة أنيّاتهم الظاهرة في صور الخلق بظاهر أرض الفرق[١٠٨] في أحديّة عين الحقّ، و عند الإخراج منها بالظاهريّة في المظاهر الخلقيّة و صور التعيّنات المختلفة (﴿مِنَ ٱلكَافِرِينَ﴾): الساترين وجه الحقّ بسترات[١٠٩] استعداداتهم (**الّذين استغشوا ثيابهم و جعلوا أصابعهم في آذانهم طلباً للستر**)، لأنّهم فهموا بحكم احتجابهم من الغفر ذلك ـ كما ذكر ـ، و هو معنى قوله: (**لأنّه دعاهم ليغفر لهم، و «الغفر»: الستر**).

قوله: (﴿دَيّاراً﴾: **أحداً**، /SA53/ **حتّى تعمّ المنفعة كما عمّت الدعوة**). معناه أنّه ـ عليه السّلام ـ إنّما دعا المحتجبين بالكثرة ـ الّذين هم عباد صور الأسماء ـ عن الوحدة

ليُنقذهم عن مهلكة الشقاء الّذي هو اختلاف الوجوه الأسمائيّة إلى منجاة السعادة الّتي هي أحديّة وجه الذات، و عن ظلمات الحجب الجلاليّة إلى نور جمال الذات. فلمّا تحقّق أنّهم أهل الحجاب ـ الّذين لايعبدون إلّا صور الكثرة الأسمائيّة، و لاتزيدهم الدعوة إلّا زيادة الاحتجاب، لقوّة الشيطنة و نفاذ حكم الإلهيّة فيهم بالعزّة ـ دعا ربّه الناصر له باسم «القهّار المنتقم» ليستر صور اختلافاتهم و تعيّناتهم الظاهرة في ظاهر أرض الفرق بأحديّة اسم «الباطن» في باطنها، كما ستروا وجود استعداداتهم و استتروا عن سماع دعائه. فتعمّ منفعة أثر الدعوة ـ و هي صلاحهم ـ بالردّ عن الكثرة إلى الوحدة و المنع عن التمادي في التفرقه و البُعد، فإنّ نفي الفساد صلاحٌ و صلاح مَن بقي بعدهم من المؤمنين، فلايضلّوهم و لايهلكوهم و يحيّروهم /MA25/ كما عمّت الدعوة جميعهم.

(﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ﴾ ـ أي: تدعهم و تتركُهم ـ ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ أي: يحيّروهم، فيخرجوهم من العبوديّة إلى ما فيهم من أسرار الربوبيّة، فينظرون أنفسهم أرباباً بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيداً، فهم العبيد الأرباب). أي: إنّ هؤلاء إن تركتهم مع أهوائهم، تظاهروا بأنّيّاتهم و تفرعنوا بأنّيّاتهم الّتي هي /SB53/ هويّة الأحديّة المنصبغة بألوان مظاهرهم، فلايتحرّكوا إلّا إلى الغلوّ و الطغيان، فيخرجوا عبادك بدعوتهم إلى الأنانيّة الشيطانيّة من العبوديّة الّتي هم عليها إلى ما فيهم من معنى الربوبيّة مع كونهم عبيداً؛ فيتحيّروا و يكونوا شرّ الناس ـ كما قال عليه الصّلاة و السّلام: «شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيٌّ» ـ [٧١]. فإنّ الهادي يدعو إلى طاعة الرحمن ليتفانوا عن حياة الهوى و ينسلخوا عن رسومهم فيموتوا عن أنانيّتهم الحاجبة للحقّ فيحيوا بالحياة الحقيقيّة الأبديّة؛

و المضلّ يدعو إلى طاعة الشيطان، فيمدّهم في طغيانهم بتقوية أنانيّتهم، فيطّلعهم على سرّ الربوبيّة فيهم مع بقاء الهوى و حياة الأنيّة و الأنانيّة ـ أي: الأحديّة المنصبغة بلون الكثرة و أحكام الإمكان الّتي هم بها عبيدٌ ـ. فينظرون أنفسهم أرباباً مع كونهم عبيداً، فيكونون شرّ الناس عبيداً أرباباً عند أنفسهم. و ذلك عين الحيرة و الضلال و الهلاك. بخلاف

حيرة المحمّديّ، فإنّها بعد فناء الأنيّة في الأحديّة و الموت الحقيقيّ و النظر إلى نفسه بأنّه لاشيءٌ محضٌ.

(﴿وَ لَا يَلِدُوا﴾ ـ أي: ما ينتجون و لا يظهرون ـ ﴿إِلَّا فَاجِراً﴾ أي مظهراً ما ستر ﴿كَفَّاراً﴾ [٧١/٢٦] ـ أي: ساتراً ما ظهر بعد ظهوره ـ)، أي لأنّهم فاجرون بإظهار أنانيّتهم الشيطانيّة و دعوى الربوبيّة كفّارون بستر الحقيقة الإلهيّة بأنانيّاتهم[١١٠] فلايكون أولادهم إلّا على صور أسرارهم ـ كما قال عليه الصّلاة و السّلام: «الولد سرّ أبيه»[٧٢] ـ، فلايلدوا إلّا مظهراً لأنانيّته بدعوى الربوبيّة المستورة فيه زوراً و كذباً، ساتراً بأنانيّته الحقيقةَ /SA54/ الإلهيّة الّتي ظهرت بصورته بعد ما ظهرت، فيكون ملتبساً على عبادك في دعواه.

(فيظهرون ما ستر ثمّ يسترونه بعد ظهوره) أي: فيظهرون بالدعوى ما ستر من الربوبيّة المستورة و يدعون بأنانيّتهم أنّهم الربّ ـ يعني: يدعون أنّ الأنانيّة الظاهرة هو الربّ المستور فيهم ـ زوراً و كذباً.

ثمّ إنّهم على الحقيقة ساترون الّذين يدّعون ظهوره بعد ظهوره في صورهم على الحقيقة.

(فيحار الناظر و لا يعرف قصد الفاجر في فجوره و لاالكافر في كفره و الشخص واحدٌ)، أي: يحار الناظر الطالب للحقّ في الإظهار و الستر، و لا يعرف أنّ الفاجر في إظهار الربوبيّة بدعواه إيّاها ساترٌ لها و لا أنّ الساتر لها في سترها هو ذلك المظهر كذباً و زوراً، و الحال أنّ الشخص المظهر الساتر واحدٌ، و هو عين الضلال و التحيّر.

(﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِي﴾ أي: استرني و استر من أجلي، فيجهل مقامي و قدري كما جُهِل قدرك في قولك: ﴿وَ مَا قَدَرُوا ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [٦/٩١])، أي: استر بنور ذاتك أنانيّتي، و استربنور صفاتك رسومي و آثاري و قوى نفسي و طبيعتي لأجلي، أي: خلّصني من التلوين بظهورها لأكون محواً بكلّيّتي فيك فانياً مجهول القدر ـ كما وصفت ذاتك ـ؛

﴿وَ لِوَالِدَيَّ﴾: من كنت نتيجةً عنهما، و هما العقل و الطبيعة). أراد بـ: «العقل» و «الطبيعة»: «الروح» و «النفس»، أوردهما على اصطلاح الحكماء[٧٣]؛ و أراد بـ: «النتيجة»:

«القلب» الحاصل منهما، فإنّه حقيقة الإنسان المعبّر عنها بـ: «أنا». و سترهما من جملة /SB54/ الستر لأجله حتّى لايبقى منه أصلٌ و اسمٌ، فلاينعت فلايعرف؛

(﴿وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ﴾ ـ أي: قلبي ـ /MB25/ ﴿مُؤْمِناً﴾: **مصدّقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهيّة، و هو ما حدثت به أنفسهم**).

و لمّا استجيب دعاؤه بالفناء في اللّه أقام أنّيّة اللّه مقام أنانيّته، فكان بيته قلبه، لقوله: «قلب المؤمن بيت اللّه»[٧٤]؛ و قوله ـ عليه السّلام ـ حاكياً عن ربّه: «لايَسعُني أرضي و لاسمائي و لكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[٧٥]. و من حقّ التجلّي الإلهي أن يفنى ما تجلّى له فلم‌يبق إلّا هو، فكان أحاديث قلبه إخباراتُ إلهيّة. و كان من دخله مصدّقاً بها عارفاً واصلاً مثله؛ فيلزم أن تكون أحاديث أنفسهم من تلك الإخبارات الإلهيّة. لأنّ القلب و من دخله في مقام الفناء في عين أحديّة الجمع، فكلّ ما هجس ببالٍ منهم كان إخباراً إلهيّاً.

و ضمير الجمع و صيغته في «أنفسهم» لـ «من دخل» محمولاً على المعنى. و في بعض النسخ: «أنفسها» على تأويل النفوس و الأعيان؛

(﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ **من العقول** ﴿وَ ٱلْمُؤْمِنَاتِ﴾ **من النفوس**) ظاهرٌ؛

﴿وَ لَا تَزِدِ ٱلظَّالِمِينَ﴾ **من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانيّة** ﴿إِلَّا تَبَاراً﴾ [٧١/٢٧] **أي: هلاكاً**). أوّل «الظالمين» بذوي الظلمات من قوله: «الظلم ظلماتٌ يوم القيامة»[٧٦]. و فسّرهم بأهل الغيب على حسب ما عليه من الحال و الاستغراق في الغيب. و قوله: «أهل الغيب»: بيانٌ لهم. «المكتنفين» أي: المتّخذين أكنافهم و المتوطّنين خلف الحجب الظلمانيّة وراء الأستار الحجابيّة والأطوار الجسمانية الظلمانية، المحتجبين في حظائر القدس عن أعين الناظرين. /SA55/ (﴿إِلَّا تَبَاراً﴾: **هلاكاً**) في الحق (**فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحقّ دونهم**).

قوله: (**في المحمّديّين: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾** [٢٨/٨٨]، **و التبار: الهلاك**) يجوز أن يكون صفةً «للظالمين»، أي: الظالمين الكائنين؛ أو حالاً، أي: كائنين في المحمّديّين. و المراد ظالمو أمّة محمّدٍ من المصطفين؛ أو صفةً «لهلاكاً»، أي: هلاكاً واقعاً في المحمّديّين، أي: في

زمرتهم؛ أو[١١١] متعلّقاً بـ: «شهودهم»، أي: لشهودهم وجه الحقّ في المحمّديّين.

و قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ﴾ بيانٌ لمشرب المحمّديّين، أي: فيهم شهودُ كلّيٌّ باضمحلال الرسوم و فناء كلّ شيءٍ عند طلوع الوجه الباقي المحرق سبحاته ما انتهى إليه بصره من خلقه. و يجوز أن يكون قوله: «في المحمّديّين» منقطعاً عمّا قبله، على أنّ هذا الكلام مبتدأٌ «في المحمّديّين» خبره، أي: فيهم هذا الشهود.

و «الوجه»: هو الذات الموجودة مع لوازمها[١١٢]، و «وجه الحقّ» هو عين الوجود الأحديّ الجمعي ـ أي: المطلق ـ.

(و من أراد أن يقف على أسرار نوحٍ فعليه بالترقّي في فلك نوح، و هو في «التنزّلات الموصليّة» لنا).

أكثر أسرار الكلمة النوحيّة من الحكم و المعارف و المشاهدات لاتنكشف إلّا لمن يترقّى بروحه إلى فلك الشمس. و «نوح» أسمٌ للشمس، لأنّه المكان العليّ الّذي هو منشأ القطب و مبدأ تنزّله، و من نور روحانيّتها إمداده.

و «التنزّلات الموصليّة» كتابٌ من تصانيفه رفيع القدر[٧٧]، ذكر فيه الأسرار النوحيّة و التنزّلات الروحيّة لسائر الأنبياء و الأولياء[٧٨]. /SB55/

(فصّ حكمة قدّوسيّة في كلمة إدريسيّة)

إنّما قدّم الشيخ ـ رضى الله عنه ـ «فصّ الحكمة السبّوحيّة» على «القدّوسيّة» و جعلهما متقارنين ـ و إن كان نوح متأخّراً بالزمان عن إدريس، عليهما السّلام ـ لاشتراكهما في التنزيه، مع أنّ التقديس أبلغ من التسبيح و الأبلغ بالتأخير أولى. فالتسبيح تنزيهٌ عن الشريك و صفات النقص ـ كالعجز و أمثاله ـ، و التقديس تنزيهٌ عمّا ذكر مع التبعيد عن لوازم الإمكان و تعلّق الموادّ، و كلّ ما يتوهّم و يعقل في حقّه ـ تعالى ـ من أحكام التعيّنات الموجبة للتحديد و التقييد.

و قد بالغ إدريس ـ عليه السّلام ـ في التجريد و التروّح حتّى /MA26/ غلبت الروحانيّة على نفسه، و خلع بدنه و خالط الملائكة و اتّصل بروحانيّات[113] الأفلاك و ترقّى إلى عالم القدس، و أقام على ذلك ستّة عشر عاماً لم ينم و لم يطعم شيئاً!؛

فتنزيهه ذوقيٌّ وجدانيٌّ تأصّل في نفسه حتّى خرق العاده؛

و أمّا تنزيه نوح ـ عليه السّلام ـ فهو عقليٌّ، لأنّه كان أوّل المرسلين فلم يتجاوز في التنزيه مبالغ فهوم الأمّة، و لم يخل عن شوبٍ من التشبيه ـ على ما هو طريق الرسالة و قاعدة الدعوة ـ.

و تزوّج و وُلد له، بخلاف إدريس، لأنّ الشهوة قد سقطت عنه و تروّحت طبيعته و تبدّلت أحكامها بالأحكام الروحيّة و انقلبت بكثرة الرياضة، و صار عقلاً مجرّداً و رفع

مكاناً عليّاً في السماء الرابعة؛ فلهذا قال: (**العلوّ نسبتان: علوّ مكانٍ و علوّ مكانةٍ. فعلوّ المكان: ﴿وَ رَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾** [١٩/٥٧]، **و أعلى الأمكنة المكان الّذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك، و هو فلك الشمس، و فيه روحانيّة إدريس**).

علوّ المكان: /SA56/ كون الشيء في أرفع الأماكن؛

و علوّ المكانة: كونه في أرفع المراتب، و إن لم يكن مكانيّاً أو كان في أدنى الأماكن ـ كعلوّ رتبة الإنسان الكامل بالنسبة إلى الفلك الأعلى ـ. و إنّما أثبت لإدريس ـ عليه السّلام ـ العلوّ المكانيّ لأنّه لم يتجرّد عن التعيّن الروحانيّ، و لم يصل إلى التوحيد الذاتي المحمّديّ بالانسلاخ عن جميع صفات الغيريّة و الإنطماس في عين الذات الأحديّة، بل انسلخ عن الصفات البشريّة الطبيعيّة فتجرّد عن النشأة العنصريّة و أحكامها و بقي مع الصفات الروحانيّة و هيئاتها. فتبدّلت هيئآت نفسه المظلمة بهيئات روحه المنوّرة، و انقلبت صورته صورةً مثاليّةً نورانيّةً مناسبةً لهيئاته الروحانيّة، فعرج به إلى مأواه الأصلي و مقام فطرته ـ الّذي هو فلك الشمس ـ.

و روحه منشأ تنزّل روح القطب، فإنّ روح هذا الفلك أشرف الأرواح السماويّة كما أنّ روح القطب أشرف الأرواح الإنسيّة. و لهذا كان الشمس أشرف الكواكب و رئيس السماء، و ارتبطت بها جميع الكواكب ارتباط أصحاب الملك به، العلويّة من وجهٍ و السفليّة من وجهٍ ـ كما تبيّن في علم الهيئة ـ.

و كان فلكها أحصن الأفلاك و أوسطها، كمكان الملك في وسط المملكة، إذ الوسط أفضل المواضع و أحماها عن الفساد. فهو بالنسبة إلى الأفلاك كالقطب من الرحى. و بسيره ينتظم أمور العالم و ينضبط الحساب و المواقيت، فهو أعلى قدراً و أفضل روحاً /SB56/ من الأماكن كلّها.

(**و تحته سبعة أفلاكٍ و فوقه سبعة أفلاكٍ و هو الخامس عشر؛ فالّذى فوقه: فلك الأحمر ـ أى: المرّيخ ـ، و فلك المشتري، و فلك كيوان، و فلك المنازل، و الفلك الأطلس فلك البروج**) أي: الفلك الّذي قسّم إلى البروج الإثني عشر، و اعلم كلّ برجٍ بما

بازائه من صور الكواكب الثابتة الّتي على فلك المنازل الّذي تحته.

و إنّما سمّى بفلك المنازل باعتبار منازل القمر المعروفة عند العرب من الثوابت الّتي عليها؛

٣ **(و فلك الكرسيّ، و فلك العرش)**. الظاهر أنّ المراد بهما النفس الكلّيّة و العقل الكلّيّ ـ أي: الروح الأعظم ـ، فإنّهما مرتبتان في الوجود أعظم من مراتب الأفلاك. و «الروح» لوح القضاء و «النفس» لوح القدر، فهما أرفع من الأجرام الفلكيّة. فسمّاهما فلكين مجازاً، كما سمّى

٦ «كرة التراب» فلكاً مجازاً، فانّها لم تتحرّك و لم تحطّ بشيءٍ حتّى تسمّى فلكاً بالحقيقة. على أنّ البرهان لم يمنع وجود أفلاكٍ غير مكوكبةٍ فوق التسعة، و الحكماء جزموا في جانب القلّة ـ أي: لايجوز أقلّ ممّا ذكروا ـ، و أمّا في جانب الكثرة فلاجزم [٧٩].

٩ **(و الّذي دونه: فلك الزهرة، و فلك الكاتب، و فلك القمر، و كرة الأثير، و كرة الهواء، /MB26/ و كرة الماء، و كرة التراب. فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان)** ظاهرٌ.

١٢ و تسمية العناصر «أفلاكاً» تعضد أنّه يريد بالأفلاك مراتب الموجودات الممكنة البسيطة، من الأشرف إلى الأدنى.

(و أمّا علوّ المكانة فهو لنا ـ أعني: المحمّديّين ـ، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَ أَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَ ٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [٤٧/٣٥] **في هذا العلوّ، و هو يتعالي عن المكان لا عن**

١٥ **المكانة)**. /SA57/ إنّما كان علوّ المكانة للمحمّديّين، لأنّ أحديّة الجمع أعلى رتبةً في الوجود و هي رتبة محمّدٍ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ، و الله ـ تعالى ـ بأحديّته الذاتيّة بالوجود المطلق

١٨ متعالٍ عن كلّ قيدٍ، فله العلوّ الذاتي؛ لأنّ كلّ مقيّدٍ هو المطلق من حيث الهوية ـ أي: حقيقة الوجود الغير المنحصر ـ؛ فهو به هو و بنفسه ليس بشيءٍ، فلارتبة له من غير الوجود حتّى يعتبر العلوّ بالنسبة إليه. فإلله هو العليّ المطلق بحسب الذات وحده لابالنسبة إلى شيءٍ.

٢١ و هو مع المحمّديّين في هذا العلوّ لفنائهم في أحديّته و وجودهم به، فهو متعالٍ عن المكان لعدم التقيّد و كون المكان به مكاناً، لا عن المكانة لكون المطلق أعلى رتبةً من المقيّد.

(و لمّا خافت نفوس العمّال منّا أتبع المعيّة بقوله: ﴿وَ لَن يَتِرَكُمْ

أَعْمَالَكُم﴾[٤٧/٣٥]، **فالعمل يطلب المكان و العلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعتين: علوّ المكان بالعمل و علوّ المكانة بالعلم).** أي: و لمّا وصفنا بأنّنا الأعلون و أنّ الله معنا فَهِم العمّال منّا علوّ المكانة، لتنزّه الحقّ عن المكان و ثبوت الأعلويّة بالعلم، فخافوا فوات أجر العمل ـ لأنّ العمل يقتضي علو المكان و حصول الثواب في الجنّة ـ، فأتبع المعيّة بقوله ﴿وَ لَنْ يَتِرَكُم﴾ ـ أي: ينقصكم ـ ﴿أَعمَالَكُمْ﴾ ليعلموا أنّ الرفعة العلميّة الرتبيّة لاتنافي الرفعة العلميّة المكانيّة، و أنّ الله يجمعهما لهم، فإنّ الله مع كلّ شيءٍ في كلّ حضرةٍ.

(ثمّ قال ـ تنزيهاً للإشتراك بالمعيّة ـ: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[٨٧/١] **عن هذا الاشتراك المعنويّ).** يعني: لمّا أثبت له ـ تعالى ـ معيّتنا في الأعلويّة أوهم الإشتراك في علوّ المكانة،/SB57/ فنزّهه بقوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ عن هذا الاشتراك، فإنّ العلوّ المطلق الذاتيّ له وحده، و هو أعلى بذاته مطلقاً لابالنسبة إلى غيره. فإنّ كلّ علوٍّ ليس إلّا له و كلّ ما ينسب إليه علوٌّ، فبقدر ما يتجلّى فيه باسمه «العليّ» ينسب إليه، فلاشريك له في أصل العلوّ، فلاأعلويّة إضافيّة له، و كلّ ما علا فباسمه علا.

(و من أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ـ أعني: الإنسان الكامل ـ، و ما نسب إليه العلوّ إلّا بالتبعيّة!، إمّا إلى المكان و إمّا إلى المكانة ـ و هي المنزلة ـ. فما كان علوّه لذاته فهو العليّ بعلوّ المكان و بعلوّ المكانة، فالعلوّ لهما). بيانٌ لأنّ العلوّ ليس إلّا له، فإنّ الإنسان الكامل أعلى الموجودات و ما نسب إليه العلوّ إلّا بتبعيّة المكان و المكانة، فعلوّه بسبب علوّهما. و إذا لم يكن لأعلى الموجودات علوٌّ ذاتيٌّ فكيف لغيره!؟. فعلم أنّ العلوّ الّذي وصف به المكان و المكانة في قوله: ﴿مَكَاناً عَلِيّاً﴾ و في كونهم أعلين بسبب معية الله ليس لهما بالذات، فلاعلوّ لمقيّدٍ أصلاً إلّا بالحقّ الّذي له مطلق العلوّ الذاتيّ؛

و من ثمّ قال:**(فعلوّ المكان كـ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**[٢٠/٥] **ـ و هو أعلى الأماكن ـ، و علوّ المكانة: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾**[٢٨/٨٨]، **﴿وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾**[١١/١٢٣]، **﴿أَ إِلَهٌ مَعَ اللهِ﴾** [٢٧/٦٠]). يعنى: إنّ أعلى الأماكن علوّه

المكانيّ إنّما كان بتجلّى اسمه «الرحمن» له، و هو معنى استوائه عليه. و أمّا اختصاص علوّ[١١٤] المكانة به[١١٥] ففي قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي: حقيقته الّتي بها وجد ما وجد و هو الوجود الحقّ المطلق. فكلّ شيءٍ في حدّ ذاته فانٍ و هو الباقي بذاته لا غير /SA58/؛ و الكلّ يرجع إليه بالفناء فيه، و ليس معه شيءٌ؛ فلاوجود لغيره. فلاعلوّ فلاوجه إلّا واحدٌ متعالٍ بذاته.

ثمّ نفى العلوّ عن كلّ متعيّنٍ بخصوصه، فقال: (**و لمّا قال ـ تعالى ـ : ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [١٩/٥٧] فجعل «عليّاً» نعتاً للمكان. ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ /MA27/ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [٢/٣٠] فهذا علوّ المكانة، و قال في الملائكة: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [٣٨/٧٥] فجعل العلوّ للملائكة، فلوكان لكونهم ملائكةً لدخل الملائكة كلّهم في هذا العلوّ، فلمّا لم يعمّ ـ مع اشتراكهم في حدّ الملائكة ـ عرفنا أنّ هذا علوّ المكانة عند الله.**

و كذلك الخلفاء من الناس لو كان علوّهم بالخلافة علوّاً ذاتيّاً لكان لكلّ إنسانٍ، فلمّا لم يعمّ عرفنا أنّ ذلك العلوّ للمكانة). إنّما بيّن أنّ علوّ المكانة للإنسان ليس من حيث إنّه إنسانٌ و لاللملك من حيث إنّه ملكٌ ـ و إلّا لكان كلّ انسانٍ و كلّ ملكٍ عالياً ـ، و لم يبيّن أنّ علوّ المكان كذلك، لانّه لمّا علم أنّ العلوّ لم يكن للأشرف ذاتيّاً علم أنّه لم يكن للأخسّ ذاتيّاً، و للإكتفاء بما ذكر من كونه مستفاداً من تجلّى اسم «الرحمن» لالكونه مكاناً، و لمثل ما ذكر من الدليلين، و لذلك حذف جواب «لمّا» ـ و هو قولنا: عرفنا أنّ العلوّ ليس له ذاتيّاً، بل لكونه مجلى اسم «الرحمن» ـ.

و تقييد علوّ المكانة بقوله: «من عند الله»، معناه علوّ القرب و الزلفى من الله، و هو علوّ المنزلة و الرتبة لاالعلوّ الذاتي.

و قيل: «العالون»: ملائكةٌ مهيّمون لم يؤمروا بالسجود لهيمانهم في الحقّ و غيبوبتهم عن غيره، فلم يعرفوا ما سوى الله /SB58/ ـ من آدم و غيره ـ و لاأنفسهم[٨٠]، فهم في خطاب الملائكة بالسجود كالمجانين في خطاب الأناسي مستثنون عنهم!.

(و من أسمائه[١١٦] الحسنى «العليّ»، على مَنْ و ما ثمّ إلّا هو؟! [فهو العليّ لذاته؛ أو عمّا ذا و ما هو إلّا هو؟![١١٧]؛ فعلوّه لنفسه. و هو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمّى «محدثاتٌ» هي العليّة لذاتها و ليست إلّا هو، فهو العليّ لا علوّ إضافةٍ؛ لأنّ الأعيان الّتي لها العدم الثابتة فيه ما شمّت رائحةً من الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات، والعين واحدةٌ من المجموع في المجموع).

و لمّا بيّن أنّ العلو لكلّ ماسواه من المتعيّنات نسبيٌ شرع في بيان العلوّ الذاتيّ.

و قوله: «على من» استفهامٌ بمعنى الإنكار، لأنّه ليس في الوجود غيره فلم‌يكن علوّه نسبياً، بل ذاتيّاً. و في بعض النسخ: «عمّن و ما ثمّ إلّا هو و هو العليّ لذاته، أو عمّا ذا و ما هو إلّا هو؛ فعلوّه لنفسه».

و العلوّ يعدّى بـ «عن» لما فيه من معنى الإرتفاع، و بـ «على» لما فيه من معنى الغلبة.

و المراد أنّ علوّه ليس إضافيّاً فيدخل فيه «عن» و «على»، إنّما هو ذاتيٌّ. و هو من حيث الحقيقة عين جميع الموجودات، لأنّها به موجودةٌ، بل وجودها وجوده؛ فهي العليّة لذاتها بحسب الحقيقة لأنّه ليست إلّا هو حقيقةً. و علّل ذلك بأنّ الأعيان الثابتة في العدم باقيةٌ على حالها من العدم، و الوجود المتعيّن بالأعيان هو عين الوجود الحقّ، إذ ليس لها من ذاتها إلّا العدم و ما هي إلّا مرايا له!، كما قيل:

وَ مَا ٱلوَجـهُ إِلَّا وَاحِـدٌ غَـيرَ أَنَّـهُ إِذَا أَنتَ أَعدَدتَ ٱلمَرَايَا تَعَدَّدَا[٨١]

فتعدّد الصور في /SA59/ الموجودات عينٌ واحدةٌ في مجموعها متكثّرةٌ بحسب أسمائها ـ كما ذكر في المقدّمة ـ. فإن الأعيان مقتضيات اسمه «العليم» من حيثيّة اسمه «الباطن»، و ظهورها و حدوثها من حيثيّة اسمه «الظاهر». و ما العين إلّا واحدةٌ، فلها العلوّ الذاتيّ باعتبار وحدتها الحقيقيّة، و الوجه الواحد المطلق من حيث هو مجموع الوجوه الأسمائيّة في صورة المجموع من حيث هو المجموع الوحدانيّ الذات و العلوّ الإضافي بنسبة بعض تلك الوجوه إلى بعضٍ؛ كما قال: (فوجود الكثرة في الأسماء، و هي النسب و هي أمورٌ عدميّةٌ. و ليس إلّا العين الّذي هو[١١٨] الذات، فهو العليّ لنفسه لا بالإضافة. فما في العالم من هذه

الحيثيّة علوّ إضافةٍ؛ لكن الوجوه الوجوديّة) ـ أي: المنسوبة إلى الوجود المطلق، و هي الوجودات الإضافيّة ـ **(متفاضلةٌ؛ فعلوّ الإضافة موجودٌ في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة. لذلك تقول فيه هو)** /MB27/ أي: بحسب الحقيقة **(لا هو)** بحسب الانحصار في التعيّن مع الإضافة، و كذلك في الخطاب **(أنت لا أنت، قال الخرّاز ـ رحمه الله ـ و هو وجهٌ من وجوه الحقّ و لسانٌ من ألسنته)** ـ كما علمت ـ **(ينطق عن نفسه بأنّ الله لا يعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن، فهو عين ما ظهر و هو عين ما بطن في حال ظهوره، و ما ثمّ من يراه غيره و ما ثمّ من يبطن عنه، فهو ظاهرٌ لنفسه باطنٌ عنه، و هو**[١١٩] **المسمّى «أباسعيد الخرّاز» و غير ذلك من أسماء** /SB59/ **المحدثات)**. قيل لأبي سعيدٍ الخرّاز ـ رحمه الله [٨٢] ـ: بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الأضداد![٨٣]. فكان ينطق عن نفسه من حيث خُلق على صورة خالقه في الجمع بين الأضداد و ما هو إلّا ظهور الحقّ في صورته بجميع أسمائه المتضادّة، فهو محكومٌ عليه بها كالحقّ، بل حقٌّ من حيث الحقيقة وجهٌ خاصٌّ من وجوهه من حيث تعيّنه و خصوصيّته كسائر المحدثات، إذ ليس في الوجود غيره.

إلّا أنّ الوجوه متفاوتةٌ متفاضلةٌ بحسب ظهور الأسماء فيها و بطونها، و غلبة أحكام الوجوب و الإمكان فيها بعضها على بعضٍ ـ كغلبة الروحانيّة في بعضها و الجسمانيّة في بعضها ـ؛ كقوله: **(فيقول الباطن «لا» إذا قال الظاهر: «أنا»، و يقول الظاهر «لا» إذا قال الباطن: «أنا»، و هذا في كلّ ضدٍّ و المتكلّم واحدٌ، و هو عين السامع بقول النبيّ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «و ما حدثت به أنفسها»، فهي المحدّثة السامعة حديثها العالمة بما حدثت به نفسها، و العين واحدةٌ و [إن**[١٢٠]**] اختلفت الأحكام.**

و لا سبيل إلى جهل مثل هذا، فإنّه يعلمه كلّ انسانٍ من نفسه و هو صورة الحقّ).

يعني: أنّ كلّ اسمٍ من أسمائه ـ تعالى ـ يثبت مقتضاه و ينفي مقابله من الأسماء ما أثبته بإثبات مايقتضيه، و كذا كلّ جزءٍ من العالم يثبت أنانيّته بإظهار خاصيّته و ينفي ضدّه ما أثبته، و يبطل دعواه بإظهار مايضادّ تلك الخاصيّة، فكلّ أحدٍ يخبر عمّا في طبعه و الآخر يجيبه و

المخبر و المجيب /SA60/ واحدٌ.

و قد تمثّل بقول النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ في بيان مغفرته – تعالى – لذنوب أمّته: «ماصدرت عن جوارحهم و ما حدّثت به أنفسهم و إن لم يفعلوه»[٨٤]؛ فإنّ كلّ إنسانٍ قد يحدّث نفسه بفعل شيءٍ و يهمّ به، و يردعه عن فعله صارفٌ منه و هو يسمع حديث نفسه و يعلم اختلاف أحكامها عند التردّد في الفعل. و هو المحدّث و السامع و الآمر و الناهي بعينه و العالم بجميع ذلك، مع أنّ عينه واحدةٌ، لاختلاف قواه و مبادي أفعاله ـ من العقل و الوهم و الغضب و الشهوة و غير ذلك ـ؛ و هو بعينه صورة الحقّ في الوجوه و الأحكام الأسمائيّة.

(فاختلطت الأمور و ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العدد و فصّل العدد الواحد، و ما ظهر حكم العدد إلّا بالمعدود). سبب اختلاط الأمور و اشتباهها تكثّر العين الواحدة بالتعيّنات و المراتب، إذ لا شيء في الوجود إلّا تلك العين الواحدة[١٢١] المتكرّرة بالتعيّنات المختلفة؛ أ لاترى أنّ الواحد في أوّل مرتبته واحدٌ و في الثانية عشرةٌ و في الثالثة مأةٌ و في الرابعة ألفٌ ؟!، و كلّ واحدةٍ من هذه المراتب كلّيّةٌ تحتوي على بسائط الآحاد و العقود ـ كالأنواع المحتوية على الأشخاص، و الأجناس المحتوية على الأنواع ـ. فإنّ الواحد في المرتبة الأولى إذا تجلّى في صورةٍ أخرى يسمّى اثنين و ليس إلّا واحداً و واحداً جمعاً، و الواحد ليس بعددٍ! و الهيئة /SB60/ الإجتماعيّة واحدةٌ، و المجموع المسمّى اثنين عددٌ واحدٌ، فالصورة واحدةٌ و المادّة واحدةٌ و المجموع واحدٌ تجلّى في صورة الكثرة. فأنشأ /MA28/ الواحد العدد بتجلّيه في صورتين.

و كذا الثلاثة واحدٌ و واحدٌ و واحدٌ، و حكمها في الواحديّة حكم الإثنين، و هكذا إلى التسعة الّتي هي بسائط الواحد و تعيّناته في المرتبة الأولى، فإذا تجلّى في المرتبة الثانية يسمّى عشرةً و ليس إلّا الواحد صورةً و مادّةً و مجموعاً.

فالواحد هو المسمّى بجميع مراتب العدد و أسمائه، و صور الأعداد مراتب تجلّيّاته. فهو الإثنان من حيث إنّه عددٌ واحدٌ و ثاني اثنين و ثلاثةٍ و ثالث ثلاثةٍ و أربعةٍ و رابع أربعةٍ؛ و كذلك في التفسير[١٢٢]، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَةٍ

إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَاأَدنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَاأَكثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [٥٨/٧]. فالواحد مُنشأ العدد و العدد مفصّل الواحد، و إذا فصّلت العدد عند التحليل و التحقيق لم تجد إلّا الواحد المتجلّى في صورة تعيّناته و مراتب تجلّيّاته.

و لمّا كان العدد نسبةً متعيّنةً تعرض الواحد في تعيّناته و تجلّيّاته لم يتعيّن إلّا بالمعدود، و هو الواحد الحقيقي الّذي لاحقيقة إلّا له و به تحقّق التعدّد و التعيّن و التجلّي و اللاتعدّد و اللاتعيّن و اللاتجلّي. فإن تجلّى في صورة أحديّته الذاتية «كان الله و لم يكن معه شيءٌ»[٨٥] و بطنت فيه الأعداد الغير المتناهية بطون النصفيّة و الثلثيّة و الربعيّة و سائر النسب الغير المتناهية في الواحد، فإنّها لاتظهر إلّا بالعدد مع كونها متمايزةً فيه؛

و إن تجلّى في صور تعيّناته و مراتب تجلّيّاته أظهر الأعداد و أنشأ الأزواج و الأفراد، و تلك مراتب تنزّلاته و ليس في الوجود إلّا هو.

(**و المعدود منه عدمٌ و منه وجودٌ**) أي: في الخارج، فإنّ العدم المطلق ـ الّذي لا في العين و لا في الغيب ـ لا شيءٌ محضٌ و لاتعدّد فيه، فلذلك بيّنه بقوله: (**فقد يعدم الشيء من حيث الحسّ و هو موجودٌ من حيث العقل، فلابدّ من عددٍ و معدودٍ**) إمّا في العقل و إمّا في الخارج؛

(**و لابدّ من واحدٍ يُنشأ ذلك، فينشأ بسببه**) كما ذكر من بيان إنشاء الواحد العدد و تفصيل العدد الواحد.

(**فإن كان لكلّ مرتبةٍ من العدد حقيقةً واحدةً كالتسعة مثلاً و العشرة إلى أدنى**) حتّى الإثنين، (**و إلى أكثر إلى غير نهايةٍ ماهي مجموعٌ**) أي : ليست تلك الحقيقة نفس المجموع، فإنّ المجموع أمرٌ مشتركٌ بين جميع المراتب المختلفة الحقائق، لامتياز كلّ واحدةٍ منها باللوازم و الخواصّ من الأخرى، و لكلّ مرتبةٍ اسمٌ خاصٌّ و صورةٌ نوعيّةٌ متقوّمةٌ بفصلٍ، لامتناع استتار اللازم الخاصّ إلى الأمر المشترك؛ (**و لاينفكّ عنها اسم جميع الآحاد**) لأنّه صادقٌ على جميع المراتب لازمٌ عامٌّ. (**فإنّ الإثنين حقيقةٌ واحدةٌ و الثلاثة حقيقةٌ واحدةٌ، بالغاً ما بلغت هذه المراتب ـ و إن كانت واحدة**) أي: و إن كانت جميع المراتب

واحدةً في كونها جمع الآحاد و كونها عدداً و كثرةً و مجموعاً و ما في معناها ـ، **(فما عينٌ واحدةٌ منهنّ عين ما بقي)** لما ذكر من اختلافها بالفصول المتنوّعة.

٣ فقوله: «فإن كان لكلّ مرتبةٍ من العدد حقيقةٌ واحدةٌ» شرطٌ هذا جوابه؛

و قوله: «ما هي مجموعٌ» صفة «الحقيقة»؛

و قوله: «و لاينفكّ عنها» صفةٌ أخرى معطوفةٌ عليها؛

٦ و قوله: «فإنّ الإثنين» تعليلٌ لاختلاف المراتب بالأعداد. و الشرط الثاني تقييدٌ له محذوفٌ جوابه لدلالة ما قبله عليه، أي: و إن كانت واحدةً في كونها جميع الآحاد فهي حقائق مختلفة.

٩ **(فالجمع يأخذها)** أي: يتناولها و يصدق عليها صدق الجنس على الأنواع، **(فيقول بها منها)** أي: فيقول بأحديّة كلّ حقيقةٍ من عين تلك الحقيقة الّتي هي جمعٌ معيّنٌ من آحادٍ معيّنةٍ لها هيئةٌ اجتماعيّةٌ خاصّةٌ، أي: صورة نوعيّة تخالف بها جميع المراتب الأخر؛ **(و يحكم**

١٢ **بها عليها)** أي: و يحكم بالأحديّة النوعيّة على تلك الحقيقة.

(و قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة) هي من الواحد إلى التسعة ـ الّتى /MB28/ هي مراتب الآحاد ـ، ثمّ العشرة ثمّ العشرون فإنّه اسمٌ لعقدٍ خاصٍ لا باعتبار أنّه عقدان من

١٥ العشرة، و كذا الثلاثون و الأربعون و الخمسون و الستّون و السبعون و الثمانون و التسعون، ثمّ المأة ثمّ الألف. فقد دخلها التركيب ممّا به الإشتراك ـ و هو جمع الآحاد ـ و ما به الإمتياز من الصورة النوعيّة. إلّا الواحد، فإنّه لا تركيب فيه، و ليس بعددٍ. و له مرتبةٌ خاصّةٌ في

١٨ الوجود هي كونه أصل العدد و منشأه[١٢٣]، و لهذا قال: **(و قد دخلها التركيب)** و لم يقل: «فإنّ جميع المراتب مركّبةٌ»، أي: دخلها التركيب و جعلها عدداً.

و الضمير في «دخلها» يرجع إلى «المراتب العشرين»، و يجوز أن يرجع إلى كلّ مرتبةٍ

٢١ من العدد، فلايتناول الواحد.

(فما تنفكّ تثبت عين ما هو منفيٌ عندك لذاته) أي: لاتزال تثبت للكلّ أنّه واحدٌ، أي: حقيقةٌ و مرتبةٌ واحدة، فكلٌّ منها عين الأخرى بهذا الاعتبار؛ ثم تقول: أنّ الواحد /SA61/

غير البواقي لأنّها عددٌ، و الواحد ليس بعددٍ و هو منشأ العدد و هي ليست كذلك، و تقول لسائر المراتب إنّ كلّاً منها عددٌ و جمع آحادٍ، فكلٌّ منها عين الأخرى بهذا الإعتبار، و كلّ واحدةٍ منها حقيقةٌ نوعيّةٌ غير الأخرى، فإنّ الإثنين نوعٌ غير الثلاثة و الأربعة و سائر الأعداد، و كذا الثلاثة[١٢٤]. فقد أثبتت لكلّ واحدةٍ أنّها عين[١٢٥] الأخرى، و نفيت عنها أنّها عين الأخرى لذاته.

(و من عرف ما قرّرناه في الأعداد و أنّ نفيها عين ثبتها علم أنّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه و إن كان قد تميّز الخلق من الخالق)، أي: من عرف أنّ الواحد بذاته منشأ الأعداد بتجلّياته و تعيّناته، و هو المسمّى بالكثير باعتبار تعدّد التجلّيات و التعيّنات في مراتب ظهوراته ـ و التعدّد نعتٌ له بتلك الإعتبارات لاباعتبار الحقيقة الواحديّة من حيث هو واحدٌ، و كلّ كثيرٍ واحدٌ من حيث إنّه حقيقةٌ معيّنةٌ وحدانيّةٌ ليس بواحدٍ من حيث التركيب و الإشتمال على مراتب الواحد، و إنّ نفي الواحديّة عن كلّ عددٍ إثباتها له فانّه حقيقةٌ واحدةٌ من الأعداد فالواحد محيطٌ بأوّله وآخره و نفي الجمعيّة الّتي هي التعدّد عين إثباتها له، و إنّ كلّ عددٍ غير الآخر باعتبارٍ و عينه باعتبارٍ ـ، عرف أنّ الحقّ المنزّه عن التشبيه باعتبار الحقيقة الأحديّة هو الخلق المشبّه باعتبار تجلّيه في الصورة المتعيّنة.

فمن نظر إلى الأحديّة الحقيقيّة المتجلّية في صور التجلّيات و التعيّنات قال «حقٌّ»، و من نظر إلى التعدّد و التكثّر قال «خلقٌ»، و من تحقّق ما ذكرناه قال «حقٌّ من حيث الحقيقة، خلقٌ من حيث الخصوصيّة الموجبة للتعدّد»؛ /SB61/كما أشار اليه الشيخ العارف أبوالحسين النوريّ ـ قدّس الله روحه ـ [٨٦]: «لطّف نفسه فسمّاه حقّاً و كثف نفسه فسمّاه خلقاً»[٨٧]؛ فإنّ الأحدية في الكلّ تلطّف عن الإبصار، بل البصائر ـ أي: عن الحسّ و العقل، و الصور المتعيّنه بالخصوصيّات المتمايزة من الهيئات و الأشكال و الألوان ـ، تكثّف فتدرك بها.

(فالأمر الخالق المخلوق، و الأمر المخلوق الخالق) بالإعتبارين ـ على ما مرّ من ظهور الهويّة بصورة الهاذيّة، و تحقّق الهاذيّة بالهويّة، فهو هذا و هذا هو طرداً و عكساً ـ؛

(كلّ ذلك من عينٍ واحدةٍ، لا!، بل هو العين الواحدة!، و هو العيون الكثيرة) على

ما بيّن في الواحد الكثير.

(فانظر ماذا ترى؟ ﴿قَالَ يَا أَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾، [٣٧/١٠٢] و الولد عين أبيه، فما رأى يذبح سوى نفسه. ﴿وَ فَدَّاهُ بِذِبحٍ عَظِيمٍ﴾ [٣٧/١٠٧]، فظهر بصورة كبشٍ مَن ظهر بصورة إنسانٍ، و ظهر بصورة ولدٍ، لا! بل بحكم ولدٍ مَن هو عين الوالد. ﴿وَ خَلَقَ مِنهَا زَوْجَهَا﴾ [٤/١] فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة و الولد و الأمر واحدٌ في العدد)، أي: العين الواحدة بالحقيقة تتعدّد بكثرة التعيّنات عيوناً كثيرة، و تلك التعيّنات قد تكون كلّيّةً ـ كالتعيّن الّذي صارت الحقيقة الأحديّة به /MA29/ إنساناً ـ، و قد تكون جزئيّةً ـ كالّذى صار به «إبراهيم» ـ، فإنّ المتعيّن للإنسانيّة[١٢٦] المطلقة هو الّذي صار بعد التعيّن النوعيّ بالتعيّن الشخصيّ «إبراهيم» و بتعيّنٍ آخر «إسمعيل»، فالمتعيّن بالإنسانيّة المطلقة لم يذبح سوى نفسه.

و فدّى نفسه بذبحٍ عظيمٍ، هو نفسه بحسب الحقيقة قد تعيّنت بتعيّنٍ نوعيٍّ /SA62/ آخر متشخّصةٍ بتعيّنٍ شخصيٍّ، فالحقيقة الواحدة الّتي ظهرت بصورة إنسانٍ هي الّتي ظهرت بصورة كبشٍ بسبب التعيّنين المختلفين نوعاً و شخصاً.

و لمّا كانت الصورة الإنسانيّة في الوالد و الولد محفوظةً باقيةً على واحديّة النوعيّة أضرب عن غيرية الصورة في الوالد و الولد و أثبت غيرية الحكم، فقال: «لا! بل بحكم ولدٍ»، فإنّ صورتهما واحدةٌ هي الصورة الإنسانيّة و لم يتغيّر إلّا حكم الوالديّة و الولديّة فحسب.

و كذا بين آدم و حوّاء، فإنّهما و أولادهما واحدٌ في الإنسانيّة، فالأمر واحدٌ في الحقيقة متعدّدٌ بتعيّناتٍ نوعيّةٍ و شخصيّةٍ لاتنافي الوحدة الحقيقيّة، فهو واحدٌ في صورة العدد.

(فمن الطبيعة و من الظاهر منها) يعني: كذلك الوجود الحقّ الواحد يتعيّن بتعيّنٍ كلّيٍّ يكون بها طبيعةً، و يظهر منها بتعيّناتٍ ثنائيةٍ و ثلاثيّةٍ أجسام طبيعيّةٍ لها كيفيّاتٌ متضادّةٌ، و ليست الطبيعة و لا ما ظهر منها إلّا العين الأحديّة الّتى هي حقيقة الحقّ؛ **(و ما رأيناها نقصت بما ظهر عنها، و لا ازدادت بعدمٍ ما ظهر)** لأنّها كلّيّةٌ طبيعيّةٌ معقولةٌ لاتزيد و

لاتنقص و لاتتغيّر بنقصان جزئيّاتها و كثرتها و تغيّرها، فإنّ الحقائق الكلّيّة كلمات الله الّتي لابديل فيها؛ (**و ما الّذي ظهر غيرها**) بحسب الحقيقة؛ (**و ما هي عين ما ظهر**) بحسب التعيّن، فإنّ المتعيّن المخصوص من حيث تعيّنه غير المطلق و غير المتعيّن الآخر (**لاختلاف الصور بالحكم عليها**)، فإنّ لكلّ صورةٍ من صور المتعيّنات حكماً خاصّاً[١٢٧] ليس لغيرها؛ (**فهذا باردٌ يابسٌ، و هذا** /SB62/ **حارٌّ يابسٌ، فجمع باليبس و أبان بغير ذلك**): مثالٌ لاختلاف الصور بالأحكام، فإنّ الأصل الواحد جمع بينهما باليبس و فرّق بالحرّ و البرد؛ و كذا باردٌ رطبٌ و حارٌّ رطبٌ، فانّه جمع بالرطب و فرّق بالحرّ و البرد؛ و كذا باردٌ رطبٌ و باردٌ يابسٌ، فقد جمع بالبرد و فرّق بالرطوبة و اليبوسة، و الجامع الطبيعة ـ أي: الأصل الّذي يحفظ في الكثرة جهة الجمعيّة الأحديّة ـ.

(**لا!، بل العين الطبيعة**)، أي: العين الواحدة الّتي هي حقيقة الحقّ هو الطبيعة في الحقيقة، ظهرت في العالم العقليّ بصورتها و تلبّست بتعيّنها الكلّيّ، فتسمّت «طبيعةً».

(**فعالَم الطبيعة صورٌ[١٢٨] في مرآةٍ واحدةٍ**) أي: صورٌ متضادّة الكيفيّات في مرآة الطبيعة الواحدة، كما أنّ الطبيعة و سائر حقائق العالم صورٌ مختلفة التعيّنات في مرآةٍ واحدةٍ هي الوجود الحقّ الواحد المطلق ـ على ما هو شهود المحقّق و كشف الكامل الموحّد ـ؛ (**لا! بل صورةٌ واحدةٌ في مرايا مختلفةٍ**) أي: صورة الطبيعة الواحدة في مرايا قوابل مختلفةٍ متضادّة الكيفيّات بعكس ما ذكر، كظهور الوجود الواحد الحقّ في مرايا الحقائق و الأعيان ـ على ما هو شهود العارف الموحّد[١٢٩] المعاين ـ.

(**فما ثمّ إلّا حيرةٌ، لتفرّق النظر**) أي: نظر أهل الحجاب الناظرين بالفكر العقلي، لتحيّرهم في أنّه واحدٌ في مرايا مختلفةٍ أو كثيرٌ في مرآةٍ واحدةٍ. (**و من عرف ما قلناه لم يحر**)، أي: من عرف أنّ الوجود الواحد الحقّ يظهر في الأعيان بحسب التعيّنات المختلفة بصورٍ مختلفةٍ /SA63/ فيقبل أحكاماً مختلفةً لم يتحيّر، لصدق الأمرين جميعاً باعتبار شهود الكثرة في الذات الواحدة لتجلّيها بصور الأعيان، و اعتبار شهود الوحدة في صور الكثرة، لتحقّقها بالحقيقة الأحديّة؛ (**و إن كان في مزيد علمٍ**) أي: لم يتحيّر و إن كان في مزيد علمٍ

باعتبار المشهدين، كما قيل: إنّ معنى قوله: «ربّ زدني تحيّراً»: ربّ زدني علماً[٨٨]. فإنّ علم العارف المحقّق في /MB29/ المشهدين جميعاً عائدٌ إلى العين الثابتة، لا إلى الحقّ؛ كما قال:

٣ **(فليس إلّا من حكم المحلّ و المحلّ عين العين الثابتة فيها، يتنوّع الحقّ في المجلى فتتنوّع الأحكام عليه فيقبل كلّ حكمٍ[١٣٠]، و ما يحكم عليه إلّا عين ما تجلّى فيه، و ما ثمّ إلّا هذا!)**. فالتحيّر إنّما يكون في البداية إذا كان النظر العقليّ باقياً و الحجاب الفكريّ مسبلاً،

٦ فإذا تمّ الكشف و صفا العلم الشهوديّ و العرفان الذوقي ارتفع التحيّر مع زيادة العلم بشهود الوجود الواحد الحقّ المتجلّي في صور الأعيان ـ الّتي هي مقتضى الاسم «العليم» و التجلّي الذاتي و الفيض الأقدس ـ، أو شهود الأعيان الثابتة في الوجود الواحد الحقّ الّذي

٩ لاخصوصيّة و لاحيثيّة له، فإنّه حقُّ كلّ حقيقةٍ، و به تحقّقت الأعيان في حقائقها بعد التعيّن الأوّل ـ الّذي ظهر به العين الواحدة المتكثّرة بالتعيّنات المتنوّعة ـ؛ فيتنوّع الحقّ في الأعيان المختلفة الخصائص و الأحكام، فيقبل حكم كلّ ما يتجلّى فيه من الأعيان، فيكون كلّ عينٍ

١٢ عينٍ حاكمةً عليه بما فيه؛ و لايقبل الحكم إلّا من ذاته، فإنّ الذات هي الحاكمة أوّلاً على كلّ عينٍ بما فيه بعالميتها، و ما ثمّ /SB63/ ـ أي: في الوجود ـ إلّا هو وحده.

(فَالحَقُّ خَلْقٌ بِهَذَا ٱلوَجْهِ فَاعتَبِرُوا .....)

١٥ أي: باعتبار ظهوره في صور الأعيان و قبول الأحكام منها.

(..... وَ لَيْسَ خَلْقاً بِهَذَا ٱلوَجْهِ فَادَّكِرُوا)

أي: بحسب الأحديّة الذاتيّة و أسمائه الأُوَل في الحضرة الإلهيّة الواحديّة، فإنّه بذلك

١٨ الوجه موجد الموجودات و خالق المخلوقات، فلايكون خلقاً بذلك الإعتبار.

(مَنْ يَدْرِ مَا قُلتُ لَمْ تَخذُلْ بَصيرَتُهُ وَ لَيسَ يُدْرِيهِ إِلَّا مَنْ لَهُ بَصَرٌ)

ظاهرٌ؛ فإنّ البصيرة الّتي يدرك بها باطن الحقّ و البصر الّذي يدرك به ظاهره إذا وفّقهما

٢١ الله و أيّد صاحبهما بنوره، فرّق بهما بين الإعتبارين و علم أنّ الحقّ بأيّ الإعتبارين خلقٌ و بأيّهما حقٌ؛

(جَمْعٌ وَ فَرقٌ فَإِنَّ ٱلعَينَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ ٱلكَثِيرَةُ لَاتَبقِي وَ لَاتَذَرُ)

أي: الوجود الواحد الحقّ في مرتبة الجمع الأسمائيّ إلهٌ، و في مرتبة الفرق مخلوقٌ، فليس في الوجود غيره، فإنّه العين الواحدة و هي بعينه الكثيرة بالتعيّنات، و هي نسبٌ لاتحقّق لها[١٣١] بدونه، فلاموجود إلّا هو وحده.

(فالعليّ لنفسه هو الّذي يكون له الكمال الّذي يستغرق به جميع الأمور الوجوديّة و النسب العدميّة بحيث لايمكن أن يفوته نعتٌ منها،[١٣٢] و سواءٌ كانت محمودةً عرفاً و عقلاً و شرعاً أو مذمومةً عرفاً وعقلاً و شرعاً) أي: العليّ بالعلوّ الذاتي الحقيقي ـ لاالإضافي ـ هو الّذي له الكمال المطلق الشامل لجميع الكمالات الثابتة لجميع الأشياء، وجوديّةً كانت أو عدميةً، محمودةً من جميع الوجوه أو مذمومةً بوجهٍ، فإنّ بعض الكمالات أمورٌ نسبيّةٌ تكون بالنسبة إلى بعض الأشياء مذمومةً ـ كشجاعة الأسد بالنسبة إلى فريسته ـ. و الكامل المطلق هو الّذي لايفوته /SA64/ شيءٌ من النعوت و الأخلاق و الأفعال، و إلّا كان ناقصاً من تلك الحيثيّة. **(و ليس ذلك إلّا لمسمّى الله خاصّةً)**، أي: و لايكون ذلك العلوّ الذاتي و الكمال المطلق إلّا للذات الأحديّ المتعيّن بالتعيّن الأوّل في الحضرة الواحديّة الجامعة للأسماء كلّها، و هو الاسم الأعظم الّذي هو عين مسمّى «الله» أو «الرحمن» ـ باعتبار أحديّة جمع الأسماء المؤثّرة الفعّالة، لاباعتبار كثرتها ـ.

(و أمّا غير مسمّى الله خاصّةً ممّا هو مجلىً له أو صورةً فيه، فإن كان مجلىً له فيقع التفاضل، لابدّ من ذلك بين مجلىً و مجلىً؛ و إن كان صورةً فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتيّ، لأنّها عين ما ظهرت فيه؛ فالّذي لمسمّى «الله» هو الّذي لتلك الصورة). قوله: «ممّا هو مجلىً له أو صورة فيه» بيانٌ لـ«غير مسمّى الله» باعتبار المشهدين المذكورين، فإنّ شهود الواحد الحقّ في الأعيان يوجب كونها مجالي له، فيكون له وجوهٌ بحسبها، و لابدّ /MA30/ من التفاضل بين المجالي بحسب ظهوره في بعضها بجميع الأسماء ـ كالإنسان الكامل ـ أو بأكثرها ـ كالإنسان الغير الكامل ـ أو بأقلّها ـ كالجمادات ـ. و شهود الصور في الوجود الحقّ يوجب أن يكون لكلّ واحدةٍ من تلك الصور عين الكمال الذّاتيّ الّذي للكلّ ـ أي: لمسمّى الله، فإنّها عين الّذي ظهرت هي فيه ـ، فالّذي لمسمّى «الله» هو لها.

و في بعض النسخ : «فتلك الصورة عين الكمال الذّاتي، لأنّ كلّ صورةٍ ظهرت فيه هي عينه، فالّذي له هو الّذي لها»، و ما في المتن أوجه و أظهر.

و «الفاء» في قوله: «فإن كان مجلىً له» هي الّتي تأتي في جواب «أمّا»، و الشرطية الّتي دخلت عليها خبر المبتدأ الّذي هو «غير /SB64/ مسمّى الله».

(و لا يقال: هي هو) باعتبار تعيّنها و خصوصيّتها، **(و لا هي غيره)** باعتبار حقيقتها.

(و قد أشار أبو القاسم بن قَسيّ) ـ بفتح القاف و تخفيف السين و تشديد الياء ـ **(في خلعه)** ـ أي: في كتابه المسمّى بـ: «خلع النعلين»[٨٩] ـ **(إلى هذا بقوله: إنّ كلّ اسم إلهي يتسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة و ينعت بها، و ذلك هناك أنّ كلّ اسم يدلّ على الذات و على المعنى الّذي سيق له و يطلبه)**[٩٠] أي: سيق ذلك الاسم لذلك المعنى، أي: صيغ و أطلق على الذات باعتبار ذلك المعنى و يطلب في ذلك المعنى ذلك الاسم، أي: يقتضيه[١٣٣].

(فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، و من حيث دلالته على المعنى الّذي ينفرد به يتميّز عن غيره ـ كالرّبّ و الخالق و المصوّر إلى غير ذلك ـ، فالاسم [عين[١٣٤]] المسمّى من حيث الذات، و الاسم غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الّذي سيق له)، ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

(فإذا علمت أنّ العليّ ما ذكرناه علمت أنّه ليس علوّ المكان و لا علوّ المكانة)، أي: إذا علمت أنّ العليّ لنفسه ـ أي: بالعلوّ الذاتيّ ـ ما ذكرناه، علمت أنّ علوّه ليس علوّ المكان و لا علوّ المكانة؛ **(فإنّ علوّ المكانة يختصّ بولاة الأمر ـ كالسلطان و الحكّام و الوزراء و القضاة و كلّ ذي منصب، سواءٌ كانت فيه أهليّة ذلك المنصب أو لم تكن ـ؛ و العلوّ بالصفات ليس كذلك، فإنّه قد يكون أعلم الناس يتحكّم فيه من له منصب التحكّم و إن كان أجهل الناس، فهذا عليٌّ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليٌّ في نفسه ـ فإذا عُزِل زالت رفعته! ـ، و العالم ليس كذلك)**. هذا دليلٌ على الفرق بين العلوّ الذاتيّ و العلوّ التبعيّ الّذي هو بواسطة المكان أو المكانة. و قد بيّنة في علوّ المكانة ـ فإنّه أرفع ـ فيعلم منه الفرق بين الذاتيّ و التبعيّ[١٣٥].

و ذلك أنّ العلوّ /SA65/ التبعيّ عرضيٌ يزول بزوال متبوعه ـ كما ذُكر ـ، و أمّا الذاتي فلايمكن زواله، فيكون أعلى مراتب العلوّ.

و قد تمثّل بالعلوّ الوصفي ـ الّذي هو دونه ـ، فإنّه إذا كان الوصف لازماً كان العلوّ ممتنع الزوال، فَمَن كان أعلم كان أعلى بالصفة النفسيّة لابالتبعيّة؛ فما ظنّك بمن هو أعلى بالذات!؟. و قد يجتمع أنواعه ـ من العلوّ بالذات و الصفة و المكانة و المكان ـ كما في الحقّ ـ تعالى ـ، فإنّ له أعلى المكانات و المراتب و أعلى الأماكن ـ و إن كان المكان في حقّه مجازاً كالعرش ـ، و أمّا علوّه بالذات و الصفات فظاهرٌ.

و للإنسان الكامل أوفر نصيبٍ منها، كإدريس ـ عليه‌السّلام ـ في شرف ذاته و علوّها و كمال علمه و مكانة نبوّته و مكانه في قوله: ﴿وَ رَفَعنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾ [١٩/٥٧].

ـ أللّهم ارزقنا حظّاً وافراً و نصيباً كاملاً منها بفضلك و رحمتك يا أرحم الراحمين! ـ.

(فصّ حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيميّة)

إنّما خصّ «الكلمة الإبراهيمية» بـ«الحكمة المهيّميّة»، لأنّ «التهييم» من «الهيمان»، و هو: شدّة الوله[٩١] الّذي يلزم شدّةً هو العشق لمن تجلّى له الحقّ بجلال جماله ـ أي: بكمال الذات الأحديّة بجميع الصفات /MB30/ مع بقاء حجاب أنّيّته ـ، فهام لقوّة انحيازه إلى المحبوب من كلّ وجهٍ، فلاينحاز إلى جهة تعيّنه و تقيّده لما قَبل من نور الذات مع جميع الصفات بقابليّته العينيّة.

و هي معنى «الخلّة» الدالّة على تخلّل المحبوب محبَّهُ و تخلّق المحبّ بأخلاقه؛ فإنّ إبراهيم خليل الله ـ صلوات الله عليه ـ كان أوّل من كشف له الذات. و لولا بقيّة قابليّته لارتفع عنه الهيمان الموجب لتركه أباه و ولده /SB65/ و ماله؛ و لتحقّق بالأحديّة الموهوبة لمحمّدٍ حبيب‌الله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ، فإنّه تبعه في الإتّصاف بجميع الصفات مع كشف الذات، و سبقه بالتحقّق بالأحديّة الحقيقيّة بالبقاء بالحقّ بعد الفناء التامّ بارتفاع البقيّة دونه؛ و لهذا ورد في الصحاح: «إنّ أوّل من يكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم»[٩٢]. فإنّه أوّل من كملت به أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان ـ أي: ظهر بالصفات الإلهيّة كلّها مع بقاء القابليّة العينيّة ـ، بخلاف الخلّة المحمّديّة الموهوبة له، كما ذكرها في خطبته قبل وفاته بخمسة أيّامٍ، و قال فيها بعد حمد الله و الثناء عليه: «أيّها الناس!، إنّه قد كان لي فيكم إخوةٌ و أصدقاء، و إنّي[١٣٦] أبرأ إلى الله أن أتّخذ أحداً منكم خليلاً، و لوكنت متّخذاً خليلاً لاتّخذت أبابكرٍ

خليلاً!، إنّ الله اتّخذني خليلاً كما اتّخذ إبراهيم خليلاً، أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض و السماء»[٩٣]. فإنّها المحبّة الّتي لُقِّبَ بها «حبيب الله»، كما رمز إليه في الحديث: «إنّ الناس إذا التجأوا يوم القيامة إلى الخليل ـ عليه‌السّلام ـ أن يشفع لهم يقولون: أنت خليل الله اشفع لنا!، يقول لهم: إنّما كنت خليلاً من وراء وراء» [٩٤]؛

و فيه ـ أيضاً ـ: «إنّ الخلق يلتجؤون إلى نبيّنا يوم القيامة حتّى إبراهيم ـ عليه السلام ـ»[٩٥]؛

و: «إنّه الشفيع للكلّ»[٩٦].

و سرّ ذلك: أنّ كلّ واحدٍ من النبيّين له مقام الجمعيّة الإلهيّة، الّذي هو مقام قاب قوسين ـ أي: جميع الصفات المبدئيّة و المعيديّة ـ؛ و امتاز محمّدٌ ـ عليه الصّلاة و السلام ـ بالتحقّق بالأحديّة المشار إليه بـ «أو أدنى»، لاستواء حكم الظاهر و الباطن فيه، فختم /SA66/ بالأحديّة.

و قد غلب على إبراهيم ـ عليه السّلام ـ حكم الباطن فهام، كما غلب على موسى حكم الظاهر فملك و علا و قهر.

***

(إنّما سمّي الخليل «خليلاً» لتخلّله و حصره جمع ما اتّصف به الذات الإلهيّة، قال الشاعر:

قَدْ تَخَلَّلتَ مَسلَكَ الرُّوحِ مِنّي وَ بِذَا سُمِّيَ ٱلخَلِيلُ خَلِيلاً[٩٧]

كما يتخلّل اللون المتلوّن فيكون العرض بحيث جوهره، ما هو كالمكان و التمكّن).

شبّه اتّصاف الذات بالصفات باتّصاف الجوهر بالأعراض[١٣٧]، فإنّ حلول العرض في الجوهر حلولٌ سريانيّ ـ لشمول العرض جميع أجزاء الجوهر بحيث لايخلو جزءٌ مّا منه ظاهراً و باطناً ـ، بخلاف حلول المتمكّن في المكان ـ كسريان السواد في الجسم ـ؛ و هو تشبيه المعقول بالمحسوس للتفهيم.

و كذلك نفس التخلّل في المحبّة استعمالٌ مبنيٌّ على التشبيه، فإنّ اتّصاف العبد بصفة الحقّ و حصره جميع صفاته ليس تخلّلاً بمعنى الإمتزاج، بل هو محو صفات العبد بتجلّي الصفات الإلهيّة له و قيامه بحقّ صفاته، حتّى يكون العبد مسمّىً بأسماء الله ـ تعالى ـ، كما ذكر في حقّ إبراهيم ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ. و هي الكلمات الّتي ابتلاه الله بهنّ فأتمّهن، فقال له: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ [٢/١٢٤].

فمعنى الخلّة بالحقيقة ظهوره بصورة الحقّ، فيكون الحقّ سمعه و بصره و سائر قواه، فبه يسمع العبد و به يبصر. و تسمّى هذه المحبّة «حبّ النوافل»، لكون الصفات زائدةً على ذات العبد، ففناؤه في الحقّ بها حبّ النوافل ـ أي: الزوائد ـ، كأنّه تخلّل حضرات الأسماء الإلهيّة فتقرّب إلى الله بصفات نفسه، فكسّاه الله صفاته؛

أو بالعكس، لقوله: **(أو لتخلّل الحقّ وجود صورة إبراهيم)** و هو اتّصاف الحقّ /MA31/ بصفة إبراهيم و صورته، بأن يتعيّن بتعيّنه فيضاف إليه جميع /SB66/ ما يُضاف إلى إبراهيم من الصفات، فيفعل الله ـ تعالى ـ ما يفعل بإبراهيم، فيسمع بسمعه و يرى بعينه. و هو «حبّ الفرائض»، إذا لا يوجد إبراهيم إلّا به ضرورة انعدامه بنفسه.

(و كلّ حكمٍ يصحّ من ذلك ـ كما ذكر ـ، فإنّ لكلّ حكمٍ موطناً يظهر به لا يتعدّاه) أي: إنّما يصحّ الحكم الأوّل ـ و هو ظهور إبراهيم بصورة الحقّ في جناب الحقّ و مواطن قربه في الحضرة الإلهيّة و في الدار الآخرة ـ، و الحكم الثاني ـ و هو ظهور الحقّ بصورة إبراهيم من حيث تعيّنه في وجوده ـ حتّى تصدر عنه الصفات الخلقيّة و تنضاف إليه صفات النقص ـ كالتأذّي في قوله: ﴿يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [٣٣/٥٧]، و المكر في قوله: ﴿وَ مَكَرَ اللَّهُ﴾ [٣/٥٤]، و الاستهزاء في قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [٢/١٥]، و السخريّة في قوله: ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [٩/٧٩] و الضحك على لسان الصادق عليه السّلام ـ لا يكون إلّا في مواطن الدنيا لا يتعدّاه إلى مواطن الآخرة، و من حيث تعيّنه بعين العبد لا من حيث حقيقته.

و قد تنضاف إليه صفات الكمال، فكلا الحكمين في موطن الحبّ ـ كالرمي في قوله: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧] ـ، فإنّ هذا الإنضياف إليه، و الحكم به عليه

قد يصحّ في موطن حبّ الفرائض و النوافل جميعاً.

فقوله: (**ألا ترى الحقّ يظهر بصفات المحدثات ـ و أخبر بذلك عن نفسه ـ و بصفات النقص و بصفات الذمّ**) استشهادٌ و مثالٌ للقسم الثاني؛

و قوله: (**ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحقّ من أوّلها إلى آخرها**) استشهادٌ و مثالٌ للحكم الأوّل، كاتصاف العبد بالعلم و الرحمة و الكرم و أمثالها؛ (**و كلّها** /SA67/ **حقٌّ له كما هي صفات المحدثات حقٌّ للحقّ**) أي: و جميع صفات الحقّ ـ تعالى ـ حقٌّ واجبٌ ثابتٌ للمخلوق، لأنّ حقيقة المخلوق هو الحقّ الظاهر بحقيقته في صورة عينه و صفاته صفاته؛ فهي حقٌّ للمخلوق من حيث الحقيقة. و كذلك جميع صفات المحدثات حقٌّ واجبٌ ثابتٌ للحقّ ـ تعالى ـ فإنّها شؤونه، و إذا كان وجود المحدثات وجوده الظاهر فيها فكيف بصفاتها!.

و «صفات المحدثات» بدلٌ من الضمير أو بيانٌ، فإنّه يجري مجرى التفسير، كأنّه قال: «كما هي»، أي صفات المحدثات حقٌّ للحقّ.

(﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾ [١٨/١] **فرجعت إليه عواقب الثناء من كلّ حامدٍ و محمودٍ**)، فإنّ الحمد صفة كمالٍ من كمالاته ـ تعالى ـ يصدر منه حقيقةً، فإنّه هو الظاهر في صورة الحامد، مظهراً لكماله بالحمد و الثناء الّذي هو صفةٌ لكلّ محمودٍ هو عينه المتجلّى في صورة ذلك المحمود بكماله الّذي يستحقّ به الحمد، (﴿**وَ إِلَيهِ يُرجَعُ الْأَمرُ كُلُّهُ**﴾ [١١/١٢٣] **فعمّ ما ذمّ و حمد، و ما ثمّ إلّا محمودٌ أو مذمومٌ**).

أمّا عمومه لما حمد فظاهرٌ ممّا مرّ، و أمّا عمومه لما ذمّ فلأنّ الذمّ العقليّ أو العرفيّ أو الشرعيّ لايترتّب إلّا على متعيّنٍ نسبيٍّ ـ ذاتاً كان أو صفةً ـ باعتبار تعيّنه و نسبته إلى متعيّنٍ يوجب انعدامه أو انعدام كمالٍ له، لو قطع النظر عن ذلك التعيّن النسبي انقلب مدحاً و حمداً بحسب الحقيقة و بحسب نسبٍ أخرى أكثر من تلك النسبة، كما أنّ الشهوة مذمومةٌ و الزاني و الزنا مذمومان، و لاشكّ أنّ حقيقة الشهوة هي قوّة الحبّ الإلهيّ الساري في وجود النفس، و هو محمودٌ بذاته. أ لاترى أنّ العنة كيف ذمّت فى نفسها!، و كذا الزاني باعتبار أنه إنسانٌ و الزنا باعتبار أنّه وقاعٌ و فعلٌ كماليٌّ لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصاً مذموماً،

فالشهوة/SB67/ باعتبار حقيقتها ـ الّتي هي الحبّ ـ و باعتبار تعيّنها في الصورة الذكوريّة أو الأنوثيّة، و كونها سبب حفظ النوع و توليد المثل و موجبةٌ للذّةٍ كمالٌ محمودٌ، و كذا الزنا باعتبار قطع النظر عن هذا العارض كان محموداً في نفسه و بسائر النسب.

فانقلب الذمّ حمداً في الجمع و لم يبق توجّه الذمّ إلّا إلى عدم طاعة الشهوة /MB31/ العقل[١٣٨] و الشرع و ترك سياستها لها.

فكونها مذمومةً إنّما هو بالإعراض عن حكمها، حتّى أدّى فعلها إلى انقطاع النسب و التربية و الإرث و اختلال النظام و وقوع الهرج و المرج و الفتنة، و كلّها أمورٌ عدميّةٌ راجعةٌ إلى اعتبار التعيّن الخلقيّ و جهة الإمكان و صفات الممكنات باعتبار عدميّتها، و إلّا فالوجود و الوجوب و أحكامهما كلّها محمودةٌ، و الأمر حمدٌ كلّه!.

***

(اعلم! أنّه ما تخلّل شيءٌ شيئاً إلّا كان محمولاً فيه، فالمتخلِّلُ ـ اسم فاعلٍ ـ محجوبٌ بالمتخلَّل ـ اسم مفعولٍ ـ ؛ فاسم المفعول هو الظاهر و اسم الفاعل هو الباطن المستور).

«المتخلّل»: هو النافذ في الشيء المتغلغل في جوهره ـ كالماء في الشجر ـ، و لاشكّ أنّ ذلك الشيء حاملٌ له ظاهرٌ، و المحمول مستورٌ فيه باطنٌ.

(و هو) ـ أي: المتخلَّل ـ **(غذاءٌ له)** ـ أي: لما يتخلّله ـ **(كالماء يتخلّل الصوفة فتربو به و تتّسع)**.

قوله: **(فإن كان الحقّ هو الظاهر فالخلق مستورٌ فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ سمعه و بصره و جميع نسبه و إدراكاته؛ و إن كان الخلق هو الظاهر فالحقّ مستورٌ باطنٌ فيه، فالحقّ سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه ـ كما ورد في الخبر الصحيح ـ [٩٨])**. إشارةٌ إلى مقامي[١٣٩] /SA68/ قرب الفرائض و النوافل، فإنّ الأصل هو الحقّ الواجب فهو الفرض، و الخلق هو النفل الزائد. فإذا كان الحقّ ظاهراً كان الخلق متخلّلاً

محمولاً فيه خفيّاً، و كان[١٤٠] جميع أسماء الحقّ و صفاته ـ كسمعه و بصره و سائر قواه و جوارحه ـ، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «إنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده»[٩٩]؛ و قال: «هذه يد الله» و أشار إلى يده[١٠٠]؛ و قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [٨/١٧]؛ و اليد يد محمّدٍ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ، و قد نفى عنه الرمي حيث قال: ﴿وَ مَا رَمَيتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ و ذلك قرب الفرض.

و إن كان الخلق ظاهراً كان الحقّ متخلّلاً محمولاً فيه مستوراً، فكان سمع العبد و بصره و جميع جوارحه و قواه ـ كما جاء في الحديث ـ، و ذلك قرب النفل. و كلا الأمرين جائزٌ في إبراهيم ـ عليه السّلام، كما ذُكر ـ.

(ثمّ إنّ الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن «إلهاً»، و هذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بألوهيّتنا إلهاً، فلا يعرف حتّى نعرف؛ قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١٠١]. و هو أعلم الخلق بالله).

يعني: إنّ الذات الإلهيّة لا تثبت لها الصفات و النسب الأسمائيّة إلّا بثبوت الأعيان، فإنّ الصفات نسبٌ و النسب لا تثبت بدون المنتسبين، فالإلهيّة لا تثبت الّا بالمألوهيّة، و الربوبيّة[١٤١] بالمربوبيّة، و كذا الخالقيّة و الرازقيّة و أمثالها. و لا يعرف أحد المتضايفين إلّا بالآخر، و لذلك علّق ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ معرفة الرّبّ بمعرفة المربوب.

(فإنّ [بعض[١٤٢]] الحكماء و أباحامدٍ[١٠٢] ادّعوا أنّه يُعرف الله من غير نظرٍ في العالم[١٠٣]، و هذا غلطٌ!. نعم!؛ تُعرف ذاتٌ قديمةٌ أزليّةٌ لا تعرف أنّها إلهٌ حتّى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه).

«أبو حامد»: هو الغزاليّ ـ رحمه الله ـ. و المراد أنّ الذات الموصوفة بصفة الألوهيّة لا تعرف إلّا بالمألوهيّة ـ كما مر ـ، بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب و هو ذاتٌ قديمةٌ أزليّةٌ، فإن الله بالذات غنيٌّ عن العالمين لا بالأسماء، فالمألوه هو الدليل على الإله.

(ثمّ بعد هذا في ثاني حالٍ يُعطيك الكشفُ أنّ الحقّ ـ نفسَه ـ كان عين الدليل على نفسه و على ألوهيّته، و أنّ العالم ليس إلّا تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة الّتي يستحيل

وجودها بدونه، و أنّه يتنوّع و يتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان و أحوالها؛ و هذا بعد العلم به منا أنّه إلهٌ لنا). يعني: لمّا هداه العقل أنّه لابدّ من وجود واجبٍ بذاته غنيٍّ عن العالمين انكشف عليه ـ إن ساعده التوفيق! ـ أنّ ذلك الوجود[١٤٣] الحقّ الواجب هو المتجلّي في صور أعيان العالم بذاته، و أنّ أوّل ظهوره هو تجلّيه في الجوهر الواحد و العين الواحدة المرتسمة بصور الأعيان الثابتة العلميّة كلّها، و لاوجود لها إلّا به؛ فهي به موجودةٌ أزلاً و أبداً، و نسبته[١٤٤] إليها /MA32/ تثبت أسمائه. بل التعيّنات العينيّة ـ كلّها ـ صفاته و بها تتميّز أسماؤه و تظهر الإلهيّة بظهورها به في صورة العالم. فهو الظاهر في صورة العالم و الباطن في صور أعيانه و العين واحدةٌ في ظهورها و بطونها؛ فذلك عين الدليل على نفسه.

و بعد علمنا به منّا أنّه إلهٌ لنا، علمنا أنّه يتنوّع و يتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان و أحوالها، فإنّها هو لاغيره.

و قوله: «إنّه إلهٌ لنا» بدلٌ من الضمير في «به»، أي: /SA69/ بعد العلم بأنّه إلهٌ[١٤٥] لنا.

(ثمّ يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعضٍ في الحقّ، فيعرف بعضُنا و يتميّز بعضنا عن بعضٍ).

«الكشف الأوّل»: هو الفناء في الحق، لأنّ الشاهد و المشهود في ذلك الكشف ليس إلّا الحقّ وحده، و يسمّى: «الجمع»؛

و «الكشف الثاني»: هو البقاء بعد الفناء. فيظهر في هذا المقام صور الخلق، و يظهر بعض الخلق للبعض في الحقّ، فيكون الحقّ مرآةً للخلق. على أنّ الوجود الواحد قد تكثّر بهذه الصور الكثيرة، فالحقيقة حقٌّ و الصور خلق، فيعرف بعض الخلق بعضاً و يتميّز البعض عن البعض في هذا الشهود.

(فمنّا من يعرف أنّ في الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا بنا، و منّا من يجهل الحضرة الّتي وقعت فيها هذه المعرفة بنا ـ أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين! ـ). أي: فمِن المكاشف بالكشف الثاني من لايحتجب بالخلق عن الحقّ فيعرف الكثرة الخلقيّة في عين الحقيقة الأحديّة الحقّيّة، و هم أهل الكمال لايحجبهم الجلال عن الجمال و لاالجمال عن الجلال، فإنّ

الكشف الأوّل جماليٌّ محضٌ لا يشهد فيه صاحبه إلّا الجمال وحده، و الصور العينيّة و أحوالها و تعيّناتها أسماؤه و صفاته، فهو محجوبٌ بالجمال عن الجلال؛

و منهم ـ أي: من أهل الكشف الثاني ـ من يحتجب بالجلال عن الجمال، فيجهل الحضرة و يحسب الخلق غيره، فيحتجب بالخلق عن الحق ـ أعوذ بالله من الضلال بعد الهدى! ـ.

و لا تظنَّ أنّ الوجود العينيّ في الظاهر غير الوجود الغيبيّ في الباطن، فتحسب أنّ الأعيان قد انتقلت /SB69/ من العلم إلى العين أو بقيت هناك، و الوجود الحقّ ينسحب عليها فيظهر بآثارها و رسومها، أو هي مظاهر موجودةٍ ظهر الحقّ فيها؛ بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتةٌ على معلوميّتها، و بطونها أبداً قد تظهر و تختفي، فظهورها باسم النور وجودها العينيّ الظاهر و بقاؤها على الصور العلميّة الأزليّة الأبديّة و وجودها الغيبيّ، فهي في حالةٍ واحدةٍ ظاهرةٍ باطنةٍ بوجودٍ واحدٍ حقّيٍّ.

(و بالكشفين معاً ما يحكم علينا إلّا بنا، لا! بل نحن نحكم علينا بنا، و لكن فيه).

أي: لا يحكم علينا إلّا بما فينا من أحوال أعياننا، بل الحاكم و المحكوم عليه واحدٌ ـ كما مرّ ـ.

فنحن نحكم على أعياننا الظاهرة بما فيها من حيث هي باطنةٌ ثابتةٌ بالتعيّن العلميّ[١٤٦] في الوجود الحقّ المطلق.

(فلذلك قال: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَالِغَةُ﴾ [٦/١٤٩] يعني: على المحجوبين إذا قالوا للحقّ: لِمَ فعلتَ بنا كذا و كذا؟ ـ ممّا لا يوافق أغراضهم ـ) فيقول على لسان المالك: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ﴾ [٤٣/٧٨] أي: بالّذي هو مقتضى أعيانكم و الّذي سألتموه بلسان استعدادكم ـ كقوله: ﴿وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا هُمُ ٱلظَّالِمِينَ﴾ [٤٣/٧٦] ـ. **(فيكشف لهم عن ساقٍ)** ـ و في نسخةٍ: فيكشف لهم «الحقّ» عن ساقٍ ـ، (و هو) شدّة الأمر الّذي اقتضاه أعيانهم على خلاف ما توهّموه.

و هو **(الأمر الّذي كشفه العارفون هنا فيرون)** هناك بالحقيقة ـ: رأي العين ـ **(أنّ الحقّ ما فعل بهم ما ادّعوه أنّه فعله)** بل فعلوه بأعيانهم و أنفسهم، (و) يتحقّقون **(أنّ ذلك منهم، فإنّه ما علّمهم إلّا على ما هم عليه)** في حال ثبوت أعيانهم.

(فتندحض حجّتهم و تبقى الحجّة /SA70/ **لله البالغة.**

فإن قلت: فما فائدة قوله: ﴿فَلَو شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾؟ [٦/١٤٩] **قلنا: «لو» حرف امتناعٍ** /MB32/ **لإمتناع، فما شاء إلّا ما هو الأمر عليه).** معنى السؤال: أنّ المشيئة الأولىٰ الذاتيّة ـ الّتي اقتضت الأعيان ـ اقتضت ضلال الضالّ و هداية المهتدي، فكان قولهم: ﴿لَو شَاءَ ٱللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا﴾ [٦/١٤٨] قولاً حقّاً و قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَو شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٦/١٤٩] مقرّراً له، فكيف يقوم جواباً لهم؟!.

و معنى الجواب: أنّ «لو» حرفٌ وضع للملازمة مع امتناع التالي ـ الّذي هو وجود الهداية ـ، فيستلزم عدم مشيئة الحقّ هداية الكلّ عند وجودهم لعدم قبول كلّ عينٍ للهداية و عدم قبول كلّ الأعيان لها للمشيئة الذاتيّة الأقدسيّة الموجبة لتنوّع الإستعدادات، فما شاء إلّا هداية البعض و ضلال البعض على ما هو الأمر عليه.

و أمّا قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ ٱللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [٦/١٤٨] فهو كقول أميرالمؤمنين عليٍّ ـ كرّم اللّه وجهه، حين سمع قول الخوارج: «لاحكم إلّا لله» ـ: «كلمة حقٍّ يراد بها باطلٌ».[١٠٤] فإنّ المشركين لمّا سمعوا قول المؤمنين: «ما شاء الله»، كأنْ قالوا ذلك تعنّتاً و إلزاماً لا عن عقيدةٍ و علمٍ، و إلّا كانوا موحّدين!؛ و لذلك قال ـ تعالى ـ في جوابهم: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُم مِن عِلمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [٦/١٤٨]، و قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ ٱللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [٦/١٠٧].

(و لكن عين الممكن قابلٌ للشيء و نقيضه في حكم دليل العقل، و أيّ الحكمين المعقولين وقع ذلك هو الّذي كان عليه الممكن في حال ثبوته). أي: لكن عين الممكن من حيث هو فردٌ من نوعٍ قابلٌ للنقيضين، كالهداية و الضلالة /SB70/ بالنسبة إلى كلّ فردٍ من أفراد الإنسان قابلٌ لهما بحسب النظر العقليّ، و أيّ النقيضين الّذي وقع من كلّ فردٍ فهو الّذي كان عليه الممكن في حال ثبوته.

(و معنى «لهداكم»: لبيّن لكم الحقّ) و ما هو عليه الأمر الإلهيّ في نفسه. **(و ما كلّ ممكنٍ من العالم)** أي: من الأفراد الإنسانيّة **(فتح الله بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم و الجاهل؛ فما شاء**[١٤٧] **فما هداهم أجمعين).** لأنّ الحكمة اقتضت

تنوّع الإستعدادات لتنوّع الشؤون المختلفة، (**و لايشاء، و كذلك «إن يشاء»**) حال وجودهم في المستقبل. (**فهل يشاء؟ هذا ما لايكون!**).

لمّا قلنا أنّهم حال وجودهم لايمكن أن يكونوا إلّا على[١٤٨] ما عليه أعيانهم الثابتة في العدم، فلايقع الممتنع فلايشاؤه. (**فمشيئته أحديّة التعلّق**) أي: لاتتغيّر عمّا اقتضاه ذاته ـ: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ ٱللَّهِ﴾ [١٠/٦٤]؛ (**و هي نسبةٌ تابعةٌ للعلم، و العلم نسبةٌ تابعةٌ للمعلوم، و المعلوم أنت و أحوالك**) أي: في حال عينك الثابتة في الأزل؛

(**فليس للعلم أثرٌ في المعلوم**) فإنّ حال المعلوم أعطى العلم، فلا[١٤٩] يؤثّر العلم فيه. (**بل للمعلوم أثرٌ في العالِم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه. و إنّما ورد الخطاب الإلهيّ بحسب ماتواطأ عليه المخاطبون، و ما أعطاه النظر العقليّ**). أي: إنّما خاطب الله ـ تعالى ـ عباده على قدر فهومهم، و ما توافق عليه العموم ممّا هو مبلغ عقولهم و علومهم بالنظر العقليّ من كمال قدرته و إرادته، و إنّه لوشاء لهدى الجميع ـ لكونه فعّالاً لما يريد ـ.

(**ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف**) فإنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت التدبير على النظام المعلوم، فلابدّ من /SA71/ احتجاب البعض ـ بل الأكثر! ـ بحجب الجلال، ليختاروا من الأمور ما يناسب استعداداتهم و يتحمّلوا المشاقّ و المتاعب في تدابير المعاش و مصالح نظام العالم، فيتسبّب صلاح الجمهور؛ و التدبير إنّما يكون و يتيسّر عند الإحتجاب عن سرّ القدر.

(**و لذلك كثر المؤمنون و قلّ العارفون ـ: أصحاب الكشوف ـ**)، فإنّهم المطّلعون على سرّ القدر و أحوال العالم، فلايباشرون التدبير بعد العثور على التقدير. (﴿**وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ /MA33/ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**﴾) [٣٧/١٦٤]. فمن كان مقامه الوقوف مع العقل و المعقول في حال عينه فله التدبير لايتعدّاه، و من أعطاه عينه الوقوف على سرّ القدر بالكشف فلايعترض على الله بالجهل، و لايتعرّض لتدبير تغيير القدر!.

(**و هو**) ـ أي: اختصاص كلّ واحدٍ منّا بمقامٍ معلومٍ لايتخطّاه، هو ـ هذا المعنى، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ﴾ [١٣/٣٥]؛ أي: هذا الكلام (**ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك؛ هذا إنْ ثبت أنّ لك وجوداً!**)،

أي: باعتبار تعيّنك، فإنّ التعيّن هو الّذي سوّغ نسبة الوجود الخاصّ الإضافي إليك؛

(فإنْ ثبت أنّ الوجود للحقّ) ـ كما هو على الحقيقة ـ **(لا لك، فالحكم لك بلا شكٍّ في وجود الحقّ)** باعتبار عينك و ما هي عليه؛

(و إن ثبت أنّك الموجود) بالحقيقة بوجودٍ أفاضه الحقّ عليك و أوجدك به في الخارج و أنت موجودٌ في عالم الغيب بوجودٍ علميٍّ هو وجود عينك الأزلي **(فالحكم لك بلاشكٍّ، و إنْ كان الحاكم الحقُّ)** الّذي أوجدك على الصفة الّتي أنت عليها في الوجود الخارجيّ، فإنّ حكم الله هو الّذي أعطاه عينك.

فقوله: «و إن كان الحاكم الحقّ» شرطٌ محذوف الجزاء، لدلالة قوله: «فالحكم لك بلاشكٍّ» عليه؛/SB71/ و قوله: **(فليس إلّا له**[١٥٠] **إفاضة الوجود عليك)** كلامٌ كالنتيجة لازمٌ للشرطيّة المذكورة، أي: لزم أنّه ليس للحقّ إلّا إفاضة الوجود عليك لا الحكم، و الحكم لك عليك. و يجوز أن يكون جواب الشرط قوله: «فليس له إلّا إفاضة الوجود عليك»، أي: و إن كان الحاكم في إيجادك الحقّ بقوله «كن»، فليس له[١٥١] إلّا إفاضة الوجود عليك، و[١٥٢] الحكم بكيفيّته[١٥٣] لك عليك.

(فلاتحمد إلّا نفسك) أي: إن اقتضت عينك الكمال و الكشف و المعرفة بحقيقة الأمر على ما هو عليه، فإنّها صورة شأنٍ من الشؤون الإلهيّة الأزليّة؛ **(و لا تذمّ إلّا نفسك)** إن اقتضت النقص و الحجاب.

(و ما بقي للحقّ إلّا حمد إفاضة الوجود، لأنّ ذلك له لا لك)، فإنّ الوجود ليس إلّا له في الحقيقة أزلاً و أبداً، و الحكم ما هو فيك أزلاً من حيث إنّك حقيقةٌ من حقائق الجمع الإلهيّ و صورةٌ من معلوماته و شؤونه.

(فأنت غذاؤه بالأحكام)، لأنّ الوجود الحقّ إنّما يظهر بصور أحكام عينك و هي تخفى فيه، فقد تغذّى بصورة عينك الثابتة وجوده الّذي ظهر فيك. **(و هو غذاؤك بالوجود)**، لأنّك تظهر بوجوده، و وجوده يخفى في صورة عينك الظاهرة؛ فقد تغذّيت بوجوده الّذي ظهرت به.

(فتعيّن عليه) حكم عينك في الأزل و هو **(ما تعيّن عليك)** من حكمه عليك في هذا الوجود الظاهر؛ **(فالأمر منه إليك)** ـ أي: هنا ـ **(و منك إليه)** ـ أي: في الأزل ابتداءً ـ. و في بعض النسخ: «و هو حكمك بالأمر منه إليك و منك إليه»، فالضمير لـ «ما تعيّن»، أي: قولك: «أوجِدني على هذه الصفة و قل لي: كُن كذلك»، فأمرك بما أمرته /SA72/ به، و هو حكمك عليه بحكمه عليك.

(غير أنّك تسمّى «مكلَّفاً» ـ اسم مفعولٍ ـ، و ما كلّفك إلّا بما قلت له[١٥٤]: كلّفني بحالك و بما أنت عليه، و لا يسمّى «مكلَّفاً» ـ اسم مفعولٍ ـ إذ لا كلفة عليه؛ كما لا تسمّى «مكلِّفاً») ـ اسم فاعلٍ ـ، لأنّ الفعل و الحكم و التأثير له بالأصالة، فإنّها من أحكام الوجوب الذاتي، و الإنفعال و التأثّر و القبول لك بالافتقار الذاتيّ الأصليّ، فحكمك إنّما هو من حيث إنّك حقيقته لا غيره.

(فَيَحمَدُنِي وَ أَحمَدُهُ وَ يَعبُدُنِي وَ أَعبُدُهُ)

أي: «يحمدني» بإظهاره كمالاتي و إيجادي على صورته، «و أحمده» بإظهاري كمالاته و حسن طاعتي إيّاه؛

«و يعبدني» بتهيئة أسباب بقائي و نمائي، و إجابتي لما سألته بلسان حالي ـ كما قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم حين قال له[١٥٥] أبوطالب: «ما أطوع لك ربّك يا محمّد!»: «و أنت يا عمّ /MB33/ إن أطعته أطاعك!» [١٠٥]، و الطاعة من جملة العبادة ـ؛

«و أعبده» بامتثال أوامره و قبول ما كلّفنيه من التخلّق بأخلاقه و الاتّصاف بأوصافه.

(فَفِي حَالٍ أُقِرُّ بِهِ وَ فِي الأَعيَانِ أَجحَدُهُ)

أي: بالوجود و القول و الفعل «أقرُّ به» بلسان الحال و المقال، فإنّ الموجودات ـ كلّها ـ بوجودها شاهدةٌ بوجوده و بتعيّنها بوحدته و بخواصّها بصفاته؛ و كلّ إنسان يُقرُّ به، فإذا تجلّى في صورة عينٍ من الأعيان يجحده.

(فَيُعرِفُنِي وَ أُنكِرُهُ وَ أَعرِفُهُ فَأَشهَدُهُ)

أي: «يعرفني» في كلّ الأحوال و «أنكره» في صور الأكوان الحادثة، /SB72/ و «أعرفه»

فأشهده جمعاً و تفصيلاً، فإنّ المعرفة و الشهود من مقتضى عيني منه، و ذلك من فضله و عطائه.

(فَأَنَّى بِـالغِنَى وَ أَنَـا أُسَـاعِدُهُ وَ أُسعِدُهُ)

أي: كيف غناه بجميع الأسماء و الصفات عنّا؟، فإنّ النسب الأسمائيّة ـ كالألوهيّة[١٥٦] و الربوبيّة و الموجوديّة ـ تتوقّف على المألوهيّة و المربوبيّة و قبول الإيجاد ـ كمامرّ ـ، و ذلك التوقّف هو المساعدة و الإسعاد و حسن تأتّي القابل للإيجاد. و المظهريّة إسعادٌ للموجد و الظاهر في المظهر، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ تَنصُرُوا ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [٤٧/٧]، و النصر هو المساعدة و الإسعاد في تحقّق الربوبيّة.

(لِذَاكَ[١٥٧] ٱلحَقُّ أَوجَدَنِي فَأَعلَمُهُ فَأَوجَدَهُ)

أي: «أوجدني» بالظهور بإيجاده و جعلِه إيّايَ موجوداً أو واجداً له، «فأعلمه» بمعرفتي إيّاه، «فأوجده» في العلم صورةً مطابقةً لما هو عليه في العين.

(بِذَا جَاءَ ٱلْحَدِيثُ لَنَا وَ حَقَّقَ فِيَّ مَقصَدَهُ)

جاء في الحديث المرويّ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه ـ حكايةً عن الله ـ تعالى ـ: «قد مثّلوني بين أعينهم»[١٠٦]أي: أوجدوا مثالي رأى أعينهم علماً و شهوداً، فمن صحّ علمه بالله و شهوده لله فقد أوجده في علمه.

و معنى «حقّق فيَّ مقصده»: تحقّق في ذاتي طلبه بوجود مطلوبه فيَّ.

***

(و لمّا كان للخليل ـ عليه‌السّلام ـ هذه المرتبة الّتي بها سمّي خليلاً) أي: لمّا تخلّل إبراهيم ـ عليه‌السّلام ـ بسعة استعداده و قابليّته جميع الأسماء الإلهيّة حتّى ظهر به الحقّ بجميع أسمائه و خفي إبراهيم ـ عليه‌السلام ـ فيه ـ كالرزق في المرزوق ـ و صار غذاءً للحقّ، و كذلك تخلّل الحقّ أنّيّة إبراهيم و سرى في جميع حقائقه و قواه و مراتب وجوده /SA73/ حتّى ظهر إبراهيم به و خفي الحقّ فيه، و صار غذاءً لإبراهيم (لذلك سنّ القرى) أي: ظهر

تلك الحال عليه و غلبت حتّى أثرت فيه في الخارج، فانتشر سرّ حقيقته و مقامه على ظاهر حاله. فسنّ القرى و غذّى الخلائق من كلّ بادٍ و حاضرٍ و واردٍ وصادرٍ[١٥٨] بحكم حاله و مقامه.

(و جعله ابن مسرّة) الجيلي[١٠٧](مع ميكائيل) ـ: ملك (الأرزاق ـ)، و قال: «إن الله آخى بينه و بين ميكائيل»[١٠٨].

و قد اختلف الباقون في مرافقة الأنبياء الّذين مع حملة العرش يوم القيامة، فإنّهم يومئذٍ ثمانيةٌ، منهم الملائكة الأربعة ـ: جبرائيل، و ميكائيل، و إسرافيل، و عزرائيل[١٠٩] ـ.

(و بالأرزاق يكون[١٥٩] تغذّي المرزوقين. فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيءٌ إلّا تخلّله، فإنّ الغذاء يسري في جميع أجزاء المتغذّي كلّها). هذا تشبيهٌ للخلّة بالتغذّي ـ كما ذكر ـ، فإنّ المتخلّلين يتخلّل كلٌّ منهما بجمعيّة وجوده و أحديّة جمعه حقيقة الآخر، كالغذاء الساري بحقيقته في جميع أجزاء المتغذّي.

(و ما هنالك أجزاءٌ، فلابدّ أن يتخلّل جميع المقامات الإلهيّة المعبّر عنها بالأسماء، فتظهر بها ذاته ـ جلّ و علا ـ). إشارةٌ إلى الفرق بين المشبّه و المشبّه به، فإنّ الحقّ الّذي تخلّله إبراهيم ليس بذي أجزاءٍ، فجعل الأسماء الإلهيّة في التعدّد بمثابة الأجزاء في المتغذّي. فلابدّ أن يظهر الحقّ في صورة إبراهيم بجميع أسمائه و صفاته، و يختفي إبراهيم فيه.

(فَنَحنُ لَهُ كَمَا ثَبَتَت/SB73/ أَدِلَّـــتُنَا وَ نَحـــنُ لَـــنَا)

«كما تثبت أدلّتنا» العقليّة بأنّا ملكه، و أدلّتنا الكشفيّة /MA34/أنّ صور أعياننا صفاته و حقايقنا أسماؤه و نسبه الذاتيّة و شؤونه و وجوداتنا الظاهرة و أنّياتنا وجوده؛ «و نحن» من حيث أعياننا «لنا»، فإنّا من هذه الحيثية حقائق موجودةٌ في الغيب، و أشخاص قائمة بأنفسها لاحكم علينا إلّا منّا.

(وَ لَيسَ لَهُ سِوَى كَونِي فَنَحنُ لَهُ كَنَحنُ بِنَا)

أي: ليس له كونٌ يظهر به إلّا الإنسان الجامع[١٦٠]، أو الإنسان المفصّل ـ و هو العالم ـ، «فنحن له» في ظهوره بنا و مظهريّتنا له «كنحن بنا» بأعياننا و حقائقنا. أو نحن له بوجوداتنا

و أنّيّاتنا «كنحن بنا» بأعياننا[١٦١] و خصوصيّاتنا و أحكامنا. و دخول «الكاف» على ضمير المرفوع المنفصل لأنّ المراد به «الكلام»، أي نحن له كلامٌ مثل هذا الكلام، و هو: «نحن بنا»، أي: نحن من وجهٍ قائمون به عبادٌ له و مظاهر، و من وجهٍ قائمون بأنفسنا حاكمون علينا. و قرّر هذا المعنى بقوله:

(فَلِي وَجهَانِ «هُو» وَ «أَنَا» وَ لَـيسَ لَـهُ أَنَـا بِأَنَـا)

يعني: انّ الإنسان الكامل ذو وجهين: وجهٌ إلى الحقّ ـ و هو هويّته الباطنة الّتي هو بها حقٌّ ـ، و وجهٌ إلى العالم ـ و هو أنانيّته الظاهرة الّتي هو بها خلقٌ ـ، فللإنسان به الهويّة و الأنانيّة[١٦٢]؛ و ليس للحقّ بالإنسان الأنانيّة، إذ ليس له من حيث الهذيّة الخلقيّة «أنا» بالحقيقة.

و المراد بـ: «أنا»: لفظة «أنا»، أي: لايطلق عليه هذه اللفظة من هذه الحيثيّة؛ فلهذا دخلت «الباء» عليه مع كونه الضمير المرفوع المنفصل.

(وَ لَكِـن فِيَّ مَظهَرُهُ فَنَحنُ لَـهُ كَمِثلِ إِنَـا)

أي: في الإنسان الكامل مظهره، فنحن له كالإناء لما فيه. و لفظة «في» للتجريد، يعني: أنا /SA74/ مظهره ـ كقوله تعالى: ﴿لَقَد كَانَ لَكُم فِي رَسُولِ ٱللهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [٣٣/٢١] ـ.

(و الله يقول الحقّ و هو يهدي السبيل!).

(فصّ حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقيّة)

إنّما خُصّت «الكلمة الإسحاقيّة» بـ «الحكمة الحقّية»، لتحقّق رؤيا أبيه في حـقّه، فـإنّ المعنى العلميّ الكلّيّ ينزل من أمّ‌الكتاب إلى عالم اللوح المحفوظ و هو بمثابة القلب للعالم، و منه إلى عالم المثال فيتجسّد فيه، ثمّ إلى عالم السفلى؛ و من الباطن إلى الظاهر، و من العلم إلى الكون.

و الخيال من الإنسان هو عالم المثال المقيّد، كما أنّ عالم المثال هو الخيال المطلق ـ أي: خيال العالم ـ، فللخيال الإنسانيّ وجهٌ إلى عالم المثال ـ لأنّه منه، فهو متّصلٌ به ـ؛ و وجهٌ إلى النفس و البدن. فكلّما انطبع فيه نقشٌ من هذه الجهة السفليّة و تمثّلت فيه صورةٌ كان ذلك محاكاةً لهيئةٍ نفسانيّةٍ أو هيئةٍ مزاجيّةٍ، أو بخارٍ يرتفع إلى مصعد الدماغ ـ كما للممرورين و أصحاب الماليخوليا ـ فلا حقيقة له، و يسمّى «أضغاث أحلام».

و كلّما انطبعت فيه صورةٌ من الجهة العلويّة ـ أى: من عالم المثال ـ أو من القلب النورانيّ الإنسانيّ فيتجسّد فيه كان حقّاً، سواءٌ كان في النوم أو في اليقظة، فكان رؤيا صـادقةً أو وحياً غير محتاجٍ إلى تعبيرٍ أو تأويلٍ؛ لأنّ ما ينطبع في عالم المثال لا يكون إلّا حقّاً، لأنّه من خزانة علم الحقّ بتوسّط الملكوت السماويّة، فلايمكن /SB74/ الخطأ فيه.

و كذا ماينعكس من القلب المنوّر[١٦٣] بنور القدس، إلّا أنْ تتصرّف فيه القوّة المتصرّفة الإنسانيّة بالإنتقال إلى صورة شبيهٍ و مناسبٍ، فتحتاج الرؤيا إلى التعبير، و الوحـي إلى

التأويل.

و لمّا رشّح الله ـ تعالى ـ إبراهيم ـ عليه السّلام ـ لمقام النبوّة كان جميع مارآه في المنام من قبيل ما لايحتاج إلى التعبير، فلذلك جزم بذبح الولد و عزم عليه؛ فجعله الله ـ تعالى ـ حقّاً بالتأويل، كما جعل رؤيا يوسف حقّاً بتحقيق تأويله في الواقع ـ كما قال الله تعالى حاكياً عنه: ﴿هَذَا تأوِيلُ رؤيَايَ مِنْ قَبلُ قَد جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾[١٢/١٠٠] ـ.

و لمّا كن القربان واجباً على إبراهيم عن ولده لإسلامه النفس لله، أو عن نفسه لإسلامه إيّاها /MB34/ لله، و الولد صورة سرّ إسلامه ـ لقوله عليه الصّلاة و السّلام: «الولد سرّ أبيه»[١١٠] ـ صوّرته القوّة المتصرّفة بصورته.

***

(فِدَاءُ نَبِيٍّ ذَبحُ ذِبحٍ لِقُربَانٍ وَ أَينَ ثَوَاجُ ٱلكَبشِ مِن نُوسِ إِنسَانِ)

«الثواج»: صوت الغنم،[١١١] و «النوس»: صوت سوق الإبل ـ يقال: نُستُ الابل، أي: سُقتُه ـ، و «النوس» أيضاً: التذبذب و «أناسه»: ذبذبه[١١٢]. و لعلّ المراد ههنا الأوّل، لانتظام المعنى به. و «الذِبح» ـ بكسر الذال ـ: ما تهيّأ للذبح من الغنم ـ «فِعلٌ» بمعنى المفعول [١١٣] ـ.

استبعد ـ قدّس الله روحه ـ أن يكون فداءُ نبيٍّ ذبح كبشٍ للقربان ـ أي: لأن يتقرّب به إلى الله ـ، و المراد الإستفهام بمعنى الإنكار. و اكتفى عن حرف الاستفهام بما في المصراع الثانى من قوله: «و أين»، لأنّه تقريرٌ له. و قيل: «معناه: نفسي فداء نبيٍّ جعل ذلك الفداء /SA75/ ذبحٍ»، على أنّ «الذبح» بدلٌ من «فداء»؛ و لايخلو من تعسّفٍ![١١٤].

وَ عَظَّمَهُ ٱللهُ العَظِيمُ عِنَايَةً بِهِ أَو بِنَا لَا أَدرِ مِنْ أَيِّ مِيزَانِ)

حذف الياء من «لاأدر» تسامحاً. «عظّمه الله» أي: وصف الكبش بالعظمة في قوله: ﴿وَ فَدَيْنَاهُ بِذِبحٍ عَظِيمٍ﴾[١٠٧/٢٠٧].

و في قوله: «لا أدر» إشارةٌ إلى أنّ كلا الوجهين جائزٌ في ميزان الكشف،

(١): أن يكون تعظيم الكبش للعناية به حيث جعل فداءً لأشرف خلق الله قائماً مقامه ـ وهو: إبراهيم أو إسحق عليهما السّلام أو بهما ـ، لأن الإنسان الكامل على صورة الله ـ تعالى ـ فعُني به تشريفاً و إكراماً عن أن يقع عليها الذبح بوقوعه على ذلك الكبش، فلذلك عُظِّم؛ أو (٢): لما يذكر بعد من أنّ الحيوان أعلى قدراً من الإنسان و أعرف بالله، فجعله فداءً لهما ـ مع عظمة قدره ـ لفرط العناية بهما.

(وَ لَاشكَّ أَنَّ البُدنَ أَعظمُ قِيمَةً وَ قَد نُزِلَت عَن ذِبحِ كَبشٍ لِقُربَانٍ)

عُظم القيمة مستحبٌّ في القربان، تعظيماً لوجه الله، و زيادةً في التجريد، و تغليباً لمحبّة الله على حبّ المال، و رعايةً لجانب الفقراء. و لاشكّ أنّ قيمة البدن أعظم ـ و لذلك تجزي بدنةٌ[١٦٤] في الضحايا عن سبعةٍ[١١٥] ـ. و قد نزلت ههنا عن الغنم لشدّة المناسبة بينه و بين النفس المسلّمة الفانية في الله الباذلة بروحها لوجه الله، لسلامة نفسه و استسلامه للذبح و الفناء في الإنسان، فإنّه خُلِق مستسلماً[١٦٥] للذبح فحسب، بخلاف البدن فإنّ المقصود الأعظم منها الركوب و حمل الأثقال؛ و أمّا «الحلب» فتابعٌ لكونها مأكولين، و النظر /SB75/ إلى المقصود الأعظم.

(فَيَالَيتَ شِعرِي كَيفَ نَابَ مَنَابَه شَخِيصُ كَبِيشٍ عَن خَلِيفَةِ رَحمَنِ؟!)

تحريضٌ على معرفة سرّ مناسبته للإنسان الفاني في الله.

(أَ لَم تَدرِ أَنَّ الأَمرَ فِيهِ مُرَتَّبٌ وَفَاءٌ لِإِربَاحٍ وَ نَقصٌ لِخُسرَانٍ)

يعني: أنّ الأمر في الفداء مرتّبٌ، فإنّ الفداء صورة الفناء في الله. و أعظم الفداء فداء النفس في سبيل الله ـ كما قال عليه الصّلاة و السّلام حين تحقّق بالفناء الكلّي في الله: «وددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل، ثمّ أحيى ثمّ أقاتل فأقتل، ثمّ أحيى ثمّ أقاتل فأقتل، ثلاث مرّاتٍ»[١١٦]؛ و قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُم وَأَموَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ﴾ [٩/١١١]ـ. فإنّ الفداء بالنفس صورة الفناء[١٦٦] المطلق، و هو وفاءٌ بعهد التوحيد لارباحٍ هي الحقّ بالذات و الصفات و الأفعال ـ كما قال في قرب الفرائض: «من طلبني فقد وجدني، و من وجدني فقد عرفني، و من عرفني فقد أحبّني

و من أحبّني فأنا قتلته و من قتلته فعليّ ديته، و من عليّ ديته فأنا ديته»ـ[١١٧]. أو نقصٌ كالفداء بالمال و الصفات، فإنّه خسرانٌ بما بقي منه.

و قوله: «وفاءٌ» خبر مبتدءٍ محذوفٍ، أي: هو وفاءٌ. و «الضمير» للأمر أو الفداء. فذبح الكبش هو الوفاء لمناسبته للنفس المسلمة حقّ الإسلام المستسلمة للفناء ـ كما ذكر ـ، فهو أنسب و أعلى من البدن و من الحيوان الإنساني[١٦٧]، لقوّة استسلامه للفناء و عدم تأبيه ـ كما يأتي بعده ـ.

أو: الأمر في /MA35/ الحقّ مرتّبٌ وفاءً بالفناء فيه بالذات لإرباحٍ من البقاء به بالذات و الصفات و الأفعال. أو نقصٌ بالظهور بالأنانيّة للخسران بالإحتجاب عن الحقّ، فإن كلّ ما انقاد لأمر الله مطلقاً و لم يظهر بالأنانيّة أصلاً ـ كالجماد ـ كان أعلى رتبةً من الموجودات، لوجوده بالله و انقياده لأمره مطلقاً و عدم ظهوره بنفسه و أنانيّته، /SA76/ ثمّ النبات، ثمّ الحيوان الأعجم من الآدميّ. و من الحيوان كلّ ما هو أشدّ انقياداً لأمر الله كان أعلى، فالكبش أعلى من البدن لزيادة انقياده و استسلامه.

و أمّا تفدية عبدالمطّلب بالبدن، فللنظر إلى القيمة و شرف الصورة الإلهيّة [١١٨]ـ لقوله: «خلق آدم على صورته»[١١٩]ـ، و إلّا فالباقي على فطرته من غير تصرّفٍ بفكره و ظهوره[١٦٨] بنفسه و أنانيّته كان أقرب إلى الحقّ؛ لقوله:

(فَلَاخَلْقَ أَعْلَى مِنْ جَمَادٍ وَ بَعْدَهُ نَبَاتٌ عَلَى قَدرٍ يَكُونُ وَ أَوزَانِ
وَ ذُوالْحِسِّ بَعْدَ النَّبتِ وَ الْكُلُّ عَارِفٌ بِخَلَّاقِهِ كَشْفاً وَ إِيضَاحِ بُرهَانِ
وَ أَمَّا الْمُسَمَّى «آدَماً» فَمُقَيَّدٌ بِعَقْلٍ وَ فِكْرٍ أَو قِلَادَةِ إِيمَانِ)

يريد أنّ الكشف و الشهود ـ المراد «بإيضاح البرهان» ـ يحكمان أن الحقّ متجلٍّ في كلّ شيءٍ و سارٍ بأحديّته في كلّ موجودٍ، و هو عين حيوته و علمه، بل كلّ اسمٍ من أسمائه موصوفٌ بجميع الأسماء الأحديّة الذات الشاملة لجميع الأسماء المشتركة بينها[١٦٩]. و حيث وجد الأصل وجد جميع لوازمه، فحيث كان الوجود كان العلم و العقل، لكن المحلّ إذا لم يبلغ التسوية الإنسانيّة ـ أعني: الاعتدال الموجب لظهور العقل و الإدراك ـ بقي الحياة و الإدراك

في الباطن و لم يظهر على المحلّ، فلاحسّ له و لاشعور ـ كالمسكوت و المغمى عليه ـ.

فالجماد و النبات ذوحياةٍ و إدراكٍ في الباطن لا في الظاهر ـ أي: في جسده ـ.

و كلّ مَن له حسٌّ فله نفسٌ فله حكمٌ و وهمٌ يدرك نفسه بقوّةٍ جسدانيّةٍ فيحتجب بالأنانيّة /SB76/ و يخطيء في الحكم، بخلاف من لا حسّ له و لا نفس، فإنّه باقٍ على فطرته لاتصرّف له بنفسه. «فالجماد» عارفٌ بربّه كشفاً و حقيقةً منقادٌ له مطيعٌ طبعاً و طوعاً؛

و بعده «النبات» لما فيه من تصرّفٍ مّا ـ كالنموّ بالغذاء و جذبه و إحالته و توليد المثل ـ، فلذلك التصرّف و الحركة ينقص عن الجماد، فإنّ الجماد يشهد بذاته و فطرته أنْ لامتصرّف إلّا الله؛

و بعده «الحيوان» الحسّاس لاحتجابه بأنانيّته و ظهوره بإرادته و تأبّيه لما يراد منه؛

ثمّ «الإنسان» الناقص، فإنّه جاهلٌ بربّه مشركٌ [170] مخطيءٌ في رأيه، و خصوصاً في معرفة الله ـ تعالى ـ؛ فلذلك قال ـ تعالى ـ فيه: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [٣٣/٧٢]. فإنّه غيّر فطرته و اتّخذ إلهه هواه و شاب عقله بالوهم، فظهر بالنفس و احتجب بالأنانيّة و تقيّد بعقله و فكره أو تقليده ـ كقوله تعالى: ﴿قَالُوا بلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدنَا عَلَيهِ آبَاءنَا﴾ [٣١/٢١] ـ. فثبت أنّ الكبش أعلى مرتبةً منه: ﴿أُولَئِكَ كَالأَنعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ﴾ [٧/١٧٩]، ﴿وَ لَكِنَّها أَخلَدَ إِلَى ٱلأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ ٱلكَلْبِ﴾ [٧/١٧٦].

بل تبيّن أنّ الجماد أعلى رتبةً من الجميع: ﴿وَ إِنْ مِنهَا لَمَا يَهبِطُ مِنْ خَشيَةِ ٱللهِ﴾ [٢/٧٤]، و ذلك أقلّ درجاته و أدونها ـ لقوله: ﴿وَ إِنْ مِنَ ٱلحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنهُ ٱلأَنهَارُ﴾ [٢/٧٤] ـ.

و أمّا الإنسان الكامل فإنّما كان أشرف الجميع لظهور الكمالات الإلهيّة عليه و فنائه فيه بصفاته و ذاته، لا من حيث إنّه حيوانٌ مستوى القامة عاري البشرة. و لو لم يغيّر فطرته و لم يحتجب بأنانيّته [171] و لم يشب عقله بهواه و لم يتّبع الشيطان /SA77/ و خطاه، لم يكن أحسن منه، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه و يمجّسانه و ينصّرانه» [١٢٠].

(بِذَا قَالَ سَهلٌ وَ ٱلْمُحَقِّقُ مِثلنَا لِأَنَّا وَ إِيَّاهُم بِمَنزِلِ إِحسَانِ)

أي: بهذا القول ـ و هو: أنّ الجهاد أعرف بالله و أطوع له من المخلوقات، سيّما الإنسان الناقص ـ قال سهل بن عبدالله /MB35/ الصوفيّ[١٢١] و كلّ محقّقٍ «مثلنا، لأنّا و إيّاهم في مقام الإحسان» ـ و هو: مقام المشاهدة و الكشف وراء مقام الإيمان، كما قال تعالى: ﴿ثمّ اتّقُوا و آمَنُوا ثُمَّ اتَّقُوا وَ أَحسَنُوا﴾ [٥/٩٣]، و قال عليه الصّلاة و السّلام: «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه» [١٢٢] ـ. فمن لم يذق الشهود فليؤمن بقول الصحابيّ عن بدن النبيّ ـ عليه الصلاة و السّلام ـ حين أمر بتقريبها لله قرابين أنّها جعلت يزدلفن إليه ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ بأيّتهن يبدأ في قربانه[١٢٣].

(فَمَن شَهِد ٱلأَمرَ ٱلَّذِي قَد شَهِدتُهُ يَقُولُ بِقَولِي فِي خِفَاءٍ وَ إِعلَانِ)
وَ لَاتَلتَفِتْ قَولاً يُخَالِفُ قَولَنَا وَ لَاتَبذَرِ ٱلسَّمرَاءَ فِي أَرضِ عَمیَانِ
هُمُ ٱلصُّمُّ وَ البُكمُ الَّذِينَ[١٧٢] أَتَى بِهِم لِأَسمَاعِنَا المَعصُومُ فِي نَصِّ قُرآنِ)

أي: من شهد ما شهدته عرف أنّ شهادة الأعيان الموجودة ـ كلّها ـ بلسان الحال على الحقّ ذاتيّةٌ فطريّةٌ و قال ما أقوله، كأميرالمؤمنين عليٍّ ـ عليه‌السّلام ـ حيث قال: «تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلبٍ ذي الجحود»[١٢٤].

و قوله: «و لاتبذر السمراء في أرض عميان» مثلٌ لمن يلقّن المعرفة من لايستعدّ لقبولها و لايهتدي إلى الحقّ، و يبصّر من لابصيرة له [١٢٥]. و هم الّذين سمّاهم الله ـ تعالى ـ في القرآن الّذي جاء به المعصوم ـ أي: النبيّ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «صمّاً بكماً»؛ /SB77/ مع أنّهم يسمعون و ينطقون عرفاً، لعدم فهمهم الحقّ و انتفاعهم بحاسّة السمع و نطقهم بالحقّ. كما سمّاهم «عمياً» مع سلامة حاسّة بصرهم، لاحتجابهم عن الحقّ و عدم اهتدائهم ـ كقوله: ﴿لَهُم قُلُوبٌ لَايَفقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعيُنٌ لَايُبصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَايَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [٧/١٧٩].

***

(اعلم أيّدنا الله و إيّاك! أنّ إبراهيم الخليل ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ قال لابنه:

﴿إِنِّي أَرَى فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [٣٧/١٠٢]؛ و «المنام» **حضرة الخيال فلم يعبّرها، و كان كبشٌ ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام، فصدّق إبراهيم الرؤيا**). أي: لم يعبّرها لما تعوّد به من الأخذ عن عالم المثال، فلمّا رقّاه الله ـ تعالى ـ عن عالم المثال ـ ليجعل قلبه محلّ الاستواء الرحمانيّ ـ أخذ خياله المعنى من قلبه المجرّد، و تصرّفت[173] القوّة المتصرّفة في تصويره فصوّرت معنى الكبش بصورة إسحق ـ لما ذكر من كونه الأصل ـ، فلم يعبّرها و صدّقها في أنّ ذلك إسحق، و كان عند الله الذبح العظيم؛ فلم يعط الحضرة حقّها بالتعبير.

(**ففداه ربّه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الّذي هو**[174] **تعبير رؤياه عند الله، و هو لا يشعر. فالتجلّي الصوري في حضرة الخيال محتاجٌ إلى علمٍ آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة**) ـ: و هو علم التعبير ـ. (**أ لا ترى كيف قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ لأبي بكر في تعبير الرؤيا: «أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً»، فسأله أبوبكرٍ أن يعرّفه ما أصاب فيه و ما أخطأ، فلم يفعل ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ**). رُوي أنّ رجلاً أتى رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ /SA78/ فقال: إنّي رأيت ظلّةً ينطف منها السمن و العسل، و أرى الناس يتكفّفون في أيديهم فالمستكثر و المستقلّ، و أرى سبباً واصلاً من السماء إلى الأرض، فأراك ـ يا رسول الله ! ـ أخذت به فعلوت، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر فعلا، ثمّ أخذ به رجلٌ آخر فعلا، ثمّ أخذ به رجل آخر فانقطع به، ثمّ وصل له فعلا. فقال أبوبكر: أي رسول‌الله بأبي أنت! و الله لتدعني فلأعبّرها، فقال: عبّرها، فقال: أمّا الظلّة فظلّة الإسلام، و أمّا ما ينطف من السمن و العسل فهو القرآن لينه و حلاوته، و أمّا المستكثر و المستقلّ فهو المستكثر من القرآن و المستقلّ منه، و أمّا السبب الواصل من السماء إلى الأرض فهو الحقّ الّذي أنت عليه تأخذ به فيعليك الله، ثمّ يأخذ به بعدك رجلٌ آخرُ فيعلو به، ثمّ يأخذ به رجلٌ آخر بعده فيعلو به، ثمّ يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به، ثمّ يوصل له فيعلو. فقال: أي رسول الله! لتحدّثني أصبت أم أخطأت؟

فقال: «أصبت بعضاً و أخطأت بعضا»، قال: أقسمت بأبي أنت يا رسول الله! لتحدّثني /MA36/ ما الّذي أخطأت؟

فقال النبيّ ـ عليه الصّلاة و السلام ـ: «لا تقسم!». هذا حديثٌ متّفقٌ على صحّته[١٢٦].

(و قال الله ـ تعالى ـ لإبراهيم ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ حين ناداه: أن يا إبراهيم ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَا﴾ [٣٧/١٠٥] و ما قال له: صدقت في الرؤيا إنّه ابنك، لأنّه ما عبّرها). فلو صدق في رؤيا ما رآه لما كان عند الله إلّا إسحق و لذبحه. فلم يصدق فيها بالتعبير كما هو عند الله. **(بل أخذ بظاهر ما رأى** /SB78/ **و الرؤيا تطلب التعبير، و لذلك قال العزيز: ﴿إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾** [١٢/٤٣]. **و معنى «التعبير»: الجواز من صورة ما رآه إلى أمرٍ آخر، فكانت البقر سنين في المحل و الخصب، فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه)** و لكان عند الله كذلك.

(و إنّما صدق[١٧٥] الرؤيا في أنّ ذلك عين ولده، و ما كان عند الله إلّا الذبح العظيم في صورة ولده، ففدّاه لما وقع في ذهن إبراهيم ـ عليه الصلاة و السلام ـ، ما هو فداءٌ في نفس الأمر عند الله).

«ما» نفيٌ، أي: لم يكن الذبح فداءً لإبنه في نفس الأمر عند الله، بل في ذهن إبراهيم.

(فصوّر الحسّ الذبح و صوّر الخيال ابن إبراهيم ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ)، و كان شيئاً واحداً فأجراه إبراهيم على عادته في المنام و الوحي. و كان ابتلاءً من الله له و لإبنه فصدّقه، و تحقّق بذلك التصديق إسلامه و إسلام إبنه في تصديقهما الرؤيا. فأظهر الله جليّة الأمر فعلم إبراهيم أنّ الّذى رآه في صورة إبنه كان كبشاً، و أنّ مقتضى موطن الرؤيا هو التعبير.

(فلو[١٧٦] رأى الكبش في الخيال لعبّره بإبنه أو بأمرٍ آخر)، أي[١٧٧]: على ما علّمه الله بالفداء من أنّ حقّ موطن الرؤيا هو التعبير، كما لو رأى إسلامه لنفسه في صورة الذبح لعبّره بالإسلام.

(ثم قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَاءُ ٱلْمُبِينُ﴾ [٣٧/١٠٦] **أي: الإختبار الظاهر، يعني في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟. لأنّه يعلم أنّ موطن الخيال يطلب التعبير فغفل، فما وفّى الموطن حقّه، و صدّق الرؤيا لهذا السبب).** /SA79/

لمّا كان الإختبار سبب العلم و كانت الرؤيا المحتاجة إلى التعبير سبباً لعلمه أطلق عليه، و كلّما ابتلى أنبيائه و أوليائه كان[١٧٨] سبباً لظهور كمالٍ و علمٍ مكنونٍ في أعيانهم. فلمّا أراد اللّه أن يطّلعه على علم التعبير أراه الذبح في صورة إسحق، و خالف عادته في إراءته الصور في منامه على ما هي عليه من ظواهرها، فظهر بذلك كمال إيمانهما وإسلامهما لأنفسهما للّه.

و علم إبراهيم بذلك حقّ موطن الرؤيا من التعبير، لأنّه كان في عينه الثابتة و لم يظهر عليه بعد، فغفل عن ذلك لأنّه كان يعلم باطناً و لايعلم ظاهراً، فما وفّى الموطن حقّه و صدّق الرؤيا بسبب الغفلة عمّا في عينه، فكان التصديق سبباً لظهور كمالٍ و علمٍ جديدٍ هو علم التعبير؛ و في ضمنه أنّ الذبح و التقرّب به هو صورة إسلامه الحقيقي بالفناء في اللّه، فإنّه من جملة علم[١٧٩] التعبير، و كمال حاله في التصديق.

(كما فعل تقيّ ابن مخلد) الإمام (صاحب المسند [١٢٧]، سمع في الخبر الّذي ثبت عنده أنّه ـ عليه السّلام ـ قال: «من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة، فإنّ الشيطان لايتمثّل على صورتي» [١٢٨]. فرآه تقيّ بن مخلدٍ و سقاه النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ في هذه الرؤيا لبناً، فصدّق تقي بن مخلد رؤياه و استقاء، فقاء لبناً، و لو عبّر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً، فحرّمه اللّه علماً كثيراً على قدر ماشرب.

ألا ترى رسول اللّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ أُتي في المنام بقدح لبنٍ، قال: «فشربته حتّى خرج الرّيُّ من أظافيري، ثمّ أعطيت فضلي عمر»، قيل: ما أوّلته /SB79/ يا رسول اللّه؟ قال: «العلم» [١٢٩]. و ما تركه لبناً على صورة مارآه لعلمه بموطن الرؤيا و ما يقتضي من التعبير[١٨٠]).

إنّما أوّل «اللبن» بالعلم، لأنّ اللبن غذاءٌ لأبدان الأطفال الناقصين الباقين على الفطرة، فهو صورة العلم النافع الّذي هو غذاءٌ لأرواح الناقصين الصافّين. كالماء /MB36/ الّذي هو سبب الحياة و العسل الّذي هو صورة العلوم الذوقيّة العرفانيّة، و الخمر الّذي هو صورة الحبّيات و العشقيّات الشهويّة.

(و قد عُلِم أنّ صورة النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ الّتي شاهدها الحسّ أنّها في

المدينة مدفونةٌ، و أنّ صورة روحه و لطيفته ماشاهدها أحدٌ من أحدٍ و لا من نفسه، كلّ روحٍ بهذه المثابة، فيتجسّد له روح[١٨١] النبيّ في المنام بصورة جسده كما مات عليه لايخرم من شيءٍ، فهو محمّدٌ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ المرئيّ من حيث روحه في صورةٍ جسديّةٍ تشبه المدفونةَ، لايمكن الشيطان أن يتصوّر[١٨٢] بصورة جسده ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ عصمةً من اللّه في حقّ الرائي. و لهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهاه أو يخبره ـ كما كان يأخذه عنه في الحياة الدنيا من الأحكام ـ على حسب ما يكون منه اللفظ الدالّ عليه من نصٍّ أو ظاهرٍ أو ما كان.

فإن خرج في الحسّ ـ كما كان في الخيال ـ فتلك الرؤيا لاتعبير لها. و بهذا القدر و عليه اعتمد إبراهيم الخليل ـ عليه الصلاة و السلام ـ و تقيّ بن مخلّد).

و لمّا كان إبراهيم – عليه السّلام – معصوماً /SA80/ عصّمه اللّه من ذبح ولده، و ما حفظ تقي بن مخلدٍ بمنعه عن التقيء، فحرمه العلم!.

(و لمّا كان للرؤيا هذان الوجهان) ـ أي: الإبقاء على حاله و التعبير ـ (و علّمنا اللّه فيما فعل بإبراهيم و ما قال له الأدب) أي: علّمنا الله الأدب فيما فعل بإبراهيم ـ: من إراءته الكبش في صورة ابنه و تفديته به ـ، و فيما قال له في قوله: ﴿قَدْ صَدَّقتَ ٱلرُّؤيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نُجزِي ٱلمُحسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ ٱلبَلَاءُ ٱلمُبِينُ﴾ [١٠٦ ـ ٣٧/١٠٥] (لما يعطيه مقام النبوّة) من الإبتلاء[١٨٣] و تعليم التعبير و التنبيه على تصديقه الرؤيا؛ و أنّ ذلك جزاء إحسانه، فإنّ المحسن محبوبٌ ـ لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلمُحسِنِينَ﴾ [٢/١٩٥] ـ و المحبوب معصومٌ و معنيٌّ به، فلذلك علّمه و أدّبه.

و قوله: (علمنا في رؤيتنا الحقّ ـ تعالى ـ في صورةٍ يردّها الدليل العقلي أن نعبّر تلك الصورة بالحقّ المشروع؛ إمّا في حقّ الرائي أو المكان الّذي رآه فيه، أو هما معاً)، جواب «لمّا». و حقّ العبارة أن يقول: «أو في حقّهما معاً»، فعدل إلى الضمير المرفوع على تأويل هذه الجملة؛ أو المعبّر بالحقّ المشروع هما معاً. و المعنى: إنّا إذا رأينا الحقّ في صورةٍ يمنع الدليل حملها على الظاهر عبّرناها بالحقّ المعروف في العرف الشرعي.

كما رُوي أنّ بعض الصالحين في بلاد الغرب رأى الحقّ ـ تعالى ـ في المنام في دهليز بيته فلم يلتفت إليه و لطمه في وجهه. فلمّا استيقظ قلق قلقاً شديداً، فأخبر الشّيخ ـ رضي الله عنه ـ بما رأى و فعل، فلمّا رأى الشيخ ما به من القلق /SB80/ العظيم قال له: أين رأيته؟ قال: في بيتٍ لي اشتريته، قال الشيخ: ذلك الموضع مغصوبٌ!، و هو حقٌّ للحقّ المشروع، اشتريته و لم تراع حاله و لم تف بحقّ الشرع فيه، فاستدركه!. ففحّص الرجل عن ذلك فإذا هو من وقف المسجد و قد بيع بغصبٍ!، و لم يعلم الرجل و لم يلتفت إلى أمره، فلمّا تحقّق ردّه إلى وقف المسجد و استغفرالله. فمثل هذا إذا رُأى وجب تأويله.

و لعلّ الشيخ علم من شدّة قلقه أنّه ليس بحال الرائي، فسأل عن المكان الّذي رأى فيه.

(و إن لم يردّها الدليل العقليّ أبقيناها على ما رأيناها، كما نرى الحقّ في الآخرة سواء). كما يرى في صورةٍ نوريّةٍ عقليّةٍ أو خياليّةٍ كالبدر و الشمس، أو كما يتجلّى لأهل المحشر في صورةٍ تعرف و تسجد له، أو في صورةٍ تنكر و يتعوّذ منه. «سواءً»: بلافرقٍ في الحكم.

(فَلِلوَاحِدِ ٱلرَّحمَنِ فِي كُلِّ مُوطِنٍ مِنَ ٱلصُّوَرِ مَا يَخفَى وَ مَا هُوَ ظَاهِرٌ)

/MA37/ أي: «للواحد» الّذي لايتكثّر بكثرة[184] التعيّنات. «الرحمن» الشامل للكلّ المتجلّى لكلّ شيءٍ بلانهايةٍ في كلّ مجلىً من الصور، «ما يخفى» من الروحانيّات، «و ما هو ظاهرٌ» من الجسمانيّات.

(فَإِنْ قُلتَ هَذَا ٱلحَقُّ قَد تَكُ صَادِقاً وَ إِن قُلتَ أَمراً آخَراً أَنتَ عَابِرٌ)

«قد تك صادقاً» لأنّه هو المتعيّن بصورته لاشيء غيره. و إن عبّرته بغيره صدّقت، لأنّه لاينحصر في شيءٍ، فالمنحصر بالتعيّن غيره.

(وَ مَا حُكمُهُ فِي مَوطِنٍ دُونَ مَوطِنٍ وَ لَكِنَّهُ بِالحَقِّ لِلخَلقِ[185] سَافِرٌ)

أيّ: ليس حكمه في موطنٍ أولى به من موطنٍ آخر، فإنّ المواطن ـ كلّها ـ بالنسبة إلى الحقّ سواءٌ، فني /SA81/ أيّ موطنٍ تجلّى كان حكم تجلّيه في سائر المواطن كذلك، و لكنّه ـ تعالى ـ بحقيقته يسفر عن وجه الحقّ للخلق.

و فيه[١٨٦] إيماءٌ إلى أنّه يظهر بحقيقته للخلق في صورة الخلق و إلّا لم يعرفوه فلم يظهر؛ لأنّه إنّما يبرز في صورة العين الثابتة لكلّ واحدٍ من الخلائق، فيعرفونه و يشهدونه بقدر ما تجلّى لهم فيهم.

(إِذَا مَا تَجَلَّى لِلعُيُونِ تَـرُدُّهُ عُقُولٌ بِبُرهَانٍ عَلَيهِ تثَابِرُ)

يعنى: إذا تجلّى في صورةٍ محسوسةٍ تردّه العقول بالبرهان العقلي ـ و إن كان حقّاً في طور عالم الحسّ و في نفس الأمر ـ، لأنّ العقل ينزّهه من أن يكون محسوساً، فيكون في حيّزٍ و جهةٍ و يجلّه عن ذلك. و هو كما يتعالي عمّا ينزّهه عنه يتعالي عن ذلك التنزيه أيضاً، فإنّه تشبيهٌ بالأرواح و تقييدٌ للمطلق، فيكون محدوداً. و الحقّ أنّه متعالٍ عن الجهة و اللاجهة، و التحيّز و اللّاتحيّز، و عن تقييد الحسّ و العقل و الخيال و الوهم و الفكر، و لايحيطون به علماً و هو المحيط بالكلّ، و لا يحوم حول عرفانه المقيّدون و لاالمشبّهون و لاالمنزّهون، لا باطنٌ يحصره و يخفيه و لا ظاهرٌ يظهره و يبديه ـ تعالى عمّا يصفون و عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً! ـ.

(وَ يُقْبَلُ فِي مَجلَى ٱلعُـقُولِ وَ فِي ٱلَّـذِي يُسَمَّى خـيَالاً وَ الصَّـحِيحُ النَّـوَاظِـرُ)

أي: يقبله العقلاء إذا تجلّى في صورةٍ عقليّةٍ غير محسوسةٍ و لامكيّفةٍ بكيفٍ و لامقدّرةٍ بمقدارٍ يطابقها البرهان العقليّ، و كذلك تقبله الناس إذا تجلّى في صورةٍ خياليّةٍ في المنام، و لايقبلونه في صورةٍ محسوسةٍ.

و الصحيح كشفاً شهود /SB81/ العيون النواظر، و هي العيون النـاظرة بـالحقّ الغـير الحاصرة له فيما تجلّى لهم ظاهراً، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَـومَئِذٍ نَـاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَـا نَاظِرَةٌ﴾ [٢٣ ـ ٧٥/٢٢].

(يقول أبويزيد ـ رضي الله عنه ـ [١٣٠] في هذا المقام: لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف[١٨٧] مرّةٍ في زاويةٍ من زوايا قبل العارف ما أحسّ بها! [١٣١]. و هذا وسعُ أبييزيدٍ في عالم الأجسام، بل أقول: لو أنّ ما لايتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجودة له في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه).

«قلب العارف» هو الّذي وسع الحقّ بفنائه فيه و بقائه به مطلقاً بلاتعيّنٍ، و كلّ ما فرض وجوده من الأمور المعيّنة مع العين الواحدة الّتي تعيّنت بالتعيّن الأوّل فتعيّن الأوّل و يتعيّن بها كلّ متعيّنٍ، فهو متعيّنٌ منحصرٌ في تعيّنه غير مطلقٍ، و كلّ متعيّنٍ فهو فانٍ في المطلق الواجب، و قلب العارف مع الحقّ المطلق بإطلاقه، فيفنى فيه الكلّ فلايحسّ به.

و قوله: «هذا وُسعُ أبي يزيدٍ» ليس بطعنٍ فيه، بل أراد أنّ أبايزيد مع تعيّنه الكلّي نظر إلى عالم الأجسام بالفناء، فلونظر بعين الله لقال مثل هذا، و لكنّه عيّن عالم الأجسام بالنسبة إلى المحجوبين بالأكوان.

و علّل الشيخ ما قال بقوله: **(فإنّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ و مع ذلك ما اتّصف بالريّ، فلوامتلأ ارتوى، و قد قال ذلك أبو يزيدٍ)**. أشار إلى قول أبي يزيدٍ:/MB37/ «بل الرجل من يتحسّى بحار السموات و الأرض و لسانه خارجٌ يلهث عطشاً»[١٣٢]؛ و قوله:

«شَرِبتُ ٱلحُبَّ كَأساً بَعدَ كَأسٍ فَمَا نَفدَ الشَّرَابُ وَ مَا رَوَيتُ»[١٣٣].

و المراد /SA82/ أنّ تجلّيات الحقّ في الظاهر و الباطن لايرتوي بها العارف، لأنّه لايحسّ بها من حيث التعيّن، بل يشاهد الجمال المطلق الغير المتناهي تجلّياته.

(و لقد نبّهنا على هذا المقام بقولنا:

يَا خَالِقَ الأَشيَاءِ فِي نَفسِهِ أَنتَ لِمَا تَخلُقُهُ جَامِعٌ
تَخلُقُ مَا لَايَنتَهِي كَونُهُ فِيكَ، فَأَنتَ الضَّيِّقُ الوَاسِعُ!)

لمّا كان كلّ ما وجد وجد بوجوده كان الكلّ فيه، و هو الجامع لما لايتناهى من خلقه في ذاته، فلاوجود لغيره و هو بأحديّته موجودٌ في كلّ واحدٍ جامعٌ للكلّ، فهو الضيّق في كلّ واحدٍ الواسع لكلّ ما وجد و ما يوجد إلى ما لايتناهى بأحديّته الجامعة لجمع الجميع.

(لَو أَنَّ مَا قَد خَلَقَ اللهُ مَا لَاحَ بِقَلبِي فَجرُهُ السَّاطِعُ
مَن وَسعَ الحَقَّ فَمَا ضَاقَ عَن خَلقٍ، فَكَيفَ الأَمرُ يَا سَامِعُ!

في البيت الأوّل تقديمٌ و تأخيرٌ، أي: لو أنّ ما خلق الله بقلبي مالاح فجره ـ أي: ما ظهر نوره ـ. «الساطع» أي: المرتفع الّذي وسع المخلوقات كلّها بفنائه مع الكلّ في الله.

و الأولى أن يكون الضمير في «فجره» عائداً إلى «ما خلق الله»، أي: ما يفنى من وجوده أثرٌ لقيامه[١٨٨].

«من وسع الحقّ» إشارةٌ إلى قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ حكايةً عن ربّه: «ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن»[١٣٤]؛ أي: ما وسع الحقّ الّذي وسعت رحمته كلّ شيءٍ لم يضق عن شيءٍ، و كيف يضيق عن خلقٍ ما وسعه[١٨٩] الواسع المطلق ـ أى الله تعالى ـ.

***

(بالوهم يخلق كلّ إنسانٍ في قوّة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، و هذا هو الأمر العامّ[١٩٠]. و العارف يخلق بالهمّة مايكون له وجودٌ من خارج محلّ الهمّة، و لكن لا تزال الهمّة تحفظه و لا يؤودها حفظه ـ أي: حفظ ما خلقته ـ. فمتى طرأ على العارف غفلةٌ عن حفظ /SB82/ ما خلق عُدم ذلك المخلوق، إلّا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، و هو لا يغفل مطلقاً، بل لابدّ له من حضرةٍ يشهدها).

خلق العارف إنّما هو باستجماع وهمه و همّته و فكره و جميع قواه، و في الجملة[١٩١] بتسليط نفسه على إيجاد أمرٍ في الخارج، فإنّ الهمّة ممّن كان موصوفاً بصفات الله خلّاقةٌ. و لكن لمّا كان موجبه جمع همّته وجب أن تكون الهمّة متوجّهةً نحوه حافظةً إيّاه، فإنْ غفلت عنه ـ بتوزّع همّةٍ أو نومٍ أو تعلّق خاطرٍ بشيءٍ آخر ـ زال الموجب، فينعدم ذلك الأمر.

بخلاف خلق الله ـ تعالى ـ، فإنّه يشهد كلّ شيءٍ و لا يعزب عنه شيءٌ أصلاً. و لابدّ في خلقه أيضاً من توجّهات أسمائه نحو المخلوق، إلّا أنّه لا يشغله شأنٌ عن شأنٍ. بخلاف العارف، إلّا أن يكون العارف قد توغّل بتجرّده في الحضرات، فيغفل عن مخلوقه من وجهٍ و يشهده من وجهٍ، كمن[١٩٢] ضبط الصورة المخلوقة في الحسّ و الخيال و المثال و الحضرة الأسمائيّة الإلهيّة فيغفل عن الحسّ و الخيال و يحفظه في المثال أو في أعلى منه؛ و لابدّ من شهوده إيّاه في حضرةٍ مّا.

(فإذا خلق العارف بهمّته ما خلق و له هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كلّ حضرةٍ و صارت الصورة تحفظ بعضها بعضاً، فإذ غفل العارف عن حضرةٍ مّا أو عن[١٩٣] حضراتٍ و هو شاهدُ حضرةٍ مّا من الحضرات حافظٌ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة الّتي ما غفل /SA83/ **عنها، لأنّ الغفلة ما تعمّ قطّ ـ لا في العموم و لا في الخصوص ـ).**

قد علمت أنّ الصورة الحسّيّة الخارجيّة آخر مراتب الوجود، و الصور الّتي قبلها أصولها، فهي كالروح لها. فإذا كان للعارف الإحاطة بالحضرات كلّها يكفيه حضورها في واحدةٍ من تلك الحضرات. فإنّ تلك الصور حافظةٌ بعضها بعضاً ـ أي: العالية تحفظ ما تحتها ـ، /MA38/ فإذا شهدها في حضرةٍ واحدةٍ منها انحفظت الجميع، لأنّ الغفلة ما تعمّ قطّ بحيث يغفل عن كل شيءٍ لايحضر صاحبها شيئاً مّا و لو نفسه ـ لا في عموم الناس و لا في خصوصهم ـ.

فني أيّ حضرةٍ حضر العارف حفظ صورةً فيها، فانحفظت الخارجيّة بها.

أو لأنّ غفلة العارف[١٩٤] لاتعمّ في العموم ـ أي: في عموم الصور[١٩٥] ـ لشهوده واحدةً منها، و لا في الخصوص لحفظه كلّ واحدةٍ منها بواسطة حفظ البعض.

(و قد أوضحت هنا سرّاً لم تزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر ـ لما فيه من ردّ دعواهم أنّهم الحقّ، فإنّ الحقّ لا يغفل و العبد لابدّ له أن يغفل عن شيءٍ دون شيءٍ ـ. فمن حيث الحفظ لما خلق، لَهُ أن يقول: أنا الحقّ، و لكن ما حفظُهُ لها حفظَ الحقّ).

إنّما يغارون على ظهور مثل هذا السرّ لئلّا يعلم الفرق بين الخلقين و الحفظين غيرهم، فيردّ دعواهم أنّهم الحقّ، فإنّ الحقّ لا يغفل.

(و قد بيّنّا الفرق. و من حيث ما غفل عن صورةٍ مّا و حضرتها فقد تميّز العبد من الحقّ). «ما» في «ما غفل» مصدريّةٌ، أي: من حيث غفلته عن صورةٍ مّا.

(و لابدّ أن يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصور يحفظه[١٩٦] صورةً واحدةً منها في

الحضرة الّتي ما غفل عنها، فهذا حفظٌ بالتضمّن، و حفظ الحقّ ما خلق ليس كذلك، بل حفظه لكلّ صورةٍ على التعيين.

و هذه مسألةٌ أُخبرتُ أنّه ما سطرها SB83 **أحدٌ في كتابٍ ـ لا أنا و لا غيري! ـ إلّا في هذا الكتاب، فهي يتيمة الوقت)** و فريدته!؛ ظاهرٌ.

(فإيّاك أن تغفل عنها، فإنّ الحضرة الّتي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مَثَلُها مَثَلُ الكتاب الّذي قال الله فيه: ﴿مَا فَرَّطنَا فِي ٱلكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [٦/٣٨]، **فهو الجامع للواقع و غير الواقع.**

و لا يعرف ما قلناه إلّا من كان قرآناً في نفسه). أي: الإنسان الكامل الجامع للحضرات كلّها إذا غاب عن مخلوقه في حضرة الحسّ شهده في حضرة المثال أو في أعلى منها. فَمَثَلُ الحضرة ـ الّتي حفظه فيها ـ مَثَلُ الكتاب الجامع لكلّ ما وقع و ما سيقع. فلابدّ و أن يكون ذلك الإنسان قرآناً جامعاً للحضرات كلّها و له مرتبة القرآنيّة ـ أي: الجمعيّة الأحديّة ـ، و إلّا لم يعرف ذلك و لم يمكنه.

(فإن المتّقي الله يجعل له فرقاناً، و هو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة في يتميّز به العبد من الرّبّ، و هذا الفرقان أرفع فرقانٍ!). أي: المتّقي بالتقوى العرفيّ يجعل الله له فرقاناً ـ أي: فارقاً بين الحقّ و الباطل ـ و نصراً عزيزاً على حسب تقواه، فتميّز به الحقّ من الخلق في الصفات و الأفعال. و هذا الفرقان هو الفرق بعد الجمع، و هو درجة المقرّبين الكمّل الّذين تقواهم أعظم تقوىً و فرقانهم أرفع فرقانٍ!.

فَوَقتاً يَكُونُ العَبدُ رَبّاً بِلَاشَكٍّ وَ وَقتاً يَكُونُ العَبدُ عَبداً بِلَاإِفْكِ)

هذا البيت له معنيان محمولان على الفرقانين:

أحدهما: أنّ المراد بالربوبيّة: الربوبيّة العرضيّة من كونه ربّ المال و ربّ الملك، و هي الّتي عرضت للعبد فحالت بينه و بين تحقّقه بالعبوديّة[١٩٧] المحضة الّتي ما شابتها ربوبيّةٌ و لا شابها SA84′ تصرّفٌ و ألوهيّةٌ. فكانت عبوديّته بالإفك ليست بخالصةٍ. فليس في هذا الوقت بمتّقٍ، و الوقت الّذي خلصت فيه عبوديّته ـ و لم يتّصف بربوبيّةٍ اصلاً و لم يضف إلى نفسه

فعلاً و لاتأثيراً و أمسك عن التصرّفات النفسيّة و قام بالأوامر الشرعيّة ـ قضاءً لحقّ الربوبيّة و وفاءً لحقّ العبوديّة ـ كان متّقياً يجعل الله له فرقاناً؛

و المعنى الثاني: أنّ العبد الجامع بين العبوديّة العظمىٰ و الربوبيّة الكبرىٰ في وقت خلافته عن الله عند استخلافه ـ تعالى ـ له كان عبداً لله ربّاً للعالمين[١٩٨]، فإن الخليفة على صورة المستخلف؛ «فوقتاً يكون ربّاً» للعالمين باستخلاف الحقّ له، «و وقتاً يكون عبداً بلاإفكٍ» باستخلافه لله و تفويض أمره إليه بعد استخلاف الحقّ إيّاه تحقّقاً بالعبوديّة العامّة و /MB38/ المعرفة التامّة، كقوله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في هذا المقام: «اللّهم أنت الصاحب في السفر و الخليفة في الأهل»[١٣٥]؛ فخلّف الله على أهله و هو صاحبه في السفر. فصار كلٌّ منهما مستخلِفاً للآخر و مستخلَفاً، و هو مقام الخلّة العظمىٰ المذكورة قبل.

(فَإِن كَانَ عَبداً كَانَ بِالحَقِّ وَاسِعاً ... وَ إِن كَانَ رَبّاً كَانَ فِي عِيشَةٍ ضَنكِ)

«فإن كان عبداً» بالتفويض المذكور و استخلافه للحقّ مع كماله باستخلاف الحقّ إيّاه، ثبت على مستقرّه و مركزيّة فلك العبوديّة العظمى، فكان واسعاً بالحقّ على الحقيقة. لأنّه في كفالته و وكالته بالربوبيّة الحقيقيّة الذاتيّة الّتي له لعبده، فوسعه الحقّ بكلّ ما احتاج إليه، فكان كلٌّ منهما في مقامه أصيلاً.

و إن كان ربّاً لزمه القيام بربوبيّة كلّ من ظهر بعبوديّته، و حينئذٍ لم يمكنه القيام بذلك /SB84/ ـ حقّ القيام ـ إلّا بالحقّ. فإنّ الخليفة و إن كان فيه جميع ما تطلبه الرعايا لكنّه بجعل المستخلف، فربوبيّته للعالم عرضيّةٌ و إن كان قبول ذلك باستعدادٍ غير مجعولٍ، لكن الوجود و الغنى و الفعل و التأثير و الإفاضة للحقّ ذاتيةٌ، و العدم و الإنفعال و التأثّر و الإفتقار و القبول للعبد ذاتيّةٌ، فيعجز بالذات و إن كان قادراً بالعرض، فصحّ كونه في ضيقٍ و ضنكٍ.

(فَمِن كَونِهِ عَبداً يَرَى عَينَ نَفسِهِ ... وَ تَتَّسِعُ ٱلآمَالُ مِنهُ بِلَاشَكٍّ)

(وَ مِن كَونِهِ رَبّاً يَرَى ٱلخَلقَ كُلَّهُ ... يُطَالِبُهُ مِن حَضرَةِ ٱلمُلكِ وَ ٱلمِلكِ)

(وَ يَعجزُ عَمَّا طَالَبُوهُ بِذَاتِهِ ... لِذَا تَرَ بَعضُ ٱلعَارِفِينَ بِهِ يَبكِي)

الأبيات الثلاثة تعليلٌ لما في البيت الثاني و تقريرٌ و ترجيحٌ، بل تحقيقٌ لثاني معني البيت

الأوّل.

و المعنى: فمن جهة كونه عبداً يرى عين نفسه بصفة العدم و الإفتقار و العبوديّة الذاتيّة، و تتّسع آماله في الله حقيقةً، فإنّ للآملين في ظلّ ربوبيّته و فضاء ألوهيّته مجالاً واسعاً، فإنّ كلّ ما يسأل عين العبد بلسان استعداد القبول مبذولٌ له من جوده في وقته ـ كما قال: ﴿وَ آتَاكُم مِن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [١٤/٣٤] ـ؛

و من جهة كونه ربّاً توجّه إليه الملك و الملكوت و الجبروت بأسرهم يطالبونه بحقوقهم و هو يعجز عمّا طالبوه بذاته، فلذا تراهم يبكون في بعض الأوقات مع كماهم لمطالبة الكلّ إيّاه بما لا يحضره بالفعل، بل بما ليس له بالحقيقة.

و حذف «الياء» من «ترى» تخفيفاً. و في بعض النسخ: «لذا كان بعض العارفين».

(فَكُنْ عَبدَ رَبٍّ لَا تَكُن رَبَّ عَبدِهِ فَتَذهَبُ بِالتَّعلِيقِ[١٩٩] فِي ٱلنَّارِ وَ ٱلسَّبكِ)

أي: التعذيب و الإحراق بنار العشق و المطالبة و السبك /SA85/ لإفناء بقيّة الأنّيّة المستلزمة للفقر، فإنّ بقيّة الأنانيّة حجابٌ للغنى الذاتيّ.

و «الباء» في «بالتعليق» مثلها في قوله: ﴿تُنبِتُ بِالدُّهنِ﴾ [٢٣/٢٠]، أي: فتذهب ملتبساً بالتعليق[٢٠٠].

(فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة)

إنّما خصّت «الكلمة الإسماعيليّة» بـ«الحكمة العليّة»، لأنّ العلوّ صفة الأحديّة و التأثير. و هي ما لم يتكثّر بالجمعيّة الأسمائيّة لم تكن مصدراً للعالم و لاللإنسان[٢٠١]، فلابدّ لتأثير صفة الأحديّة الّذي هو الإقتدار المحض من القبول ـ كما ذكر من تكثّر الأحديّة بالنسب الأسمائيّة بسبب أعيان العالم الّتي لها القابليّة المحضة ـ.

و قد وصف الله ـ تعالى ـ إسمعيل في كلامه بالصفتين الدالّتين[٢٠٢] على كماله بهما ـ أي: العلوّ[٢٠٣] و كونه مرضيّاً، فإنّ الرضاء عنه قابليّته لصفة الإقتدار المستلزم للعلوّ ـ.

و لمّا كان محتدّ هذا الفصّ هاتين الصفتين[٢٠٤]، بنى الكلام على بيان مسمّى «الله» الواحد بالذات، المتكثّر بالأسماء؛ فقال: (**اعلم! أنّ مسمّى الله أحديٌّ بالذات كلٌّ بالأسماء**) أي: أنّه ـ تعالى ـ من حيث ذاته أحدٌ لاكثرة فيه باعتبارٍ مّا، لكن له باعتبار الألوهيّة المقتضية للمألوه نسبٌ كثيرةٌ غير متناهيةٍ ـ كنسبة الواحد إلى الأعداد بالنصفيّة و الثلثيّة و غيرهما ممّالايتناهى ـ، فهو /MA39/ واحدٌ بهذه النسب كلٌّ في الوجود بالأسماء ـ أي: النسب ـ، و الكلّ فيه واحدٌ. فله أحديّة جمع الجميع لقهر أحديّته بالوجود الوحدانيّ كثرة الجميع، فهو كاملٌ بالذات غنيٌّ عن الغير؛ إذ لا غير!.

(**و كلّ موجودٍ فما له من الله إلّا ربّه خاصّةً، يستحيل أن يكون له الكلّ**). أي: كلّ موجودٍ نوعيٍّ أو شخصيٍّ، و إن كان تحت الرّبوبيّة المطلقة الإلهيّة، فله ربوبيّةٌ خاصّةٌ تختصّ

به /SB85/ من الله ربّ العالمين، و لله فيه وجهٌ خاصٌّ هو ظهوره ـ تعالى ـ بالاسم الّذي يربّه به؛ و الحقّ من حيث ذلك الوجه ربّه، و لذلك كان كلّ شيءٍ ـ سواء كونه علويّاً أو سفليّاً ـ مختصّاً بخاصيّةٍ لايشاركه فيها غيره.

فله ربٌّ خاصٌّ هو الذات باعتبار الاسم المخصوص بذلك الشيء، و هو مظهرٌ لذلك الاسم كأنّه تمثالٌ له ـ أي: حجابيّة ذلك الاسم و صورته الظاهرة ـ.

و يستحيل أن يكون الكلّ ـ من حيث هو كلٌّ ـ لكلّ واحدٍ، فينحصر جميع ما لربوبيّة الجمعيّة الإلهيّة فيه.

(و أمّا الأحديّة الإلهيّة فما لواحدٍ فيها قدمٌ، لأنّه لايقال لواحدٍ منها شيءٌ و لآخر منها شيءٌ، لأنّها لاتقبل التبعيض، فأحديّته مجموعٌ كلّه بالقوّة). أي: لايمكن أن يكون لأحدٍ من الموجودات في الأحديّة الإلهيّة الجمعيّة قدمٌ، لأنّها لاتتجزّأ و لاتتبعّض؛ فيكون لكلّ واحدٍ منها شيءٌ، فلكلّ اسمٍ ربوبيّةٌ خاصّةٌ. و جميع الربوبيّات المتعيّنة في جميع المربوبين من جميع الحضرات الإلهيّة الأسمائيّة في الأحديّة الذاتيّة بالقوّة و الإجمال، و قد تفصّلت فيهم و بهم بالفعل؛ كقوله:

كُلُّ الجَمَالِ عَدَا لِوَجهِكَ مُجمَلٌ لَكِنَّهُ فِي ٱلعَالَمِينَ مُفَصَّلُ[١٣٦]

(و السعيد مَن كان عند ربّه مرضيّاً، و ما ثَمَّ إلّا مَن هو مرضيٌّ عند ربّه ـ لأنّه الّذي تبقى عليه ربوبيّته[٢٠٥]، فهو عنده مرضيٌّ ـ، فهو سعيدٌ!). أي: السعيد من اتّصف بكمالٍ من كمالات ربّه و لايتّصف بكمالٍ ما إلّا من هو قابلٌ له، و كلّ قابلٍ مرضيٌّ عند ربّه المخصوص به ـ إذ لو لم يرضه لم يربّه ـ. /SA86/ فما في الحضرة الربوبيّة إلّا مَن هو مرضيٌّ عند ربّه، لأنّه الّذي تبقى عليه[٢٠٦] ربوبيّته، لأنّ الربوبيّة موقوفةٌ على قابليّة المربوب ـ لامتناعها بدون المربوب ـ، و المربوب لايكون إلّا قابلاً؛ فكلّ مربوبٍ سعيدٌ.

(و لهذا قال سهلٌ [١٣٧]: «إنّ للربوبيّة سرّاً» ـ و هو أنت، تخاطب كلّ عينٍ ـ «لو ظهر لبطلت الربوبيّة»[١٣٨]. فأدخل «لو»، و هو حرف امتناعٍ لإمتناع. و هو لايظهر، فلاتبطل الربوبيّة، لأنّه لاوجود لعينٍ إلّا بربّه، و العين موجودةٌ دائماً فالربوبيّة

لاتبطل دائماً).

«سرّ الربوبيّة» ما يتوقّف عليه من المربوبين ـ لأنّها من الأمور الإضافيّة ـ، و المربوب كلّ عينٍ و العين باقيةٌ على حالها في غيب الله أبداً، فلايظهر ذلك السرّ أبداً، فلاتبطل الربوبيّة أبداً. فمعنى قوله: «و العين موجودةٌ دائماً» أي: في الغيب.

(و كلّ[٢٠٧] مرضيٍّ محبوبٌ، و كلّ ما يفعل المحبوب محبوبٌ [١٣٩]، فكلّه مرضيٌّ لأنّه لافعل للعين، بل الفعل لربّها فيها. فاطمأنّت العين أن يُضافَ إليها فعلٌ، فكانت راضيةً بما يظاهر فيها و عنها من أفعال ربّها مرضيةً تلك الأفعال، لأنّ كلّ فاعلٍ و صانع راضٍ عن فعله و صنعته، فإنّه وفّى فعله و صنعته حقّ ما هي عليه؛ ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [٢٠/٥٠]، أي: بيّن أنّه أعطى كلّ شيءٍ خلقه).[٢٠٨] مطلوب الرّبّ من المربوب أن يكون مظهراً له يظهر فيه أفعاله و آثاره على وفق إرادته، و المربوب مطيعٌ له فيما أراد بقابليّته مظهرٌ لربوبيّته. فهو مرضيٌّ عنه بإظهاره له الربوبيّة و إبقائها عليه، لافعل له /SB86/ إلّا قابليّته و تحصيل مراده، فكلّه مرضيٌّ محبوبٌ ـ ذاته و صفته و فعله ـ، إذ ليس إليه إلّا تمكين الربّ من فعله، و هو عين مراده.

و الفعل إنّما كان للربّ، فقامت عين المربوب مطواعةً بما أراد ربّها من إظهاره[٢٠٩] و إظهار صفاته و أفعاله، راضيةً بما أراد منها مرضيةً. و كلّ فاعلٍ /MB39/ راضٍ بفعله محبٌّ له، فإنّه أتى به على وفق إرادته و لم‌ير من المربوب إلّا مساعدته في ذلك حتّى وفّى حقّ صنعته، فكلٌّ من العبد و ربّه راضٍ مرضيٌّ؛ أعطى الربّ المطلق خلق كلّ شيءٍ بربوبيّته ـ الّتي تخصّ ذلك الشيء ـ على وفق إرادة الربّ الخاصّ به ـ أعني: الاسم الّذي يربّه به ـ و طاعة المربوب، فوفّى حقّه بمقتضى عينه.

﴿ثُمَّ هَدَى﴾ [٢٠/٥٠] أي: بيّن للمربوب بفعل ربّه فيه أنّه الّذي فعل فيه و ظهر عليه بهذا الفعل و الخلق الّذي سأله بلسان عينه؛

(فلايقبل النقص) و لاالزيادة لتطابق إرادة الربّ و سؤال المربوب، و هما مقتضى المشيئة الذاتيّة.

(فكان إسماعيل بعثوره على ما ذكرناه عند ربّه مرضيّاً، و كذا كلّ موجودٍ عند ربّه مرضيٌّ) على ما ذكرناه من أنّ ربّه ما أراد منه إلّا ما ظهر عليه، و أنّ عينه بقابليّتها ما طلبت من الربّ إلّا ما أظهره عليها من صفاته و أفعاله. و لهذا لمّا سئل جنيد ـ قدّس الله روحه ـ[١٤٠]: ما مراد الحقّ من الخلق؟ قال: «ما هم عليه!»[١٤١].

(و لا يلزم إذا كان كلّ موجودٍ عند ربّه مرضيّاً ـ على ما بيّناه ـ أن يكون مرضيّاً عند ربّ عبدٍ آخر، لأنّه ما أخذ الربوبيّة إلّا من كلٍّ لا من [٢١٠] **واحدٍ، /SA87/ فما تعيّن له من الكلّ إلّا ما يناسبه، فهو ربّه)**. أي: كلّ واحدةٍ من الأعيان أخذت من الربوبيّة المطلقة ـ أي: من الربوبيّة بجميع الأسماء ـ ما يناسبها و يليق بها من ربوبيّةٍ مختصّةٍ ـ أي: باسمٍ خاصٍّ بها ـ، لا من واحدٍ ـ أي: ما أخذ الجميع من واحدٍ معيّنٍ ـ حتّى يلزم أنّه إذا كان كلّ واحدٍ مرضيّاً عند ربّه كان مرضيّاً عند ربّ عبدٍ آخر، لأنّ الرّبّ المطلق هو [٢١١] ربّ الأرباب؛ و لكلٍّ ربٌّ خاصٌّ.

(و لا يأخذه أحدٌ من حيث أحديّته، و لهذا منع أهل الله التجلّي في الأحديّة)، لأنّ الأحديّة الذاتيّة هي بعينها كلٌّ بالأسماء، فلا يسعها إلّا الكلّ، و لا تتجلّى بذاتها إلّا لذاتها.

(فإنّك إن نظرته به فهو الناظر نفسه، فما زال ناظراً نفسه بنفسه، و إن نظرته بك فزالت الأحديّة بك، و إن نظرته به و بك [٢١٢] **فزالت الأحديّة أيضاً. لأنّ ضمير «التاء» في «نظرته» ما هو عين المنظور، فلابدّ من وجود نسبةٍ ما اقتضت أمرين ـ: ناظراً و منظوراً ـ، فزالت الأحديّة و إن كان لم ير إلّا نفسه بنفسه. و معلومٌ أنّه في هذا الوصف ناظرٌ و منظورٌ، فالمرضيّ لا يصحّ أن يكون مرضيّاً مطلقاً إلّا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه)**.

هذا دليلٌ على أنّ التجلّي يقتضي الكثرة لإقتضائه وجود المتجلّي و المتجلّى له ـ لكونه أمراً نسبيّاً ـ، فكلّ أحدٍ مرضيٌّ عند ربّه الخاصّ لا مطلقاً. إلّا الأنسان الكامل الّذي فيه جميع صفات الراضي المطلق و أفعال الّتي يظهر بها الرّبّ المطلق، فيكون الحقّ ناظراً و منظوراً في هذا الوصف راضياً مرضيّاً لا غير. فيكون ربّ هذا الإنسان هو /SB87/ الربّ

المطلق، كقول الكامل: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[٢٠/٥٠]، ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَوَاتِ وَ ٱلْأَرْضِ﴾[١٨/١٤].

(ففضّل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحقّ به[٢١٣] من كونه عند ربّه مرضيّاً. وكذلك كلّ نفسٍ مطمئنّةٍ قيل لها ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾، فما أمرها[٢١٤] أن ترجع إلّا إلى ربّها الّذي دعاها فعرفته من الكلّ ﴿رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾[٢٩ ـ ٨٩/٢٨] من حيث ما لهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا كلّ عبدٍ عرف ربّه ـ تعالى ـ و اقتصر عليه و لم ينظر إلى ربٍّ غيره مع أحديّة العين، لابدّ من ذلك!).

ظاهرٌ، فإنّ الإطمئنان لايكون إلّا إذا أطاعت النفس ربّها في جميع أوامره و نواهيه الّتي دعاها إليها فأجابته بها، فتكون راضيةً /MA40/ مرضيّةً عند ربّها فتدخل في عباده من حيث إنّ لهم مقام الرضا، فلم تنظر إلى ربٍّ غيرها من النفوس مع أحديّة ربّ الكلّ بحسب الذات، فإنّ عين جميع الأسماء ليست إلّا ذاتاً واحدةً. (﴿وَ ٱدْخُلِي جَنَّتِي﴾[٨٩/٣٠] **الّتي بها ستري، و ليست جنّتي سواك، فأنت تسترني بذاتك!**).

«الجنّة»: المرّة من «الجِنّ»، و هو: الستر[١٤٢]. و لمّا كان العبد مظهراً لربّه كان ستراً له بكونه، و كان ملائماً لربّه في مظهريّته له و كون أفعالِه أفعالَه، فيحبّه[٢١٥] و يحبّ أفعاله، فهو جنّة ربّه.

(فلاأعرف إلّا بك، كما أنّك لاتكون إلّا بي)، فكما لايوجد العبد إلّا بربّه ـ لأنّه موجودٌ بوجوده ـ فكذلك لايعرف الربّ إلّا بالعبد، لأنّه مَظهره و مُظهره ـ كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[٤١/٥٣]؛ و قال عليه الصّلاة و السّلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١٤٣] ـ/SA88/.

(فمن عرفك عرفني، و أنا لاأُعرف، فأنت لاتُعرف!). و قد ثبت أنّ الله لايعرف بالحقيقة ـ إذ لايعرفه إلّا هو ـ، فعبده الأكمل ـ الّذي هو مظهر الحقّ الأعظم ـ لايعرفه غيره.

(فإذا دخلتَ جنّةً دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفةً أخرى غير المعرفة الّتي عرفتها حين عرفت ربّك بمعرفتك إيّاها). أي: إذا أمرك بدخول جنّته ـ لرضاه عنك ـ

دخلت نفسك فعرفتها معرفةً غير المعرفة الأولىٰ، لأنّ المعرفة الّتي عرفته بها من معرفتك نفسك أفادتك معرفة أنّ النقائص و المذامّ من نفسك، و الكمالات و المحامد من ربّك، فجعلت نفسك جنّةً و ستراً من إضافة النقائص و المذامّ إليه، و جعلت ربّك جنّةً و ستراً لك من إضافة[٢١٦] الكمالات و المحامد إلى نفسك. و هذه المعرفة هي معرفة نفسك من ربّك، فعرفت بها أنّك مظهره و مستواه و عرشه و مجلاه، و لافعل فيك و بك الّا له؛ فتضيف في هذه المعرفة الشهوديّة جميع الكمالات الّتي أضفت إلى ربّك في تلك المعرفة الغيبيّة إلى نفسك من حيث إنّها أفعال الله فيك و بك؛ و كذا المظهريّات، و لا تضيف إلى المظهر فعلاً.

(فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت) ـ أي: من حيث نفسك و أحكام الإمكان الّتي تلزمها، و هي المعرفة الأولى الإستدلاليّة ـ **(و معرفة به[٢١٧] بك من حيث هو لا من حيث أنت)**، أي: و معرفة بذاتك بسببه من حيث هو و أحكام الوجوب الّتي له، و هي المعرفة الثانية.

فـ «الباء» /SB88/ في «به» في «المعرفة الأولى» صلة المعرفة، أي: معرفتك به من حيث أنت غيره. و في «المعرفة الثانية» ليست «الباء» في «به» صلةٌ لها، بل في «بك» و في «به» باء السببيّة، أي: معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربّك من حيث هو لا من حيث أنت؛ أو للإستعانة ـ كما في قولك: كتب بالقلم[٢١٨] ـ.

و في الحقيقة هذه الثانية معرفته إيّاه بنفسه في صورتك، فلا لك معرفةٌ، إذ الفعل له.

و يجوز أن تكون «الباء» الثانية أيضاً صلة «المعرفة»، و «بك» بدلٌ من الضمير بتكرير العامل ـ كقوله: ﴿لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنهُمْ﴾ [٧/٧٥] ـ فتكون معرفتك بك معرفته به من حيث هو، فيرجع المعنى إلى الوجه الأوّل في التحقيق. و يشهد به قوله:

(فَأَنتَ عَبدٌ وَ أَنتَ رَبٌّ لِمَن لَهُ فِيهِ أَنتَ عَبدٌ)

«فأنت عبدٌ» باعتبار المعرفة الأولى لظهور سلطانه عليك، و معرفتك له بصفاته الفعليّة من انفعالات نفسك ـ كمعرفة غضبه و رضاه من خوفك و رجائك ـ؛ «و أنت ربٌّ» باعتبار المعرفة الثانية مطلقاً، للربّ الخاصّ الّذي «أنت فيه عبدٌ» له، لظهور سلطانك به عليه من

حيث إجابته لسؤالك، و على من دونك من الأرباب المتعيّنة و العبيد.

(وَ أَنتَ رَبٌّ وَ أَنتَ عَبدٌ لِمَن لَهُ فِي ٱلخِطَابِ عَهدٌ)

«و أنت ربٌّ» لما ذكر باعتبار الفناء فيه و البقاء به بالمعرفة الثانية، «و أنت عبدٌ لمن» /MB40/ خاطبك بخطاب ﴿أَلَستُ بِرَبِّكُمْ﴾، فقلت: ﴿بَلَى﴾ [٧/١٧٢].

(فَكُلُّ عقْدٍ عَلَيهِ شَخصٌ يَحِلُّهُ مِنْ سِوَاهُ عَقْدٌ)

أي: «فكلّ» ما يعتقده «شخصٌ يحلّه» اعتقاد شخصٌ آخر، فإنّ «عبداللطيف» على عقدٍ يحلّه «عبدالقهار»، و «عبدالظّاهر» على اعتقادٍ يحلّه «عبدالباطن»، و هكذا كلّ أحدٍ.

/SA89/ **(فرضي الله عن عبيده)** لأنّه بكلّ اسمٍ من أسمائه ربٌّ لعبدٍ رضي عنه ربّه و رضي هو عن ربّه، **(فهم مرضيّون و رضوا عنه)** كلّهم، **(فهو مرضيٌّ؛ فقابلت الحضرتان تقابل الأمثال، و الأمثال أضدادٌ ـ لأنّ المثلين لايجتمعان، إذ لايتميّزان ـ)**. أي: تقابلت حضرات الأرباب و حضرات العبيد تقابلَ الأمثال، لأنّ كلّ واحدةٍ منهما راضيةٌ مرضيّةٌ بالنسبة إلى الأخرى، و الأمثال من حيث يمتنع اجتماعها أضدادٌ ـ لأنّ المثلين لا يجتمعان، إذ لو اجتمعا لم يتميّزا ـ.

(و ما ثَمّ إلّا متميّزٌ فما ثَمّ مثلٌ فما في الوجود مثلٌ، فما في الوجود[٢١٩] **ضدٌّ)**، أي: و ما في الحضرة الإلهيّة إلّا متميّزٌ مع كون الجميع في الوجود، الّذي هو حقيقة واحدة. فلامثليّة في الوجود فلاضدّيّة، إذ لوكانت لكانت ضدّية المثليّة، إذ لاتضادّ في الحقيقة الواحدة؛ **(فإنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ و الشيء لايضادّ نفسه)**. فتلك الحقيقة تعيّنت في مراتب متميّزةٍ عقلاً، فالمظهر عين الظاهر و بالعكس، لأنّ التعيّنات صفاتها و شؤونها و العين واحدةٌ.

(فَلَم يَبقَ إِلَّا ٱلحَقُّ لَم يَبقَ كَائِنٌ فَمَا ثَمَّ مَوصُولٌ وَ مَا ثَمَّ بَاينٌ
بِذَا جَاءَ بُرهَانُ ٱلعِيَانِ فَمَا أَرَى بِعَينِيَ[٢٢٠] إِلَّا عَينَهُ إِذْ أُعَايِنُ

﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [٩٨/٨] **أن يكونه لعلمه بالتميز)**، أي: ذلك الرضا من الجانبين لمن خشي أن يكون الربّ لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الربّ، فوقف على مركز عبد أنّيّته مرضيّاً عند ربّه راضياً بربوبيّته لرضاء ربّه بعبوديّته، قضاءً لحقّ التميز مع

كون الحقيقة واحدةً.

لمّا **(دلّنا على ذلك)** ـ أي: على التميز ـ **(جهلُ أعيانٍ في الوجود بما أتى به عالمٌ، فقد وقع التميز بين العبيد)** ـ أي: بين العارف و بين غير العارف ـ **(فقد وقع التميز بين الأرباب)**، لأنّ العبد لايُظهر إلّا ما أعطاه الربّ، و الربّ مايعطى[٢٢١] إلّا ما سأله العبد بلسان استعداد عينه. /SB89

(و لو لم يقع التميز) ـ أي: بين الأرباب ـ **(لفُسِّر الاسم الواحد الإلهيّ من جميع وجوهه بما يفسّر الآخر)** ـ أي: «به»، فحذف للعلم به ـ. (و «المعزّ» **لايفسّر بتفسير «المذلّ» إلى مثل ذلك)** من عدم تفسير كلّ اسمٍ بتفسير مقابله، «كالنافع» و «الضارّ»، و «الجليل» و «الجميل» و نحو ذلك؛

(لكنّه هو من وجه الأحديّة ـ كما تقول في كلّ اسمٍ أنّه دليلٌ على الذات و على حقيقته من حيث هو، فالمسمّى واحدٌ ـ، «فالمعزّ» هو «المذلّ» من حيث المسمّى ليس «المذلّ» من حيث نفسه و حقيقته، فإنّ المفهوم يختلف في كلّ واحدٍ منهما)، ظاهرٌ و معلومٌ ممّا مرّ.

(فَلَا تَنظُرْ إِلَى ٱلْحَقِّ وَ تَعرِيهِ عَنِ ٱلْخَلقِ)

أي: الحقّيّة تستلزم الخلقيّة ـ استلزامَ الربّ للمربوب و الخالق للمخلوق و الإله للمألوه ـ لما بينهما من التضايف، فلايلاحظ أحدهما بدون الآخر.

(وَ لَا تَنْظُرْ إِلَى ٱلْخَلقِ وَ تَكسُوهُ سِوَى ٱلْحَقِّ)

و كذا عكسه، لأنّ الاستلزام في التضايف من الجانبين؛ و لأنّ الخلق إذا نظرته من غير خلعه الحقّ بقي على عدمه الأصليّ، لأنه لم يوجد إلّا بوجوده.

(وَ نَزِّهْهُ وَ شَبِّهْهُ وَ قُمْ فِي مَقْعَدِ ٱلصِّدقِ)

و «نزّهه» عن أنْ يكون متعيّناً بتعيّنٍ فيشبه متعيّناً آخر، فيلزم الشرك؛ «و شبّهه» بالخلق من حيث الحقيقة فيكون عين كلّ متعيّنٍ، إذ لاموجود سواه فهو هو. أي: فاجمع بين التنزيه و التشبيه بنفي ما سواه مطلقاً، فتقوم في «مقعد الصدق» ـ: في مقام التوحيد الذاتيّ

/MA41/ و الجمع /SA90/ بين المطلق و المقيّد ـ.

(وَ كُنْ فِي ٱلجَمعِ إِن شِئتَ وَ إِن شِئتَ فَفِي ٱلفَرْقِ)

«و كن في الجمع» بالنظر إلى الحقّ بدون الخلق، فإنّ الوجود ليس الإله، بل هو هو؛ «و إن شئت» لاحظت الخلق في الحقّ بتعدّد الواحد بالذات الكثير بالأسماء و التعيّنات، فكنت «في الفرق» باعتبار التعيّنات الخلقيّة و اندراج الهويّة الحقّيّة في الهذيّة الخلقيّة.

(تَحز بِالكُلِّ ـ إن كُلٌّ تَبدِي ـ قصبَ ٱلسَّبقِ)

«تحز» جواب الشرط، أي: إن كنتَ في الجمع و في الفرق بعد الجمع بحسب المشيئة «تحز قصب السبق» بالكلّ منهما، «إن كلٌّ» منهما «تبدى» لك[٢٢٢] بحيث لاتحتجب بأحدهما عن الآخر، فتشهد الحقّ خلقاً و الخلق حقّاً و الحقّ حقّاً و الخلق خلقاً، فلايحجبك أحد الشهودين عن الآخر و لم يَفُتْكَ شهودٌ، لأنّ الكلّ ليس إلّا هو و لايختلف إلّا بالإعتبارات.

(فَلَاتَفنِي وَ لَاتَبقِي وَ لَاتُفنِي وَ لَاتُبقِي)

«فلا تَفني» عند كونك حقّاً عن الخلقيّة، «و لاتبقي» حقّاً بلاخلق، فإنّ الحقيقة واحدةٌ، فلك أن تكون حقّاً بلاخلقٍ أو خلقاً بلاحقٍّ أو حقّاً و خلقاً معاً. «و لا تُفني» الخلق عند تجلّي الحقّ، فإنّه فانٍ حقيقةً في الأزل فكيف تفنيه؟!، «و لاتُبقي» الحقّ فإنّه باقٍ لم يزل؛ و لك أن تثبتهما واحداً في وجودٍ واحدٍ لا معاً.

(وَ لَايُلقَى عَلَيكَ ٱلوَحيُ فِي غَيرٍ وَ لَا تُلقِي)

و إذا كان الوجود واحداً لا غير، فإن كنت عبداً «يُلقي عليك الوحي» منك فيك لا من غيرك و لا في غيرك، و إن كنت ربّاً «تلقي» في غيرٍ.

***

(الثناء بصدق الوعد لابصدق الوعيد، و الحضرة الإلهيّة تطلب الثناء المحمود بالذات)/SB90/ لمّا كان الكمال المطلق للحضرة الإلهيّة الموصوفة بالجلال و العظمة و الجمال و الأبّهة ذاتيّاً، و الثناء إنّما يكون بذكر تلك النعوت فهي طالبةٌ للثناء و الحمد بالذات

ـ و الثناء لا يتوجّه بصدق الوعيد أصلاً، بل بصدق الوعد ـ، لزم أن يكون صادق الوعد.

(فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز [٢٢٣] **﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾** [١٤/٤٧]، **لم يقل: «و وعيده»، بل قال: ﴿وَيَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾** [٤٦/١٦]. فوعد التجاوز **(مع أنه توعّد على ذلك. فأثنى على إسماعيل بأنّه كان صادق الوعد، و قد زال الإمكان في حقّ الحقّ)**، يعني: لمّا أثنى الله ـ تعالى ـ على إسماعيل بصدق الوعد توجّه الثناء به، و الحضرة الإلهيّة طالبةٌ للثناء، فلزم أن يكون الله صادق الوعد على سبيل الوجوب لا الإمكان، **(لما فيه من طلب المرجِّح)** أي: لما في الإمكان من طلب المرجّح، و لاتتوقّف صفةٌ ممّا من صفات الله على شيءٍ، فتحقّق وجوب صدق وعده، و قد وعد التجاوز، فوجب التجاوز لكونه من جملة وعده.

(فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صَادِقُ ٱلْوَعْدِ وَحْدَهُ .....)

أي لا صادق الوعيد، لوجوب صدق وعده بالتجاوز و عدم تنفيذ الوعيد، لقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْآيَاتِ﴾ ـ أي: آيات الوعيد ـ ﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [١٧/٥٩] ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [٢/١٨٧]. و لأنّ الثناء لا يتوجّه بالوعيد و الحضرة طالبةٌ للثناء ـ كما ذُكر ـ.

فثبت أن الإيعاد إنّما يكون للتخويف لا لإيقاع الوعيد الزائل إمكان تحقيقه بتحقّق تحقيق الوعد بالتجاوز، و لمنافاة تحقيق الوعيد للثناء.

(..... وَ مَا /SA91/ لِوَعِيدِ ٱلْحَقِّ عَيْنٌ تُعَايِنُ
وَ إِن دَخَلُوا دَارَ ٱلشِّقَاءِ فَإِنَّهُم عَلَى لَذَّةٍ فِيهَا نَعِيمٌ مُبَايِنُ
نَعِيمَ جِنَانِ ٱلْخُلْدِ وَ ٱلْأَمْرُ وَاحِدٌ وَ بَيْنَهُمَا عِندَ ٱلتَّجَلِّي تَبَايُنُ
يُسَمَّى عَذَاباً مِن عُذُوبَةِ طَعْمِهِ وَ ذَاكَ لَهُ كَالقِشْرِ وَ ٱلقِشْرُ صَائِنُ)

لمّا تقرّر أنّ المواعيد لابدّ من تحقيقها و الإيعاد قد يُجاوز عنه و لا يؤأخذ بما أوعد عليه ـ كما قال بعض التراجم في مقام العفو:

وَ إِنِّي إِذَا أَوعَدتُهُ أَو وَعَدتُهُ لَمُخلِفُ إِيعَادِي وَ مُنجِزُ مَوعِدِي[١٤٤]ـ

/MB41/ قال: «و إن دخلوا دار الشقاء» ـ و هي: جهنّم ـ لاستحقاقهم العقاب فلابدّ أن

يؤول أمرهم إلى الرحمة ـ لقوله: «سبقت رحمتي غضبي» [١٤٥] ـ، فينقلب العذاب في العاقبة عذباً. و ذلك أنّ أهل النار إذا دخلوها و تسلّط العذاب على ظواهرهم و بواطنهم هلكهم الجزع و الاضطراب، فيكفّر بعضهم ببعضٍ و يلعن بعضهم بعضاً متخاصمين متقاولين ـ كما نطق به كلام الله في مواضع ـ. و قد ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [١٨/٢٩] فطلبوا أن يخفّف عنهم العذاب، أو أن يُقضى عليهم ـ كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [٤٣/٧٧] أو أن يرجعوا إلى الدنيا ـ، فلم يجابوا إلى طلباتهم، بل أُخبروا بقوله: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾ [٢/٨٦]. و خوطبوا بمثل قوله: ﴿إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾ [٤٣/٧٧]، ﴿اخسَئُوا فِيهَا وَ لَاتُكَلِّمُونِ﴾ [٢٣/١٠٨]. فلمّا يئسوا و ظنّوا أنفسهم على العذاب و المكث على مرّ السنين و الأحقاب، و تغلّلوا بالأعذار و مالوا إلى الإصطبار و قالوا: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنا أَمْ صَبَرْنَا مَالَنَا مِن مَحِيصٍ﴾ فعند ذلك /SB91/ رفع الله العذاب عن بواطنهم و خبت ﴿نَارُ ٱللهِ ٱلْمُوقَدَةِ * ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْئِدَةِ﴾ [٧ ـ ١٠٤/٦]. ثمّ إذا تعوّدوا بالعذاب بعد مضيّ الأحقاب ألفوه و لم يتعذّبوا بشدّته بعد طول مدّته و لم يتألّموا به و إن عَظُمَ.

ثمّ آل أمرهم إلى أن يتلذّذوا به و يستعذبوه حتّى لو هبّ عليهم نسيمٌ من الجنّة استكرهوه و تعذّبوا به ـ كالجُعَل و تأذّيه برائحة الورد، لتألّفه بنتن الأرواث و التناسب الحادث بين طباعه و القاذورات ـ. فذلك نعيمهم الّذي تباين نعيم أهل الجنان و الأمر واحدٌ ـ أي: أمر الإلتذاذ و التنعّم بينهم و بين أهل الجنان واحدٌ ـ. و اشتمئزازهم عن نعيم الجنان كاشمئزاز أهل الجنّة عن عذاب النيران، و بينهما ـ أي: بين نعيم أهل الجنّة و نعيم أهل النار ـ عند تجلّي الحقّ في صورة الرحمة بونٌ بعيدٌ!.

و لهذا ورد في الحديث: «سينبت في قعر جهنم الجرجير و لاينبت الورد و الفرفير»[١٤٦]، فإنّ نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين ـ لحدوثه بعد الغضب و العذاب ـ، و نعيم أهل الجنّة من حضرة الرحمن الرحيم و الامتنان الجسيم.

فإذا آل العذاب إلى نعيمٍ يسمّى «عذاباً» من عذوبة طعمه، فيكون الأمر بينهم و بين أهل

الجنّة في العذوبة و اللذّة واحداً.

و ذلك ـ أي: نعيم أهل النار ـ لنعيم أهل الجنّة كالقشر، لكثافة ذلك و لطافة هذا ـ كالتبن و النخالة للحمار و البقر و لباب البرّ للإنسان و البشر ـ.

و «القشر صائنٌ» أي: حافظ اللّبّ [٢٢٤]؛ فكذا أهل النار محاملٌ يتحمّلون المشاقّ لعمارة العالم، و أهل الجنّة مظاهر يحقّقون المعارف و الحقائق لعمارة الآخرة، فيحفظونهم عن الشدائد و يفرّغونهم لملازمة المعابد.

(فصّ حكمة روحيّة في كلمة يعقوبيّة)

/SA92/ إنّما خصّت[225] «الكلمة اليعقوبيّة» بـ «الحكمة الروحيّة»، لغلبة الروحانيّة عليه، و لذلك بنى الكلام في هذا الفصّ على الدين، فإنّ الدين الأصيل القيّم هو ما عليه الروح الأنسانيّ حسب الفطرة من التوحيد و إسلام الوجه لله ـ كما قال: ﴿فِطْرَةَ ٱللهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيهَا لَا تَبدِيلَ لِخَلْقِ ٱللهِ ذَلِكَ ٱلدِّينُ ٱلقَيِّمُ﴾ [٣٠/٣] ـ. و لهذا وصّى بها يعقوب بنيه بقوله: ﴿إِنَّ ٱللهَ ٱصْطَفَى لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [٢/١٣٢]. و ذلك هو الدين المعروف بين الأنبياء المتّفق عليه المعهود المذكور في قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ ٱلَّذِي أَوحَيْنَا /MA42/ إِلَيكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبرَاهِيمَ وَ مُوسَى أَنْ أَقِيمُوا ٱلدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [٤٢/١٣].

و لأنّ الروح إذا بقى على فطرته و لم يتدنّس بأحكام النشأة و العادة دبّر البدن و قواه الطبيعيّة تدبيراً يؤدّي إلى صلاح الدارين، و هو الإنقياد لأمر الله مع بقاء الروح الفائض من عند الله، و المدد النازل مع الأنفاس عليه للإتّصال الأزليّ بينه و بين الحقّ ـ تعالى ـ؛ ألا ترى إلى قوله: ﴿لَا تَيْأَسُوا مِن رَوْحِ ٱللهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَوحِ ٱللهِ إِلَّا ٱلقَومُ ٱلكَافِرُونَ﴾؟ [١٢/٨٧].

و من خاصيّة الروح ذوق الأنفاس و علمها و قوّة المحبّة و العشق و سلطان التجلّي الإلهيّ في الشمّ من قوله ـ عليه الصلاة و السلام ـ: «الأرواح تشامّ كما تشامّ الخيل» [١٤٧]؛ و

من ثمّ وجد ريح يوسف في كنعان من مصر حيث قال: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَولَا أَنْ تُفَنِّدُونَ﴾ [١٢/٩٤]. و قال النبيّ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[١٤٨].

***

(الدين دينان: دينٌ عند الله و عند من عرّفه الحق ـ تعالى ـ و من عرّفه من عرّفه الحقّ؛ و دينٌ عند الخلق و قد اعتبره الله).

«الدين» في اللفظ يطلق /SB92/ بمعنى الإنقياد، و بمعنى الشرع الموضوع من عند الله، و بمعنى الجزاء[١٤٩]. و المراد ههنا الإنقياد ـ كما يأتي ـ.

و الدين الّذي عند الخلق طريقةٌ محمودةٌ مصطلحٌ عليها بين طائفةٍ من أهل الصلاح، استحساناً منهم يؤدّي إلى سعادة المعاد و المعاش؛ و إنّما اعتبره الله لأنّ الغرض منه موافقٌ لما أراده الله من الشرع الموضوع من عنده.

(فالدين الّذي عند الله هو الّذي اصطفاه الله و أعطاه الرتبة العليّة على دين الخلق، فقال ـ تعالى ـ: ﴿وَ وَصَّى بِهَا إِبرَاهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَاتَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [٢/١٣٢] أي: منقادون إليه) ظاهراً بإتيان ما أُمر به طوعاً، و باطناً بترك الإعتراض و حسن قبول الأحكام بطيب النفس و نقائها من الجرح، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَايُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَينَهُمْ ثُمَّ لَايَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [٤/٦٥].

(و جاء الدين «بالألف و اللام» للتعريف و العهد، فهو دينٌ معلومٌ معروفٌ، و هو قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾ [٣/١٩]، و هو الإنقياد. فالدين عبارةٌ عن انقيادك)، غنيٌّ عن الشرح.

(و الّذي من عند الله هو الشرع الّذي انقدت إليه، فالدين الإنقياد؛ و الناموس هو الشرع الّذي شرعه الله ـ تعالى ـ). فرّق بين الدين و الشرع المسمّى بـ «الناموس»

بأنّ الدين منك لأنّه انقيادك لأمر الله، و الشرع من الله لأنّه حكم الله ـ تعالى ـ.

(فمن اتّصف بالإنقياد لما شرعه الله له فذلك الّذي قام بالدين و أقامه ـ أي: أنشأه، كما «تقيم الصلاة» ـ، فالعبد هو المنشيء للدين، و الحقّ هو الواضع /SA93/ **للأحكام، فالإنقياد عين فعلك. فالدين من فعلك، فما سعدت إلّا بما كان منك).** لمّا كان الدين هو الإنقياد و الإنقياد فعلك كنت فاعل الدين و منشئه، و لأنّ السعادة صفةٌ لك و الصفة الحاصلة لك لاتكون إلّا من فعلك، فسعادتك من فعلك، لأنّ كلّ فعلٍ اختياريٍّ لابدّ أن يخلف[٢٢٦] أثراً في نفس الفاعل. فإذا انقدت لأوامره فقد أطعته، و إذا أطعته أطاعك و أفاد كمالك ـ كما قال: «أنا جليس من ذكرني، و أنيس من شكرني و مطيع من أطاعني»[١٥٠] ـ.

(فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك، كذلك ما أثبت الأسماء الإلهيّة إلّا أفعاله، و هي أنت و هي المحدثات، فبآثاره سمّي «إلهاً» و بآثارك سمّيت «سعيداً»). أي: ما أسعدك إلّا فعلك، كما أنّ الأسماء الإلهيّة لم يثبتها له إلّا أفعاله و هي المحدثات، فإنّ الخالق و الرزّاق و الإله و الربّ لم يثبتها له إلّا المخلوق و المرزوق و المألوه و المربوب الّتي هي آثار الخلق و الرزق و الألوهيّة و الربوبيّة؛ فكما كان /MB42/ الأصل بآثاره مسمّى الأسماء فكذلك سمّيت بآثارك سعيداً.

(فأنزلك الله ـ تعالى ـ منزلته إذا أقمت الدين و انقدت إلى ما شرعه لك) فجعلك مطاعاً كاملاً بفعلك كما هو، لأنّ السعادة هي كمالك المخصوص بك.

(و سأبسط في ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ ما تقع به الفائدة بعد أن نبيّن الدّين الّذي عند الخلق الّذي اعتبره الله. فالدين كلّه لله)، لأنّ الإنقياد ليس إلّا له، سواءٌ انقدت إلى ما شرعه الله، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكميّة، لأنّه لا ربّ غيره.

(و كلّه منك لا منه) ـ لأنّ الإنقياد إنّما هو منك لا منه ـ **(إلّا بحكم الأصالة)**، لما ذكر أنّ أصل الفعل منه لا من المظاهر، و المنقاد إليه ـ سواءٌ كان مأموراً به من عند الله أو /SB93/ من عند الخلق ـ مأمورٌ به في الأصل من الله و لله.

(قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَ رُهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [٥٧/٢٧]، **و هي النواميس الحكميّة**

الّتي لم يجىء الرسول المعلوم بها في العامّة من عند الله بالطريقة الخاصّة المعلومة في العرف). «الباء» في قوله: «بالطريقة الخاصّة» متعلّقةٌ بـ «ابتدعوها»، أي: رهبانية اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصّة المعلومة في عرفٍ خاصٍّ، كطريقة التصوّف في زماننا، فإنّها نواميس حكميّة لم يجىء الرسول المعلوم في زمان اختراعها ـ كمحمّدٍ صلّى الله عليه و سلّم في زماننا ـ بها في عموم الناس من عند الله. فإنّها طريقة أهل الخصوص من أهل الرياضة السالكين طريق الحقّ، لا تحتملها العامّة و لا تجب عليهم.

(فلمّا وافقت الحكمةُ و المصلحة الظاهرة فيها) ـ أي: في تلك النواميس ـ **(الحِكَمَ الإلهيّ في المقصود بالوضع المشروع الإلهيّ)** و هو الكمال الإنسانيّ، **(اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده ـ تعالى ـ)**، أي: كما اعتبر الّذي شرعه الله ـ تعالى ـ من عنده **(و ما كتبها الله عليهم)**، فإن للخصوص من أهل الله حكماً خاصّاً بهم، لاستعدادٍ خاصٍّ وهبه الله لهم في العناية الأولى.

(و لمّا فتح الله بينه و بين قلوبهم بابَ العناية و الرحمة من حيث لا يشعرون، و جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك رضوان الله، على الطريقة النبويّة المعروفة[٢٢٧] بالتعريف الإلهيّ). أي: و لمّا خصّوا بمزيد عنايةٍ و رحمةٍ رحيميّةٍ من غير شعورٍ منهم بها، صدّقت إرادتهم و ازداد شوقهم، فوقع في قلوبهم من الله تعظيم ما شرعوه من النواميس الّتي وضعها حكماؤهم و عظماؤهم زيادةً على الطريقة النبويّة طالبين بذلك رضا الله.

و في بعض النسخ: «على غير الطريقة النبويّة»، /SA94/ فإن صحّت الرواية فمعناها: «تعظيم ما شرعوه على وضعٍ غير الّذي شرع الله لهم من زيادةٍ عليه غير مشروعةٍ»، لا: «على وضعٍ ينافيه»، فإنّ ذلك غير مقبولٍ!.

و ممّا نبّه الله عليه عُلِم أن العبادة الزائدة على المشروع من مستحسنات المتصوّفة ـ كحلق الرأس و لبس الخلق و الرياضة بقلّة الطعام و المنام، و المواظبة عى الذكر و الجهر به ـ. و سائر آدابهم مما لا ينافي الشرع ليس ببدعةٍ منكرةٍ، و إنّما المنكرة هي البدعة الّتي

تخالف السنّة.

(فقال : ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ هؤلاء الّذين شرعوها و شرعت لهم ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ ﴿إِلَّا ٱبْتِغَاءَ رِضْوَانِ ٱللَّهِ﴾ [٥٧/٢٧]. و كذلك اعتقدوا). إنّما فسّرها على المعنى، لأنّ ٣
الاستثناء منقطعٌ، معناه: ما كتبنا عليهم[٢٢٨] لكنّهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حقّ رعايتها إلّا لذلك. و إن كان المراد النفي حتّى يكون: «فما رعوها حتّى الفسّاق منهم» فتفسيره صحيحٌ، لأنّ الّذين ابتدعوها فقد رعوها حقّ رعايتها ابتغاء رضوان الله، و كان ٦
اعتقادهم ذلك. (﴿فَآتَيْنَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾) و هم المراعون إيّاها حقّ رعايتها، لأنّ إيمانهم ميراث عملهم الصالح. (﴿وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ﴾ ـ أي: من هؤلاء الّذين شرع فيهم هذه العبادة ـ ﴿فَاسِقُونَ﴾ [٥٧/٢٧]، أي: خارجون عن الإنقياد إليها و ٩
القيام بحقّها. و من لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرّعه بما يرضيه) /MA24/ أي: مشرّعه بالأصالة ـ الّذي هو الحق ـ، فإنّ الّذين وضعوها وضعوها لله، فالإنقياد لها هو الإنقياد لله فيؤجره، فيلزم أنّ من لم ينقد إليها و لم يطع الله برعايتها كما ينبغي لم يطعه الله بما يرضيه. ١٢

(لكن الأمر يقتضي الإنقياد)، لأنّه وُضِع /SB94/ لذلك.

(و بيانه: أنّ المكلّف إمّا منقادٌ بالموافقة؛

و إمّا مخالفٌ؛ ١٥

فالموافق المطيع لا كلام فيه، لبيانه) أي: لما بيّن.

(و أمّا المخالف، فإنّه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين) أي: يطلب أنْ يحكم الله عليه بأحد أمرين: ١٨

(إمّا التجاوز و العفو؛

و إمّا الأخذ عن ذلك. و لابدّ من أحدهما، لأنّ الأمر حقٌّ في نفسه، فعلى كلّ حالٍ قد صحّ انقياد الحقّ إلى عبده لأفعاله و ما هو عليه من الحال، فالحال هو المؤثّر). أي: ٢١
لابدّ من العفو أو الأخذ إذ لا واسطة بينهما. لأنّ أمر الله مرتّبٌ على استحقاق العبد، فلا يجري من الله عليه إلّا ما هو حقٌّ له بحسب ما يقتضيه حاله، فهو حقٌّ في نفسه؛ فعلى كلّ حالٍ ـ

سواءٌ كان العبد موافقاً أو مخالفاً ـ كان الحقّ منقاداً إليه لأفعاله بحسب اقتضاء حاله، فما أثّر فيه إلّا حاله.

(فمن هنا كان الدين جزاءً ـ أي: معاوضة ـ بما يسرّ أو بما لا يسرّ فيما يسرّ، ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ﴾ [٥/١١٩] ـ هذا جزاءٌ بما يسّر ـ، ﴿وَ مَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً﴾ [٢٥/١٩] ـ هذا جزاءٌ بما لا يسرّ ـ، ﴿وَ نَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِم﴾ [٤٦/١٦] ـ: هذا جزاءٌ، فصحّ أنّ الدين هو الجزاء.

و كما أنّ الدين هو الإسلام و الإسلام عين الإنقياد فقد انقاد إلى ما يسرّ و إلى ما لا يسرّ، و هو الجزاء. هذا لسان الظاهر في هذا الباب)، و هو ظاهرٌ.

(و أمّا سرّه و باطنه: فإنّه تجلّى في مرآة وجود الحقّ، فلا يعود على الممكنات من الحقّ إلّا ما يعطيه ذواتهم في أحوالها، فإنّ لهم في كلّ حالٍ صورةً فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي لاختلاف الحال فيقع /SA95/ الأثر في العبد بحسب ما يكون). أي: فإنّ إنقياد[٢٢٩] الحقّ للعبد ـ و هو الدّين بما يسرّ و بما لا يسرّ ـ تجلٍّ للحقّ باسم «الديّان» في مرآة وجود الحقّ المتعيّن بصورة العبد. لا الحقّ المطلق الّذي[٢٣٠] يستدعيه حال العبد الديّن و غير الديّن، لأنّ الله ـ تعالى ـ شرع له من حضرة اسم «الهادي» و «المكلّف» ما يصلحه، فتوجّه عليه القيام بما شرع ـ و هو إقامة الدين بالانقياد إليه ـ.

فإنْ انقاد استدعى حاله الّتي[٢٣١] هي موافقة الأمر الجزاء بما يسرّ، و التجلّي بما يوافقه ـ و هو المسمّى بـ: «الثواب» ـ؛ و إن لم ينقد إليه استدعى حاله من المخالفة الجزاء بما لا يسرّ، و التجلّي بما يخالفه ـ المسمّى بـ «العقاب» ـ؛ فلا يعود على العباد من الحقّ إلّا مقتضى أحوالهم، فإنّ اختلاف أحوالهم بالموافقة و المخالفة يقتضي اختلاف صورهم، فتختلف تجلّيات الحقّ فيهم باختلاف صورهم، فتختلف آثار تلك التجلّيات فيهم بالثواب و العقاب.

(فما أعطاه الخير سواه و لا أعطاه ضدّ الخير غيره، بل هو منعمٌ ذاتِهِ و معذّبُها، فلا يذمّنّ إلّا نفسه و لا يحمدنّ إلّا نفسه. ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَالِغَةُ﴾ [٦/١٤٩] في علمه بهم،

إذ العلم يتبع المعلوم). أي: علم الله أنّهم يوافقون أو يخالفون الأمر من أحوال أعيانهم الثابتة، فعلمه تابعٌ لما في أعيانهم، فإذا وقع بعد الوجود ما علم من أحوالهم تجلّى لهم في صور مقتضيات أحوالهم من الموافقة و المخالفة، فكان الجزاء الوفاق. فما الحجّة إلّا عليهم لله.

(ثمّ السرّ الّذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجودٌ إلّا وجود الحقّ بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها و أعيانها).

تحقّق من السرّ الأوّل /SB95/ أنّ التجلّي بما يسرّ و ما لا يسرّ من مقتضيات أحوال العبد. و من هذا السرّ أنّ الممكنات على عدمها الأصليّ، فإنّ الوجود ليس إلّا وجود الحقّ، فوجود العبد هو وجود الحقّ المتعيّن بصورة عينه الّتي هي صورةٌ من صور /MB43/ معلوماته المتقلّب في صور أحوال عينه، و هي الأحوال الّتي عليها الممكنات في أعيانها.

فـ«هي» ضميرٌ راجعٌ إلى «الممكنات» المذكورة قبله، و «الممكنات» بدلٌ منه. أو ضميرٌ مبهمٌ و «الممكنات» تفسيرُه، أي: بصور أحوال الّتي عليها الممكنات من الأمر.

(فقد علمت من يلتذّ و من يتألّم) أي: علمت أنّه لا يلتذّ بالثواب و لا يتألّم بالعقاب إلّا الحقّ المتعيّن بصورة هذه العين الثابتة الّتي هي شأنٌ من شؤون الحقّ، **(و ما يعقب كلّ حالٍ من الأحوال)**، و أنّ الّذي يعقب كلّ حالٍ من أحوال العبد تجلّ إلهيٌّ في صورةٍ تقتضيها تلك الحال. **(و به سمّي «عقوبةً» و «عقاباً»)**.

و هو سائغٌ في الخير و الشرّ، غير أنّ العرف سمّاه في الخير: «ثواباً»، و في الشرّ: «عقاباً»). أي: و بكونه عقيب الحال سمّي: «عقوبةً» و: «عقاباً»، فالخير و الشرّ في هذا المعنى ـ أي: في تعقّبه للحال ـ سواءٌ، إلّا أنّ العرف خصّصه في الخير بـ «الثواب».

(و لهذا سمّي أو شُرح «الدين» بـ: «العادة»، لأنّه عاد عليه ما يقتضيه و يطلبه حاله). أي: شرح «الدين» الّذي هو الجزاء بـ «العادة»، لأنّه عاد عليه من صورة أحواله و مقتضاها.

(فالدّين: العادّه. قال الشاعر:

كَدِينِكَ مِن أُمِّ ٱلحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا[١٥١]

ـأي: عادتك ـ. و معقولُ العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله. و هذا) ـأي: العود بعينه ـ(ليس ثَمّ) أي: ليس في الدين، (فإنّ العادة تكرارٌ) و ليس الدين في الحقيقة تكراراً، لأنّ /SA86/ الحالة المقتضية لهذا التجلّي تجدّد بحسبها، فكان مثلها لاعينها، فلاعادة أصلاً.

و لكن لما أشبهت حالته العينيّة ـأي: التجلّي حالتها العينيّة[٢٣٢]، أي: الحالة الّتي للعين الثابتة ـ سمّيت «عادةً». و لهذا بيّن أنّها ليست عادةً في الحقيقة[٢٣٣] بقوله: (لكن العادة حقيقةٌ معقولةٌ واحدةٌ و التشابه في الصور موجودٌ)، أي: في أشخاص تلك الحقيقة، فتوهّموا العادة و ليست بها!.

(فنحن نعلم أنّ زيداً عين عمروٍ في الإنسانيّة و ما عادت الإنسانيّة، إذ لو عادت تكثّرت و هي حقيقةٌ واحدةٌ، و الواحد لايتكثّر في نفسه. و نعلم أنّ زيداً ليس عين عمروٍ في الشخصيّة، فشخص زيدٍ ليس شخص عمروٍ مع تحقيق وجود الشخصيّة ـ بما هي شخصيّةٌ ـ في الإثنين؛ فنقول في الحسّ: «عادت» لهذا الشبه، و نقول في الحكم الصحيح: «لم يعد». فما ثَمّ عادةٌ بوجهٍ) ـأي: من جهة الحقيقة ـ(و ثَمّ عادةٌ بوجهٍ) أي: من حيث الأشخاص المتماثلة. (كما أنّ ثَمّ جزاءٌ بوجهٍ، و ما ثَمّ جزاءٌ بوجهٍ)، و هو من حيث أنّ التجلّي المذكور أشبه الحالة المستتبعة إيّاه. (فإنّ الجزاء أيضاً حالٌ في الممكن من أحوال الممكن) و أحوال الممكن متعاقبةٌ في الظهور، فمِن حيث استتباع الأولى الثانية جزاءٌ، و من حيث إنّها حالٌ للممكن كسائر الأحوال ليس بجزاءٍ.

(و هذه مسألةٌ أغفلها علماء هذا الشأن!) أي: أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي، لا أنّهم جهلوها!؛

(فإنّها من سرّ القدر المتحكّم على الخلائق)، فلايظهر /SB96/ في الوجود إلّا ما ثبت في الأعيان الممكنة و لايتجلّى الحقّ إلّا بصورة حال المتجلّى فيه؛ و لهذا قيل: كلّ يومٍ هو في شأنٍ يبديه، لا في شأن يبتديه[١٥٢].

***

(و اعلم! أنّه كما يقال في الطبيب: «إنّه خادم الطبيعة» كذلك يُقال في الرسل و الورثة: «أنّهم خادمو الأمر الإلهيّ في العموم»، و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات. و خدمتهم من جملة أحوالهم الّتى هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذا!).

إنّ الرسل و العلماء ـ الّذين هم ورثتهم ـ أطبّاء الأرواح و النفوس، يحفظون صحّتها و يردّون أمراضها إلى الصحّة. و قد يُقال: «إنهم خادمو الأمر الإلهيّ مطلقاً» في جميع الأحوال، /MA44/ كما يُقال في أطبّاء الأبدان: «إنّ الطبيب خادم الطبيعة مطلقاً» أي: في عموم الأحوال.

ثمّ اعترض بعد حكاية قول الناس لبيان حقيقة قولهم بقوله[٢٣٤]: «و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات»، أي: أطبّاء النفوس و أطبّاء الأبدان لايسعون إلّا في إظهار ما يقتضيه أحوال أعيان الممكنات الثابتة في نفس الأمر، و العجب[٢٣٥] أنّ خدمتهم لتلك الأحوال ـ أيضاً ـ من جملة أحواهم الّتي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم.

ثمّ استثنى عن العموم ـ استثناءً منقطعاً ـ بقوله: **(إلّا أنّ الخادم المطلوب هنا إنّما هو واقفٌ عند مرسوم مخدومه، إمّا بالحال أو بالقول)**. أي: لكن الخادم المراد ههنا إنّما يقوم بما رسمه مخدومه، فهو واقفٌ عند رسمه، إمّا بالحال أو بالقول. و المخدوم حال الممكن، فإنّ حاله إذا اقتضت الضلالة أو المرض، فكلّما[٢٣٦] ازداد أطبّاء الأرواح هدايةً ازدادوا غيّاً، كقوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجسِهِمْ﴾ [٩/١٢٥]، و قوله: ﴿وَ مَا ٱخْتَلَفُوا إِلَّا مِن بَعدِ مَا جَاءَهُمُ ٱلْعِلمُ﴾ [٤٥/١٧].

هذا بالحال؛ و أمّا بالقول فكقوله: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [٥/٧٨].

و كذلك أطبّاء الأبدان إذا عالجوا المرضى الّذين مآلهم إلى الهلاك، كلّما ازدادوا في المداواة

ازدادوا مرضاً و ضعفاً بالحال. و أمّا بالقول فكما أخطأوا في العلاج و أمروا المريض بما فيه هلاكه.

٣ **(فإنّ الطبيب إنّما يصحّ أن يقال فيه: «خادم الطبيعة» لو مشى بحكم المساعدة لها، فإنّ الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصّاً به سمّي «مريضاً»، فلو ساعدها الطبيب خدمةً لزاد في كمّيّة المرض بها أيضاً. و إنّما يردعها طلباً للصحّة، و الصحّة**

٦ **من الطبيعة أيضاً بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج.**

فإذن ليس الطبيب بخادم الطبيعة و إنّما هو خادمٌ لها من حيث إنّه لا يصلح جسم المريض و لا يغيّر ذلك المزاج إلّا بالطبيعة أيضاً، فني حقّها يسعى من وجهٍ خاصٍّ غير

٩ **عامٍّ، لأنّ العموم لا يصحّ في مثل هذه المسألة).** هذا تعليلٌ للإستثناء من عموم خدمة الطبيب للطبيعة و النبيّ و الورثة للأمر الالهيّ، و تحقيقٌ لأنّهم خادموا أحوال الممكنات مطلقاً، بأنّ الطبيب لا يخدم الطبيعة في جميع الأحوال، فإنّ الطبيعة إذا أحدثت مزاجاً مرضيّاً

١٢ ـ كالدقّ ـ أو حالاً مخالفاً للصحّة ـ كالإسهال ـ فإنّ الطبيب لا يساعدها في ذلك و لا يخدمها، و إلّا لزاد في المرض. و إنّما يمنع الطبيعة عن فعلها المخالف للصحّة و يردعها طلباً للصّحّة.

لكن الصحّة لمّا كانت أيضاً من فعلها بإنشاء مزاجٍ مخالف المزاج المرضيّ أو حالٍ موافقٍ

١٥ للصحّة ـ كالقبض في مثالنا، و في الجملة ما به الصحّة ـ يسمّى خادماً لها، لأنّ الصحّة أيضاً إنّما هي بالطبيعة.

فإذن ليس الطبيب بخادمٍ للطبيعة مطلقاً، /SB97/ بل إنّما هو خادمٌ لها من جهة ما يصلح

١٨ جسم المريض، و يغيّر المزاج العرضيّ المرضيّ إلى المزاج الطبيعيّ الصحّيّ. و ذلك لا يكون إلّا بالطبيعة أيضاً، فهو يخدمها و يسعى في حقّها من وجهٍ خاصٍّ ـ أي: من جهة ما يصلح جسم المريض و يصحّحه ـ.

٢١ **(فالطبيب خادمٌ)** ـ أي: من جهة الإصلاح ـ **(لا خادمٌ ـ أعني: للطبيعة ـ)** أي من جهة الإفساد و الإعداد للهلاك.

(كذلك الرسل و الورثة في خدمة الحقّ). أيّ: يخدمون الأمر الإلهيّ لا من جميع

الوجوه، بل من جهة الإصلاح و الإسعاد.

(و الحقّ على وجهين في الحكم في أحوال المكلّفين: فيجري الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحقّ و تتعلّق إرادة الحقّ به بحسب ما يقتضي به علم الحقّ، و يتعلّق علم الحقّ به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته. فما ظهر ـ أي: المعلوم ـ إلّا /MB44/ **بصورته.**

فالرسول و الوارث خادم الأمر الإلهيّ بالإرادة) ـ أي: بإرادة[٢٣٧] الحقّ ـ **(لا خادم الإرادة)** أي: لا خادم إرادته ـ تعالى ـ، فإنّه أراد من الرسول و وارثه أن يطلبا سعادة العبد لا مراده ـ تعالى ـ منه.

(فهو يردّ عليه به طلباً لسعادة المكلّف) أي: يردّ على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعلّقت الإرادة بشقاوته، و لهذا خوطب بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحبَبْتَ﴾ [٢٨/٥٦]، و بقوله: «ما عليك إلّا البلاغ»، و عوتب بقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفسَكَ عَلَى آثَارِهِم﴾ [١٨/٦]، و أمثالها.

(فلوخدم الإرادة الإلهيّة ما نصِحَّ)، لأنّ الإرادة إنّما تعلّقت بما يفعله العبد المنصوح، **(و ما نصِحَّ إلّا بها ـ أعني: بالإرادة ـ)**، فتبيّن أنّ الرسول و الوارث ليس بخادمٍ للأمر الإلهيّ مطلقاً، بل من جهة الإصلاح[٢٣٨] و إحراز /SA98/ السعادة كالطبيب.

(فالرسول و الوارث طبيبٌ أخراويٌّ للنفوس منقادٌ لأمر الله حين أمره، فينظر في أمره ـ تعالى ـ و ينظر في إرادته ـ تعالى ـ، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته و لا يكون إلّا ما يريد، و لهذا كان الأمر)، أي: و لأنّ أمر الرسول للأمّة مرادٌ للحقّ كان الأمر ـ أي: وقع ـ، إذ لايكون إلّا ما يريده.

(فأراد الأمر فوقع، و ما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور، فيسمّى مخالفةً و معصيةً) بالنسبة إلى الأمر لا[٢٣٩] الإرادة.

(فالرسول مبلّغٌ) لاغير. و إنّما لم تتعلّق الإرادة بوقوع المأمور به[٢٤٠] للعلم بأنّه لايقع، و العلم تابعٌ لما في عين المأمور من حاله قبل وجوده. و إنّما وقع الأمر بما علم أنّه لايوجد ليظهر

ما في عين المأمور من المخالفة و العصيان، فيلزمه الحجّة لله عليه، فيتوجّه العقاب بمقتضى العدل.

٣ **(و لهذا قال: «شيّبتني هود و أخواتها»[١٥٣] لما تحوي عليه من قوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾)**[١١/١١٢]، فشيّبه «كما أمرت»، أي: شيّبه هذا القيد. لأنّه أمرٌ بدعوة الكلّ، و من جملتهم من تعلّقت الإرادة بأنْ لا يقع منه المأمور به، فإنّ توقّع وقوع المأمور به منه تعبٌ.

٦ **(فإنّه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة؟ فيقع[٢٤١]، أو بما يخالف الإرادة؟ فلا يقع!.**

و لا يعرف أحدٌ حكم الإرادة إلّا بعد وقوع المراد، إلّا من كشف الله عين بصيرته

٩ **فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه. و هذا قد يكون لآحاد الناس في أوقاتٍ لا يكون مستصحباً، قال: ﴿مَا أَدرِي مَا يَفعَلُ بِي وَ لَابِكُمْ﴾**[٩/٤٦]، **فصرّح بالحجاب. و ليس المقصود إلّا أن يطّلع في أمرٍ** /SB98/

١٢ **خاصٍّ، لا غير).** أي: و ليس المقصود من النبيّ أن يطّلع على كلّ شيءٍ ممّا في أمرٍ خاصٍّ به ـ و هو ما يدعوه إليه من المعرفة بالله و التوحيد و أمر الآخرة من أحوال القيامة و البعث و الجزاء ـ، لا غير!.

***

(فصّ حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة)

إنّما خصّت «الكلمة اليوسفيّة» بـ: «الحكمة النوريّة»، لأنّ النور هو الّذي يُدرك و يُدرك به، ـ أي: الظاهر لذاته المظهر لغيره ـ؛ و قد كشف الله على يوسف ـ عليه السّلام ـ و أعطاه النور التامّ العلميّ الّذي كان يكشف به حقيقة الصور المتخيّلة في المنام ـ أي: ما تحقّق في عالم المثال و يصير مشاهداً في عالم الحسّ، و تغيّرت صورته في الخيال بتصرّف القوّة المتصرّفة[٢٤٢] ـ. فيعلم ما أراد الله ـ تعالى ـ بالصور الخياليّة، و هو «علم التعبير»؛ كما أشار إليه المصنّف في «نقش الفصوص» [١٥٤] و قال: «لأنّ الصورة الواحدة تظهر لمعانٍ كثيرةٍ يراد منها في حقّ صاحب الصورة معنىً واحدٌ» [١٥٥]. أي: تظهر تلك الصورة الواحدة في خيال أشخاصٍ كثيرةٍ لمعانٍ كثيرةٍ مختلفةٍ يراد من تلك الصورة في حقّ صاحبها معنىً واحدٌ من تلك المعاني، فمن كشفه بذلك النور فهو صاحب النور. فإنّ الواحد يؤذّن فيحجّ، و آخرٌ يؤذّن /MA45/ فيسرق! ـ و صورة الأذان واحدةٌ ـ، و آخر يؤذّن فيدعو إلى الله على بصيرةٍ، و آخرٌ يؤذّن فيدعو إلى الضلالة!. ـ هذا كلامه بشرحه ـ.

و المراد «بحقّيّة الصورة الخياليّة»: ما يتحقّق منها في الخارج، كقوله: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ [١٢/١٠٠]. و ما كان عند الله و ما تمثّل في العالم المثاليّ إلّا ذلك.

***

(هذه الحكمة النوريّة انبساط نورها على حضرة الخيال، و هو أوّل[٢٤٣] مبادىء الوحي الإلهيّ /SA99/ في أهل العناية). و في نسخةٍ: «انبساطها على عالم الخيال». و لافرق في المعنى؛ لأنّ هذه الحكمة نورٌ ينبسط على حضرة الخيال فيتّسع بابها إلى عالم المثال، فيطّلع صاحبه على ما في الحضرة المثاليّة من المعنى الّذي هذه الصورة الخياليّة مثاله، و ذلك المعنى هو مراد الله من صورة الرؤيا. و هذا الإنبساط أوّل مبادىء الوحي للأنبياء، الّذين هم «أهل العناية» الإلهيّة، و لهذا كانت المنامات و الوحي من مشكاةٍ واحدةٍ.

(تقول عائشة ـ رضى الله عنها ـ: «أوّل ما بديء به رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ من الوحى الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصبح»[١٥٦]؛ تقول: لا خفاء بها. و إلى هنا بلغ علمها لا غير! و كانت المدّة له في ذلك ستة أشهرٍ ثمّ جاءه الملك. و ما علمتْ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عيه و سلّم ـ قد قال: «إنّ الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا»[١٥٧]. و كلّ ما يرى في حال يقظته فهو من ذلك القبيل، و إن اختلفت الأحوال).

أي: كان مبلغ علم عائشة أنّ مبدأ كشف النبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ الرؤيا الصادقة، و منتهاه ظهور الملك له. و ما علمت أنّ رسول الله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ كان عالماً بأنّ كلّ أمرٍ ظهر من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ـ سواءٌ كان ظهوره في الحسّ أو في الخيال أو في المثال ـ فهو وحيٌ و تعريفٌ و إعلامٌ له من الله بما أراد أن يكوّنه، و أنّه مثالٌ و صورةٌ لمعنىً و حقيقةٍ تعلّقت الإرادة الإلهيّة بتعريفه و تعليمه إيّاه.

و ذلك أنّ العوالم عند أهل التحقيق خمسةٌ ـ كلّها حضراتٌ للحقّ في بروزه ـ:

حضرة الذات؛

و حضرة الصفات و الأسماء ـ و هي حضرة الألوهيّة ـ؛

و حضرة الأفعال ـ و هي حضرة الربوبيّة ـ؛

ثمّ حضرة المثال و الخيال؛

ثمّ حضرة الحسّ و المشاهدة.

و الأنزل منها مثالٌ و صورةٌ /SB99/ للأعلى؛ فالأعلى عالم الغيب المطلق ـ أي: غيب الغيوب ـ، و الأنزل عالم الشهادة، و هو آخر الحضرات.

فكلّ ما فيه مثالٌ لما في عالم المثال، و كلّ ما في عالم المثال صورة شأنٍ من شؤون الربوبية، و كلّ ما في الحضرة الربوبيّة من الشؤون فهو مقتضى اسمٍ من أسماء الله و صورة صفةٍ من صفاته، و كلّ صفةٍ وجهٌ للذات تبرز بها في كونٍ من الأكوان، فكلّ ما يظهر في الحسّ صورةٌ لمعنىً غيبيٍ و وجهٌ من وجوه الحقّ برز به؛ و العلم بذلك هو الكشف المعنويّ.

فمن أوتي ذلك في كلّ ما يرى و يسمع و يعقل فقد أوتي خيراً كثيراً. و قد أشار إليه رسول‌الله ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ في قوله: «الناس نيامٌ»، فكلّ[٢٤٤] ما يجري عليهم فهو صورةٌ لمعنىً ممّا عند الله و مثالٌ لحقيقةٍ من الحقائق الغيبيّة. و كان ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ يشهد الحقّ في كلّ ما يرى و يدرك، بل لايغيب عن شهوده، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام: «اللّهم إنّي أسألك لذّة النظر إلى وجهك الكريم»[١٥٨]. فصرّح بشهود وجهه ـ تعالى ـ و أنّه فانٍ في شهوده. فلالذّة له لفنائه و حيرته فيه، فسأل لذّة الشهود بالبقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع لوجدان لذّة الشهود، و هي مرتبةٌ أعلى من الشهود. و الفناء بالشهود هو الموت الحقيقيّ المشار إليه بالهلاك في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٢٨/٨٨]. و البقاء بعد الفناء هو الإنتباه الحقيقيّ.

و كلّ ما يرى ـ أي: الرسول ـ في حال يقظته فهو من قبيل ما يرى في‌النوم و إن اختلفت الأحوال ـ فإنّ هذا في الحسّ و ذلك في الخيال ـ، و لكنّها /MB45/ من حيث إنّ كلّاً منهما مثالٌ و صورةٌ لمعنىً حقيقٍ سواءٌ.

و في بعض النسخ: «و كلّ ما يرى في حال النوم»، و المراد به ـ إن صحّت الروايةٍ ـ: النوم المشار /SA100/ إليه بقوله: «نيامٌ». و المرئيّ بالحسّ فيه كالمرئيّ بالخيال.

(فمضى قولها ستّة أشهرٍ، بل عمره ـ كلّه ـ في الدنيا بتلك المثابة إنّما هو منامٌ في منامٍ!). «قولها» مجازٌ بمعنى: «مقولها»؛ أي: المدّة الّتي هي ستّة أشهرٍ، بدليل عطف قوله: «بل عمره كلّه» عليه ـ و هو كاليمين بمعنى «المحلوف عليه» في قول النبيّ عليه الصّلاة و السّلام:

«إذا حلفت على يمينٍ فرأيتَ غيرها خيراً منها فأت الّذى هو خيرٌ و كفّر عن يمينك»[١٥٩] ـ. أي: فمضى زمان الرؤيا و هو ستّة أشهرٍ، «بل عمره ـ كلّه ـ في الدنيا بتلك المثابة»، أي: بالعبور عمّا رأى في الخيال أو الحسّ من الصور إلى معانيها ـ أي: الحقّ المتجلّى في تلك الصور المعرّف له حقائق أسمائه ـ.

«إنّما هو» أي: ما قالت من المدّة، «منامٌ في منامٍ». أي: الناس في الدنيا في ضرب مثالٍ و كشفٍ صوريٍّ، يجعله الله تعريفاً لهم بأفعالهم و أحوالهم و أقوالهم، تجلّيّاته في كلّ ما يجري عليهم و هم عنها غافلون ـ كقوله تعالى: ﴿وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ ٱلأَرضِ يَمُرُّونَ عَلَيهَا وَ هُمْ عَنهَا مُعرِضُونَ﴾[١٢/١٠٥]ـ.

(و كلّ ما ورد من هذا القبيل فهو المسمّى «عالم الخيال»، و لهذا يعبَّرُ ـ أي: الأمر الّذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورةٍ غيرها ـ) ـ «أي»: تفسيرٌ لهذا القبيل ـ. و المعنى: كلّ ما ورد من الأمر الّذى له صورةٌ معيّنةٌ في نفسه فظهر في صورةٍ أخرى غيرها فهو من عالم الخيال؛ **(فيجوز العابر من هذه الصورة ـ الّتي أبصرها النائم ـ إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب، كظهور العلم في صورة اللبن فعبّر في التأويل من صورة اللبن[٢٤٥] إلى صورة العلم، فتأوّل ـ أي: قال: مآل هذه الصورة اللبنيّة إلى صورة العلم ـ)** . و ذلك أنّ اللبن أوّل غذاء البدن، فتمثّل أوّل غذاء الروح ـ و هو العلم النافع /SB100/ الفطريّ ـ بصورته، كما ذكر للمناسبة بينهما.

***

(ثمّ إنّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ كان إذا أُوحي إليه أُخذ عن المحسوسات المعتادة فسجّي و غاب عن الحاضرين عنده، فإذا سرى عنه ردّ. فما أدركه إلّا في حضرة الخيال، إلّا أنّه لا يسمّى نائماً.

و كذلك إذا تمثّل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنّه ليس برجلٍ و إنّما هو ملكٌ، فدخل في صورة إنسانٍ فعبّره الناظر العارف حتّى وصل إلى صورته

الحقيقيّة، فقال: «هذا جبريل أتاكم يعلّمكم دينكم»، و قد قال لهم: «ردّوا عليَّ الرجل»[١٦٠]، فسمّاه من أجل الصورة الّتي ظهر لهم فيها. ثمّ قال: «هذا جبريل»، فاعتبر الصورة الّتي مآل هذا الرجل المتخيّل إليها، فهو صادقٌ في المقالتين: صدقٌ للعين) ـ أي: عين الرجل (في العين الحسّيّة؛ و صدقٌ في أنّ هذا جبريل، فإنّه جبريلٌ بلاشكٍّ!)؛ كلّه ظاهرٌ.

(و قال يوسف ـ عليه السّلام : ﴿إِنِّي رَأَيتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوكَباً وَ ٱلشَّمْسَ وَ ٱلقَمَرَ رَأَيتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [٦/٧٦]، فرأى إخوته في صورة الكواكب، و رأى أباه و خالته في صورة الشمس و القمر، هذا من جهة يوسف. و لو كان من جهة المرئيّ لكان ظهور إخوته في صور الكواكب و ظهور أبيه و خالته في صورة الشمس مراداً لهم، فلمّا لم يكن لهم علمٌ بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله، و علم ذلك يعقوب حين قصّها عليه فقال: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَقصُصْ رُؤيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً﴾. ثمّ برّأ أبنائه عن ذلك الكيد و ألحقه بالشيطان ـ و ليس إلّا عين الكيد ـ، فقال: ﴿إِنَّ ٱلشَّيطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [١٢/٥]، ـ أي: ظاهر العداوة ـ).

أي: و علم يعقوب أنّ ذلك اختصاصٌ /SA101/ من عند الله ليوسف و اجتباءٌ له من بين إخوته و امتنانٌ عليه بعلم /MA46/ التأويل، و أنّ اقتصاصها عليهم موجبٌ لحسدهم عليه و قصدهم إيّاه بالسوء، فنهاه عن ذلك.

و إنّما نسب الكيد إلى الشيطان و برّأ أبنائه عنه مكراً بيوسف و كيداً له في تزكيته عن سوء الظنّ بهم و تربيته و ترشيحه للنبوّة الّتي تغرّسها فيه، فإن النبوّة لابدّ لها من سلامة الصدر و صفاء القلب و نقاء الباطن. و تذكّرْ ما ذكره في «فصّ نوحٍ»: «انّ الدعوة مكرٌ بالمدعوّ»[١٦١]. و قد علم أنّ الكيد من أحوال أعيانهم الثابتة و كذا طاعة الشيطان، و الفعل في الأصل إنّما هو من الله.

(ثمّ قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: ﴿هَذَا تَأوِيلُ رُؤيَايَ مِن قَبلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ [١٢/١٠٠]، أي أظهرها في عالم الحسّ بعد ما كانت في صورة الخيال). و

معنى كون الصورة الخياليّة حقّاً: أن تظهر في الشاهد عند الحسّ للصورة العقليّة الحقيقيّة و الصورة الشخصيّة المثاليّة، فإنّ الأخذ قد يكون من عالم القدس و قد يكون من عالم المثال، و الصورة المثاليّة لاتكون إلّا حقّاً ـ أي: مطابقةً لمعنى العقلى ـ، و كذلك الخارجيّة للمثاليّة أبداً.

(فقال له) ـ أي: لهذا الأمر ـ (النبيّ محمّدٌ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «الناس نيامٌ»[١٦٢]. فكان قول يوسف: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ بمنزلة من رأى في نومه أنّه قد استيقظ من رؤيا رآها ثمّ عبّرها و لم يعلم أنّه في النوم عينه، ما برح!. فإذا استيقظ يقول: رأيت /SB101/ كذا و رأيت كأنّي استيقظت و أوّلتها بكذا، هذا مثل ذلك. فانظر! كم بين إدراك محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و بين إدراك يوسف ـ عليه السّلام ـ في آخر أمره حين قال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾، معناه: حسّاً ـ أي: محسوساً ـ و ما كان إلّا محسوساً، فإنّ الخيال لا يعطي أبداً إلّا المحسوسات، ليس له غير ذلك).

«عينه» تأكيد «النوم». و الفرق بين إدراك محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و إدراك يوسف: أنّ يوسف ـ عليه السّلام ـ جعل الصورة الخارجيّة الحسّيّة حقّاً و ما كانت الصورة في الخيال إلّا محسوسةً ـ لأنّ الخيال خزانة المحسوسات ليست فيه إلّا الصورة المحسوسة مع غيبتها عن الحسّ ـ. و أمّا محمّدٌ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ فقد جعل الصورة الخارجيّة الحسّيّة أيضاً خياليّةً ـ بل خيالٌ في[٢٤٦] خيالٍ! ـ حيث جعل الحياة الدنيويّة نوماً و الحقّ المتجلّى بحقيقته و هويّته[٢٤٧] فيها ـ أي: في الصورة الحسّيّة الّتي تجلّى فيها ـ عند الانتباه عن هذه الحياة ـ الّتي هي نوم الغفلة ـ بعد الموت عنها بالفناء في الله «حقّاً».

(فانظر ما أشرف علمُ ورثة محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ!. و سأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمّديّ ما تقف عليه ـ إن شاءالله! ـ).

«ما» في «ما تقف» يجوز أن تكون بدلاً من القول. و أنْ تكون موصوفةً بمعنى «بسطاً» في محلّ النصب على المصدر، أي: بسطاً تقف به على علم ورثة محمّدٍ. و في بعض النسخ: «من

القول»، فيكون «ما» في محلّ النصب بالمفعوليّة.

***

٣

(اعلم! أنّ المقول عليه «سوى الحقّ» أو «مسمّى العالم» هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله). أي: ما يقال عليه سوى الحقّ /SA102/ في العرف العامّ، و أمّا في العرف الخاصّ عند أهل التحقيق ليس لسوى الحقّ وجودٌ، و لواعتبر معنى السوى ٦ بالاعتبار العقليّ الّذي هو الصفات و التعيّنات الّتي هي حقائق الأسماء عند نسبتها إلى الذات لقيل فيه: «صور أسماء الحقّ»، إذ ليس في الوجود إلّا هو و أسماؤه باعتبار معاني الصفات فيه، لا غير. ٩

فإذا اعتبرت الوجود الإضافيّ المتعدّد بتعيّنات الأعيان الّتي هي صور معلومات الحقّ سمّيته «سوى الحقّ» و «العالم». و هو بالنسبة إلى الحقّ ـ أي: الوجود المطلق ـ كالظلّ للشخص؛ فالوجود الإضافيّ ـ أي: المقيّد بقيود التعيّنات ـ ظلّ الله. ١٢

(فهو عين نسبة الوجود إلى العالم، لأنّ الظلّ موجودٌ بلاشكٍّ /MB46/ في الحسّ)، فهو ـ أي: الظلّ ـ عين نسبة الوجود إلى العالَم و تقييده بصورها، فإنّ الوجود من حيث إضافته إلى العالم يسمّى «سوى الحقّ» ـ و إلّا فالوجود حقيقةٌ واحدةٌ هي عين الحقّ ـ، فهو ١٥ من حيث الحقيقة عين الحقّ و من حيث[٢٤٨] نسبته إلى العالم غيره؛ و بهذه النسبة و لأجلها قيل: «الظلّ موجودٌ بلاشكٍّ في الحسّ».

(و لكن إذا كان ثَمّ من يظهر فيه ذلك الظلّ ـ حتّى لوقدّرت عدمَ من يظهر فيه ذلك الظلّ! ـ كان الظلّ معقولاً غير موجودٍ في الحسّ، بل يكون بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ). ١٨

لابدّ للظلّ من الشخص المرتفع المتّصل به الظلّ، و من المحلّ الّذي يقع عليه، و من النور ٢١ الّذي يمتاز به الظلّ. فالشخص هو الوجود الحقّ ـ أي: المطلق ـ؛ و المحلّ الّذى يظهر فيه هو أعيان الممكنات ـ إذ لو قدّر عدمها لم يكن الظلّ محسوساً بل معقولاً في الذات، كالشجرة في

النواة، فيكون /SB102/ بالقوّة في ذات ذي الظلّ ـ؛ و النور هو اسم الله الظاهر. و لو لم يتّصل العالم بوجود الحقّ لم يكن الظلّ موجوداً و بقي العالم في العدم الأصليّ الّذي للممكن مع قطع النظر عن موجده، إذ لابدّ للظلّ من المحلّ و من اتّصاله بذات ذي الظلّ. و «كان الله و لم يكن معه شيءٌ»[١٦٣] غنيّاً بذاته عن العالمين.

(فمحلّ ظهور هذا الظلّ الإلهيّ ـ المسمّى بـ: «العالم» ـ إنّما هو أعيان الممكنات) أي: المسمّى بوجود العالَم، فإنّ العالَم من حيث حقائق أجزائه هو مجموع الأعيان الممكنة. **(عليها امتدّ هذا الظلّ)** ـ أي: الوجود الإضافيّ ـ **(فيدرك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات)**، أي: بقدر ما انبسط على المحلّ من الوجود المطلق بالإضافة[٢٤٩].

(و لكن باسمه النور وقع الإدراك) أي: لايدرك الوجود الحقيقيّ على إطلاقه، بل إنّما يدرك اسمه «النور» ـ أي: الوجود الخارجيّ المقيّد بقيد الإضافة إلى المحلّ ـ. **(و امتدّ هذا الظلّ)** ـ أي: الوجود الإضافيّ ـ **(على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول)**، و هو اسمه «الباطن».

(أ لاترى الظلال تضرب إلى السواد تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها و بين أشخاص مَن هي ظلٌّ له؟!)، أي: الأعيان لبُعدها عن نور الوجود مظلمةٌ، فإذا امتدّ عليها النور المباين لظلمتها أثرت ظلمتها العدميّة في نوريّة الوجود فمالت النوريّة إلى الظلمة فصار نور الوجود ضارباً إلى الخفاء ـ كالظلال بالنسبة إلى الأشخاص الّتي هي ظلالها ـ. فكذلك نسبة الوجود الإضافيّ إلى الوجود الحقّ، فلولا تقيّده بالأعيان العدميّة لكانت في غاية النوريّة، فلم تدرك لشدّتها.

فمن احتجب بالتعيّن /SA103/ الظلمانيّ شهد العالَم و لم يشهد الحقّ، و هم ﴿في ظُلُماتٍ لَايُبصِرُونَ﴾ [٢/١٧]. و من برز عن حجاب التعيّنات شهد الحقّ و خرق حجب الظلمات و احتجب بالنور عن الظلمات و بالذات عن الظلّ، و من لم يحتجب بأحدهما عن الآخر شاهد نور الحقّ في سواد الخلق و ظلمته.

(**و إن كان الشخص أبيض فظلّه بهذه المثابة**) أي: ضاربٌ إلى السواد لبُعده من الذات في الظهور و الخفاء.

(**ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداءً و قد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحسّ من اللونيّة؟!. و ليس ثَمّ**[٢٥٠] **علّةٌ إلّا البعد، و كزرقة السماء. فهذا ما انتجه البُعد في الحسّ في الأجسام غير النيّرة**).

ضرب الجبال مثلاً لذات ذي الظلّ، فإنّها على أيّ لونٍ كانت تُرى من بعيدٍ سوداءً؛ فالوجود و إن كان في ذاته حقيقةً نوريّةً، فإنّه بحسب المظهر العدميّ في أصله و تجلّيه فيه صار غير نيّرٍ. (**و كذلك أعيان الممكنات ليست نيّرةً، لأنّها معدومةٌ. و إن اتّصفت بالثبوت لكن لم يتّصف بالوجود، إذ الوجود نورٌ**)، فهذا بيانٌ و ضرب مثالٍ /MA47/ لخفاء الوجود الإضافيّ لشوب العدم بها عند التقيّد مع نوريّتها بالحقيقة. (**غير أنّ الأجسام النيّرة يعطي فيها البُعد في الحسّ صغراً، فهذا تأثيرٌ آخر للبعد فلا يدركها الحسّ إلّا صغيرة الحجم، و هي في أعيانها كبيرةٌ عن ذلك القدر و أكثر كمّيّاتٍ، كما نعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة و ستّة و ستّين و ربع و ثمن مرّةٍ، و هي في الحسّ على قدر جرم الترس!، فهو أثر البعد أيضاً**). و هذا بيانٌ و مثالٌ لأنّ المعلوم من الحقّ ـ تعالى ـ بسبب علمنا بوجود العالم على قدر المعلوم من الشخص عند العلم بظلّه، /SB103/ فإنّ وجود العالم ـ لامتداده على الأعيان الثابتة الّتي في غاية البعد، لانعدامها و تقيّده بها ـ وقع في حدّ البُعد من الوجود المطلق لغاية بعد المقيّد من المطلق، فصار صغيراً في الرؤية كما صار مظلماً.

(**فما يعلم من العالم إلّا قدر ما يُعلم من الضلال، و يُجهل من الحقّ على قدر ما يُجهل من الشخص الّذي عنه كان ذلك الظلّ**). أي: فما يُعلم الحقّ من وجود العالَم إلّا قدر ما يُعلم الذوات من الظلال؛ أو فما يُعلم[٢٥١] من حقيقة العالم و غيوب أعيانه من حقائق الماهيّات إلّا قدر ما ظهر منها في نور الوجود من آثارها و أشكالها و صورها و هيئاتها و خصوصيّاتها الظاهرة بالوجود، و ما هي إلّا ظلالها لا[٢٥٢] أعيانها و حقائقها الثابتة في عالم

الغيب.

و إذا لم تعلم من وجود الظلّ حقيقته فبالحريّ أن لايُعلم منه حقيقة ذات ذي الظلّ[٢٥٣]، و نجهل من الحقّ عند علمنا بوجود العالَم ـ الّذي هو ظلّه ـ على قدر ما نجهل من الشخص الّذي عنه كان ذلك الظلّ المعلوم لنا.

(فمِن حيث هو ظلٌّ له يُعلم، و من حيث ما يُجهل ما في ذات ذلك الظلّ من صورة شخص مَن امتدّ عنه يُجهل من الحقّ)، أي: فمن حيث إنّه ذاتٌ له هذا الظلّ يعلم ـ و هو كونه إله العالم و ربّه ـ، و من حيث صورته الحقيقيّة المطلقة الذاتيّة اللّاتعيّنيّة لايُعلم، إذ لوعلمت صورته المطلقة لكانت محاطاً بها و تعيّنت و انحصرت، فلم تكن مطلقةً بل مقيدةً ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً! ـ.

(فلذلك نقول: إنّ الحقّ معلومٌ لنا من وجهٍ مجهولٌ لنا من وجهٍ)، أي: نعلمه مجملاً من جهة الظهور في المقيّدات، لا من جهة الإطلاق و اللّاتناهي في التجلّيات. (﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ**﴾؟) ـأي: تجلّى باسم «النور» في صورة العالم و أعيانه ـ(﴿**وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً**﴾ [٢٥/٤٥]**أي: يكون فيه بالقوّة، يقول:**) ـأي: الله ـ**(ما كان الحقّ ليتجلّى للممكنات** /SA104/ **حتّى يظهر الظلّ، فيكون كما بقي من الممكنات الّتي ما ظهر لها عينٌ في الوجود)**. أي: لو شاء أنْ يتجلّى للممكنات لأبقاها في كتم العدم ـ لاالعدم المطلق، فإنّه لا شيء محضٌ! ـ، بل في الغيب؛ و هو معنى قوله: «يكون فيه بالقوّة»، أي: يكون وجودها الإضافيّ المقيّد في الوجود الحقّ المطلق كامناً، له أن يظهره فيكون كسائر الممكنات الّتي لم تظهر أعيانها في الوجود؛ باقياً في الغيب ساكناً لم يتحرّك إلى الظهور ـ كالظلّ الساكن في ذات الشخص قبل امتداده و بعد الفيء ـ. فإنّ الأمر غيبٌ و شهادةٌ و الغيب على حاله أبداً.

فما لم يظهر إلى عالم الشهادة ساكنٌ، و ما ظهر متحرّكٌ إلى الشهادة ساكنٌ بالحقيقة.

(﴿**ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً**﴾ [٢٥/٤٥] **و هو اسمه «النور» الّذي قلناه)**، أي: الدليل الّذي هو الشمس اسم النور المذكور ـأي: الوجود الخارجيّ الحسّيّ[٢٥٤] ـ.

(و يشهد له الحسّ، فإنّ الظلال لا يكون لها عينٌ بعدم النور) أي: الحسّ يشهد أنّ الدليل على الظلّ ليس إلّا النور، فإنّ الظلال لاتوجد إلّا بالنور.

(﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ /MB47/ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً﴾ [٢٥/٤٦]) أي: قبضنا الظلّ فيبقى ما عليه الظلّ في الغيب غير بارزٍ.

و وصفه «باليسير» لأنّ التجلّي يدوم فيكون المقبوض بالنسبة إلى الممدود يسيراً.

(و إنّما قبضه إليه لأنّه ظلّه، فمنه ظهر) ـ إذ الذات منبع الظلّ ـ (﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأَمرُ كُلُّهُ﴾ [١١/١٢٣] فهو هو لاغيره). لأنّ المنبعث من منبع النور نورٌ، و المطلق منبع المقيّد دائماً و لامقيّد إلّا كان المطلق فيه، بل لامقيّد إلّا بالمطلق[٢٥٥] و لايتجلّى المطلق إلّا في المقيّد مع عدم انحصاره فيه و غناه عنه؛ فهو هو بالحقيقة لاغيره.

(فكلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات، فمن حيث هويّة الحقّ هو وجوده، و من /SB104/ حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات). أي: وجود الحقّ متجلّياً في أعيان الممكنات، لأنّه مرآة آثارها و خصوصيّاتها؛ فله وجهان:

وجه الإطلاق، و هو الهويّة من حيث هو، و هو وجود الحقّ ـ أي: الحقّ عينه ـ؛

و وجه التقييد، و هو اختلاف الصور فيه، و هو خصوصيّات الأعيان الظاهرة فيه.

(فكما لايزول عنه باختلاف الصور اسم الظلّ، كذلك لايزول عنه باختلاف الصور اسم «العالَم» أو اسم «سوى الحقّ»).

أي: لمّا ثبت للوجود المدرك وجه الأحديّة و وجه التعدّد باختلاف الصور لم يزل يلزمه اسم «الظلّ» و اسم «العالم» و اسم «سوى الحقّ»، (فمن حيث أحديّة كونه ظلّاً هو الحقّ ـ لأنّه الواحد الأحد ـ، و من حيث كثرة الصور هو العالم.

فتفطّن و تحقّق ماأوضحته[٢٥٦] لك!).

أحديّة الظلّ هو الوجه الّذي لم يتقيّد به و لم ينضف إلى شيءٍ سوى الذات المنسوب إليه، و هو الوجود من حيث هو وجودٌ بلااعتبار الكثرة فيه و لاالإضافة، و إلّا لم تكن الأحديّة أحديّةً؛ فهو عين الحقّ. لأنّك علمت أنّ الحقّ وجوده عينه لاعين له سوى الوجود. و من

حيث التعدّد العارض له بالإضافة و اختلاف الصور فيه و تكثّر النقوش هو العالَم، لأنّ كلّ واحدٍ من الصور غير الآخر، فيصدق عليه اسم السوى و الغير.

٣ **(و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالَم متوهّمٌ ما له وجودٌ حقيقيٌّ!، و هذا معنى الخيال، ـ أي: خيّل لك أنه أمرٌ زائدٌ قائمٌ بنفسه خارجٌ عن الحقّ و ليس كذلك في نفس الأمر ـ).** إنّما كان خيالاً، لأنّه ليس له من الوجود الحقيقي إلّا النسبة الإتصاليّة

٦ لاالوجود.

(أ لاتراه في الحسّ /SA105/ متّصلاً بالشخص الّذي امتدّ عنه يستحيل عليه الإنفكاك عن ذلك الإتّصال؟!، لأنّه يستحيل على الشيء الإنفكاك عن ذاته). أي: أ

٩ لاترى الظلّ في الحسّ متّصلاً بذات ذي الظلّ؟، فكذلك النور الوجوديّ الممتدّ على العالَم يستحيل عليه الإنفكاك عن الحقّ كما يستحيل على الظلّ الإنفكاك عن ذلك الإتصال في الحسّ.

١٢ إلّا أنّ بين الإتصالين فرقاً، فإنّ اتصال الظلّ بالذات في الحسّ يحكم بالإثنينيّة، و اتصال النور الوجوديّ الّذي هو وجود العالَم بالحقّ يحكم بالأحديّة، فإنّ إتصال المقيّد بالمطلق، و المقيّد عين المطلق مضافاً إلى خصوصيّةٍ مّا يقيّد به؛ فلذلك قال الشيخ: «لأنّه يستحيل على

١٥ الشيء الإنفكاك عن ذاته».

(فاعرف عينك! و من أنت؟! و ما هويّتك؟! و ما نسبتك إلى الحقّ؟! و بما أنت حقٌّ و بما أنت عالمٌ و سوىً و غيرٌ ـ و ما شاكل هذه الألفاظ ـ ؛ و في هذا يتفاضل

١٨ **العلماء، فعالمٌ و أعلمٌ!).**

«ما» في «بما أنت»: استفهاميّةٌ ـ لعطفها على الإستفهام. و الأكثر في الإستعمال حذف «الألف» عند دخول حرف الجرّ عليها، كقولهم: بم و ممّ. و قد جاء إثباتها في كلامهم[١٦٤] ـ.

٢١ أي: اعرف عينك الثابتة في الغيب، فإنّها /MA48/ شأنٌ من الشؤون الذاتيّة للحقّ و صورةٌ من صور معلوماته، و ما أنت إلّا وجود الحقّ الظاهر في خصوصيّة عينك الثابتة و ما نسبتك إلى الحقّ إلّا نسبة المقيّد إلى المطلق، و أنت من حيث هويّتك و حقيقتك «حقٌّ»، و من حيث

تعيّنك و اختلاف هيأتك «عالَمٌ» و «غيرٌ».

ثمّ إنّ مَشَاهِد[٢٥٧] العرفاء في ذلك مختلفةٌ، فباختلاف المَشَاهِد يتفاضلون. فمَن شهد التعيّن و التكثّر شهد الخلق، و من شهد الوجود الأحديّ المتجلّي في هذه الصور شهد الحقّ، و من شهد الوجهين شهد الحقّ و الخلق باعتبارين ـ مع أنّ الحقيقة واحدةٌ[٢٥٨] ذات وجهين ـ؛ و من شهد /SB105/ الكلّ حقيقةً واحدةً متكثرةً بالنسب و الإضافات أحداً بالذات كلّاً بالأسماء فهو من أهل الله العارفين بالله حقّ المعرفة، و من شهد الحقّ وحده[٢٥٩] بلاخلقٍ فهو صاحب حالٍ في مقام الفناء و الجمع، و من شهد الحقّ في الخلق و الخلق في الحقّ فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع، و هو مقام «الاستقامة»؛ و ذلك أعلم!.

(فالحقّ بالنسبة إلى ظلٍّ خاصٍّ: صغيرٌ و كبيرٌ و صافٍ و أصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر إلى الزجاج يتلوّن بلونه و في نفس الأمر لالون له، و لكن هكذا تراه ضربَ مثالٍ لحقيقتك بربّك). «ضرب مثالٍ» نصب على المصدر، أي: ضُرب ضربَ مثالٍ. أو حالٌ، أي: ضارب مثالٍ. و يجوز أن يكون مفعولاً ثانياً، أي: تعلمه ضربَ مثالٍ. و «الباء» في «بربّك» بمعنى «مع»، أي: ضرب مثالٍ لحقيقتك مع ربّك.

و المعنى: أنّ الحقّ في المظاهر يختلف باختلافها كالنور بالنسبة إلى ما يحجبه من الزجاجات المختلفة الجوهر و اللون عن الناظر؛ فإن شعاع اللون يتلوّن بألوان الزجاجات وراءها مع أنّ النور لالون له، و إن كانت الزجاجة صافيةً شفّافةً بقي النور على صفاته من ورائها، و إن تكدّرت تكدّر النور ـ كما قيل: «لون الماء لون إنائه»[١٦٥] ـ. فالحقّ يتجلّى في الأعيان بصور أحوالها، فهو كالنور و حقيقتك كالزجاجة.

(فإن قلت: إنّ[٢٦٠] النور أخضر لخضرة الزجاج صَدَقْتَ و شاهِدُك الحسّ، و إن قلت: إنّه ليس بأخضرٍ و لا ذي لونٍ ـ كما أعطاه لك الدليل ـ صدقت و شاهدك /SA106/ النظر العقليّ الصحيح)، ظاهرٌ. **(فهذا نورٌ ممتدٌّ عن ظلٍّ و[٢٦١] هو عين الزجاج، فهو ظلٌّ نوريٌّ).**

«هذا» إشارةٌ إلى النور بالنسبة إلى حجابه الصافي و أصفى؛ فإنّه نورٌ ممتدٌّ عن ظلٍّ هو عين

الزجاج الصافي الشفّاف، كظهور الحقّ في عالم الأمر بصور الأرواح ـ من العقول و النفوس المجرّدة ـ ظهوراً نوريّاً؛ فإنّه إذا ظهر بصورةٍ روحانيّةٍ عقليّةٍ فهو ظلٌّ نوريٌّ لصفائه لاظلمة فيه، و الممتدّ عن الزجاج الملوّن ـ كظهور الحقّ في صورة نَفْسٍ ـ منصبغةٌ بصبغ الهيئات الجسمانيّة، فإنّ النفس الناطقة و إن كانت غير جسمانيّةٍ لكنّها تتكدّر و تتلوّن بالهيئات البدنيّة.

(كذلك المتحقّق منّا بالحقّ تظهر صورة الحقّ فيه أكثر ممّا تظهر في غيره، فمنّا من يكون الحقّ سمعه و بصره و جميع قواه و جوارحه ـ بعلاماتٍ قد أعطاها الشرع الّذي يخبر عن الحقّ ـ و مع هذا عين الظلّ موجودٌ، فإنّ الضمير من «سمعه» يعود عليه ـ، و غيره من العبيد ليس كذلك؛ فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحقّ من نسبة غيره من العبيد).

«المتحقّق بالحقّ» هو الّذي فنى في صفات الحقّ عن صفاته، فقام الحقّ مقام صفاته، أو في ذات الحقّ عن ذاته فقام الحقّ مقام ذاته، فالأوّل هو المشارإليه بقوله: «فمنّا من يكون الحقّ سمعه و بصره و جميع جوارحه و قواه». /MB48/

«بعلاماتٍ» أي: آياتٍ تدلّ على ذلك، أخبر عنها الشارع في الحديث المشهور المذكور قبل. فهذا العبد أقرب إلى الحقّ من سائر العبيد الفاعلين بصفاتهم الواقفين مع حجبها، و هذا القرب يسمّى /SB106/ «قرب النوافل». و عين الظلّ ـ أي: الوجود الإضافيّ الّذي هو أنّيّته ـ موجودٌ فيه؛ و ظهور الحقّ فيه بحسب الصفات مشهودٌ، لأنّ الضمير في «سمعه و سائر قواه و جوارحه» يعود إلى وجوده الخاصّ الّذي هو الظلّ.

و أقرب من هذا القرب: «قرب الفرائض»، و هو القسم الثاني الّذي هو الفاني بالذات الباقي بالحقّ، و هو الّذي يسمع به الحقّ و يبصر به، فهو سمع الحقّ و بصره بل صورة الحقّ ـ كالّذي قال فيه: ﴿وَ مَا رَمَيتَ إِذْ رَمَيتَ وَ لَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ [٨/١٧] ـ.

(و إذ كان الأمر على ما قرّرناه، فاعلم! أنّك خيالٌ و جميع ما تدركه ممّا تقول فيه: «ليس أنا» خيالٌ!، فالوجود كلّه خيالٌ في خيالٍ!!). أي: على ما قرّرناه من أنّ الوجود

الإضافيّ ـ المسمّى بالظلّ ـ ليس إلّا نسبة الوجود الحقّ إلى العين المتجلّى هو فيها، فإنّك على ما تخيّلت و توهّمت من نفسك أنّك موجودٌ قائمٌ بنفسه خيالٌ باطلٌ، و كذا جميع ما تدركه ممّا سواك ممّا هو غير الحقّ. فالوجود[٢٦٢] الإضافيّ الّذي تدركه و تتصوّر[٢٦٣] أنّه وجودٌ[٢٦٤] مستقلٌ خيالٌ في خيالٍ، لأنّك خيالٌ، و الّذي توهّمته و تخيّلته[٢٦٥] فيك ممّا سوى الحقّ خيالٌ في خيالٍ!.

(و الوجود الحقّ إنّما الله خاصّةً) ـ أي: ما هو إلّا الله وحده لا غير ـ **(من حيث ذاته و عينه لا من حيث أسمائه. لأنّ الأسماء لها مدلولان، المدلول الواحد عينه ـ و هو عين المسمّى ـ، و المدلول الآخر ما يدلّ عليه ممّا ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر و يتميّز)** و هو معنى الصفة. و قد علمت أنّ الصفات إمّا سلبيّةٌ، و إمّا نسبٌ و إضافاتٌ، و إمّا اعتباراتٌ محضةٌ إضافيّةٌ، و إمّا /SA107/ تعيّناتٌ؛ فالوجود الحقّ مرآةٌ و مجلىً لصور الأعيان. و الظاهر في المرآة خيالٌ ـ إذ لاحقيقة له خارج المرآة و لا وجود له في نفسه ـ، فهو مثالٌ مخيّلٌ.

(فأين «الغفور» من «الظاهر» و من «الباطن»؟!، و أين «الأوّل» من «الآخر»؟!)؛ أمثلةٌ لما تتفضّل به الأسماء بعضها من بعضٍ و تتميّز به من معاني الصفات.

(فقد بان لك بما هو كلّ اسمٍ عين الاسم الآخر، و بما هو غير الاسم الآخر، فبما هو عينه هو «الحقّ»، و بما هو غيره هو «الحقّ المتخيّل» الّذي كنّا بصدده). «الحقّ المتخيّل» هو المسمّى سوى الحقّ و ظلّه و الوجود الإضافيّ، فإن أصله حقيقة الحقّ مع نسبةٍ و إضافةٍ أو تعيّنٍ و تقيّدٍ. و ليس معنى الخيال و المتخيّل أنّه لاحقيقة له بوجهٍ من الوجوه ـ كما توهّم بعض العوامّ ـ، بل معناه أنّه لاوجود له في عينه ـ كما تقول: في الأعيان الثابتة ـ. و لكن من حيث إنّه متمثّلٌ في خيالٍ و حسٍّ مشتركٍ له تحقّقٌ و وجودٌ خياليٌ ـ كما للمعلومات في العلم و العقل ـ. و أمّا خارج الخيال فلا؛ فهو من الضلال كالمعقولات و الأعيان المعلومة. فمن حيث أنّ له وجوداً حقٌّ، و من حيث أنّه معدومٌ في الخارج متخيّلٌ ـ و كذا المعلومات و المعقولات ـ، و كلّها تحت اسمه «الباطن».

و من قبيل الحقّ المتخيّل المسمّى «سوىً» ما هي إلّا نقوشٌ و علاماتٌ دالّةٌ على مَن هي فيه و منه و به و له، كقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسمَاءٌ سَمَّيتُمُوهَا أَنتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلطَانٍ﴾ [١٢/٤٠].

(فسبحان من لم‌يكن عليه دليلٌ سوى نفسه و لاثبت كونه إلّا بعينه!)، لأنّ غير الوجود الحقّ الظاهر الباطن عدمٌ محضٌ.

(فما في الكون إلّا ما دلّت عليه الأحديّة، و ما في الخيال إلّا ما /SB107/ **دلّت عليه الكثرة. فمَن وقف مع الكثرة كان مع العالم و مع الأسماء الإلهيّة و أسماء العالم)**، أي: مع النقوش المتعلّقة في الوجود الواحد الحقيقيّ الّذي لاكثرة فيه /MB49/ على الحقيقة ـ بل بالحيثيّات و الإعتبارات العقليّة ـ، فيسمّيها «أسماء الحقّ»، و باعتبار الظلّ الممدود المتخيّل المذكور «العالم»، و باعتبار تجلّيات الواحد الحقيقيّ في صور أسمائه ـ كالتجلّي باسم الظاهر بعد الباطن ـ «أسماء العالم» ـ كالحادث و المحدث و المتغيّر ـ. و ينتقل منها إلى أسماءٍ آخر يضعها الله ـ كالمحدث و المغيّر و المدبّر ـ، و هكذا إلى غير النهاية، و كلّها من قبيل الحقّ المتخيّل؛

(و من وقف مع الأحديّة كان مع الحقّ من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، لا من حيث ألوهيّته و صورته)، لأنّه لايلتفت إلى الكثرة المتعلّقة، لأنّه يراها شؤون الذات.

(و إذا كانت غنيّةً عن العالمين فهو) ـ أي: فغناها عن العالمين ـ **(عين غنائها عن نسبة الأسماء إليها، لأنّ الأسماء لها**[٢٦٦]**، كما تدلّ عليها تدلّ**[٢٦٧] **على مسمّياتٍ آخر يحقّق ذلك أثرها)**، لأنّ كلّ اسمٍ من أسمائه مقتضٍ لنسبةٍ أو مصدرٍ لفعلٍ و أثرٍ، فلاغناء له عن الغير في العقل أو في الخارج؛ و قد بيّن ذلك في قوله: **(﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ من حيث عينه، ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ من حيث استنادنا إليه، ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ من حيث هويّته و نحن، ﴿وَ لَمْ يُولَدْ﴾ كذلك، ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾** [٤ ـ ١١٢/١] **كذلك)**؛ لأنّه الكلّ من حيث الإحاطة، فلاغير و لاسوى له، فما له كفوٌ!.

(فهذا نعته، فأفرد ذاته بقوله: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ و ظهرت الكثرة بنعوته المعلومة

عندنا. فنحن نلد و نولد و نحن نستند إليه و نحن أكفاء بعضنا /SA108/لبعضٍ، و هذا الواحد منزّهٌ عن هذه النعوت، فهو غنيٌّ عنها كما هو غنيٌّ عنّا). أي: الأحديّة نعته بحسب ذاته، و سائر النعوت مقتضيةٌ للكثرة؛ و الواحد بالذات تعالى و تنزّه عن الكثرة، فهو منزّهٌ عن هذه النعوت، فسلبت عنه لغناه عن الكثرة و ما يتعلّق بها.

(و ما للحقّ نسبٌ إلّا هذه السورة ـ: سورة الإخلاص ـ، و في ذلك نزلت)، لأنّها مختصّةٌ بسلب الكثرة و أحكامها و نعوتها عن ذاته، فإنّ الأحديّة نفي الكثرة و ذلك معنى الإخلاص؛ كما[٢٦٨] قال أميرالمؤمنين عليٌّ ـ عليه السّلام ـ «و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[١٦٦].

(فأحديّة الله من حيث الأسماء الإلهيّة الّتي تطلبنا أحديّة الكثرة، و أحديّة الله من حيث الغنى عنّا و عن الأسماء أحديّة العين. و كلاهما يطلق عليه اسم «الأحد»).

أحديّة الكثرة و أحديّة الجمع هي تعقّل الكثرة في الذات الواحدة بحسب النسب، فإنّ مسمّى جميع الأسماء الإلهيّة ذاتٌ واحدةٌ يتكثّر بحسب النسب و التعيّنات الإعتباريّة، و الذات باعتبار كلّ نسبةٍ و تعيّنٍ يقتضي أفراد نوعٍ من أنواع الموجودات؛ و أحديّة العين هي أحديّة الذات من غير اعتبار الكثرة، فتقتضي الغناء عن الأسماء و مقتضياتها من الأكوان.

(فاعلم ذلك!. فما أوجد الحقّ الظلال و جعلها ساجدةً متفيّئةً عن الشمال و اليمين إلّا دلائل لك عليك و عليه، لتعرف من أنت و ما نسبتك إليه و ما نسبته إليك). فما أوجد الظلال في الخارج للأشخاص الممتدّة هي منها ساجدةٌ لله في تذلّلها بوقوعها على الأرض منقادةً له فيما سخّرها له راجعةً عن اليمين عند ارتفاع الشمس إلى الشمال، و عن الشمال عند الغروب إلى اليمين بالطلوع إلّا /SB108/ لتدلّ بها عليك ـ أي: على كلّ ممكنٍ، فإنّ الأعيان الموجودة وجوداتها كالظلال ـ و عليه ـ تعالى ـ، فإنّه بمثابة الشخص الّذي يتّصل الظلّ به لتعرف أنّ الوجودات المتعيّنة الّتي أنت من جملتها ظلٌّ خياليٌّ ـ كما مرّ ـ. و نسبتك إليه نسبة الظلّ إلى الشخص الممتدّ عنه الظلّ، فإنّ الوجود المتعيّن ممتدٌّ عن الوجود المطلق و يتقوّم به. و نسبته إليك بأنّه يقوّمك و يسخّرك منقاداً لأمره متذلّلاً متسخّراً فيما يريد منك،

لا استقلال لك و لا وجود.

(حتّى تعلم من أين و من أيّ حقيقةٍ إلهيّة اتّصف ما سوى الله بالفقر الكلّيّ إلى الله، و بالفقر النسبيّ بافتقار بعضه إلى بعضٍ). أي: حتّى تعلم من افتقار الظلّ إلى /MB49/ الشخص القائم المنوّر بنور الشمس و إلى المحلّ الواقع عليه أنّ ما سوى الحقّ من الوجودات المتعيّنة الّتي هي ظلال الحقّ مفتقرةٌ إلى الله الموجود المقوّم القيّوم الرّبّ النور، لمألوهيّتها و عدميّتها و لااستقلالها و مربوبيّتها و ظلمة أعيانها الّتي هي محالّها في العدم، و هو الفقر الكلّيّ.

و أمّا الفقر النسبيّ فكافتقارها إلى ما به يتعيّن من الأعيان ـ افتقار الظلّ إلى المحلّ ـ، و كافتقار الكلّ إلى الأجزاء و المسبّبات إلى الأسباب ـ افتقارَ الظلّ إلى جميع أسبابه من أحوال المحلّ و هيئت ذي‌الظلّ و أشكاله و مقاديره من الطول و العرض و غيرها ـ.

(و حتّى تعلم من أين و من أيّ حقيقةٍ اتّصف الحقّ بالغنى عن الناس و الغنى عن العالمين)، و تعلم أنّ الحقّ بذاته غنيٌّ عن العالمين؛ لا بأسمائه، فإنّها تقتضي النسب إلى الخلق؛

(و اتّصف العالَم بالغنى ـ أي: بغنى بعضه عن بعضٍ /SA109/ من وجهٍ ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به، فإنّ العالَم مفتقرٌ إلى الأسباب بلاشكٍّ افتقاراً ذاتيّاً ـ). أي: و من أيّ حقيقةٍ اتّصف العالَم بغنى بعضه عن بعضٍ ـ كغنى العناصر عن المواليد، و غنى السماويّات عن الأرضيّات من حيث إنّها لاتتأثّر منها ـ.

و «ما هو»، أي: و ما وجه الغنى عين وجه افتقاره أو افتقار بعضه إلى بعضٍ ـ كافتقار العالَم من حيث إنّه كلٌّ مجموعيٌّ إلى كلّ واحدٍ من أجزائه، و افتقار المسبّبات من أجزائه ـ كالمواليد ـ إلى أسبابها افتقاراً ذاتيّاً، لإمكانها؛ بل بغنى بعضه عن بعض من وجهٍ ـ، و افتقاره إلى ذلك البعض من وجهٍ ـ كاستغناء الماء في تبرّده و جموده عن الشمس و افتقاره في حرارته و سيلانه إليه ـ.

و في الجملة إنّ العالم و إنْ عرض له الغنىٰ بهذه الإعتبارات فلابدّ له من الإفتقار إلى أسبابه بالذات كالظلّ، فإنّ الممكن في ذاته مفتقرٌ إلى أسبابه.

(و أعظم الأسباب له سببيّة الحقّ. و لا سببيّة للحقّ يفتقر العالَم إليها سوى الأسماء الإلهيّة)، فإنّه يفتقر إلى الإيجاد و الربوبيّة و الخالقيّة و أمثالها، و هي لاتكون إلّا بالأسماء لا في أعيانه، فإنّ الأعيان غنيّةٌ في كونها أعياناً عن السبب؛

(و الأسماء الإلهيّة كلّ اسمٍ يفتقر العالَم إليه من عالَمٍ مثله، أو عين الحقّ، فهو الله لا غيره). أي: الأسماء الإلهيّة ما يفتقر إليه العالم؛ سواءٌ كان ذلك الإسم المحتاج إليه من عالَمٍ مثله ـ كاحتياج الإبن إلى الأب في وجوده و رزقه و حفظه، فإنّها صور أسماء الحقّ و مظاهرها ـ، أو من عين الحقّ ـ كاحتياج الإبن في صورته و شكله و خلقته إلى الحقّ المصوّر الخالق، و هو ليس من عالَمٍ مثله ـ، فذلك الاسم المحتاج إليه هو الله لا غيره.

أمّا الأوّل فلأنّ سببيّة الأب ليست من حيث عينه الثابتة، فإنّها معدومةٌ؛ بل من حيث وجوده و فعله و قوّته و قدرته، و الوجود عين الحقّ الظاهر في /SB109/ مظهره، و الفعل و القدرة و القوّة و الرزق و الحفظ توابع الوجود و صفات الحقّ و أفعاله، ليس للأب إلّا القابليّة و المظهريّة ـ لما علِمتَ أنّ القابل لافعل له، بل الفعل للظاهر في مظهره ـ؛

و أمّا الثاني فظاهرٌ.

فظهر أنّ المحتاج إليه ليس إلّا الله وحده. فقوله: «كلّ اسمٍ» خبر المبتدء، «يفتقر إليه العالَم» صفته، و «مِن عالمٍ مثله» صفةٌ بعد صفةٍ، أي: ثابتٌ كائنٌ مِن عالمٍ مثله. «أو عين الحقّ» عطفٌ على «عالمٍ» مجرورٍ، أي: أو اسمٍ كائنٍ ناشٍ من عين الحقّ.

(و لذلك قال: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَاءُ إِلَى ٱللَّهِ وَ ٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [٣٥/١٥])، أي: و لأنّا من مكمن الإمكان ـ و الممكن بالنظر إلى ذاته دون موجده معدومٌ قابلٌ بالذات، فكيف بالصفات و الأفعال! ـ فالفقر لنا إلى الله من جميع الوجوه ذاتيٌّ، و الله وحده هو /MA50/ الغنيّ بالذات الحميد بالكمالات و الصفات.

(و معلومٌ أنّ لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا، فأسماؤنا أسماء الله ـ تعالى ـ). أي: لمّا ثبت أنّ الإفتقار العامّ لازمٌ لنا لزم أنّ افتقار بعضنا إلى بعضٍ ـ على ما نشاهد ـ افتقاراً إلى أسماء الله فينا بتجلّيه لنا بها، فأسماؤنا أسماؤه و نحن مظاهرها فحسب؛ ليس لنا شيءٌ مفتقرٌ

إليه!؛

(**إذ إليه الإفتقار بلاشكٍّ**) خاصّةً لا إلى غيره.

(**و أعياننا في نفس الأمر ظلّه**) باعتبار اسمه «الباطن»، لأنّها معلومات عينيّةٌ، (**لاغيره**)، لأنّ اسم الباطن عينه باعتبار نسبة البطون و ظلّه[٢٦٩] و وجوده مع قيد الإضافة.

(**فهو هويّتنا**) باعتبار الوجود و الحقيقة (**لا هويّتنا**) باعتبار التعيّن و الإضافة الّتي هو بها ظلٌّ.

(**و قد مهّدنا لك السبيل؛ فانظر**) في هذا الفصّ ليتّضح لك!. /SA110/

(فصّ حكمة أحديّة في كلمة هوديّة)

إنّما خصّت «الكلمة الهوديّة» بـ: «الحكمة الأحديّة»، لأنّ كشف هودٍ ـ عليه السّلام ـ شهود أحديّة الكثرة و الأفعال الإلهيّة المنسوبة إلى أحديّة الإلهيّة، و هي في الحقيقة أحديّة الربوبيّة بعد أحديّة الإلهيّة؛ و هي أحديّة جمع الأسماء و أحديّة اسم الله الشامل للأسماء كلّها، فإنّ كلّ الأسماء بالذات واحدٌ.

و للوحدة ثلاث مراتب:

وحدة الذات بلااعتبار كثرةٍ مّا ـ و هي الأحديّة الذاتيّة المطلقة ـ؛

و وحدة الأسماء مع[270] كثرة الصفات ـ و هي أحديّة الألوهيّة، و الله بهذا الإعتبار واحدٌ و بالاعتبار الأوّل أحدٌ ـ؛

و الثالثة: أحديّة الربوبيّة المذكورة المختصّة بهودٍ ـ عليه السلام ـ، لقوله ـ تعالى ـ حكايةً عنه: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦]، فإنّ هذه الأحديّة موقوفةٌ على الآخذ و المأخوذ و كون الربّ على الطريق الّذي يمشي فيه، فهي أحديّة كثرة الأفعال و الآثار الّتي نسبتها إلى الهويّة الذاتيّة وحدها.

***

(إِنَّ ٱللهِ ٱلصِّرَاطُ ٱلْمُسْتَقِيمُ ظَاهِرٌ غَيرُ خَفِيٍّ فِي ٱلْعُمُومِ)

«الصراط المستقيم»: طريق الوحدة الّتي أقرب الطرق إلى الله الواحد الأحد. و ذلك أنّ لكلّ اسمٍ من الأسماء الإلهيّة عبداً هو ربّه و ذلك العبد عبده؛ و كلّ عينٍ عينٍ من الأعيان الوجوديّة مستندٌ إلى اسمٍ مرتبطٍ به جارٍ على مقتضاه سالكٍ سبيله، فهو على طريقه المستقيم المنسوب إليه.

ثمّ لمّا كانت الأسماء على اختلاف مقتضياتها أحديّة المسمّى كانت موصلةً إلى المسمّى، و هو الله الّذي له [٢٧١] أحديّة جمع الأسماء، فكلٌّ يصل [٢٧٢] إلى الله مع اختلاف الجهات دائماً؛ فللّه الصراط المستقيم الّذي عليه الكلّ. /SB110/ فصحّ قولهم: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق و بعدد الأنفاس الإلهيّة»[١٦٧]، فإنّ الشؤون المتجدّدة في كلّ آنٍ على كلّ مظهر أنفاسُ إلهيّةٌ.

و ذلك «ظاهرٌ» في كلّ حضرةٍ حضرةٍ من حضرات الأسماء على العموم ـ سواءٌ كانت الأسماء كلّيّةً أو جزئيّةً ـ؛

«غير خفيٍّ»، فكلّ اسمٍ مدبّرٌ لمظهره روحٌ له و المظهر صورته، و الجميع متّصلٌ بالله.

(فِي كَبِيرٍ وَ صَغِيرٍ عَينِهِ وَ جَهُولٍ بِأُمُورٍ وَ عَلِيمِ)

هذا تفسير العموم.

(وَ لِهَذَا وَسِعَتْ رَحمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ مِن حَقِيرٍ وَ عَظِيمِ)

أي: رحمته الرحمانيّة، فإنّ «الرحمن» اسمٌ شاملٌ لجميع الأسماء، فهو المرصاد لكلّ سالكٍ، و إليه ينتهي كلّ طريقٍ و يرجع كلّ غائبٍ.

***

(﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦].

فكلّ ماشٍ فعلى صراط الرّبّ المستقيم، فهم ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من هذا الوجه ﴿وَ لَا ٱلضَّالِّينَ﴾ [١/٧]. فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهيّ عارضٌ، و المآل إلى الرحمة الّتي وسعت كلّ شيءٍ، و هي السابقة).

«ما من دابّةٍ» أي: شيءٍ ـ فإنّ الكلّ ذو روحٍ ـ إلّا و هويّته الأحديّة الذاتيّة بحكم الصمديّة و القيّوميّة مالكةٌ له آخذةٌ بناصيته جاذبةٌ إيّاه على صراطه سبقت رحمته إليه /MB50/ قبل إيجاده. فأوجدت الحقائق بنسبتها الذاتيّة على ما اقتضت أعيانها و سلكت بها على طرق أربابها، فلاغضب و لاضلال ثَمَّ. فإن عرض أحدهما فالمآل إلى الرحمن ـ على ما سيأتي ـ، و الرحمة السابقة هي الغاية.

(و كلّ ما سوى الحقّ دابّةٌ ـ فإنّه ذوروحٍ ـ، و ما ثمّ من يدبّ بنفسه و إنّما يدبّ بغيره، فهو يدبّ بحكم التبعيّة للّذي هو على الصراط المستقيم، /SA111/ فإنّه لايكون صراطاً إلّا بالمشي عليه).

إنّما كان ما سوى الحقّ ذا روحٍ، لأنّ الرحمة امتدّت أوّلاً إلى رقائق الأشياء و روحانيّاتها، و ألزمتها أشباحها حتّى وجدت حقائقها الكونيّة بها، فدبّت بالأسماء الّتي ربّها الله بها على اختلاف مراتبها. و كلّ اسمٍ منها هو الذات الأحديّة مع النسبة الخاصّة الّتي هي[٢٧٣] حقيقة الاسم ـ أعني: الصفة المخصوصة ـ. فكلٌّ يدبّ بحكم التبعيّة على صراط الذات الأحديّة بذاته في ذاته، فإنّ الحقّ المتعيّن في قابليّته يحرّكه و يسير به إلى غايته و كماله الخاصّ به، و هو يدبّ بحركةٍ ضعيفةٍ عرضيّةٍ غير ذاتيّةٍ، فإنّها بحكم التبعيّة.

و تلك الحركة هي المشي على الصراط المستقيم، فإنّ الصراط هو الّذي يُمشى عليه.

و لمّا كانت تلك الحركة بالحقّ في الحقّ كان الصراط و الماشي عليه هو الحقّ.

(إِذَا دَانَ لَكَ ٱلخَلقُ ... فَقدْ دَانَ لَكَ ٱلحَقُّ

وَ إِنْ دَانَ لَكَ ٱلحَقُّ ... فَقَدلا يَتبَع ٱلخَلقُ)

أي: «إذا دان» و انقاد لك المسمّى بالخلق «فقد دان لك الحقّ» الظاهر في مظهر ذلك الخلق ـ أعني: الهويّة الحقيقيّة المستترة به ـ؛

«و إن» انقاد لك «الحقّ» المتجلّي في مظهرك بحكم التعيّن الخاصّ فلايلزم أن ينقاد لك الخلق، لأنّ الحقّ المذعن لك حقٌّ بلاخلقٍ، فلاينحصر في الوجه الّذي تجلّى به لك «فقد لا» ينقاد لك الخلائق، لأنّ تجلّياته فيهم بحكم مجاليهم؛ فقد تخالف الوجوه الّتي بها[٢٧٤] تجلّى لهم

وجهه الّذي به تجلّى لك، فالظاهر في مظاهرهم يسلكهم في طرق كمالاتهم المخالفة لكمالك ـ و إنْ كان سلوكهم بالحقّ للحقّ ـ، لاختلاف الأسماء و مظاهرها.

٣ (فَحَقِّقْ قَولَنَا فِيهِ فَقَولِي كُلُّهُ حَقٌّ[٢٧٥]
فَمَا فِي ٱلكَونِ مَوجُودٌ تَرَاهُ مَا لَهُ نُطقٌ)

/SB111/ أي: إذا كان القائل هو الحقّ فقوله حقٌّ، و إذا كان الحقّ هو المتجلّي في كلّ
٦ موجودٍ فلاموجود إلّا و هو ناطقٌ بالحقّ، لأنّه لا يتجلّى في مظهرٍ[٢٧٦] إلّا في صورة اسمٍ من أسمائه، و كلّ اسمٍ موصوفٌ بجميع الأسماء ـ لأنّه لا يتجزّأ ـ.

لكن المظاهر متفاوتةٌ في الإعتدال و التسوية، فإذا كانت التسوية في غاية الإعتدال تجلّى
٩ بجميع الأسماء، و إذا لم يكن و لم يخرج عن حدّ الإعتدال الإنسانيّ ظهر النطق و الصفات السبع و بطن سائر الأسماء و الكمالات، و إذا انحطّ عن طور الإعتدال الإنسانيّ بقي النطق في الباطن في الجميع حتّى الجماد، فإنّ الّتي لم تظهر عليه من الأسماء الإلهيّة و الصفات كانت
١٢ باطنةً فيه ـ لعدم قابليّة المحلّ لظهوره ـ؛ فلاموجود إلّا و له نطقٌ ظاهراً أو باطناً.

فمن كوشف ببواطن الوجود سمع كلام الكلّ حتّى الحجر و المدر، فإنّ العلم باطن هذا الوجود، و لهذا قالوا: ﴿أَنْطَقَنَا ٱللهُ ٱلَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٤١/٢١].

١٥ (وَ مَا خَلقٌ تَرَاهُ ٱلعَينُ إِلَّا عَينُهُ حَقٌّ
وَ لَكِنْ مُودَعٌ فِيهِ لِهَذَا صُورُهُ حُقٌّ)

أي: كلّ خلقٍ تراه العين فهو عين الحقّ ـ لما ذكر ـ، و لكن خيال المحجوب سمّاه «خلقاً» ـ
١٨ لكونه مستوراً بصورةٍ خلقيّةٍ محتجباً بها و إن كان متجلّياً لمن يعرفه ـ.

و لاستتاره عن أعين الناظرين قال: «و لكن مودعٌ فيه»، أي: مختفٍ في الخلق. «فصوره» ـ أي: صور الخلق، جمع صورة، سكّنت واوه تخفيفاً ـ حقائق له. و «الحُقّ» جمع الحُقّة، شبّه
٢١ استتاره بالصور الخلقيّة بالإيداع في الظروف. /MA51/

***

(اعلم! أنّ العلوم الإلهيّة الذوقيّة الحاصلة لأهل الله مختلفةٌ باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عينٍ واحدةٍ، فإن الله ـ تعالى ـ يقول: «كنت سمعه الّذي /SA112/ يسمع به، و بصره الّذي يبصر به، و يده الّتي يبطش بها، و رجله الّتي يمشي بها»[١٦٨]).

«العلوم الذوقيّة» تختلف باختلاف الاستعدادات ـ فإنّ أهل الله ليسوا في طبقةٍ واحدةٍ، فلهذا تختلف أذواقهم و علومهم ـ؛ و لهذا اختلف حِكَمُ هذا الكتاب باختلاف الكَلِم كاختلافها في الإنسان الواحد باختلاف القوى الحاصلة هي منها، «مع كون» تلك العلوم «ترجع إلى عينٍ واحدةٍ» هي هويّة الحقّ ـ كما فصّلها ـ.

و «الحاصلة» ـ في المتن ـ صفةٌ جاريةٌ على غير ما هي له، فكان حقّ الضمير الّذي هو فيها أن يُفْصَلَ ـ لأنّه ضمير العلوم ـ، لكنّه تسامح فيها!.

(فذكر أنّ هويّته هي عين الجوارح الّتي هي عين العبد، فالهوية واحدةٌ و الجوارح مختلفةٌ. و لكلّ جارحةٍ علمٌ من علوم الأذواق يخصّها من عينٍ واحدةٍ تختلف باختلاف الجوارح). يعني: أنّ الهويّة الواحدة هي عين الجوارح المختلفة لاختلاف المحالّ في عين العبد الواحد. و العلم الفائض من الهويّة الواحدة حقيقةٌ واحدةٌ ظهرت في تلك الجوارح ـ بسبب اختلاف قابليّتها ـ علوماً مختلفة يختصّ كلّ جارحةٍ منها علمٌ من علوم الأذواق مخالفٌ لعلوم البواقي بحكم اختلاف المحالّ ـ و لهذا قيل: «من فقد حسّاً فقدْ فقدَ علماً»[١٦٩] ـ.

(كالماء حقيقةٌ واحدةٌ يختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذبٌ[٢٧٧] فراتٌ و منه ملحٌ أجاجٌ؛ و هو ماءٌ في جميع الأحوال لا يتغيّر عن حقيقته، و إن اختلفت طعومه!).

شبّه العلم الحاصل لأهل الله من الهويّة الإلهيّة بالماء، فإنّ العلم حياة الأرواح كما أنّ الماء حياة الحيوان؛ فاختلاف العلم مع كونه حقيقةً واحدةً باختلاف الجوارح كاختلاف الماء في الطعوم باختلاف البقاع مع كونه /SB112/ حقيقةً واحدةً. فمن الماء عذبٌ فراتٌ ـ كعلم

الموحّد العارف بالله ـ؛ و منه ملحٌ أجاجٌ ـ كعلم المحجوب الجاهل بالسوى و الغير ـ؛ و نظيره قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعضَهَا عَلَىٰ بَعضٍ فِي ٱلأَكْلِ﴾ [١٣/٤].

٣ **(و هذه الحكمة من علم الأرجل، و هو قوله ـ تعالى ـ في الأكل لمن أقام كتبه: ﴿وَ مِن تَحتِ أَرجُلِهِمْ﴾، فإنّ الطريق ـ الّذي هو الصراط ـ هو للسلوك عليه و المشي فيه، و السعي لا يكون إلّا بالأرجل، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من**

٦ **هو على صراط مستقيم إلّا هذا الفنّ الخاصّ من علوم الأذواق).** قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَو أَنَّهُمْ أَقَامُوا ٱلتَّورَاةَ وَ ٱلإِنجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيهِمْ مِنْ رَبِّهِم لَأَكَلُوا مِن فَوقِهِم وَ مِن تَحتِ أَرجُلِهِمْ﴾ [٥/٦٦].

٩ «إقامة الكتب الإلهيّة»: القيام بحقّها بتدبّر معانيها و فهمها و كشف حقائقها و دركها و العمل بمقتضاها و توفية حقوق ظهرها و بطنها و حدّها و مطّلعاتها ليرزقوا العلوم الإلهيّة الذوقيّة و المعارف القدسيّة من فوقهم، و الأسرار الطبيعيّة ـ الّتي أودعت القوابل السفليّة ـ

١٢ من تحت أرجلهم. فهذه الحكمة من «علم الأرجل»، أي: من أسرار القوابل، فإنّ الله مع القوابل كما هو مع الأسماء الفواعل؛ و لهذا قال ـ عليه السّلام ـ: «لو دلّى أحدكم حبله لهبط على الله» [١٧٠].

١٥ فالصراط الممدود عليها إذا سلك عليها بالأرجل و سَعَى السالكون عليها بالأقدام في العمل بمقتضى العلم المستفادّ من الكتب، ورّثوا هذا الفنّ الخاصّ من العلوم الذوقيّة، ـ أي: علم أحكام القوابل ـ، فانتجّ لهم شهود من أخذ النواصي بيده؛ ﴿وَ هُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ

١٨ مُستَقِيمٍ﴾ [١٦/٧٦]: يوصل من أخذ نواصيهم /MB51/ إلى غايتهم[٢٧٨].

٢١ **(﴿وَ نَسُوقُ ٱلْمُجرِمِينَ﴾ [١٩/٨٦] ـ: و هم الّذين استحقّوا المقام الّذي ساقهم إليه ـ بريح الدبور الّتي أهلكهم عن نفوسهم بها. فهو يأخذ بنواصيهم و الريح تسوقهم ـ و هي عين الأهواء /SA113/ الّتي كانوا عليها ـ إلى جهنّم، و هي البعد الّذي كانوا يتوهّمونه)**، فنسوق المجرمين ـ: الجرمانيّين، أهل الأجرام و الآثام ـ بحكم قائدهم ـ: الآخذ بنواصيهم ـ، فهو القائد. و السائق إلى المقام الّذي استحقّوه ـ بسعيهم على أرجلهم ـ: ريحُ

الدبور المأمورة بسوقهم. و هي أهواؤهم الّتي تسوقهم من أدبارهم ـ أي: جهة خلفهم، و لهذا سمّيت «دبورا»، و هي جهة العالم الهيولانيّ ـ إلى هوّة جهنّم البُعد الّذي يتوهّمونه و هم يهوون بها بأهوائهم الناشئة من استعدادات أعياناتهم، حتّى أهلكهم السائق و القائد عن نفوسهم.

(فلمّا ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد، فزال مسمّى جهنّم في حقّهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق، لأنّهم مجرمون).

إنّما حصلوا في عين القرب على الحقيقة، لأنّ الحقّ الّذي هو قائدهم معهم؛ و إنّما توهّموا البعد لأنّهم كانوا يسعون إلى كمالاتٍ وهميّةٍ فانيةٍ تخيّلوها، فما وصلوا إلّا إليها، فزال البعد في حقّهم فزال مسمّى جهنم. لأنّهم بلغوا الغايات الّتي كانوا يطلبونها باستعداداتهم، و ذلك نعيمهم من جهة الاستحقاق، لأنّ إجرامهم هو الّذي اقتضى وصولهم إلى أسفل مراتب الوجود من عالم الأجرام.

(فما أعطاهم هذا المقام الذوقيّ من جهة المنّة و إنّما أخذوه بما استحقّته حقائقهم من أعمالهم الّتي كانوا عليها، و كانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرّب[٢٧٩] المستقيم. لأنّ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة. فما مشوا بنفوسهم، و إنّما مشوا بحكم الجبر /SB113/ إلى أنْ وصلوا إلى عين القرب، ﴿وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنكُمْ وَ لَكِنْ لَاتُبْصِرُونَ﴾ [٥٦/٨٥]؛

أي: إنّما وجدوا ما وجدوا بما اقتضاه أعيانهم من أعمالهم الّتي كانوا يسعون فيها. و بمقتضى استعداداتهم الذاتيّة تعلّقت المشيئة الإلهيّة بما كانوا يعملون، فهم في أعمالهم على صراط الرّب المستقيم. لأنّ نواصيهم بيد من هو على الصراط المستقيم، فهو يسلك بهم عليه جبراً إلى أن وصلوا إلى عين القرب.

(و إنّما هو يُبصر، فإنّه مكشوف الغطاء، فبصره حديدٌ). أي: إنّما الجهنّميّ يُبصر ـ مع أنّ الله تعالى أخبر أن أهل الحجاب لا يبصرون في الدنيا ـ لأنّه هناك مكشوف الغطاء حديد البصر. و أمّا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعمَى فَهُوَ فِي ٱلآخِرَةِ أَعمَى وَ أَضَلُّ

سَبِيلاً﴾ [١٧/٧٢] فهو في حقّ من يدعوه «الهادي» إلى مسمّى «الله» ـ: الربّ المطلق ربّ العالمين ـ، و هذا في حقّ كلّ أحدٍ بالنسبة إلى الرّبّ المتجلّى له في صورة الاسم الأقرب إليه المتجلّي في صورة عينه الآخذ بناصيته إلى ما يهواه، فذاك في البصيرة و هذا في البصر؛ ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلأَبصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى ٱلقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [٢٢/٤٦].

(و ما خصّ ميّتاً من ميّتٍ ـ أي: ما خصّ سعيداً في العرف من شقيٍّ ـ ﴿وَ نَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبلِ ٱلوَرِيدِ﴾ [٥٠/١٦]، و ما خصّ إنساناً من إنسانٍ؛ فالقرب الإلهيّ من العبد لاخفاء به [٢٨٠] في الإخبار الإلهيّ، فلاقرب أقرب من أن تكون هويّته عين أعضاء العبد و قواه، و ليس العبد سوى هذه الأعضاء و القوى، فهو حقٌّ مشهودٌ في خلقٍ متوهّمٍ) ـ أي: الظلّ الخياليّ المذكور ـ؛

(فالخلق معقولٌ و الحقّ محسوسٌ مشهودٌ عند المؤمنين و أهل الكشف و الوجود) ـ أي: الشهود الذوقيّ ـ./SA114/

(و ما عدا هذين الصنفين /MA52/ فالحقّ عندهم معقولٌ و الخلق مشهودٌ. فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج).

«هذين الصنفين» أي: ما عدا المؤمنين و أهل الكشف و الشهود. فالحقّ عندهم ما تصوّروه و اعتقدوا أنّه غير معلومٍ للبشر إلّا وجوده لاحقيقته، و بعضهم تخيّلوه. و كلاهما يعتقدان أنّه متعيّنٌ و لايشهدون إلّا الخلق، فهم أهل الحجاب بمنزلة الماء الأجاج.

و أمّا المؤمنون و أهل الكشف فبالعكس، لأنّهم يشهدون الحقَّ، و الخلقُ عندهم ظلٌّ خياليٌّ ليس إلاّ نسبة الوجود إلى الأعيان، و النسبة معقولةٌ؛ و لهذا قال: **(و الطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات سائغ شرابه. فالناس على قسمين:**

من الناس من يمشي على طريقٍ يعرفها و يعرف غايتها، فهي في حقّه صراطٌ مستقيمٌ؛

و من الناس من يمشي على طريقٍ يجهلها و لايعرف غايتها، و هي عين الطريق الّتي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرةٍ، و غير العارف يدعو

إلى الله على التقييد و الجهالة). يعني: انّ الطريق و الغاية - كلاهما ـ واحدةٌ في الحقيقة و[٢٨١] هو الحقّ، فالعارف يدعو على بصيرةٍ من اسمٍ إلى اسمٍ، و الجاهل يدعو على جهالةٍ من السوى إلى السوى، لأنّه لا يعرف الحقّ.

(فهذا علمٌ خاصٌّ يأتي من أسفل سافلين، لأن الأرجل هي السِّفل[٢٨٢] من الشخص و أسفل منها ما تحتها ـ و ليس إلّا الطريق ـ.

فمن عرف الحقّ عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه). يعني: أنّ الطريق الّذي يسلك عليه أسفل من سفلٍ، فمن عرف علْم الطريق و أنّه ليس إلاّ الحقّ ـ إذ لا شيء غيره ـ عرف /SB114/ أنّ أسفل سافلين لا يخلوا عن الحقّ، فعلم أنّ الجهنّميّ في القرب، و إن توهّم البعد!؛

(ففيه ـ جلّ و علا ـ يسلك و يسافر ـ إذ لا معلوم إلّا هو! ـ، و هو عين السالك و المسافر، فلا عالم إلّا هو. فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك و طريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إنْ فهمت!)، و «الترجمان» هو رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ حيث قال: «كنت سمعه الّذي يسمع به ـ الحديث ـ»[١٧١].

(و هو لسان حقٍّ) فإنّ من قال الحقّ بالحقّ كان لسان الحقّ. **(فلا يفهمه إلّا من فهّمه حقٌّ)**، لأن الحقّ إذا كان جميع قوى العبد و جوارحه كان فهمه حقّاً، لأنّه من جملة قواه؛

(فإنّ للحقّ نسباً كثيرةً و وجوهاً مختلفةً)، فإنّ له إلى كلّ شيءٍ نسبةٌ هي نسبة الوجود إليه حتّى صار ظلّاً، و في كلّ عينٍ وجهاً هو ظهوره بصورتها.

***

(أ لا ترى عاداً ـ: قوم هودٍ ـ كيف قالوا: ﴿(هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾[٤٦/٢٤]، فظنّوا خيراً بالله و هو عند ظنّ عبده به، فاضرب لهم الحقّ) ـ أي: بقوله ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾[٤٦/٢٤] ـ **(عن هذا القول)** الّذي قالوه ـ و هو: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾ ـ. **(فأخبرهم بما هو أتمّ و أعلى في القرب، فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظّ**

الأرض و سقي الحبّة، فمايصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلّا عن بعدٍ)، فإنّه إذا أمطرهم أنبت به النبات من الأرض و سقي الحبّة فنبتت و نمّت و أدركت و أحصدت بعد المطر بزمانٍ، و كذا[٢٨٣] نماء النبات و الشجر و رعاها الدوابّ و الأنعام، فأكلوا منها و شربوا لبنها بعد مدّةٍ، فلايصل نفع المطر و فائدته إليهم إلّا عن بُعدٍ، بخلاف الإراحة عن الهياكل البدنيّة. **(فقال لهم[٢٨٤]: ﴿بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُمْ بِهِۦ﴾)**، و فسّره بقوله: /SA115/ **(﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [٤٦/٢٤]. فجعل «الريح» إشارةً إلى ما فيها من الراحة لهم، فإنّ بهذه الريح أراحهم)** ـ و في نسخةٍ: «فانّ هذه الريح راحتهم» ـ **(من هذه الهياكل المظلمة و المسالك الوعرة** /MB52/ **و السدف المدلهمّة)**. «المسالك الوعرة»: الجثث الّتي يسلك الحقّ فيها على وعورة طرقها لغلبة الخشونة الحجابيّة و تعيّن الصنميّة عليها. و «السدف» أي: الحجب ـ جمع سدفة ـ. و «المدلهمّة»: المسودّة في غاية الظلمة [١٧٢].

(و في هذه الريح عذابٌ ـ أي: أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه، إلّا أنّه[٢٨٥] يوجعهم لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب ـ، فكان الأمر أقرب إليهم ممّا تخيّلوه) من الإمطار و النفع. لمّاظنوا بالله خيراً ـ و الله عند ظن عبده ـ فأثابهم خيراً ممّا ظنّوا من حيث لايشعرون، فإنّ ما ظنّوه من الإنتفاع بالمطر قد لايقع، و قديقع عن بُعدٍ؛ و الّذي وقع خيرٌ و أقرب!، فإنّهم وصلوا بذلك إلى الحقّ و حصلوا في عينه من حيث لم يحتسبوا. فإنّ للحقّ وجوهاً كثيرةً و نسباً مختلفةً من جملتها أحوالهم و ظنونهم و أقوالهم، فإنّ هذه الحالة خيرٌ لهم ممّا ظنّوا و إنْ أوجعتهم بقطع الحياة و فرقة المألوفات. لأنّ ذلك أراحهم ممّا هم فيه أكثر ممّا أوجعهم، و نجاهم من التوغّل و التمادي في التكذيب و العصيان الموجب للرين على القلوب، و خفّف عنهم بعض عذاب الآخرة فجازاهم على حسن ظنّهم بالله خيراً على وجهٍ أتمّ.

(فدمّرت ﴿كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [٤٦/٢٥]، و هي جثّتهم الّتي عمّرتها أرواحهم الحقّيّة فزالت عنهم[٢٨٦] حقّيّة هذه النسبة الخاصّة، /SB115/ **و بقيت على هياكلهم الحياة الخاصّة بهم من الحقّ الّتي تنطق بها الجلود و الأيدي و الأرجل و عذبات الأسواط و الأفخاذ. و قد ورد النصّ الإلهي بهذا كلّه)**.

أي: فدمّرت الريح بالتدبير الإلهيّ كلّ شيءٍ ممّا كان قابلاً للتدمير[٢٨٧] منهم، فأراحت أرواحهم ـ الّتي هي حقائقهم ـ عن جثّتهم ـ الّتي هي مساكنهم ـ بعد ما كانت عامرةً لها مدبّرةً إيّاه. و هي[٢٨٨] حقيّةٌ ـ أي[٢٨٩]: متحقّقةٌ ثابتةٌ في وجودها ثابتة النسبة إلى أبدانها ـ، فزالت حقّيّة نسبها إلى أبدانها ـ أي: تحقّق نسبها الخاصّة و بقيت الهياكل حيّةً بحياتها الطبيعيّة المخصوصة بها من الحقّ ـ، لما ذكر أنّ كلّ شيءٍ و إن كان جماداً فهو ذو روحٍ مخصوصٍ به من الحقّ، و هي الحياة الّتي تنطق بها الجلودُ و الأيدي و الأرجل ـ كما ورد في القرآن [١٧٣] ـ و عذباتُ الأسواطِ و الأفخاذُ ـ كما ورد في الحديث ـ [١٧٤].

و قد أشار الشيخ أبومدين ـ قدّس الله روحه [١٧٥] ـ إلى هذه الحياة بقوله: «سرّ الحياة سرى في الموجودات كلّها»[١٧٦]، فإنّ الحيّ بالذات القيّوم للكلّ متجلٍّ في الجميع و إلّا لم يوجد، فمن حضرة الاسم «الحيّ» يحيى كلّ شيءٍ بحياةٍ ظاهرةٍ أو باطنةٍ ـ على ما مرّ ـ.

(إلّا أنّه ـ تعالى ـ وصف نفسه بالغيرة، و من غيرته حرّم الفواحش، و ليس الفحش إلّا ما ظهر) ممّا يجب ستره؛ و من جملته سرّ الربوبيّة، فقد قيل: إفشاؤه كفرٌ[١٧٧].

(و أمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) أي: لمن أظهره الله عليه، و هو أنّ الحقّ هو الظاهر و الباطن. **(فلمّا حرّم الفواحش ـ أي: منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، و هي أنّه عين الأشياء ـ فسترها «بالغيرة»)**. أي: ستر /SA116/ هذه الحقيقة بالتعيّنات المختلفة الّتي يطلق عليها اسم «الغير» فحدث السوى و الغير حيث يُقال: «أنت غيري» و «أنا غيرك»، فاعتبارها أوجب الغيرة من الغيريّة؛ فلهذا قال: **(و هو أنت)** أي: الغيرة أنت ـ يعني: أنانيّتك ـ إذا اعتبرتها، إذ لو لم تعتبرها و نظرت إليها بعين الفناء ـ كما هي عليه في نفس الأمر ـ كنت من أهل الحمى، فلاغيرة ثَمّ فلاتحريم. **(لأنّها من الغير، فالغير يقول: «السمع سمع زيدٍ» و العارف يقول: «السمع عين الحقّ». و هكذا ما بقي من القوى و الأعضاء. فمّا كل أحدٍ**[٢٩٠] **عرف الحقّ، فتفاضل الناس و تميّزت المراتب و** /MA53/ **بان الفاضل و المفضول)** بالمعرفة و الجهالة.

***

(و اعلم! أنّه لمّا أطّلعني الحقّ و أشهدني أعيان رسله ـ صلوات الله عليهم ـ و أنبيائه ـ كلّهم ـ البشريّين) ـ تقييد الأنبياء بـ: «البشريّين» للتخصيص، لأنّ كلّ ظاهرٍ ينبىء عن باطنٍ فهو نبيٌ بالنسبة إلى ما أخبر عنه، و ذلك الباطن وليٌّ بالنسبة إلى ذلك الظاهر في اصطلاح العرفاء ـ **(من آدم إلى محمّدٍ ـ صلّى الله عليهم أجمعين ـ في مشهدٍ أقمت فيه بقرطبة)** ـ و هي مدينةٌ بالمغرب[١٧٨] كان مقيماً بها ـ **(سنة ستٍّ و ثمانين و خمسمائة، ما كلّمني أحدٌ من تلك الطائفة إلّا هودٌ ـ عليه السّلام ـ، فإنّه أخبرني بسبب جمعيّتهم)**.

إنّما أخبره هودٌ دون غيره منهم، لمناسبة مشربه و ذوقه ـ عليه السّلام ـ لمشرب الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في توحيد الكثرة و سعة مقام كشفه و شهوده الحقّ في صورة أفعاله و آثاره.

و أمّا سبب اجتماعهم عند محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ فقيل: «إنّه تهنئته ـ قدّس الله روحه ـ بأنّه خاتم الأولياء و وارث خاتم الرسل و الأنبياء»[١٧٩]. /SB116/

(و رأيته رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها. و دليلي على كشفه لها قوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦]. و أيّ بشارةٍ للخلق أعظم من هذه؟!؛ ثمّ من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن. ثمّ تمّمها الجامع للكلّ ـ: محمّدٌ صلّى الله عليه و سلّم ـ بما أخبر به عن الحقّ بأنّه عين السمع و البصر و اليد و الرجل و اللسان؛ أي: هي عين الحواسّ و القوى الروحانيّة أقرب من الحواسّ، فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحدّ). يعني: أنّ القوى الروحانيّة أقرب إلى الله في الشرف و التجرّد عن المادّة و النوريّة و التنزّه من الحواسّ، إذ هي حالّةٌ في المحالّ الجسمانيّة مقدّرةٌ بمقاديرها محدودةٌ بحدودها، فاكتفى بها عن الأقرب المجهول الحدّ ـ يعني: الروحانيّة ـ؛ فإنّه ـ تعالى ـ إذا كان عين الأخسّ الأبعد المحدود، فبأن كان عين الأشرف[٢٩١] الأقرب الغير المحدود أو المجهول في التحديد أولى.

(فترجم الحقّ لنا عن نبيّه ـ: هود[٢٩٢] ـ مقالته لقومه بُشرىً لنا، و ترجم رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ عن الله مقالته بشرىً، فكمل العلم في صدور الّذين أوتوا العلم ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ [٢٩/٤٧]) ـ أي: المحجوبون الساترون للحقّ ـ. فإنّهم توهّموا أنّه ـ تعالى ـ إذا كان عين المحدودات كان محدوداً، و لم يعرفوا أنّه إذا أحاط بالكلّ من الأرواح و الأجساد و لم ينحصر في واحدٍ منها و لا في الكلّ لم يكن محدوداً.

(فإنّهم يسترونها) ـ أي: آيات الله الّتي هي صفته و تجلّياته ـ (و إن عرفوها، حسداً منهم و نفاسةً و ظلماً)، كأكثر علماء أهل الكتاب، فإنّهم عرفوها من /SA117/ كتبهم، فإنّه ما جاء في جميع الكتب إلّا كذلك بشهادة الّذين آمنوا من علمائهم ـ كعبد الله بن سلّام [١٨٠] و أضرابه ـ.

(و ما رأينا قطّ من عند الله في حقّه ـ تعالى ـ في آيةٍ أنزلها أو إخبارٍ عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه ـ تعالى ـ إلّا بالتحديد ـ تنزيهاً كان أو غير تنزيهٍ ـ أوّله «العماء» الّذي ما فوقه هواءٌ و ما تحته هواءٌ [١٨١]، فكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق. ثمّ ذكر أنّه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديدٌ؛ ثمّ ذكر أنّه ينزل إلى السماء الدنيا، فهذا تحديدٌ؛ ثمّ ذكر أنّه في السماء و أنّه في الأرض و أنّه معنا أينما كنّا، إلى أن أخبرنا أنّه عيننا) حيث أخبر أنّه جميع قوانا و جوارحنا و هي عيننا.

(و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلّا بالحدّ. و قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢/١١] حدٌّ أيضاً إن أخذنا «الكاف» زائدةً لغير الصفة)، أي: لغير معنى المثليّة لا بمعنى «مثل مثله». (و من تميّز عن المحدود فهو محدودٌ بكونه ليس عين هذا المحدود).

هذا كلامٌ أورده /MB53/ لدفع توهّم المنزّه، فإنّ الأمر في وصفه أعظم ممّا توهّم من تنزيهه الوهميّ و أوسع من التقييد الفكريّ، فإنّه في التنزيه لم يتميّز من شيءٍ حتّى يحتاج إلى ما تميّزه، و في التحديد لم يتقيّد بحدٍّ مخصوصٍ حتّى ينحصر فيتحدّد ـ تعالى الله عمّا يقوله المنزّه و المحدِّد!ـ.

و إن أخذنا «الكاف» في الآية الدالّة على التنزيه في القرآن ـ و هي قوله: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ﴾ ـ زائدةً دلّت على نفي المثليّة، فتميّز عن الأشياء بحدٍّ يُنافي حدودها، فكان محدوداً ـ و لو بكونه ليس عين هذا المحدود ـ، لاشتراكه بجميع ما عداه في معنى الشيئيّة. **(فالإطلاق عن التقييد تقييدٌ، و المطلق مقيّدٌ بالإطلاق لمن فهم)**. يعني: أنّ الإطلاق عن /SB117/ التقييد مقابلٌ له، فهو تقييدٌ بقيد الإطلاق و المطلق مقيّدٌ بقيد اللّاتقيّد ـ أي: بمعنى لاشيء معه ـ، و الحقّ هو الحقيقة من حيث هي هي ـ أي: لابشرط شيءٍ ـ، فلاينافي التقيّد و اللاتقيد[٢٩٣].

(و إن جعلنا «الكاف» للصفة) ـ أي: بمعنى المثليّة ـ **(فقد حدّدناه)** أي: أثبتنا مثله و نفينا عن مثله أن يكون له مثلٌ، و هو عين التشبيه، و التشبيه تحديدٌ.

(و إن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على نفي المثل) أي: على معنى نفي من هو على صفته ـ فإنّ مثل الشيء يطلق و يراد به من هو على صفته من غير قصدٍ إلى نظيرٍ له؛ كقولهم: «مثلك لايبخل»؛ أي: من هو ذو[٢٩٤] فضيلةٍ مثلك لايتأتّى منه البخل، و المراد نفسه و المبالغة في نفي البخل عنه بالبرهان، أي: أنت لاتبخل لأنّ فيك ما ينافي البخل ـ، فعلى هذا يكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾: نفي المثل بطريق المبالغة؛ أي: ليس مثل من هو على صفته ـ من الصمديّة و قيّوميّة الكلّ ـ شيءٌ؛

(تحقّقنا بالمفهوم و الإخبار الصحيح أنّه عين الأشياء؛ و الأشياء محدودةٌ و إن اختلفت حدودها).

«المفهوم» ـ على ما ذكر ـ: ليس مثله شيءٌ، لأنّه لاشيء إلّا و هو به موجودٌ ـ أي: بوجوده ـ، فهذا المفهوم. و بالخبر الصحيح تحقّق أنّه عين الأشياء المحدودة بالحدود المختلفة.

(فهو محدودٌ بحدّ كلّ ذي حدٍّ، فما يُحدّ شيءٌ إلّا و هو حدٌّ للحقّ)، لأنّه هو المتجلّي في صورته، فحدّ كلّ شيءٍ حدّ الحقّ ـ تعالى ـ. و الضمير لمصدر يُحَدُّ.

(فهو الساري في مسمّى المخلوقات و المبدعات)، أي: هو الظاهر بصورها و حقائقها. /SA118/

(و لو لم‌يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود، فهو عين الوجود)، لأنّ الممكن ليس له بذاته وجودٌ فلاوجود له إلّا به، (فهو على كلّ شيءٍ حفيظٌ بذاته) و إلّا لانعدم على أصله.

(و لا يؤوده حفظ شيءٍ) لأنّ عينه قائمٌ بذاته، فكيف يثقله و ليس غيره!. (فحفظه للأشياء ـ كلّها ـ حفظه لصورته أنْ يكون الشيء غير صورته)، لأنّه لو لم‌يحفظ صورته من أن يكون شيءٌ غيره لكان له مثلٌ في الشيئيّة و الوجود و لزم الشرك؛ و لهذا قال: (و لا يصحّ إلّا هذا)، فإنّ الممكن لايمكن أن يوجد بذاته، و إلّا لم‌يكن ممكناً، فيكون في الوجود واجبان!.

(فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود، فالعالَم صورته و هو روح العالم المدبّر له، فهو الإنسان الكبير). أي: فالعالم ظاهر الحقّ و هو باطنه، و الحقّ روح العالم و العالم صورته. «فهو الإنسان الكبير»، لأنّ الإنسان خلق على صورته و العالم كذلك ـ و هو الظاهر و الباطن ـ. لا أنّ العالم صورةٌ هو باطنه حسب، بل بمعنى أنّه ظاهر العالم و باطنه. و لهذا قال:

(فَهُوَ ٱلكَونُ كُلُّه ... وَ هُوَ ٱلوَاحِدُ ٱلَّذِي
قَامَ كَونِي بِكَونِهِ ... وَ لِذَا قُلتُ يَغتَذِي
فَوُجُودِي غِذَاؤُهُ ... وَ بِهِ نَحنُ نَحتَذِي)

أي: الواحد القيّوم الّذى «قام» الوجود المضاف إلى كلّ ممكنٍ بوجوده ـ لأنّه هو مع قيد الإضافة ـ، «و لذا قلت بالاغتذاء» /MA54/ فهو المغتذي بنا، لأنّ وجودنا فيه فانٍ مختفٍ اختفاءَ الغذاء في المغتذي، و هو الظاهر بنا ظهور المغتذي بالغذاء المختفي فيه الظاهر بصورة المغتذي. «و به نحن نحتذى» حذوه، أي: نغتذي به في الظهور بصورته /SB118/ و التكوّن بوجوده محتذين على مثاله في الوجود ـ أي: على صورته كالغذاء ـ.

(فَبِهِ مِنهُ إِن نَظَ ر ..... تَ بِوَجهٍ تَعَوَّذِي)

و إذا كان الأمر على ما قلنا فمنه عند إفنائه إيّانا بتجلّيه نتعوّذ به في إبقائه إيّانا على صورته محتذين حذوه احتذاء الغذاء حذو المغتذي بوجهٍ ـ أي: من جهة الذات و الوجود

ـ، فنقول: نعوذ بك منك. أمّا من جهة الأسماء فنقول: نعوذ برضاك من سخطك. و ذلك لظهوره في المظاهر المختلفة بالصفات المختلفة، كظهوره في بعضها باسم «الراضي»، فنعوذ به من سخطه عند إرادته قهرنا في المظهر المنكر الّذي ظهر فيه بصورة القهر و السخط. و كذلك في الأفعال نقول: نعوذ بعفوك من عقابك[١٨٢].

(و لهذا الكرب تنفّس فنسب النفس إلى[٢٩٥] الرحمن، لأنّه رحم به ما طلبته النسب الإلهيّة من إيجاد[٢٩٦] صور العالم الّتي قلنا هي ظاهر الحقّ ـ إذ هو «الظاهر» ـ، و هو باطنها ـ إذ هو «الباطن» ـ. و هو «الأوّل» إذ كان و لا هي، و هو «الآخر» إذ كان عينها عند ظهورها؛ «فالآخر» عين «الظاهر» و «الباطن» عين «الأوّل» ـ ﴿وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٥٧/٣]، لأنّه بنفسه عليمٌ). أي: و لأنّ أعيان الأشياء و رقائقها ـ الّتي هي صور معلوماته ـ في الأزل معدومة العين موجودةٌ في الغيب بالوجود العلميّ طالبةٌ للوجود العينيّ، كانت كربُ الرحمن لإرادة إيجادها ـ لقوله «كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف» [١٨٣] ـ، فتنفّس بايجادها.

و إنّما نسب النفس إلى «الرحمن» لأنّه رحمها به ـ أي: بالنفس ـ، و هو الفيض الوجوديّ. و هو الّذي كانت النسب الإلهيّة تطلبه، فإنّ الأسماء الإلهيّة /SA119/ ـ الّتي سمّاها: «نسباً» ـ تقتضي صورها الّتي هي صور العالم و ظاهر الحقّ باعتبار أنّه «الظاهر»، و هي بعينها في الغيب باطن الحقّ باعتبار اسمه «الباطن»، إذ هي عند كونها ظاهرةً لم تزل عن صورتها الغيبيّة. و هو «الأوّل» باعتبار كونها في غيب الغيب ـ أعني: في عين الذات ـ معلومةً بالقوّة على الإجمال، كوجود الشجرة في النواة؛

و كونها في الغيب مفصّلةً بالعلم التفصيليّ عند التعيّن الأوّل بسبب علمه بذاته، لأنّه كان و لم تكن هي؛ و هو «الآخر» باعتبار ظهورها بوجوده ـ لأنّه عينها عند ظهورها ـ. «فالظاهر» عين «الآخر» و «الباطن» عين «الأوّل»، و هو بذاته عين «الأوّل» في آخريّته و عين «الباطن» في ظاهريّته. و علمه بنفسه عين علمه بكلّ شيءٍ، لأنّه عين كلّ شيءٍ ظاهراً و باطناً.

(فلمّا أوجد الصور في النفس و ظهر سلطان النسب ـ المعبّر عنها بالأسماء ـ صحّ النسب الإلهيّ للعالم، فانتسبوا إليه فقال: «اليوم أضع نسبكم» أي: آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم و أردّكم إلى انتسابكم إليّ).

أي: فلمّا ظهرت الأعيان الّتي هي أجزاء العالم و صورها في الفيض الوجوديّ و ظهرت النسب الّتي هي الأسماء الإلهيّة في صورها الّتي هي مظاهرها و أظهرت سلطنتها بأفعالها و أحكامها في آثارها المتّصلة بها، انتسب العالم إلى موجده؛ فصحّ النسب الإلهيّ[٢٩٧] الحقيقيّ بانتساب المألوه إلى الإله و الربّ إلى المربوب و الخالق إلى المخلوق و الرازق إلى المرزوق؛ فانتسب الكلّ من حيث افتقاره الذاتيّ إليه على التعيين لا إلى غيره؛ و لم يبق لانتساب أحدٍ إلى غيره وجهٌ، فأخذ /SB119/ منهم انتسابهم إلى أنفسهم و ردّهم إلى انتسابهم إلى ذاته.

فعرف كلّ عبدٍ نسبه إلى ربّه[٢٩٨] و عُرِّف كلّ عبدٍ بربّه، فقيل: هذا عبدالرحمن[٢٩٩]، و هذا /MB54/ عبد الرحيم، و هذا عبد المنعم، و هذا عبدالله.

(أين المتّقون؟ أي: الّذين اتخذوا الله وقايةً، فكان الحقّ ظاهرهم ـ أي: عين صورهم الظاهرة ـ، و هو أعظم الناس و أحقّهم و أقواهم عند الجميع). و هم الّذين عرفوا فنائهم الأصليّ به، فكان الحقّ وجوداتهم[٣٠٠] الظاهرة و أعيانهم الباطنة ـ لفناء أنيّاتهم و حقائقهم، فكيف بصفاتهم و أفعالهم! ـ. فهم الشاهدون له بذاته المشاهدون له بجماله[٣٠١] بعينه، فهم أعظم الناس قدراً و أحقّهم وجوداً و قرباً و أقواهم صفةً و فعلاً.

و إفراد الضمير في قوله: «و هو أعظم الناس» محمولٌ على المعنى، أي: و المتقي بهذا المعنى.

(و قد يكون المتقي من جعل نفسه وقايةً للحقّ بصورته، إذ هويّة الحقّ قوى العبد، فجعل مسمّى العبد وقايةً لمسمّى الحقّ على الشهود حتّى يتميّز العالِم من غير العالِم؛ ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعلَمُونَ وَ ٱلَّذِينَ لَايَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ﴾ [٣٩/٩]. و هم الناظرون في لبّ الشيء ـ: الّذي هو المطلوب من الشيء ـ). و قد يكون المتّقي من له قرب النوافل، فشهد الحقّ مستتراً بصورته فجعل تعيّنه و ما يسمّى به عبداً وقايةً للحقّ؛ و هو صورته، لأنّ هويّة الحقّ قوى العبد فكان شاهداً

للحقّ باسمه الباطن، عالماً متميّزاً عن الجاهل الغائب الّذي لايعرف الحـقّ. و هـو ذو لبٍّ متذكّرٌ للمعارف و الحقائق المعنويّة لغلبة التنزيه عليه، اذ هو ناظرٌ بلبّه «في لبّ الشيء الّذي هو المطلوب» منه تجلّى الحقّ من إضافة /SA120/ صفات العبد و أفعاله إليه، موفٍّ حقوق العبوديّة لربّه مجدٌّ في خدمة سيّده.

(فما سبق مقصّرٌ مجدّاً، كذلك لايماثل أجيرٌ عبداً). أي: انّ هذا العبد المتّقي من حيث إنّه عالمٌ بربّه مجدٌّ في القيام بحقّه في مقام عبدانيّته، فلايسبقه المقصّر ـ: الّذي لايشهد ربّه، الجاهل به الطالب أجره بعمله ـ، و لايساويه ـ كما ذكر في الآية، لأنّه عبد أجرةٍ عابدٌ لنفسه غائبٌ عن ربّه ـ. بخلاف الأوّل ـ: العالم المخلص ـ، فإنّه عبد ربّه على الشهود، فـلايماثله الأوّل.

(و إذا كان الحقّ وقايةً للعبد بوجهٍ و العبد وقايةً للحقّ بوجهٍ، فقل في الكون ما شئت) أي: و إذا كان المتّقي يعرف أنّه بأيّ وجهٍ حقٌّ و بأيّ وجهٍ عبدٌ و يعرف بأنّ المذامّ و النقائص ـ و في الجملة الأمور العدميّة ـ من صفات العبد و لوازم الإمكان و الممكن الّذي أصله العدم، و المحامد و الكمالات ـ و في الجملة الأمور الوجوديّة كالجود بالنسبة إلى البخل ـ من صفات الحقّ و أحكام الوجوب و نعوت الواجب، و كان الحقّ عنده وقايةً للعبد في الكمالات و المحامد، و العبد وقايةً للحقّ في النقائص و المذامّ، فقل ما شئت في الوجهين؛

(إن شئت قلت: هو الخلق) أي في صفات النقص؛

(و إن شئت قلت: هو الحقّ) في صفات الكمال؛

(و إن شئت قلت: هو الحقّ و الخلق) في الأمرين؛

(و إن شئت قلت: لا حقّ من كلّ وجهٍ و لا خلق من كلّ وجهٍ) لما ذكر؛

(و إن شئت قلت: بالحيرة في ذلك) لغلبة الحال، فنسبت مالكلّ واحدٍ منها إلى الآخر.

(فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب. /SB120/

و لولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحوّل الحقّ في الصـور، و لاوصـفته بخـلع الصور عن نفسه). أي: و لولا جواز التحديد على الحقّ بظهوره في صور المحـدودات و

تقيّده بها و عدم منافاة ذلك للإطلاق، ما أخبرت الرسل بتحوّله في الصور و لابخلع الصور عن نفسه، فإنّ الظهور في كلّ ما شاء من الصور و خلع ماشاء عن نفسه عين اللاتقيّد و الإطلاق. /MA55/

(فَلَاتَنظُرُ ٱلعَينُ إِلَّا إِلَيهِ وَ لَايَقَعُ ٱلحُكمُ إِلَّا عَلَيْهِ)

لامتناع وجود غيره؛ لأنّ ما عداه العدم المطلق، و لايصحّ كون العدم وجوداً.

(فَنَحنُ لَهُ وَ بِهِ فِي يَدَيهِ .....)

أي: «نحن له» عبادٌ مملوكون «و به» موجودون و «في يديه» مأسورون مجبورون.

(..... وَ فِي كُلِّ حَالٍ فَإِنَّا لَدَيهِ)

لأنّا معه بإضافة وجوده إلينا و كوننا بوجوده، كما قال عليٌّ ـ رضى الله عنه ـ: «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنةٍ...»[١٨٤].

(و لهذا ينكر و يعرف و ينزّه و يوصف) لاختلاف صور مجاليه و مظاهره.

(فمن رأى الحقّ منه فيه بعينه، فذلك «العارف»)؛ و من رآه بعين نفسه فقد أخطأ و لم يره، لأنّ الحقّ لايرى بعين الغير، بل لايراه غيره!.

(و من لم ير الحقّ لامنه و لافيه، و انتظر أن يراه بعين نفسه فهو «الجاهل المحجوب»): الّذي لم يهتد إلى معنى اللقاء، فينتظره في الآخرة.

(و بالجملة فلابدّ لكلّ شخصٍ من عقيدةٍ في ربّه يرجع بها إليه و يطلبه فيها. فإذا تجلّى له الحقّ فيها عرفه و أقرّ به، و إن تجلّى له في غيرها أنكره[٣٠٢] **و تعوّذ منه و أساء الأدب عليه في نفس الأمر، و هو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه!)**. يعني: انّه لابدّ لكلّ شخصٍ من أهل الحجاب المحجوبين بالتقييد أن يعتقدوا إلهاً متعيّناً لايقرّون إلّا به، فلذلك ينكرون ما عداه و يسيئون معه الأدب[٣٠٣].

(فلا يعتقد معتقدٌ إلهاً إلّا بما جعل في نفسه، /SA121/ **فالإله في الإعتقادات بالجعل، فما رأوا إلّا نفوسهم و ما جعلوا فيها)**. أي: معتقدٌ من أهل الحجاب ألوهيّة إلهٍ غير الّذي تصوّره في نفسه؛ فالإله عند أهل الإعتقادات إنّما هو الّذي جعلوه في أنفسهم و نحتوه

بأوهامهم و جزموا بحقّيّته و بطلان ما هو على خلافه، و اعتكفوا بهواهم على عبادته، فهو مجعولٌ لهم؛ فما رأوا إلّا نفوسهم المناسبة لما اخترعوه و ما جعلوه فيها من صورة معتقدهم.

٣ **(فانظر مراتب الناس في العلم بالله هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة، و قد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك).**

لاشكّ أنّ العلم بالله يختلف بحسب استعدادات الخلق أوّلاً، ثمّ بحسب التربية و الصحبة

٦ و العادة. فعلم كلّ أحدٍ بالله هو ما بلغه من كماله المخصوص به، فلايتصوّره إلّا على صورة الكمال الّذي وسعه. فلاجرم كانت مرتبته يوم القيامة في الرؤية بحسب ما علمه و اعتقده من الموصوف بالكمال الّذي تصوّره على الصورة الّتي اعتقدها، و هي الصورة المقيّدة بالقيد

٩ المعيّن الّذي جعله كمالاً في حقّه ـ تعالى ـ، و اعتقد[٣٠٤] أنّه يستحيل[٣٠٥] أن لايكون على تلك الصورة و تلك الصفة المعيّنة الّتي يرجع بها في عقيدته إلى ربّه. فهو عبد ذلك المعتقد.

(فإيّاك أن تتقيّد بعقدٍ مخصوصٍ و تكفر بما سواه، فيفوتك خيرٌ كثيرٌ!؛ بل يفوتك

١٢ **العلم بالأمر[٣٠٦] على ما هو عليه!)**، فإنّ الحقّ المتجلّى في صور المعتقدات يسع الكلّ و بقبلها جميعاً، فإذا تقيّدت بصورةٍ مخصوصةٍ فقد كفرت بما سواه ـ و هو /SB121/ الحقّ المتجلّى بتلك الصورة، إذ لا شيء غيره ـ. فإذا أنكرته فقد جهلته و أسأت الأدب معه و أنت

١٥ لاتدري! فيفوتك الحقّ المتجلّى في جميع الصور الّتي هي غير الصورة الّتي تقيّدت بها في اعتقادك، و هو «الخير الكثير»؛

بل يفوتك[٣٠٧] العلم بالحقّ على ما هو عليه، و هو «الخير الكثير»!.

١٨ **(فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات ـ كلّها ـ، فإنّ الإله ـ تبارك و تعالى ـ أوسع و أعظم أن يحصره عقدٌ دون عقدٍ، /MB55/ فإنّه يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [٢/١١٥] و ما ذكر أيناً من أينٍ، و ذكر أنّ «ثمّ وجه الله»).**

٢١ إذا علمت أنّه غير محصورٍ في قيدٍ و لا صورةَ توجد بدونه في عقلٍ و لاخارجٍ، فانطلق عن أسر القيود و العقود و أطلق الأمر في كلّ الوجود تحظ بالعلم الأتمّ في الشهود، فإنّ الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [٢/١١٥]. ما خصّ جهةً دون جهةٍ بوجهه،

فلاأين إلّا و قد تجلّى فيه وجهه، و تولّى إلى وجهه مَن تولى إليه.

(و «وجه الشيء» حقيقته. فنبّه بهذا قلوب العالمين لئلّا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا، فإنّه لايدري العبد في أيّ نفسٍ يُقبض؛ فقد يقبض في وقت غفلةٍ!،فلا يستوي مع من قُبض على حضورٍ!).

حرّض على الحضور مع الله و المراقبة في شهوده، و حذّر عن التقيّد و التقييد[٣٠٨] و الإلتفات إلى الغير و الإشتغال بما يشوّش الوقت، حتّى يعمّ شهوده وجه الله جميع أحواله، فيقبض في حال الشهود فيحضر مع الله، لا كمن غفل فيقبض على حال الغفلة فيحشر مع من تولّاه ـ اللّهم لا تحجبنا عن نور جمالك و لا تكلنا إلى أنفسنا بإفضالك و تولّنا بولايتك عن مطالعة نوالك ! ـ.

***

(ثمّ إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا يلزمه في الصورة الظاهرة و الحال المقيّدة التوجّه /SA122/ **بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام، و يعتقد أنّ الله في قبلته حال صلاته، و هي بعض مراتب وجه الحقّ من ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾** [٢/١١٥]. **«فشطر المسجد الحرام» منها، ففيه وجه الله. و لكن لاتقل: «هو ههنا فقط»، بل قف عند ما أدركت، و الزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام، و الزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينيّة الخاصّة؛ بل هي من جملة أينيّات ما تولّى متولٍّ إليها ، فقد بان لك عن الله أنّه في أينيّة كلّ وجهةٍ).** يعني: أنّ الكامل ـ مع علمه بلاتقيّد الحقّ بجهةٍ مخصوصةٍ ـ يلزمه ـ بحكم حال التقيّد بالتعلّق البدنيّ ـ التوجّه بالصلاة إلى جهة الكعبة، فإنّه لايمكنه التوجّه حال التقيّد إلى جميع الجهات، بل يختصّ توجّهه بجهةٍ واحدةٍ، و تلك الجهة هي المأمور بالتوجّه إليها من عند الله، فتعيّنت، و إلّا ثبت العصيان.

و الباقي ظاهرٌ.

(و ما ثمّ إلّا الإعتقادات) أي: و ما في أينيّة كلّ جهةٍ إلّا الإعتقادات[٣٠٩]، لأنّها هي

الجهات المعنويّة الّتي تتوجّه فيها قلوب المعتقدين إلى الحقّ.

(فالكلّ مصيبٌ)، لأنّ للحقّ في كلّ معتقدٍ وجهاً، **(و كلّ مصيبٍ مأجورٌ)**، لأنّ له من الحقّ المطلق حظّاً و نصيباً، **(و كلّ مأجورٍ سعيدٌ، و كلّ سعيدٍ مرضيٌّ عنه و إن شقي زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض و تألّم أهل العناية ـ مع علمنا بأنّهم سعداء، أهل حقٍّ ـ في الحياة الدنيا.**

فمن عباد الله من تدركهم تلك الالام في الحياة الأخرى في دارٍ تسمّى «جهنّم»، و مع ذلك فلايقع أحدٌ من أهل العلم ـ : الّذين كشفوا الأمر على ما هو عليه ـ أنّه لايكون لهم في تلك الدار نعيمٌ خاصٌّ بهم).

قوله: «في الحياة الدنيا» متعلّقٌ بقوله: «مرض و تألّم».

ثمّ إنّ أهل العلم الكشفيّ يطّلعون /SB122/ من طريق الكشف على أنّ أهل جهنم قد يكون لهم نعيمٌ مختصٌّ بهم و لذّةٌ تناسب حالهم، مع كونهم في دار الهوان و البُعد المتوهَّم، «و بعض الشرّ أهون من بعضٍ!»[١٨٥]. و مع ذلك لايخلد مؤمنٌ في عذاب جهنّم و إن كان فاسقاً!.

***

ثمّ فصّل النعيم المختصّ بأهل النار بقوله: **(إمّا بفقد ألمٍ كانوا يجدونه، فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيمٌ مستقلٌ زائدٌ ـ كنعيم أهل الجنان في الجنان ـ)**، و لكن بالنسبة إليهم، فإنّ اللذّة إدراك الملائم، فقد يكون نعيمٌ ملائمٌ لهم يلتذّون به مع /MA56/ أنّه بالنسبة إلى أهل اللطف عذابٌ أليمٌ، للطف إدراكهم. و قد يكون مماثلاً لنعيم أهل الجنّة في بعض الصور. و لكن أهل الجنّة يختصّون بأنواع النعيم المقيم ممّا ليس لأولئك فيه نصيبٌ.

(فصّ حكمة فتوحيّة في كلمة صالحيّة)

إنّما خصّت «الكلمة الصالحيّة» بـ«الحكمة الفتوحيّة»، لأنّ مبادىء الإيجاد هي الأسماء الإلهيّة الذاتيّة الأوّليّة، ثمّ التالية. و من التالية: «الفاتح» و «الفتّاح» و «الموجد» و نظائرها؛ و الأسماء كلّها مفاتيح الغيب.

و قد خصّ الله ـ تعالى ـ صالحاً ـ عليه‌السّلام ـ بفتح باب الغيب عن آيته بفتق الجبل عن الناقة، و هي كخلق آدم من التراب. و فتحه على قومه بإيمان من آمن به بسبب هذه المعجزة، و احترامهم لها[310] على وفق ما أُمروا به، و بإهلاك من كفر هذه النعمة منهم و عقروا الناقة، فهذه ثلاثة فتوحات. و في بعض النسخ: «فاتحيّة»، أي: حكمةٌ منسوبةٌ إلى اسم الله «الفاتح».

***

و اعلم! أن معجزة كلّ نبيٍ هي من الاسم الغالب عليه و إن كان له أسماءٌ، فإنّ الغالب على كلّ مركّبٍ هو الّذي ظهر ذلك المركّب بصورته و حكم عليه، كما تقول: إنّ القرع باردٌ رطبٌ، /SA123/ و الثوم حارٌّ يابسٌ، و إن كان في كلٍّ منهما الكيفيّات الأربع. فالغالب على صالحٍ علوّ الاسم «الفاتح»، فلذلك له فتوحاتٌ من ذلك الاسم. و اشتملت حكمته على الإيجاد اللازم لفتح أبواب الغيب، و سيره على ذلك الاسم، و علمه من خزانته و دعوته إليه.

و سيأتي سرّ الناقة و سرّ تخصيص كلّ نبيٍ بمركبٍ، كعيسى بالحمار، و موسى بالعصا، و محمّدٍ بالبراق ـ إن شاء الله! ـ.

٣ ***

(مِنَ ٱلآيَاتِ آيَـاتُ ٱلرَّكَـائِب وَ ذَلِكَ لِاختِلَافٍ فِي ٱلمَـذَاهِب)

٦ من آيات الله الّتي خصّ الله بها كلّ نبيٍ ـ بل كلّ أحدٍ من بنى آدم ـ «آيات الركائب»، و هي: المركوبات.

و ذلك أنّ كلّ عينٍ من الأعيان الإنسانيّة لها روحٌ[٣١١] هو أوّل مظهرٍ للاسم الّذي يربّ الله ٩ ـ تعالى ـ ذلك الشخص به، و لكلّ روحٍ في العالم الجسمانيّ صورةٌ جسدانيّةٌ هي مظهر ذلك الروح، و له مزاجٌ خاصٌّ يناسب حاله في حضرة عينه الثابتة، فلابدّ لصورة بدنه من ذلك المزاج، و عند تعلّقه بمادّة البدن يكون رابطته في التعلّق ذلك المزاج[٣١٢].

١٢ ثمّ إنّ له في عالم النبات صورةٌ تناسب ذلك المزاج، و كذا في عالم الحيوان؛ و لاشكّ أنّ الحيوان مركب هذا الروح في استكماله، و هذه الأمور ـ كلّها ـ من أحوال عينه الثابتة؛ و نبّه الحقّ ـ أي: الذات الالهيّة ـ إليه.

١٥ و هو الاسم الغالب الّذي هو ربّ هذا الشخص و خزانة علمه و حكمته. و سير هـذا الشخص و ترقّيه إنّما يكون لإخراج ما في خزانته من القوّة إلى الفعل حتّى يكون على كماله الّذي خُلق له و بمركبه المخصوص به، و ذلك السير و الترقّي هو عبوديّته الخاصّة به و شريعته ١٨ ـ إن كان نبيّاً ـ.

فمن المراكب ما هو /SB123/ على صورة الناقة و صفاتها، فإنّ النفس الحيوانيّة لابدّ لها من غرائز هي من أحوال عينها و خواصّ ربّها. و منها ما هو على صورة الفرس، و على ٢١ صورة الأسد، و على صورة الثعبان، و في اطمئنانه في طاعة الروح و أمانته لها عن خواصّها الحيوانيّة كالعصا. و كذلك على صورة[٣١٣] كلّ واحدٍ من الحيوانات، أو على التركيب كالبراق، فسيره على طريقة تلك الحيوان بمقتضى حكمة الاسم الّذي هو ربّه؛ و هو معنى

قوله: «و ذلك لاختلافٍ في المذاهب».

و هذا سرّ إعجازه بإخراج الناقة من الجبل. و منه يُعرف أحوال معاد الأشقياء على الصور المختلفة، كقوله: «يحشر بعض الناس على صورٍ يحسن عندها القردة و الخنازير»[١٨٦].

(فَمِنْهُم قَائِمُونَ بِهَا بِحَقٍّ وَ مِنهُمْ قَاطِعُونَ بِهَا ٱلسَّبَاسِب)

«فمنهم» أي: من أصحاب الركائب، أو[٣١٤] أهل المذاهب ـ و كلاهما واحدٌ ـ «قائمون» بتلك الركائب «بحقٍّ»، أي: بأمر الحقّ في السير و السلوك إليه و فيه حتّى /MB56/ الكمال و بلوغ الغاية؛ أي: السالكون أو الواصلون أهل الشهود الّذين فنوا عن ذواتهم فقاموا بها بالحقّ عند الشهود و الاستقامة، فكان الحقّ عين ذواتهم و قوامهم و مراكبهم و صورهم، و مذهبهم الدين الخالص لله في قوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلخَالِصُ﴾ [٣٩/٣]، و سيرهم سير الله. «و منهم قاطعون بها» برّ عالم الملك في الاستدلال بآيات الآفاق، أو تدابير عالم الشهادة و الملك أهل الحجاب في بوادي الاسم «الظاهر».

(فَأَمَّا «ٱلقَائِمُونَ» فَأَهلُ عَينٍ وَ أَمَّا «ٱلقَاطِعُونَ» هُمُ ٱلجَنَائِب)

يعني: أنّ القائمين هم أهل العيان و الشهود يدعون الناس إلى الله على بصيرةٍ. و في الجملة الأنبياء /SA124/ و الأولياء حال السلوك و الوصول، فإنّ السالكين الصادقين المشارفين للوصول هم أهل عينٍ باعتبار غاياتهم.

و «القاطعون هم الجنائب»، أي: الأمم و الأتباع الّذين يدعون إلى الحقّ، و يستعملون في الجهاد و المصالح الدينيّة و الدنيويّة، المسوّسون بالطبع المجنوبون ـ كالحيوانات ـ إلى ما فيه صلاحهم و صلاح العالَم، المخلوقون للتبعيّة.

و الصحيح «فهم جنائب»، لكن الشيخ راعى جانب المعنى فلم يجىء بالفاء بعد «أمّا» تخفيفاً.

(وَ كُلٌّ مِنهُمُ يَأتِيهِ مِنهُ فُتُوحُ غُيُوبِهِ مِنْ كُلِّ جَانِب)

أيّ واحدٍ من الدّاعين القائمين بالحقّ و من المدعوّين المجنوبين القاطعين، تأتيه فتوح غيوبه من الله الّتي هي في غيب الذات و غيب ربّه ـ أي: الاسم الّذي هو إلهه ـ، و هذا العبد

عبده و غيب علمه ـ تعالى ـ به [٣١٥] و غيب عينه الثابتة و من فوقه و من تحت رجله، و ذلك معنى قوله:«من كلّ جانب».

و تلك الفتوح إمّا ملائمةٌ له، و إمّا غير ملائمةٍ بمقتضى عينه. و ذلك أنّ الداعي في الحياة الدنيا و في الآخرة تأتيه فتوحه بمايلائم، لأنّه في مقام الرضا لايريد إلّا مايريد الله به [٣١٦]، و إن كان في مقام السلوك شكر على النعماء و صبر على البلاء فيكون ملائماً من وجهٍ، لأنّ الابتلاء يظهر فضيلته و في الآخرة يكون مجازاته حسن الثواب.

و أمّا المدعوّ فإن أجاب الداعي بمايلائم و أطاعه و سلك طريقه و سار على سبيله [٣١٧] و سيرته فتح له باب المجازاة بمايلائم، و إن أجابه بما لايلائم و خالفه بالكفر و العصيان فتح له باب المجازاة بما لايلائم.

و قد تظهر أمورٌ من الغيب ههنا لكلا الفريقين ملائمةٌ و غير ملائمةٍ، لايعرف لمّيّتها. و الاطّلاع عل سرّ الغيب إنّما هو للحقّ؛ و قد يطّلع على بعضه من يشاء من عباده./SB124/

***

(اعلم ـ وفّقك الله! ـ أنّ الأمر مبنيٌّ في نفسه على الفرديّة، و لها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً، فالثلاثة أوّل الأفراد). يعني: أنّ أمر الإيجاد في نفسه مبنيٌّ على الفرديّة، و الفرديّة من خواصّ العدد و ما لم يتعدّد الواحد ـ الّذي هو منشأ العدد و مبدؤه بالتثنية ـ لم‌تحصل الفرديّة. و الواحد ليس بعددٍ ـ إذ ليس فيه كثرةٌ ـ، فليس بفردٍ و لازوجٍ، لأنّ الفرديّة باعتبار الإنقسام و لكن لابمتساويين، و الواحد غير منقسمٍ.

و لو فسّرنا الفرديّة بعدم الانقسام بمتساويين كان الفرد أعمّ من العدد، لأنّه يشمل الواحد بهذا المعنى، فلم‌يكن من خواصّه. و لكن الفرديّة معناها: «الإنفراد عن الغير»، فلابدّ فيها من اعتبار معنى الغير في مفهومها. بخلاف الواحد، إذ لايتوقّف معناه على تصوّر الغير، فلابدّ للتعدّد من الشفعيّة و لابدّ في الإيجاد من الفرديّة ـ لبقاء معنى التأثير الّذي للواحد الأصل فيه أوّلاً و آخراً ـ.

و إنّما كان التثليث هو الأصل في الإيجاد، لأنّ الإيجاد مبنيٌ على العلم، و لابدّ للعلم من عالمٍ و معلومٍ، فثبت التثليث الّذي للفرديّة؛ فالثلاثة أوّل الأفراد ـ كما قال ـ.

و إنّما قلنا: «إنّها مسبوقةٌ بالشفعيّة»، لأنّ الفاعل ما لم يكن له قابلٌ لم يؤثّر، فإنّ التأثير يقتضي منتسبين، فالعالم هو ذات الفاعل و الفاعل ظلّه من حيث فاعليّته، و القابل ظلّ المعلوم و التأثير ظلّ العلم، فظهر من العلم بهذا الاعتبار /MA57/ «التعيّن الأوّل».

(و عن هذه الحضرة الإلهيّة وجد العالم) بعد تعدّدها بالعلم، فإنّ حضرة الذات ما لم يتعدّد باعتبار العالميّة لم تسمّ «الحضرة الإلهيّة». **(فقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ /SA125/ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾** [١٦/٤٠]، **فهذه ذاتٌ ذاتُ إرادةٍ و قولٍ، فلولا هذه الذات و إرادتها ـ و هي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمرٍ مّا ـ ثمّ قوله عند ذلك التوجّه «كن» لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء!).**

لاشكّ أنّ الإرادة و القول إنّما يكونان بعد العلم، فإن الشيء الّذي تتعلّق بوجوده الإرادة و لايخاطب بالقول هو المعلوم، فالإرادة و القول من الحضرة الإلهيّة بعد تعيّنها بالعلم.

ثمّ المبادىء المقتضية لوجود الشيء من الحضرة الإلهيّة هي هذه الثلاثة:

(١) : ذات الحقّ؛

(٢): إرادته؛

و (٣): قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [١٦/٤٠].

(ثمّ ظهرت الفرديّة الثلاثيّة أيضاً في ذلك الشيء، و بها من جهته صحّ تكوينه و اتّصافه بالوجود، و هي شيئيّته و سماعه و امتثاله لأمر[٣١٨] مكوّنه بالإيجاد. فقابل ثلاثةٌ بثلاثةٍ:

(١): ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها؛ و

(٢): سماعه في موازنة إرادة موجده؛ و

(٣): قبوله للامتثال لما أمره به من التكوين في موازنة قوله كن، فكان هو؛ فنسب التكوين إليه.

فلولا أنّه في قوّته التكوين من نفسه عند هذا ما تكوّن، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلّا نفسه). يعني: أنّ الفرديّة الثلاثيّة الّتي في الموجد لابدّ أن تقابل[٣١٩] من جهة القابل بفرديّةٍ ثلاثيّةٍ، و إلّا لم تتأثّر من المؤثّر ـ فإنها نسبٌ. و النسبة لابدّ لها من الطرفين ليحصل بكلّ ما في الفاعل من وجوه التأثير أثرٌ في القابل، و إلّا لم يكن مستعدّاً لما يراد منه، فلم تقبل التأثير، فلم يوجد ـ. و هي شيئيّته /SB125/ ـ أي: ذاته الثابتة في العدم ـ في مقابلة ذات موجدها، و سماعه في مقابلة إرادة موجده، و قبوله لامتثال أمر موجده بالكينونة في مقابلة قوله «كن».

و «التكوين» في قوله: «لما أمره بالتكوين» بمعنى المبالغة في التكوين، لا بمعنى الصيرورة ـ كالتقتيل للمبالغة في القتل ـ، بدليل قوله: «ما تكوّن»؛ فلم يكن من جهة الموجد إلّا الأمر بالتكوّن.

و أمّا التكوّن الّذي هو امتثال الأمر فلم يكن إلّا من نفس ذلك الشيء، لأنّه كان في قوّته ـ أي: فيه بالقوّة كامناً ـ، و لهذا نسب إليه في قوله: «فيكون»، أي: فلم يلبث أن يمتثل الأمر، فكان عقيب الأمر.

و إنّما كان في قوّته ذلك، لأنّه موجودٌ في الغيب، فإنّ الثبوت ليس إلّا وجوداً باطناً خفيّاً، و كلّ ما بطن ففي قوّته الظهور، لأنّ ذات الاسم «الباطن» بعينه هو ذات الاسم «الظاهر»، و «القابل» بعينه هو «الفاعل»، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقبَلُ ٱلتَّوبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾؟! [٩/١٠٤]. فالعين الغير المجعولة عينه ـ تعالى ـ، و الفعل و القبول له ـ كما ذكر في الفصّ الأوّل ـ. فهو الفاعل بإحدى يديه و القابل بالأخرى و الذات واحدةٌ و الكثرة نقوشٌ و شؤونٌ، فصحّ أنّه ما أوجد الشيء إلّا نفسه و ليس إلّا ظهوره.

(فأثبت الحقّ ـ تعالى ـ أنّ التكوين للشيء نفسه، لا للحقّ؛ و الّذي للحقّ فيه أمره خاصّةً. وكذا أخبر عن نفسه في قوله: ﴿إِنَّمَا أَمرُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُۥ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [١٦/٤٠]، فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله)، أي: إلى نفس الشيء ـ يقال: نسب إليه و له بمعنىً واحدٍ[١٨٧]. **(و هو الصادق في قوله؛ و هذا** /SA126/ هو

المعقول في نفس الأمر)؛ كما في هذا المثال: **(يقول الآمر الّذي يخاف فلايعصى لعبده: «قم»، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيّده، فليس للسيّد في قيام هذا العبد سوى أمـره له**[٣٢٠] **بالقيام، و القيام من فعل العبد لا من فعل السيّد.**

فقام أصل التكوين على التثليث ـ أي: من الثلاثة ـ من الجانبين: من جانب الحقّ و من جانب الخلق). ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

(ثمّ سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلّة، فلابدّ في الدليل أن يكون مركّباً من ثلاثةٍ على نظامٍ مخصوصٍ و شرطٍ /MB57/ **مخصوصٍ، و حينئذٍ ينتج، لابدّ من ذلك!)**. أي: ثمّ لمّا كان التثليث سبباً لفتح باب[٣٢١] النتائج في التكوين و الإيجاد سرى ذلك التثليث في جميع مراتب الإيجاد حتّى إيجاد المعاني بالأدلّة، و كما أنّ التثليث الأوّل مرتّبٌ ترتيباً [متقناً[٣٢٢]] بكون الذات فيه مقدّماً و الإرادة متوسّطةً بينه و بين القول، لايكون إلّا كذلك؛ فكـذلك يكون الدليل مرتّباً على نظامٍ مخصوصٍ حتّى ينتج.

(و هو أن يركّب الناظر دليله من مقدّمتين، كلّ مقدّمةٍ تحتوي عـلى مـفردين، فتكون أربعةً؛ واحدٌ من هذه الأربعة يتكرّر في المقدّمتين ليربط أحديهما بالأخرى ـ كالنكاح ـ، فيكون ثلاثةً لا غير ـ لتكرار الواحد فيهما ـ. فيكون المطلوب ـ أي: يوجدُ ـ إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص ـ و هو ربط إحدى المقدّمتين بالأخرى[٣٢٣] **بتكرار ذلك الوجه المفرد الّذي به صحّ التثليث ـ. و الشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلّة أو مساوياً لها، و حينئذٍ يصدق)** ـ أي: الحكم ـ.

و معنى «كون الحكم أعمّ من العلّة أو مساوياً لها» كلّيّة الكبرى، فإنّ العلّة هي الوسط، و هي إذا كان الحكم بالأكبر على الأصغر أعمّ منها /SB126/ ـ لثبوته بغير هذه العلّة ـ كانت الكبرى كلّيّةً، كقولك: هذا إنسان و كلّ إنسانٍ حيوانٌ، فهذا حيوانٌ. و هذا الحكم قد يثبت بغير هذه العلّة، كقولك: هذا فرسٌ و كلّ فرسٍ حيوانٌ، فهذا حيوانٌ. و كذلك إذا كان الحكم مساوياً، كقولك: هذا إنسانٌ و كلّ إنسانٍ ناطقٌ، فهذا ناطقٌ.

و هذا الحكم لايثبت إلّا بهذه العلّة فيرجع إلى عموم المحكوم به أو مساواته للمحكوم

عليه في الكبرى، و هو معنى كلّيّتها.

(و إن لم يكن كذلك فإنّه ينتج نتيجةً غير صادقةٍ) كقولك: كلّ إنسانٍ حيوانٌ و بعض الحيوان فرسٌ، فلايصدق «كلّ إنسانٍ فرسٌ» و لابعضه.

(و هذا موجودٌ في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرّاةً عن نسبتها إلى الله، أو إضافة التكوين ـ الّذي نحن بصدده ـ إلى الله مطلقاً. و الحقّ ما أضافه إلّا إلى الشيء الّذى قيل له: «كن»).

أمّا الأوّل فلأنّ العبد إن لم يوجد بوجود الحقّ فلافعل له، فهناك أمورٌ ثلاثةٌ:

(١): الحقّ الّذي هو الفاعل بالحقيقة؛ و

(٢): العبد الّذي هو القابل؛ و

(٣): ظهور الحقّ في صوره العبد ـ أعني: وجود العبد به تعالى ـ.

فإضافة الفعل إلى القابل دون الفاعل كذبٌ محضٌ. و كذلك الثاني، لأنّ الأمر بالتكوّن إنّما هو من الحقّ لا نفس التكوّن الّذي هو الامتثال ـ كما ذكر ـ.

(و مثاله) ـ أي: مثال الدليل المركّب من الثلاثة على النظام و الشرط المخصوصين الّذى لابدّ من إنتاجه ـ **(: إذا أردنا أن ندلّ على أنّ وجود العالَم عن سببٍ فنقول: كلّ حادثٍ فله سببٌ)** و هذه المقدّمة كبرى القياس، و هي كلّيّةٌ، /SA127/ **(فمعنا الحادث و السبب؛ ثمّ نقول في المقدّمة الأخرى: و العالم حادثٌ)** و هي صغرى، **(فتكرّر «الحادث» في المقدّمتين؛ و الثالث)** ـ أي: المفرد الثالث، و هو الحدّ الأصغر ـ **(قولنا: العالَم، فانتج أنّ العالم له سببٌ، فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدّمة الواحدة)** يعني: الكبرى، **(و هو السبب)**.

و في لفظه تسامحٌ! فإنّ الأكبر قولها: «له سببٌ»، و لكن مثل هذا ممّا يتسامح فيه.

(فالوجه الخاصّ هو تكرار «الحادث»، و الشرط الخاصّ عموم العلّة) أي: في الخارج لا في الذهن، لأنّ الوسط في «برهان الإنّيّ» هو المعلول المساوي، و هو علّةٌ في الذهن لثبوت الأكبر للأصغر ـ كما ذكر ـ. و المراد بقوله: «عموم العلّة»، عموم الأكبر ـ الّذي هو

علّةٌ في نفس الأمر ـ في الأوسط، لا في البرهان؛ لأنّ المراد بالعلّة في البرهان: علّة الحكم و هو الأوسط، و مراده العلّة في الوجود ـ أي: الأكبر ـ. أ لاترى إلى قوله: **(لأنّ العلّة في وجود الحادث السبب)** ـ أي: وجوده في الخارج ـ **(و هو عامٌّ في حدوث العالم** /MA58/ **عن الله)** يعني: أنّ السبب بمعنى ثبوت السبب أعمّ من حدوث العالم عن الله **(أعني: الحكم)** أي: الحكم بثبوت السبب للعالم الموصوف بالحدوث، فيكون الحكم أعمّ من علّة الحكم الّذي هو الحدوث، فتكون الكبرى كلّيةً ـ كما ذكر ـ.

(فنحكم على كلّ حادثٍ أنّ له سبباً ـ يعني: في[٣٢٤] الكبرى ـ، سواءٌ كان ذلك السبب) ـ يعني: سبب الحكم في البرهان، أي: العلّة المذكورة الّتي هي الوسط، و هو «الحادث» في مثالنا ـ **(مساوياً للحكم)** كما إذا أردنا بـ: «الحادث» في هذا المثال الحادث بالحدوث الذاتي، فانّه مساوٍ لما له سببٌ؛

(أو يكون الحكم /SB127/ **أعمّ منه)** كما إذا أردنا بـ: «الحادث» الحادث الزماني، **(فيدخل تحت حكمه)** أي: فيدخل الحادث ـ الّذى هو علّة الحكم ـ تحت حكمه في الحالين، **(فتصدق النتيجة.**

فهذا ـ أيضاً ـ قد ظهر حكم التثليث في إيجاد المعاني الّتي[٣٢٥] تقتنص بالأدلّة).

«فهذا» مبتداءٌ «قدظهر» خبره ، و «حكم التثليث» بدله أو بيانه. كانّه قال: فهذا، أي: حكم التثليث.

(فأصل الكون التثليث).

***

(و لهذا كانت حكمة صالح ـ عليه السّلام ـ الّتى أظهرها الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيّامٍ وعداً غير مكذوبٍ). في بعض النسخ: «وعدٌ» ـ كما هو لفظ المصحف ـ على الحكاية أو على خبر المبتدأ ـ كما في القرآن ـ، أي: ذلك وعدٌ غير مكذوبٍ. **(فأنتج صدقاً و هو الصيحة الّتي أهلكهم بها: ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾** [١١/٦٧]) أي: هلكوا

فلم يستطيعوا القيام.

(فأوّل يوم من الثلاثة اصفرّت وجوه القوم، و في الثاني احمرّت، و في الثالث اسودّت، فلمّا كملت الثلاثة صحّ الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم، فسمّى ذلك الظهور «هلاكاً».

فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السّعداء في قوله ـ تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ مُسْفِرَةٌ﴾ [٨٠/٣٨] ـ من السفور و هو: الظهور[١٨٨] ـ، كما كان الإصفرار في أوّل يوم ظهور علامة الشّقاء في قوم صالح؛

ثمّ جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله ـ تعالى ـ في السعداء: ﴿ضَاحِكَةٌ﴾، فإنّ الضحك من الأسباب المولّدة لإحمرار الوجوه، فهي في السعداء[٣٢٦] احمرار الوجنات.

ثمّ جعل في موازنة تغيير بشرة الأشقياء بالسواد قوله ـ تعالى ـ: ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ [٨٠/٣٩]، و ما هو أثّر في بشرتهم كما أثّر السواد في بشرة الأشقياء، و لهذا قال في الفريقين: «بالبشرى»، أي: يقول لهم قولاً يؤثّر في بشرتهم /SA128/ فيعدل بها إلى لونٍ لم تكن البشرة تتّصف به قبل هذا، فقال في حقّ السعداء: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضوَانٌ﴾ [٩/٢١]، و قال في حقّ الأشقياء: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعذابٍ أَلِيمٍ﴾ [٩/٣٤]. فأثّر في بشرة كلّ طائفةٍ ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام، فما ظهر عليهم في ظواهرهم إلّا حكم ما استقرّ في بواطنهم من المفهوم، فما أثّر فيهم سواهم؛ كما لم يكن التكوين إلّا منهم ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [٦/١٤٩].

فمَن فهم هذه الحكمة و قرّرها في نفسه و جعلها مشهودةً له أراح نفسه من التعلّق بغيره، و علم أنّه لا يؤتى عليه بخيرٍ و لا بشرٍّ إلّا منه. و أعني بـ «الخير»: ما يوافق غرضه و يلائم طبعه و مزاجه، و أعني بـ «الشرّ»: ما لا يوافق غرضه و لا يلائم طبعه و لا مزاجه.

و يقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات ـ كلّها ـ عنهم، و إن لم يعتذروا. و

يعلم أنّه منه كان كلّ ما هو فيه ـ كما ذكرناه أوّلاً في «أنّ العلم تابع للمعلوم» ـ، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: «يداك أوكتا و فوك نفخ!»[١٨٩].

ـ و الله يقول الحقّ و هو يهدى السبيل! ـ)؛ كلّه ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

(فصّ حكمة قلبيّة في كلمة شعيبيّة)

إنّما خصّت «الكلمة الشعيبيّة» بـ: «الحكمة القلبيّة»، لأنّ الغالب على شعيب ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ الصفات القلبيّة من الأمر بالعدل و إيفاء الكيل و الوزن بالقسط. و «القلب» هو مظهر العدل و صورة /MB58/ أحديّة الجمع بين الظاهر و الباطن و اعتدال البدن و عدالة النفس، و منه يصل الحياة و الفيض إلى جميع الأعضاء على السويّة بمقتضى العدل. و له أحديّة جميع[٣٢٧] القوى /SB128/ الروحانيّة و النفسانيّة و البدنيّة، و منه تنشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم و يتوزّع على كلّ عضوٍ عضوٍ بمقتضى استعداده و قوّة قبوله، و يأتيه المدد إليها دائماً على نسبةٍ محفوظة القدر بالعدل. و له إيفاء كلّ ذي حقّه.

و قد استفاد موسى ـ عليه السّلام ـ علم الصحبة و السياسة و الخلوة و الجلوة و مقام الجمع و الفرق منه، و كلّها من القلب القائم بالعدل و مراعاة أحكام الوحدة في الكثرة. و لا يقوم بأحكام العالمين في الوجود إلّا القلب، و لهذا كان محلّ المعرفة دون غيره.

***

(اعلم! أنّ القلب ـ أعني: قلب العارف بالله ـ هو من رحمة الله و هو أوسع منها، فإنّه وسع الحقّ ـ جلّ جلاله ـ و رحمته لا تسعه. هذا لسان عمومٍ من باب الإشارة، فإنّ الحقّ راحمٌ ليس بمرحومٍ، فلا حكم للرحمة فيه).

إنّما قال: «إن القلب من رحمة الله»، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦]، و القلب شيءٌ.

و إنّما كان أوسع منها لقوله ـ تعالى ـ على لسان نبيّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن» [١٩٠]. و الحقّ محيطٌ بالكلّ و الرحمة تنزل من مستوى الرحمن ـ «الّذى هو العرش» ـ إلى كلّ العالم بما فيه، و قد قال أبويزيد [١٩١]: «لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرّةٍ في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما أحسّ به» [١٩٢]. لأنّه لايبقي مع الحقّ و تجلّيه وجودٌ لشيءٍ، فكيف يحسّ بالعدم؟!.

و إنّما قال[٣٢٨]: «هذا لسان العموم»، لأنّ عامّة العلماء قائلون بهذا الحديث المذكور، و بأنّ الحقّ ـ تعالى ـ راحمٌ غير مرحومٍ، و لأنّ الرحمة صفةٌ من صفات الله ـ تعالى ـ قائمةٌ به فلاتسعه و القلب يسعه.

و إنّما قال: «من باب الإشارة» لأنّ في لسانهم رمزٌ إليه من قبيل المفهوم لاالمنطوق، فإنّهم لايصرّحون به /SA129/ و لكن يلزمهم.

(و أمّا الإشارة من لسان الخصوص، فإنّ الله ـ تعالى ـ وصف نفسه بالنّفَس و هو من التنفيس، و أنّ الأسماء الإلهيّة عين المسمّى و ليس إلّا هو، و إنّها طالبةٌ ما تعطيه من الحقائق و ليست الحقائق الّتي تطلبها الأسماء إلّا «العالم»، فالألوهيّة تطلب المألوه و الربوبيّة تطلب المربوب، و إلّا فلاعين لها إلّا به وجوداً و تقديراً.

و الحقّ من حيث ذاته غنيٌّ عن العالمين، و الربوبيّة ما لها هذا الحكم. فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبيّة و بين ما تستحقّه الذات من الغنى عن العالَم، و ليست الربوبيّة على الحقيقة و الاتّصاف إلّا عين هذه الذات).

قد مرّ أنّ الأشياء في ذات البارى ـ تعالى ـ بالقوّة ـ كالشجرة في النواة ـ، ليست لها فيه عينٌ. و هي كرب الرّحمن، فوصف نفسه بالنفَس و هو الإيجاد ـ إذ به نفّس عن كربه ـ، فالنفس وصفٌ له. و الذات مع أيّ وصفٍ اعتبر معه اسمٌ، و الأسماء الإلهيّة عين المسمّي.

فليس النفس إلّا هو، لأنّ الصفة نسبةٌ و النسب أمورٌ عقليّةٌ، فليست الأسماء في الحقيقة

إلّا عين الذات مع اعتبارٍ فقط!.

و الأسماء تطلب مقتضياتها ـ كما ذكر غير مرّةٍ! ـ، و مقتضياتها ليست إلّا الحقائق الّتي هي أجزاء العالم، و مجموعها العالَم، و هو المألوه و المربوب. فالألوهيّة ـ الّتي هي الحضرة الأسمائيّة ـ و الربوبيّة ـ الّتي هي حضرة الأفعال الصادرة عن الأسماء ـ تطلب العالم بما فيه و لم تثبت إلّا به، لأنّها من الإضافيّات؛ فلاعين لها بدون المضاف وجوداً و تقديراً ـ يعني: عيناً و ذهناً ـ.

فالربوبيّة ما لها /MA59/ غنىً عن العالمين، بل الغنى عن الكلّ ليس إلّا للذات وحدها، فالأمر ذووجهين:

غنىً من /SB129/ وجهٍ؛

و لا غنىً من وجهٍ.

و ليست الربوبيّة في الحقيقة غير[٣٢٩] الذات ـ لأنّها نسبٌ اعتبرت في الذات لاعين لها ـ، فالربّ ليس إلّا الذات مع نسبٍ اعتباريّةٍ لاعين لها، و إلّا لكان الله ـ تعالى ـ محتاجاً في ربوبيّته إلى تلك العين، فكان محتاجاً إلى الغير.

(فلمّا تعارض الأمر بحكم النسب) ـ لاقتضائه من حيث الذات الغنى، و من حيث النسب اللاغنى ـ **(ورد في الخبر ما وصف الحقّ به نفسه من الشفقة على عباده)**. لأنّ الحقّ هو الّذي يتحقّق به كلّ شيءٍ، و هو الاسم الّذي[٣٣٠] يتجلّى به في القيامة ليحكم بين الناس بالحقّ ـ أي: بالعدل ـ، فيكون هو الربّ المطلق ـ: ربّ العالمين ـ. فيقتضي الشفقة و الرحمة على عباده، لتوقّف الربوبيّة عليهم.

(فأوّل ما نفّس عن الربوبيّة بنفسه[٣٣١] المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الّذي تطلبه الربوبيّة بحقيقتها و جميع الأسماء الإلهيّة، فيثبت من هذا الوجه أنّ رحمته وسعت كلّ شيءٍ، فوسعت الحقّ، فهي أوسع من القلب أو مساويةٌ في السعة).

«ما» في «ما نفّس» مصدريّةٌ؛ أي: أوّل تنفيسه عن الربوبيّة بنفسه المنسوب إلى «الرحمن» الشامل بجميع الأسماء، و هو التنفيس بإيجاده العالم الّذي تطلبه الحضرة الربوبيّة و

جميع الأسماء الإلهيّة.

«فيثبت» ـ و في نسخةٍ: فثبت ـ «من هذا الوجه»، أي: باعتبار الحضرة الأسمائيّة من حيث الإله و الرحمن و الربّ أنّ رحمته وسعت كلّ شيءٍ حتّى الحقّ، فيكون الحقّ من حيث الأسماء مرحوماً /SA130/ بالرحمة الذاتيّة، إذ لو لم يكن العالم و أعيانه لم يكن للنسب الأسمائيّة وجودٌ، و الغنى مصروفاً إلى الذات وحدها.

و الرحمة أوسع من القلب من حيث إنّه شيءٌ من الأشياء أو مساويةٌ له من حيث إنّه وسع الحقّ بجميع أسمائه؛ و جميع الأسماء مرحومةٌ من حيث إنّها أسماءٌ لا من حيث إنّها عين ذات الحقّ، و كذا القلب حينئذٍ ـ يعني: إذا وسع الحقّ ـ ليس إلّا الذات و أسماؤه، إذ لا شيء عند تجلّي الحقّ غيره، و لا للقلب و لا للعالم وجودٌ ـ.

(هذا مضى.

ثمّ لتعلم أنّ الحقّ ـ تعالى ـ كما ثبت في الصحيح ـ يتحوّل في الصور عند التجلّي، و أنّ الحقّ ـ تعالى ـ إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات، فكأنّه يملأه. و معنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحقّ عند تجلّيه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره). يعني: أنّ الحقّ المتجلّى المتحوّل في الصور إذا تجلّى للقلب بصورة الأحديّة لا يبقى معه شيءٌ ـ إذ الأحديّة الذاتيّة تقتضي أن لا يكون معه شيءٌ ـ، فلا ينظر القلب حينئذ إلّا به و لا يرى إلّا إيّاه؛ فلا يحسّ بنفسه و لا بغيره.

(و قلب العارف من السّعة كما قال أبو يزيد البسطاميّ: «لو أنّ العرش و ما حواه مائة[٣٣٢] ألف ألف مرّةٍ في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما أحسّ به!». و قال الجنيد [١٩٣] في هذا المعنى: «إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثرٌ» [١٩٤]؛ و قلبٌ يسع القديم كيف يحسّ بالمحدث موجوداً!؟).

هذا معلومٌ ممّا مرّ، فإنّ الحقّ إذا تجلّى تحقّق قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨]، فلا شيء معه.

(و إذا كان الحقّ يتنوّع تجلّيه في الصور، فبالضرورة يتّسع القلب و يضيق بحسب

الصورة[٣٣٣] الّتي يقع فيها التجلّي الإلهي، فإنّه لا يفضل من القلب شيءٌ عن صورة ما يقع فيها التجلّي).

قلب العارف يدور مع الحقّ؛ ليس له حيثيّةٌ و لاكيفيّةٌ معيّنةٌ، و لا /SB130/ قابليّةٌ مخصوصةٌ بشيءٍ دون شيءٍ، و لا يكون له تقيّدٌ بشيءٍ دون شيءٍ ـ بخلاف سائر القلوب ـ، فيكون بحسب تجلّي الربّ إذا تجرّد عمّا سواه، فلم يكن فيه سوى الحقّ. فعلى أيّ صورةٍ يتجلّى الحقّ، من صغيرةٍ أو كبيرةٍ كان على صورته. فيتّسع و يضيق بحسب الصور الّتي يقع التجلّي الإلهي فيها، و لا يفضل منه شيءٌ عن صورة المتجلّى.

و أمّا سائر القلوب الجزئيّة فبالعكس، فإنّ لكلٍّ منها حيثيّةً معيّنةً و كيفيّةً مقيّدةً و خصوصيّةً مميّزةً له عن غيره و استعداداً خاصّاً يقع التجلّي بحسبه، فلا يكون التجلّي إلّا بحسب قابليّته، فيتكيّف الحقّ بكيفيّة المتجلّى و يتصوّر بصورته.

و هذا حقيقة تحوّل الحقّ في الصور يوم القيامة لأهل المحشر على العموم. و لذلك يعرفه العارف في أيّ صورةٍ تجلّى و يسجد له و يعبده.

و أمّا غير العارف ـ: المحجوب بمعتقده ـ فلا يعرفه إلّا إذا تجلّى في صورة معتقده، و إذا تجلّى في غير تلك الصورة المعيّنة أنكره و تعوّذ منه.

(فإنّ القلب في العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ[٣٣٤] فصّ الخاتم من الخاتم؛ لا يفضل بل يكون على قدره و شكله من الاستدارة ـ إن كان الفصّ مستديراً ـ، أو من التربيع و التسديس و التثمين و غير ذلك من الأشكال ـ إن كان الفصّ مربّعاً أو مسدّساً أو مثمّناً أو ما كان من الأشكال ـ، فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله لا غير.

و هذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أنّ الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد، و هذا ليس كذلك، فإنّ العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة الّتي يتجلّى له فيها الحقّ).

هذا مثالٌ لقلب العارف و إشارةٌ إلى أنّ العارف هيولانيّ القلب دائم التوجّه /SA131/ إلى الحقّ المطلق بإطلاق قابليّته لغلبة الأحديّة الجمعيّة على قلبه، فهي /MB59/ أيّ صورةٍ يتجلّى له[٣٣٥] الحقّ كان على صورته ـ كما في التمثيل بمحلّ الخاتم ـ.

و أمّا ما تشير إليه الطائفة من تجلّى الحقّ على قدر استعداد القلب فهو حال من غلبت على قلبه أحكام الكثرة و تقيّد القلب بالهيئات المخصوصة، فيكون التجلّيّ الأحديّ فيه متشكّلاً بأشكال الأقدار و الصور و الهيئات الغالبة عليه؛ فالعارف يظهر للحقّ على قدر صورته، و غير العارف يظهر له الحقّ على قدر صورته.

(و تحرير هذه المسألة: أنّ لله تجلّيين:

تجلّى غيبٍ؛

و تجلّى شهادةٍ.

فمِن «تجلى الغيب» يعطي الإستعداد الّذي يكون عليه القلب، و هو التجلّي الذاتي الّذى لغيب حقيقته، و هو الهويّة الّتي يستحقّها بقوله عن نفسه «هو»، فلا يزال «هو» له دائماً أبداً. فإذا حصل له ـ أعني: للقلب ـ هذا الاستعداد تجلّى له التجلّى الشهوديّ في الشهادة، فرآه فظهر بصورة ما تجلّى له ـ كما ذكرناه ـ.

فهو ـ تعالى ـ أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، ثمّ رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلب و لا العين أبداً إلّا صورة معتقده في الحقّ).

هذا التحرير تحقيق القولين و إثبات أن كلّاً منهما صوابٌ باعتبار التجلّيين، فإنّ التجلّي الذاتي الغيبيّ يعطي الإستعداد الأزلي بظهور الذات في عالم الغيب بصور الأعيان، و ما عليه كلّ واحدةٍ من الأعيان من أحوالها هو الّذي يكون عليه القلب حال الظهور في عالم الشهادة. و الغيب المطلق و الحقيقة المطلقة و الهوية المطلقة الّتي يعبّر بها الحقّ عن نفسه، هو هذه الذات المتجلّى في صور الأعيان.

و لكلّ عينٍ هويّةٌ مخصوصةٌ هو بها هو، و لا يزال /SB131/ الحقّ بهذا الاعتبار «هو» أبداً، فإذا ظهرت الأعيان في عالم الشهادة و حصل للقلب هذا الاستعداد الفطريّ الّذي فطر عليه، تجلّى له في عالم الشهادة التجلّي الشهودي فرآه بصورة /MA60/ استعداده. و هو قول الطائفة الصوفيّة: «إنّ الحقّ يتجلّى عل قدر استعداد العبد»[١٩٥]، و هو الظهور بصورة

المتجلّى له.

و هذا الاستعداد هو المراد بالخلق في قوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾.

و أمّا «الهداية» في قوله: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ [٢٠/٥٠] فهو رفع الحجاب بينه و بين عبده حتّى رآه في صورة[٣٣٦] معتقده، فالحقّ عنده عين اعتقاده، إذ لا يرى القلب و لا العين إلّا صورة معتقده في الحقّ، فما رأى إلّا نفسه في مرآة الحقّ.

فمن هذه الأعيان من هو على الاستعداد الكامل، فاستعداده يقتضي أن يرى الحقّ في جميع صور أسمائه الغير المتناهية، لأنّ استعداده لم يتقيّد بصورة اسمٍ مّا، بل توجّه بإطلاقه إطلاق الحقّ من كلّ قيدٍ، و لم يحصره في حضرة بعض الأسماء، بل يقابل كلّ حضرةٍ من حضرات الأسماء ـ الّتي تجلّى الحقّ فيها و بها ـ بما في نفسه ممّا يناسبه من تلك الحضرة.

فذلك هو العارف المذكور الّذي يكون قلبه أبداً بصورة من تجلّى له على أيّ صورةٍ و في أيّ وجهٍ تجلّى.

(فالحقّ الّذي في المعتقد هو الّذي وسع القلب صورته، و هو الّذي يتجلّى له فيعرفه؛ فلا ترى العين إلّا الحقّ الاعتقاديّ. و لاخفاء تتنوع الاعتقادات؛ فمن قيّده أنكره في غير ما قيّده به و أقرّ به فيما قيّده به إذا تجلّى له. و من أطلقه عن التقييد لم ينكره و أقرّ له في كلّ صورةٍ يتحوّل فيها، و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإنّ صور التجلّى ما لها نهايةٌ يقف عندها.

و كذلك صورة العلم بالله ما له نهاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في /SA131 **كلّ زمانٍ يطلب الزيادة من العلم به، ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾، ربّ زدني علماً!، ربّ زدني علماً!. فالأمر لا يتناهى من الطرفين).** أي: الحقّ في أصحاب الإعتقادات هو الّذي يسع كلّ قلبٍ منهم صورته. و الإعتقادات متنوّعةٌ؛ فالحقّ عند كلّ واحدٍ منهم هو المتجلّى في صورة معتقده، فإذا تجلّى في صورةٍ أخرى أنكره؛ فينكر بعضهم إله بعضٍ أبداً؛ فبينهم التخالف و التناكر.

و أمّا الموحّد الّذي أطلق الحقّ عن كلّ قيدٍ فيقرّ به في كلّ صورةٍ يتحوّل فيها، و يتحوّل

قلبه مع صورته، فيكون ـ أبداً ـ بصورة ما يتجلّى له و على قدره إلى ما لايتناهى؛ كالعلم بالله، فانّه لايتناهى و يطلب العارف الزيادة فيه أبداً و يقول دائماً بلسان الحال أو القال: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[٢٠/١٤٤]. فلاتتناهى التجلّيات من طرف الحقّ، و لاتتناهى الصور المطابقة لها و العلوم من طرف العبد.

(هذا إذا قلت حقٌّ و خلقٌ. فإذا نظرت في قوله: «كنت رجله الّتي يسعى بها، و يده الّتي يبطش بها، و لسانه الّذي يتكلّم به»[١٩٦] ـ ... إلى غير ذلك من القوى و محالّها الّتي هي الأعضاء ـ لم تفرّق؛ فقلت: «الأمرُ حقٌّ كلّه أو خلقٌ كلّه»، فهو خلقٌ بنسبةٍ و هو حقٌّ بنسبةٍ و العين واحدةٌ. فعين صورة ما تجلّى عين صورة ما قبل ذلك التجلّي، فهو المتجلّى و المتجلّى له!.

فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويّته و من حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى!). يعني: أنّ الحقيقة و العين الأحديّة واحدةٌ لاتتكثّر أصلاً إلّا بالإعتبار، فإذا نظرت إلى الحقيقة المتعيّنة ـ بأيّ صورةٍ كانت ـ قلت: «حقٌّ» ـ باعتبار الحقيقة ـ و «خلقٌ» ـ باعتبار التعيّن ـ؛

و إذا نظرت إلى الحقيقة الأحديّة قلت: «الذات» أو «الحقيقة» فحسب؛

و إذا نظرت إلى تحقّقها الذاتي قلت: «حقٌّ»؛

و إذا نظرت في مفهوم الحديث و رأيت أنّ جميع القوى و الأعضاء ليست إلّا عين العبد قلت: «خلقٌ كلّه» بإحدى النسبتين ـ: نسبة الوحدة أو الكثرة ـ؛

و إن اعتبرت نسبة الوحدة إلى الكثرة قلت: «إلهٌ»؛

و إن اعتبرت ظهور الواحد الحقّ في صورة الكثرة قلت: «المتجلّى و المتجلّى له»؛

و /MB60/ إن اعتبرت أحديّة الجمع نفيت الغير و قلت: «العين واحدةٌ»، فإنّ أحديّة جمع الوجود يحكم بنفي السوى، و يشهد بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

فانظر عجائب أمر /SB132/ الله من حيث هويّته!. فإنّه أحدٌ لاكثرة فيه بحسب ذاته و حقيقته، و إلهٌ واحدٌ من حيث نسبته إلى العالم بالمعاني المختلفة الّتي هي حقائق الأسماء.

فاعجب! و لاتغب عنه في التجلّيات الغير المتناهية، فإنّه واحدٌ لاموجود غيره.

(فَمَنْ ثَمَّهْ وَ مَا ثَمَّة وَ عَيْنُ ثَمَّهْ هُوَ ثَمَّه)

استفهم بـ «من» و «ما» عن الحقيقة الأحديّة على بصيرةٍ، لأنّ الحقّ[٣٣٧] عين كلّ شيءٍ عاقلٍ و غير عاقلٍ. و معنى «ثمّ» في الواقع المشهود.

«و عين ثمّ هو ثمّة» أي: و عين موجودٍ في الواقع[٣٣٨] هو نفس الواقع، إذ الواقع عينه ليس غيره.

(فَمَنْ قَدْ عَمَّهُ خَصَّهْ وَ مَنْ قَدْ خَصَّهُ عَمَّه)

: فمن قال بأنّه يعمّ الكلّ من حيث هو كلٌّ خصّه بأنّه عين كلّ واحدٍ، و من قال بأنّه[٣٣٩] خصوصيّة كلّ واحدٍ عمّه بأنّه شمل الكلّ من حيث هو كلٌّ.

(فَمَا عَينٌ سِوَى عَينٍ فَنُورُ عَينِهِ ظُلمَةْ)

يعني: أنّه إذا كان عين كلّ شيءٍ فكلّ عينٍ عين العين الأخرى ليس غيرها، فالنّور عين الظلمة و الظلمة عين النور. و كذا جميع المتضادّات، لأنّها حقيقةٌ واحدةٌ.

(فَمَنْ يَغْفِلُ عَنْ هذَا يَجِدْ فِي نفسِهِ غُمَّه)

لاحتجابه و جهله، فهو مغمومٌ أبداً!.

(وَ لَايَعْرِفُ مَا قُلْنَا سِوَى عَبدٍ لَهُ هِمَّة)

أي: همّةٌ عظيمةٌ أيّ همّةٍ!، همّةٌ لاتقنع من كلّ شيءٍ إلّا باللّب الّذي هو الحقيقة، لايقف مع القشور و الظواهر و التعّينات.

(﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلبٌ﴾ [٣٧/٥٠] لتقلّبه في أنواع الصور و الصّفات؛ و لم يقل: «لمن كان له عقلٌ»، فإنّ العقل قيدٌ فيحصر الأمر في نعتٍ واحدٍ، و الحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر.

فما هو ذكرى لمن كان له عقلٌ. و هم أصحاب الإعتقادات الّذين يكفر بعضهم بعضاً و يلعن بعضهم بعضاً، و ما لهم من ناصرين.)

إنّما خصّ التذكيه بـ «القلب»، لأنّه في وسط العالمين يتقلّب في الصور من عالم الشهادة و

الصفات و المعاني من عالم الغيب و يتشكّل بكلّ شكلٍ؛

و في /SA133/ موضعٍ آخر بـ «اللّبّ»، لأنّ لبّ كلّ شيءٍ حقّه من الحقّ.

و لم يقل: «لمن كان له عقلٌ»، لأنّ العقل قيدٌ لايحكم إلّا بالتقييد، فيحصر الأمر في نعتٍ واحدٍ.

و «العقلاء» أصحاب الإعتقادات المقيّدون. و ما في الكتاب ظاهرٌ.

(فإنّ إله المعتقد ما له حكمٌ في إله المعتقد الآخر: فصاحب الإعتقاد يذبّ عنه ـ أي: عن الأمر الّذي اعتقده في إلهه ـ و ينصره، و ذلك الّذى في اعتقاده لاينصره، و لهذا لايكون له أثرٌ في اعتقاد المنازع له.

و كذلك المنازع ما له نصرةٌ من إلهه الّذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين).

إله كلّ معتقدٍ مقيّدٌ مجهولٌ، فكيف يكون له حكمٌ في إله المعتقد الآخر؟! و هو مقيّدٌ مجعولٌ آخر ينافيه. و كلّ ما هو مجعولٌ فلاقوّة و لانصرة له، فصاحب كلّ اعتقادٍ يذبّ عن معتقده و ينصره و يسعى في بطلان إله المعتقد الآخر، و معتقده ـ الّذي في اعتقاده ـ لاينصره، فإله كلٍّ باطلٌ عند الآخر، فلايكون له قوّةٌ و لا أثرٌ في المنازع له، لأنّ إلهه ـ الّذي في اعتقاده ـ محتاجٌ إلى نصرةٍ، فكيف ينصره؟!.

و كذلك المنازع ما له نصرةٌ من معتقده الّذي في اعتقاده، «فما لهم من ناصرين»، فلاتنقطع خصوماتهم، إذ ليس لكلّ واحدٍ منهم أنصارٌ يغلبونه على البواقي.

(فنفي الحقّ النصرة عن آلهة الإعتقادات على انفراد كلّ معتقدٍ على حدّته، فالمنصور المجموع و الناصر المجموع). «فالمنصور» مجموع المعتقدات كلٌّ من معتقده، «و الناصر» مجموع المعتقدين كلٍّ /MA61/ لمعتقده، فما لكلّ واحدٍ منهم من ناصرين.

(فالحقّ عند العارف هو المعروف الّذي لاينكر؛ فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة). /SB133/ يعني: أنّ الحقّ عند العارف في أيّ صور تجلّياته ـ: الإعتقاديّة و الوجودية ـ هو المعروف الّذي لاينكره؛ فأهل الله الّذين يعرفونه في الدنيا هم أهل الله الّذين يعرفونه في الآخرة في جميع المشاهد.

(فلهذا قال: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [٥٠/٣٧]، فعلم تقليب الحقّ في الصور بتقليبه في الأشكال. فمِن نفسِه عرف نفسَه و ليست نفسه بغيرٍ لهويّة الحقّ، و لاشيء من الكون ـ ممّا هو كائنٌ و يكون ـ بغيرٍ لهويّة الحقّ، بل هو عين الهوية).

قد[٣٤٠] علمت أنّ القلب دائماً يتقلّب في تقاليب صور العالمين و حقائقها، فمن تقليبه في الأشكال عُلم تقليب الحقّ في الصور، و لهذا لايكون محلّ المعرفة الإلهيّة في الوجود إلّا القلب ـ لأنّ ما عداه من الروح و غيره له مقام معلومٌ ـ؛

«فمِن نفسِه عرف نفسه»، لأنّ نفسه ليست غير الحقّ. و الباقي ظاهرٌ.

(فهو العارف و العالم و المقرّ في هذه الصورة، و هو الّذي لاعارف و لاعالم و هو المنكر في هذه الصورة الأخرى). أي: في الصورة الّتي يعرف عليها الحقّ[٣٤١] و تجلّيه من معتقده، فإنّه يحصر الحقّ في صورة معتقده و ينكر ما سواه، و ليس العارف و لاالمنكر غيره.

(هذا حظّ من عرف الحقّ من التجلّي و الشهود في عين الجمع).

«هذا» أي: علم القلب الّذي عرف الحقّ بالحقّ من نفسه الّتي هي عين هويّة الحقّ، «حظّ من عرف الحقّ» بطريق «التجلّي و الشهود في عين الجمع»، لابالفكر و البرهان. كما هو طريق العقلاء من أصحاب الاعتقادات، فإنّ البرهان لايعطي كون الحقّ عين كلّ شيءٍ من الأشياء المتضادّة.

(فهو قوله: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، يتنوّع في تقليبه)؛ أي: فذلك العلم أو الحظّ «لمن كان له قلبٌ» يتنوّع بتنوّع التجلّيات، و يتقلّب في قوالبها ـ كما ذُكر ـ.

(و أمّا أهل الإيمان ـ و هم المقلّدة الّذين قلّدوا الأنبياء و الرسل عليهم السّلام فيما أخبروا /SA134/ به عن الحقّ، لا من قلّد أصحاب الأفكار و المتأوّلين للأخبار الواردة بحملها على أدلّتها العقليّة ـ فهؤلاء ـ الّذين قلّدوا الرسل صلّى الله عليهم و سلّم ـ، هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [٥٠/٣٧] لما وردت به الأخبار الإلهيّة على ألسنة الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ؛ و هو ـ: يعنى هذا الّذي «ألقى السمع» ـ شهيدٌ ينبّه على حضرة الخيال و استعمالها، و هو قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ في

الإحسان: «أن تعبد الله كأنّك تراه» [١٩٧]، **و الله في قبلة المصلّي، فلذلك هو «شهيدٌ»).**

أي: أهل الإيمان الّذين قلّدوا الرسل ـ عليهم الصّلاة و السّلام، لا الّذين قلّدوا العقلاء ـ هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [٣٤٢] لما ورد من القرآن و الخبر.

و هو «شهيدٌ»، أي: حاضرٌ بقلبه على حضرة الخيال، فإنّ الشهود قد يكون بمعنى «الحضور»؛

و قد يكون بمعنى «الرؤية».

و الرؤية قد تكون «بالبصر» للمبصرات؛

و قد تكون «بالتجلّي الخيالي» و «التمثّل» في الحسّ من حضرة الخيال؛

و قد تكون «بالبصائر» لحقائق؛

و قد تكون بأحديّة جمع البصائر و الأبصار؛

و قد تكون بعين الحقّ للحضرة الإلهيّة من قوله: «كنت سمعه و بصره»؛

و قد تكون بمعنى شهود الحقّ ذاته بذاته، و هو شهود أهل الولاية.

و المراد هنا «الشهود في الحضرة الخياليّة» للتمثّل الحسّيّ، كما مثّلت الجنّة لرسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في عرض الحائط [١٩٨]، و مثّل جبريل في صورة دحية له [١٩٩]، و في صورة البشر السويّ لمريم [٢٠٠]؛ يعني [٣٤٣]: و هو عند إلقاء السمع حاضرٌ ما تمثّل لرسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ باستعمال القوّة الخياليّة في حضرتها، أو شاهد ما تمثّل فيها إن قدر، و هو ـ أي: شهوده أو استعمال القوّة الخياليّة ـ قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام أي: مثل قوله ـ: «أن تعبد الله كأنّك تراه» في /SB134/ صورة المعتقد /MB61/ الّذي عندك.

و قوله: «و الله في قبلة المصلّي» كذلك، «فلذلك» الحضور الخياليّ «هو شهيدٌ».

فإذا قوّى الاستحضار الخياليّ و غلب الحال صار الشهود الخياليّ مشهوداً بالبصيرة، فإذا صار أقوى و أكمل كان مشهوداً بأحديّة جمع البصر و البصيرة، و النهاية مقام الولاية و هو شهود الحقّ ذاته بذاته، فيكون الشاهد عين المشهود.

(و من قلّد صاحب نظرٍ فكريٍّ و تقيّد به [٣٤٤] **فليس هو الّذي ألقى السمع. فإنّ**

الّذي «ألقى السمع» لابدّ أن يكون شهيداً ـ لما ذكرناه ـ، و متى لم يكن شهيداً ـ لما ذكرناه ـ فما هو المراد بهذه الآية؟!، فهؤلاء هم الّذين قال الله فيهم: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ [٢/١٦٦]، و الرسل لا يتبرّءون عن أتباعهم ـ: الّذين اتّبعوهم ـ).

أي:[٣٤٥] المقلّد لصاحب النظر العقليّ ليس بالّذي ألقى السمع، لأنّ النظر العقلي يؤدّي إلى تقييدٍ حاصرٍ للأمر فيما هو على خلاف الواقع، و صاحبه مقيّدٌ للحقّ فيما ليس بمشهودٍ. فإذا قلّده مقلّدٌ و ألقى السمع إليه لم يبلغ من التقليد و إلقاء السمع إلى غايته من الشهود، لأنّ المشهود الموجود غير منحصرٍ، بل مطلقٌ هو عين كل معيّنٍ؛ فلم يكن شهيداً لحضرة شهود نبيّه، و لا يعتقد الشهود ـ لأنّ الفكر لا يقتضيه ـ.

و لهذا نهى النبيُّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ عن الفكر في الله بقوله: «تفكّروا في آلاء الله و لا تتفكّروا في الله»[٢٠١]؛ فليس هذا المقلّد بمرادٍ في الآية.

و أمّا المؤمن المعتقد للشهود فإنّه يطلب الشهود أوّلاً من طريق التخييل و التمثيل، ثمّ بالرؤية و التحقيق حتّى يبلغ مقام الولاية في التوحيد. و لهذا لا يتبرّأ الرسل عن أتباعهم ـ لأنّهم دعوهم إلى الحقّ على بصيرةٍ ـ، و يتبرّأ المقيّدون /SA135/ عن أتباعهم، لأنّهم دعوهم إلى خلاف الواقع من التقييد.

(فحقّق ـ يا وليّ! ـ ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبيّة!).

***

(و أمّا اختصاصها بشعيبٍ، فلما فيها[٣٤٦] من التشعيب ـ أي: شعبها لا تنحصر، لأنّ كلّ اعتقادٍ شعبةٌ فهي شعبٌ كلّها، أعني: الإعتقادات ـ).

هذا وجهٌ آخر للإختصاص يناسب شعيباً باعتبار اسمه، و المذكور في أوّل الفصّ يناسب باعتبار طريقته.

(فإذا انكشف الغطاء انكشف لكلّ أحدٍ بحسب معتقده. و قد ينكشف بخلاف

معتقده في الحكم، و هو قوله: ﴿وَ بَدَا لَهُم مِنَ ٱللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [٣٩/٤٧]. فأكثرها في الحكم ـ كالمعتزليّ[٢٠٢] ـ يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبةٍ[٢٠٣]، فإذا مات و كان مرحوماً عند الله قد سبقت له عنايةٌ بأنّه لا يعاقب وجد الله غفوراً رحيماً، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب).

هذا ظاهرٌ ممّا مرّ من التجلّي في صور المعتقدات. و أمّا التجلّي في صور غير المعتقدات، فقد يكون من تجلّي الاسم الرحمانيّ لفائدةٍ تعود إلى العبد، إمّا من باب الرحمة الامتنانيّة ـ لعنايةٍ سبقت في حقّه فيريح و يرزق الترقّي ـ، و إمّا من اسمه «العدل» من باب المجازاة، فجوزي بعمله و المآل إلى الرحمة.

هذا فيما يعتقد المعتقدون في الحكم من الله عليهم.

(و أمّا في الهوية فإنّ بعض العباد يجزم في اعتقاده أنّ الله كذا و كذا، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده و هي حقٌّ، فاعتقدها و انحلّت العقدة فزال الإعتقاد و عاد علماً بالمشاهدة. و بعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، /SB135/ فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلّي في الصور عند الرؤية، لأنّه لا يتكرّر فيصدق عليه في الهوية ﴿وَ بَدَا لَهُم مِنَ ٱللهِ﴾ في هويّته ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [٣٩/٤٧] فيها قبل كشف الغطاء).

هذا من باب الإعتقاد في هويّته، و الأوّل من باب الإعتقاد في حكمه. فإذا تجلّى الحقّ للعبد في صورة معتقده /MA62/ و كانت حقّاً فاعتقدها في الدنيا و انحلّت العقدة ـ أي: عقيدته ـ في التعيين و التقييد عند كشف الغطاء في الآخرة، فزال الإعتقاد ـ أي: اعتقاد التعيين عند كشف الغطاء ـ و صار علماً بالمشاهدة ـ و هذا باب الترقّي بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد ذا بصيرةٍ ـ فلا يرجع كليل النظر عند احتداد البصر.

و قد يبدو للبعض بعد التجلّي في صورة معتقده تجلٍّ آخر لا في صورة معتقده بسبب اختلاف التجلّي في الصور ـ لأنّ التجلّي لا يتكرّر ـ، فيعرفه لرؤيته أوّلاً. فيصدق عليه في الهويّة أيضاً كما صدق في الحكم، ﴿وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ ٱللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [٣٩/٤٧] في

الهويّة قبل كشف الغطاء، و هذا أيضاً من الترقّي بعد الموت.

و أمّا قوله: ﴿وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي ٱلآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [١٧/٧٢] و قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله» [٢٠٤] ممّا يدلّ على عدم الترقّي بعد الموت، فهو في المحجوبين الجاهلين، الّذين كانت أعينهم في غطاءٍ عن ذكر الله من أهل الكفر و الشرك.

و أمّا أهل الإيمان الموحّدون من المحقّقين و المقلّدين ـ الّذين ألقوا السمع مع الحضور ـ فلهم ترقّياتٌ بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت، و زوال موانعهم بالعفو و المغفرة، و اجتماعاتهم بأهل الحقّ ممّن كانوا يقلّدونهم و يعتقدون فيهم و يحبّونهم، و إمدادهم إيّاهم من أرواحهم في برازخهم؛ كما حكى هذا الوليّ عن نفسه حالة اجتماعه بمن /SA136/ سلف من العرفاء المحقّقين و إفادته إيّاهم من الحقائق و المعارف التوحيديّة ما ليس عندهم، و حلّ عقدهم و إمدادهم بما ترقّوا به في الدرجات في قوله: **(و قد ذكرنا صورة الترقّي بعد الموت في المعارف الإلهيّة في كتاب «التجلّيات» [٢٠٥] لنا عند ذكرنا مَن اجتمعنا به من الطائفة في الكشف، و ما أفدناهم من هذه المسألة ممّا لم يكن عندهم.**

و من أعجب الأمر انّه في الترقّي دائماً، و لا يشعر بذلك للطافة الحجاب و رقّته و تشابه الصور، مثل قوله: ﴿وَ أُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً﴾) [٢/٢٥].

أي: من أعجب أحوال الإنسان أنّه في الترقّي دائماً من أحوال استعداد عينه، فإنّ أحوال الأعيان أمورٌ معلومةٌ عند الله ثابتةٌ بالقوّة يخرجها الله إلى الفعل دائماً، فيجعل من الإستعدادات الأزليّة الغير المجعولة استعداداتٍ مجعولة غير متناهيةٍ بحسب الأطوار في الدنيا و الآخرة و البرزخ و الحشر و دار الثواب و كثيب الرؤية ـ و سائر المواطن ـ من حيث يشعر و من حيث لا يشعر.

و لمّا ثبت أنّ الوجود من حيث هو وجودٌ واجبٌ بذاته و كلّ ما وجد وجد به، فلا يقبل العدم أبداً، فهو مع الآنات يتجدّد و يترقّي.

فكلّ شيءٍ في الترقّي مع الآن، لأنّه دائم القبول للتجلّيات الإلهيّة الوجوديّة أبد الآباد، و

بكلّ تجلٍّ يزداد قبوله لتجلٍّ آخر.

و لكنّه قد لايشعر بذلك لاحتجابه أو للطافة حجابه و رقّته، و قد يشعر لكونها تجلّياتٍ علميّةٍ أو ذوقيّةٍ حاليّةٍ أو مقاميّةٍ أو وجدانيّةٍ أو شهوديّةٍ جمعاً و جمع جمعٍ[٣٤٧] أو أحديّة جمعٍ و فرقٍ.

و قد تتشابه صور التجلّيات /SB136/ فلاتتميّز و لاتنضبط ـ كما في الأرزاق في قوله: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنهَا مِن ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقنَا مِنْ قَبلُ وَ أُوتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً﴾ [٢/٢٥] ـ.

(و ليس هو الواحد عين الآخر، فإنّ الشبيهين عند العارف أنّهما شبيهان غيران، و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهيّة و إن اختلفت حقائقها و كثرت أنّها عينٌ واحدةٌ. فهذه كثرةٌ معقولةٌ في واحد العين، فتكون في التجلّي /MB62/ كثرةٌ مشهودةٌ في عينٍ واحدةٍ؛ كما أنّ الهيولى تؤخذ في حدّ كلّ صورةٍ، [و هو[٣٤٨]] مع كثرة الصور و اختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهرٍ واحدٍ ـ و هو هيولاها ـ .

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربّه [٢٠٦]، فإنّه على صورته خلقه، بل هو عين هويّته و حقيقته!).

الضمير في «ليس» يرجع إلى «الرزق»، و هو فصلٌ؛ و «الواحد» خبر ليس؛ و «عين الآخر» خبرٌ بعد خبرٍ. أي: و ليس الرزق في الأزمنة رزقاً واحداً حتّى يكون هذا عين الآخر، لأنّ الشبيهين غيران عند أهل التحقيق متشابهان، فكذلك التجلّيات المتعاقبات[٣٤٩].

و «أنّ» ـ بالفتح ـ في «أنّهما» مع اسمها و خبرها مبتدأٌ و خبره الظرف المقدّم، أو فاعلٌ للظرف[٣٥٠]، و الجملة الظرفيّة خبر «إنّ» ـ بالكسر ـ، و «غيران» بدلٌ من شبيهان أو صفةٌ بمعنى متغايران.

فالحقيقة واحدةٌ و التعيّنات متعدّدةٌ. فيرى صاحب التحقيق كثرة التعيّنات في العين

الواحدة المتظاهرة في صورٍ[٣٥١] متشابهةٍ غير متناهيةٍ، كما أنّ مدلول «القادر» و «العالم» و «الخالق» و «الرّازق» واحدٌ بالحقيقة مع اختلاف معانيها، و هو الله ـ تعالى ـ؛ فاختلاف معاني الأسماء كثرةٌ معقولةٌ اعتباريّةٌ في مسمّىً واحد العين ـ أي: واحدٌ عينه لاكثرة /SA137/ في حقيقته ـ. فالتجلّي في صورة كلّ اسمٍ كثرةٌ مشهودةٌ في عينٍ واحدةٍ.

و كذا في التارات تكون التجلّيات المتعاقبة المتشابهة واحدةٌ بالحقيقة كثيرةٌ بالتعيّنات على ما مثّله في الهيولى، فإنّك تأخذها في حدّ كلّ صورةٍ من الصور الجوهريّة، فتقول: الجسم: جوهرٌ ذو مقدارٍ، و النبات: جسمٌ نامٍ، و الحجر: جسمٌ جامدٌ ثقيلٌ صلبٌ، و الحيوان: جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرّكٌ بالإرادة، و الإنسان: حيوانٌ ناطقٌ. فقد أخذت الجوهر في حدّ الجسم، و الجسم ـ الّذي هو الجوهر ـ في حدّ سائرها، فيرجع الجميع إلى الحقيقة الواحدة الّتي هى الجوهر.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة ـ أي: بأنّها حقيقة الحقّ الظاهرة في هذه الصورة و جميع صور الأشياء إلى ما لايتناهى ـ فقد عرف ربّه[٣٥٢]؛ خصوصاً الإنسان الكامل، فإنّه مع كونه غير حقيقته خلقه على صورته ـ لكونه صورة الحضرة الإلهيّة بجميع أسمائها ـ.

(و لهذا ما عثر أحدٌ من العلماء على معرفة النفس و حقيقتها إلّا الإلاهيّون من الرسل و الأكابر من الصوفيّة. و أمّا أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلّمين في كلامهم في النفس و ماهيّتها، فما منهم من عثر على حقيقتها و لا يعطيها النظر الفكريّ أبداً)، لكون الفكر محجوباً بالتقييد ـ كما ذكر ـ.

(فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكريّ فقد استسمن ذا ورم و نفخ في غير ضرم، لاجرم أنّهم من ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ [١٨/١٠٤].

فمن طلب الأمر من غير[٣٥٣] طريقه فما ظفر بتحقيقه).

هذا ظاهرٌ.

(و ما أحسن ما قال الله ـ تعالى ـ في حقّ العالم و تبدّله مع الأنفاس في خلقٍ جديدٍ

في عينٍ واحدةٍ!، فقال في حقّ طائفةٍ ـ بل أكثر /SB137/ العالم! ـ : ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [٥٠/١٥]، فلا يعرفون تجديد الأمر على الأنفاس).

٣ «الطائفة» المقول في حقّهم هذا هم أهل النظر. و تبدّل العالم مع الأنفاس و كونه على الأنفاس في خلقٍ جديدٍ ـ مع أنّ العين الواحدة الّتي هي حقيقته بحالها ـ هو أنّ العالَم بمجموعه متغيّرٌ أبداً، و كلّ متغيّرٍ يتبدّل تعيّنه مع الآنات، فيكون في كلّ آنٍ [متعيّناً[٣٥٤]] غير ٦ المتعيّن الّذي هو في الآن الآخر، مع أنّ العين الواحدة الّتي تطرأ عليها هذه التغييرات /MA63/ بحالها.

فالعين الواحدة هي حقيقة الحقّ المتعيّنة بالتعيّن الأوّل، و مجموع الصور أعراضٌ طارئةٌ ٩ مبتدأةٌ متبدّلةٌ في كلّ آنٍ و هم لا يعرفون حقيقة ذلك، فهم في لبسٍ من هذا التجدّد الدائم في الكلّ. فالحق مشهودٌ دائماً في هذه التجلّيات المتعاقبة، و العالم مفقودٌ أبداً ـ لفنائه في كلّ طرفةٍ و حدوثه في صورةٍ أخرى ـ.

١٢ **(لكن قد عثرت عليه «الأشاعرة»[٢٠٧] في بعض الموجودات ـ و هي الأعراض ـ ؛ و عثرت عليه «الحُسبَانيّة»[٢٠٨] في العالم كلّه، و جهلهم أهل النظر بأجمعهم.**

١٥ **و لكن أخطأ الفريقان؛**

أمّا خطأ «الحسبانيّة» فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدّل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر المعقول الّذي قبل هذه الصورة و لا يوجد إلّا بها ـ كما لا تعقل إلّا ١٨ **به ـ، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر؛**

و أمّا «الأشاعرة» فما علموا أنّ العالم كلّه مجموع أعراضٍ، فهو يتبدّل في كلّ زمانٍ، إذ العرض لا يبقى زمانين.)

٢١ «الحسبانيّة»: هم السوفسطائيّة، و مذهبهم أنّ العالم يتبدّل مع الآنات. لكنّهم ما أثبتوا الحقيقة الأحديّة ـ الّتي هي وجه الحقّ بالحقيقة، و هي الّتي تتبدّل عليها هذه الصور ـ، فغابوا عن الحقّ و تجلّياته الغير المتناهية. و الحقيقة مع التعيّن الأوّل ـ اللازم للعلم[٣٥٥] بذاته

ـ هي عين الجوهر المعقول الّذي قبل هذه الصورة ـ المسمّاة: عالماً ـ، و هو المسمّى بالعقل الأوّل و أمّ الكتاب، و هو روح العالم فلايوجد العالم إلّا به.

و تأنيث الضمير و تذكيره في «بها» و «به» باعتبار العين و الجوهر. و بالحقيقة /SA138/ هو المرآة الأولى الّتي ظهر وجه الحقّ فيها، و لولا ذات الحقّ لما وجدت.

و لكن لمّا كان هذا الجوهر معقولاً غير مشهودٍ إلّا لمن غيبه شهادةٌ، كان الحقّ مشهوداً في العالم. و هو كالمرآة الثانية في التحقيق و المرآة الأولى بالنسبة إلى أهل البصر، كما أنّ روحه هي المرآة الأولى لأهل البصيرة. و كما لاتوجد صورة العالم إلّا بذلك الجوهر فكذلك لاتعقل إلّا به، لأنّه العاقل و المعقول. فلوعرفت «الحسبانيّة» تلك الحقيقة لفازوا بالتحقيق في معرفة الحقّ.

و أما الأشاعرة فلم يعرفوا حقيقة العالَم و أنّ العالم ليس إلّا مجموع هذه الصور الّتي يسمّونها أعراضاً، و أثبتوا جواهر ليست بشيءٍ و لاوجود لها، و غفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور و حقيقتها الّتي هي هويّة الحقّ، فذهبوا إلى تبدّل الأعراض في الآنات.

فظهر خطأ الفريقين من أهل هذا الشأن.

(و يظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنّهم إذا حدّدوا الشيء تبيّن في حدّهم كونه) ـ أي: كون ذلك الشيء ـ **(الأعراض، و أنّ هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر و حقيقته القائم بنفسه، و من حيث هو عرضٌ لايقوم بنفسه، فقد جاء من مجموع ما لايقوم بنفسه من يقوم بنفسه).**

أي: عند الأشاعرة، فإنّ من حدَّ الإنسان قال: إنّه حيوانٌ ناطقٌ، و معنى الناطق أنّه ذو نطقٍ، و لاشكّ أنّ «ذو» نسبةٌ و النسبة عرضٌ و النطق الثابت له بواسطة هذه النسبة عرضٌ زائدٌ على حقيقة الحيوان خارجٌ عنه، فالإنسان حيوانٌ مع عرضين. ثمّ إذا حدَّ الحيوان قال: إنّه جسمٌ نامٍ حساسٌ متحرّكٌ بالإرادة، فمعناه جسمٌ ذونموٍّ و حسٍّ و حركةٍ إراديّةٍ، و الكلام في النسبة و ما يلحق الجسم /SB138/ بواسطتها كما مرّ في حد الإنسان. فثبت أنّها عوارضٌ

للجسم و أعراضٌ عرضت له.

و الجسم عندهم جوهرٌ متحيّزٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة، كما أورده الشيخ بقوله: /MB63/

٣ **(كالتحيّز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتيّ، و قبوله للأعراض حدٌّ له ذاتيٌّ، و لاشكّ أنّ القبول عرضٌ إذ لايكون إلّا في قابلٍ ـ لأنّه لايقوم بنفسه ـ، و هو ذاتيٌّ للجوهر)**

أي: عرضٌ ذاتيٌ عندهم، **(و التحيّز عرضٌ و لايكون إلّا في متحيّزٍ، فلايقوم بنفسه.**

٦ **و ليس التحيّز و القبول بأمرٍ زائدٍ على عين الجوهر المحدود، لأنّ الحدود الذاتيّة هي عين المحدود و هويّته).**

معنى حدّ الجسم[٣٥٦]: جوهرٌ ذو تحيّزٍ و ذو قبولٍ، و التحيّز و القبول عرضان ـ كما ذكره ـ

٩ ذاتيّان، و لهذا قيّد «التحيّز» بقوله: «الذاتي»، فتبيّن أنّ الذاتيّات المذكورة عندهم في الحدود ـ كلّها ـ أعراضٌ.

و معنى قوله: «و ليس التحيّز و القبول بأمرٍ زائدٍ على عين الجوهر المحدود»: أنّ الجوهر

١٢ المحدود عندهم هو الجسم و هما ذاتيّان له، و الذاتيّ جزء الماهيّة؛ فالمتحيّز القابل ليس إلّا نفس الجوهر مع هذين الإعتبارين ـ أعني: التحيّز و القبول ـ، و هما نسبتان لا وجود لهما في الخارج ـ إذ لا عين لهما فيه ـ، فهما عين الجوهر في الخارج و هويّته، لا أمرٌ زائدٌ عليه فيه؛ بل

١٥ في العقل.

فالذاتيّات ـ الّتي هي أجزاء المحدود ـ عندهم ليس إلّا اعتبارات و عوارض، و المأخوذ في تعريف الجوهر ليس بحدٍّ، لأنّ الموجود لا في موضوعٍ معناه شيءٌ ذو وجودٍ قائمٍ بنفسه

١٨ غير محتاجٍ إلى محلٍّ، و هو الحقّ نفسه. فما توهّموه أنّه جوهرٌ غير الحقّ ـ تعالى ـ مجموع أعراضٍ، و الأعراض لاتبقى زمانين.

(فقد صار ما لايبقى زمانين) ـ و هو مجموع الأعراض ـ **(يبقى زمانين و أزمنة)** على

٢١ زعمهم، /SA139/ **(و عاد ما لايقوم بنفسه)** من مجموع الأعراض **(يقوم بنفسه)** عندهم **(و لايشعرون؛ لما هم عليه)** من التناقض بالخلف. **(و هؤلاء هم ﴿فِي لَبْسٍ مِن خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾** [٥٠/١٥].

و أمّا أهل الكشف فإنّهم يرون أنّ الله ـ تعالى ـ يتجلّى في كلّ نفسٍ، و لا تكرّر للتجلّي)، فإنّ الحقيقة من حيث هي هي لها تجلٍّ واحد أزلاً و أبداً، فلاتكرار فيه. و أمّا بحسب التعيّنات الغير المتناهية فمحالٌ أنّ التعيّن الزائل و المتعيّن الفاني عين التعيّن الحادث و المتعيّن الموجود في الآن الآتي، فهو خلقٌ جديدٌ ليس بتكرارٍ أيضاً؛ و هو معنى قوله: (**و يرون أيضاً شهوداً أنّ كلّ تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً و يذهب بخلقٍ؛ فذهابه هو الفناء عند التجلّي و البقاء لما يعطيه التجلّي الآخر. فافهم!**)، فإن ألفاظ الكتاب ظاهرةٌ.

***

و من معرفة الخلق الجديد و كون الجوهر المختلف مجموع أعراضٍ عرضت للعين الواحد يُعرف سرّ البعث و الحشر، و أنّ الصور في النشأة الآخرة تتغيّر و تتبدّل، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «يحشر بعض الناس على صورٍ تحسن عندها القردة و الخنازير»[٢٠٩].

فعليك بالتقوى ـ و الله أعلم! ـ.

(فصّ حكمة ملكيّة في كلمة لوطيّة)

إنّما خصّت «الكلمة اللوطيّة» بـ: «الحكمة الملكيّة»، لأنّ «الملك» هو القوّة و الشدّة، و الغالب على لوطٍ و قومه هو الشدّة و القوّة، ألا ترى إلى قوله: ﴿لَو أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَو ءَاوِيَ إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾؟![١١/٨٠]. فالتجأ من الشدّة ـ الّتي كان يقاسيها من قومه ـ إلى الركن الشديد الّذي هو الله ـ تعالى ـ، فاستأصلهم بشدّة العذاب جزاءً وفاقاً.

٩

١٢

***

((المَلْك»: الشدّة، و «المليك»: الشديد، يُقال: ملكت العجين إذا شدّدت عجنه[٢١٠]، قال قيس بن الحطيم[٢١١] ـ يصف طعنته ـ:

مَلَكْتُ بِهَا كَفِّيَّ فَأنهَرتُ فَتقَهَا يَرَى قَائِمٌ مِن دُونِهَا مَاوَرَاءَهَا[٢١٢]

١٥

١٨

أي: شددت بها كفِّيَّ ـ يعني: الطعنة ـ. فهو قول الله ـ تعالى ـ عن لوطٍ: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَو ءَاوِيَ إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [١١/٨٠]، فقال رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ:/SB139/ «يرحم الله أخي لوطاً! لقد كان /MA64/ يأوي إلى ركنٍ شديدٍ»[٢١٣]. فنبّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ أنّه كان مع الله من كونه شديداً، و الّذي قصد لوطٌ ـ عليه السّلام ـ القبيلةُ بالركن الشديد، و المقاومةُ بقوله ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾. و هي الهمّة ههنا من البشر خاصّةً). «فهو»[٣٥٧] أي: الشدّة و القوّة الهمّة القويّة الشديدة، أي «لو

٢١

أنّ لي بكم قوّةً» من الهمّة القويّة أُقاومكم بها و أقاويكم، أو آوى إلى جانبٍ قويٍّ هو القبيلة ظاهراً، و الله ـ تعالى ـ حقيقةً و باطناً؛ و لهذا قال النبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «لقد كان يأوي إلى ركنٍ شديدٍ» أي: من اسمه «القويّ الشديد».

و لو لم يتأيّد بالقويّ الشديد لما قهر الأعداء. فكان هذا القول نفساً من قويٍّ شديدٍ بالله اثّر بقوّة همّته المتأيّدة بالقويّ الشديد فيهم، فأهلكهم.

و لمّا كان نظر لوطٍ إلى مظاهر القوّة و الشدّة ـ من حيث إنّه أضاف القوّة إلى نفسه و قصد بالركن القبيلة ـ، قيّد الشيخ ـ قدّس سره ـ «الهمة» هنا بقوله: «من البشر خاصّةً». و قال: **(فقال رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «فمن ذلك الوقت» ـ يعني من الزمان الّذي قال فيه لوطٌ عليه السّلام: ﴿أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكنٍ شَدِيدٍ﴾ ـ «ما بُعث نبيٌّ بعد ذلك إلّا في مَنَعةٍ من قومه»** [٢١٤]، **و كان يحميه قبيلته ـ كأبي طالبٍ مع رسول الله ـ)**، يعنى من قوّة همّته و تأثير باطنه.

(فقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ لكونه) ـ أي: لكون لوطٍ عليه السّلام ـ **(سمع الله تعالى ـ يقول: ﴿اللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ مِن ضَعْفٍ﴾ بالأصالة ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ فعرضت القوّة بالجعل، فهي قوّةٌ عَرَضيّةٌ، ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً﴾** [٣٠/٥٤]. **فالجعل تعلّق بالشيبة. و أمّا الضعف فهو رجوعٌ إلى أصل خلقه، و هو قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾، فردّه لما خلقه منه، كما قال: ﴿ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرذَلِ** /SA140/ **ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعلَمَ مِنْ بَعدِ عِلمٍ شَيْئاً﴾** [١٦/٧٠]، **فذكر أنّه ردّ إلى الضعف الأوّل، فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف).**

أي: سمع لوطٌ ـ عليه السّلام ـ بسمع روحه من الله ـ تعالى ـ قوله: ﴿اللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ مِن ضَعْفٍ﴾، فتحقّق أنّ الممكن لاوجود له بالأصالة فلاقوّة له، فأصله الضعف حين خُلق من ترابٍ، ثمّ من نطفةٍ، ثمّ من علقةٍ، ثمّ يخرجكم طفلاً.

فالضعف له ذاتيٌ بمقتضى طبيعة الإمكان، و بمقتضى أصل خلقته الجماديّة، و القوّة عارضيّةٌ بالجعل، و الجعل الثاني هو القدر المشترك بين الردّ إلى الضعف الأصلي و إحداث

الشيبة، فإنّ كليهما فعلٌ و الجعل بمعنى الفعل ـ كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٢/٣٠] ـ أورد «الجعل» للقدر المشترك بين الخلق و الإبداع.

و إنّما قال: «فالجعل تعلّق بالشيبة» لأنّ الضعف يتبعه طبعاً، و لهذا وصفه بالرجوع إلى أصل خلقه.

ثمّ لمّا تبيّن أنّ الرجوع إنّما هو بتبعيّة الشيب المجعول و تابع المجعول مجعولٌ، فسّره بـ «الردّ إلى ما خلقه منه» لإشتراك الردّ و الإحداث في معنى الجعل. و الباقي ظاهرٌ.

و المقصود: انّ القوّة للخلق عارضيٌّ، و لهذا أورد «لو» الإمتناعيّة إشارةً منه إلى محض التوحيد، و أنْ لاجعل و لاقوّة إلّا لله و بالله.

(و ما بُعث نبيٌّ إلّا بعد تمام الأربعين، و هو زمان أخذه في النقص و الضعف، فلذا قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ مع كون ذلك يطلب همّةً مؤثّرةً).

إنّما بعث بعد تمام الأربعين، لأنّ القوّة النوريّة قبله مغمورةٌ في مقتضيات الخلقة، و أحكام الفطرة مغلوبةٌ بأوصاف النشأة فانصبغ النور بالظلمة، و لهذا غلب السواد على الشعر.

فلمّا ذهبت القوى الطبيعيّة /SB140/ و ظهر ضعف القوى الجسمانيّة ـ لكونها متناهيةً ـ، اشتدّ سلطنة القوّة الفطريّة و ظهر سلطان النور الإلهيّ، فغلب البياض بحكم العكس على سواد الشعر و حان وقت تأثير الهمّة بالقوّة الإلهيّة برجوع حجابيّات الخلقة إلى الضعف الأصليّ و بروز الحقيقة الإلهيّة و القوى الروحانيّة من /MB64/ الحجاب و رجوعها إلى التأثير الأصليّ، فتمنّى بـ «لو» الإمتناعيّة التشبيه إليه، لأنّ القوّة لله لا له، فإنّ أصلَ وضعها للامتناع و استعيرت للتمنّي الدالّ على طلب الهمّة المؤثّرة. فالقوّة ليست له من حيث إنّه خلقٌ ـ سيّما عند ضعف الخلقة و نقصانها عند الأربعين! ـ، و هي له من حيث إنّه حقٌّ.

(فإن قلت: و ما يمنعه من الهمّة المؤثّرة و هي موجودةٌ[٣٥٨] في السالكين من الأتباع؟، فالرسل أولى بها!، قلت: صدقت و لكن نقصك علمٌ آخر!، و ذلك أنّ المعرفة لاتترك للهمّة تصرّفاً، فكلّما علت معرفته نقص تصرّفه بالهمّة.

و ذلك لوجهين:

الوجه الواحد لتحقّقه بمقام العبوديّة و نظره إلى أصل خلقه الطبيعيّ)، فإنّ أصله الضعف، و للعبد قبول أمر السيّد و امتثاله، و إنّما الفعل للسيّد وحده؛

٣ **(و الوجه الآخر أحديّة المتصرِّف و المتصرَّف فيه، فلا يرى على من يرسل همّته، فيمنعه ذلك)**.

«الرّؤية» من أفعال القلوب، عُلِّقَتْ عن الجملة لما في[٣٥٩] «مَن» من معنى الإستفهام[٢١٥].

٦ أي: فلا يرى على من يرسل همّته؟، إذ ليس ثمّة أحدٌ غيره.

و يجوز أن يكون من «رؤية البصر»، و المفعول محذوفٌ لدلالة «أحديّة المتصرِّف و المتصرَّف فيه» عليه، أي: فلا يرى أحداً. و الجملة بيانٌ لعلّة امتناع التصرّف لاقتضائه

٩ وجود المتصرَّف فيه[٣٦٠]. أي: على أيّ شيءٍ أو على أيٍّ أحدٍ يرسل همّته؟ اذ ليس ثمّة غيره، ثمّ قال: «فيمنعه ذلك».

و الوجه الثاني ـ و هو «شهود أحديّة المتصرِّف و المتصرَّف /SA141/ فيه» كما يمنع من

١٢ التصرّف فقد يقتضي التصرّف، لأنّه واقعٌ في نفس الأمر، إذ ليس في الوجود إلّا الحقّ وحده و التصرّف واقعٌ، فلو تصرّف العارف بالأحديّة المذكورة ما كان ذلك التصرّف إلّا للحقّ.

و لاسيّما العبد الكامل، فإنّه هو الّذي له جميع ما للرّبّ من الحقائق الأسمائيّة الالهيّة[٣٦١] و

١٥ ما للعبد من الصفات العبدانيّة بأحديّة العين، و إلّا لم يكن كاملاً.

لكن لا يكون ذلك بإرسال الهمّة و تسلّطها لئلّا يضرّه و يخلّ بمقام العبوديّة، بل بإظهار الحقّ[٣٦٢] ذلك منه و ظهوره ـ تعالى ـ على مظهره بالتصرّف من غير تقيّدٍ منه بذلك، و

١٨ لإرسال همّةٍ و لا تسليط نفسٍ و لا ظهورٍ به.

فالمانع بالحقيقة هو الوقوف في مقام العبوديّة الذاتيّة له و ردّ أمانة الربوبيّة العرضيّة إلى الله تأدّباً بآداب أهل القرب، فلا يتعدّى للتصرّف و التسخير، و يتوجّه بالكلّيّة إلى الله

٢١ الواحد الأحد المتفرّد بالتدبير و التقدير.

(و في هذا المشهد يرى أنّ المنازع له ما عدل عن حقيقته الّتي هو عليها في حال ثبوت عينه و حال عدمه، فما ظهر في الوجود إلّا ما كان له في حال العدم في الثبوت،

فما تعدّى حقيقته و لا أخلّ بطريقته.

فتسمية ذلك «نزاعاً» إنّما هو أمرٌ عرضيٌّ أظهره الحجاب الّذي على أعين الناس، كما قال الله ـ تعالى ـ فيهم: ﴿وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * يَعلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ ٱلحَيَاةِ ٱلدُّنيَا وَ هُمْ عَنِ ٱلآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [٧-٦/٣٠]. يعني: أنّ العارف في هذا المشهد ـ و هو شهود أحديّة العين ـ مطّلعٌ على سرّ القدر يرى أنّ المنازع على صراط ربّه ما عدل عمّا علم الله منه و عمّا اقتضاه عينه في حال ثبوتها، فليس هو بنزاعٍ في الحقيقة، بل هو فيما يفعله /SB141/ كهذا العارف فيما يفعله.

و الحجاب ـ: الحاجب للناس عن اطّلاعهم على حقيقة الأمر ـ اقتضى أن يسمّى ذلك نزاعاً، لما بينهما من الخلاف.

(و هو من المقلوب، فإنّه من قولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [٤/١٥٥] أي: في غلافٍ. و هو الكنّ الّذي ستر عن إدراك الأمر على ما هو عليه، فهذا و أمثاله يمنع العارف من التصرّف فى العالَم).

«و هو» أي: كونه نزاعاً من باب المقلوب الّذي قلّبه أهل الحجاب عن حقيقته، لأنّه وفاقٌ لما كان /MA65/ عليه عينه في حال الثبوت. و لكن لمّا كانت قلوبهم في أكنّةٍ عمّا عليه الأمر في نفسه حسبوا أنّ الحقّ الثابت في نفس الأمر خلافه، فسمّوه بالنسبة إليه نزاعاً و ليس به في نفس الأمر.

فلمّا كان العارف يرى ذلك وفاقاً لما في علم الله و لما في عينه، منعه من التصرّف في العالم بدفعه و قهره و إهلاكه.

(قال الشيخ أبو عبدالله بن قائدٍ[٢١٦] للشيخ أبي السعود بن الشبل[٢١٧]: لم لا تتصرّف؟!

فقال أبو السعود: تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء![٢١٨]. يريد قوله ـ تعالى ـ آمراً: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً﴾، فالوكيل هو المتصرّف؛ و لاسيّما و قد سمع أنّ[٣٦٣] الله يقول: ﴿وَ أَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [٥٧/٧]. فعلم أبو السعود و العارفون أنّ الأمر

الّذي بيده ليس له و أنّه مستخلفٌ فيه.

ثمّ قال له الحقّ: هذا الأمر الّذي استخلفتك فيه و ملّكتك إيّاه اجعلني و اتّخذني وكيلاً فيه!، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتّخذه وكيلاً.

فكيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همّةٌ يتصرّف بها، و الهمّة لا تفعل إلّا بالجمعيّة الّتي لا متّسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟!؛ و هذه المعرفة تفرّقه عن هذه الجمعيّة فيظهر العارف التامّ المعرفة بغاية العجز و الضعف.

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزّاق [٢١٩]: /SA142/ قل للشيخ أبي مدين [٢٢٠] بعد السلام عليه: يا أبامدين!، لم لا تعتاض علينا شيءٌ و أنت تعتاض عليك الأشياء و نحن نرغب في مقامك و أنت لا ترغب في مقامنا!). كلّ هذا غنيٌّ عن الشرح.

و من ههنا كلام الشيخ: (و كذلك كان!) أي: كان تعتاض عليه الأمور (مع كون أبي مدين كان عنده ذلك المقام و غيره. و نحن أتمّ في مقام الضعف و العجز منه و مع هذا قال له هذا البدل ما قال. و هذا من ذلك القبيل أيضاً)، أي: و ما نحن فيه من العجز من كمال المعرفة أيضاً. (قال ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في هذا المقام عن أمر الله له بذلك: ﴿مَا أَدْرِي مَا يَفعَلُ بِي وَ لَابِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [٤٦/٩]. فالرسول بحكم ما يوحى إليه به، ما عنده غير ذلك، فإن أوحى إليه بالتصرّف بجزم تصرَّف، و إن منع امتنع، و إن خيِّر اختار ترك التصرّف) تأدّباً بآداب العبوديّة في مقام الاستقامة و ملازمةً لما له ذاتيٌّ، و تفويضاً للتصرّف إلى من له التصرّف ذاتيٌّ.

(إلّا أن يكون ناقص المعرفة) أي: أن يكون المخيّر ناقص المعرفة، فاختاره.

و ذلك إمّا [٣٦٤] لعدم علمه بأنّ التصرّف و التأثير مخصوصٌ بالحضرة الإلهيّة، و أنّه ذاتيٌّ للحقّ عارضيٌّ للعبد، و أنّ الوقوف مع العبوديّة للعبد أولى ـ لأنّ الوقوف مع الذاتيّات و الظهور بها أعلى و أشرف من الظهور بالأمور العرضيّة ـ؛

و إمّا لعدم التأدّب و المعرفة بأنّ مراعاة الآداب مع الحضرة الإلهيّة أولى بالعبد، و أنّ اتّخاذ الله وكيلاً فيما استخلفه فيه أعلى مقاماً للعبد.

و لهذا كان الرسل ـ خصوصاً أكملهم و خاتمهم: محمّدٌ صلّى الله عليه و سلّم ـ بحكم ما يوحى إليه في التصرّف و تركه، فإنّ الأدب يقتضي الطاعة.

و إن أوحى إليهم بالتخيير علموا أنّ الأولى لهم لو كان خلاف /SB142/ التخيير لما خيّروا و أمروا بما هو خيرٌ، فرأوا التخيير ابتلاءً، و علموا أنّ الخيرة في الأدب و الوقوف مع مقتضى الحقائق و الذاتيّات.

(قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به: إنّ الله أعطاني التصرّف منذ خمس عشرة سنةٍ و تركناه تظرّفاً؛ هذا لسان إدلالٍ!. و أمّا نحن فما تركناه تظرّفاً ـ و هو تركه إيثاراً ـ و إنّما تركناه لكمال المعرفة، فإنّ المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار.

فمتى تصرّف العارف بالهمّة في العالم فعن أمرٍ إلهيٍّ و جبرٍ لا باختيارٍ.

و لا نشكّ أنّ مقام الرسالة يطلب التصرّف لقبول الرسالة /MB65/ الّتي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدّقه عند أمّته و قومه ليظهر دين الله، و الوليّ ليس كذلك. و مع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر، لأنّ للرسول الشفقة على قومه فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجّة عليهم، فانّ في ذلك هلاكهم، فيبقى عليهم.

و قد علم الرسول ـ أيضاً ـ أنّ الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك؛ و منهم من يعرفه و يجحده و لا يظهر التصديق به ظلماً و علوّاً و حسداً؛ و منهم من يلحق ذلك بالسحر و الإيهام.

فلمّا رأت الرسل ذلك و أنّه لا يؤمن إلّا من أنار الله قلبه بنور الإيمان، و متى لم ينظر الشخص بذلك النور ـ المسمّى: إيماناً ـ فلا ينفع في حقّه الأمر المعجز، فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعمّ أثرها في الناظرين و لا في قلوبهم، كما قال في حقّ أكمل الرسل و أعلم الخلق و أصدقهم في الحال: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.

و لو كان للهمّة أثرٌ ـ و لا بدّ! ـ لم يكن أحدٌ أكمل من رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و لا أعلى و لا أقوى همّةً منه، و ما أثرت في إسلام أبي طالبٍ [٢٢١] ـ: عمّه ـ

/SA143/، و فيه نزلت الآية الّتي ذكرناها [٢٢٢]؛ و لذلك قال في الرسول: «انّه ما عليه إلّا البلاغ»، و قال: ﴿لَيسَ عَلَيكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ ٱللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، و زاد في صورة القصص: ﴿وَ هُوَ أَعلَمُ بِالمُهتَدِينَ﴾ [٢٨/٥٦] أي: بالّذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة.

فأثبت أنّ العلم تابعٌ للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، و قد علم الله ذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالمُهتَدِينَ﴾. فلمّا قال مثل هذا، قال ـ أيضاً[٣٦٥] ـ : ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلقَولُ لَدَيَّ﴾ ـ لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي ـ ﴿وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ﴾ [٥٠/٢٩]، أي: ما قدّرت عليهم الكفر الّذي يشقيهم ثمّ طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلّا بحسب ما علّمناهم، و ما علّمناهم إلّا بما أعطونا من نفوسهم ممّا هم عليه، فإن كان ظلمٌ فهم الظالمون؛ و لذلك قال: ﴿وَ لَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُم يَظلِمُونَ﴾ [١٦/٣٣] فما ظلمهم الله.

و كذلك ما قلنا لهم إلّا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، و ذاتنا معلومةٌ لنا بما هي عليه من أن نقول كذا و لا نقول كذا، فما قلنا إلّا ما علمنا أن نقول. فلنا القول منّا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم).

هذا كلامٌ ظاهر اللفظ و المعنى. حاصله: أنّ كمال المعرفة و العلم بحقائق الأمور يقتضي حفظ الأدب مع الله ـ تعالى ـ و عدم الظهور بالتصرّف و إرسال الهمّة على شيءٍ، فإنّ العارف المحقّق يعلم أنّه لا يظهر في الوجود إلّا ما كان في العلم الأزليّ، و ما كان في العلم أنْ يقع لابدّ أن يقع، و ما كان فيه أنْ لا يقع فمحالٌ أن يقع؛

فالأمر[٣٦٦] بين فاعلٍ عالمٍ بما في قوّة القابل، و القابل لا يقبل إلّا ما في استعداده الذاتيّ الغير المجعول. فعلى أيّ /SB143/ شيءٍ يرسل الهمّة؟، و أيّ فائدةٍ في إرسالها؟. فإنّ المعلوم وقوعه لا يتغيّر بهمّته، و لا يتأخّر عن وقته المقدّر فيه و لا يتقدّم عليه؛

و القابل لا يقبل إلّا ما علم الفاعل أن يقبله، و الفاعل لا يفعل إلّا ما يقتضي القابل قبوله،

فإن الأعيان منتقشةٌ بماتجرى عليه حالة الوجود من الأزل إلى الأبد، و الفاعل العالم لايعلم منها إلّا ذلك. و النسب الأسمائيّة مؤثّرةٌ فيها بمقتضى العلم و القبول، فلذلك قال: «ما قلنا لهم إلّا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم»، فإنّ الأعيان عين الذات الأحديّة المتجلّية بصورها و ذاتنا معلومةٌ لنا /MA66/ بما هي عليه من أن نقول كذا و لانقول كذا، لأنّ علمه بذاته علمه بالأعيان كلّها؛ فقوله للأعيان بالكون على ما هي عليه مقتضى علمه، و الإمتثال و عدم الإمتثال مع سماع القول منهم مبنيٌّ[٣٦٧] على ما فيها و علم منها أزلاً.

(فَالكُلُّ مِنَّا وَ مِنْهُمُ وَ ٱلأَخذُ عَنَّا وَ عَنْهُمُ)

«منّا» من حيث حضرتنا الأسمائيّة، «و منهم» من حيث الأعيان الظاهرة بالوجود الحقّ المظهرة لحقائق الأسماء على قابليّاتها و استعداداتها الذاتيّة.

و «أخذ» العلم الحقيقيّ «عنّا»، فإنّا نعطي من فضّلنا ما نشاء من نشاء[٣٦٨] ـ كما قال: ﴿ذَلِكَ فَضلُ ٱللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [٥/٥٤] ـ؛ و «عنهم» أي: العلم مأخوذٌ من الأعيان المعلومة و هي نحن، فإنّ العلم منه أوّلاً بذاته ثمّ بالأعيان الّتي هي مظاهر حقائق ذاته، و العلم بالأعيان ليس إلّا علمه بذاته، إذ لامعلوم إلّا هو.

(إِنْ لَا[٣٦٩] يَكُونُونَ مِنَّا فَنحْنُ ـ لَاشَكَّ! ـ مِنْهُمُ)

«كان» مع اسمها مقدّرةٌ بعد «إن» ـ كما في قولهم: إن خيراً فخيرٌ[٢٢٣] ـ، و الاسم ضمير الشأن، أو ضمير الأعيان. أي: إن كان الأمر و الشأن لاتكون للأعيان /SA144/ منّا ـ: معاشر الأسماء ـ بأنْ ظهرت بنا و بمقتضانا فنحن لاشكّ منهم و من حقائقهم، فإنّ الأسماء نسب الذات ـ أي: حقائق الأعيان ـ فلايتحقّق إلّا بها.

و إن[٣٧٠] كان الأعيان لايكونون في الوجود منّا و على صورنا و بحسبنا، فنحن لاشكّ منهم و من حقائقهم و بحسبهم، فإنّ الأعيان يسمّون الحقّ بأسمائه.

***

(فتحقّق يا وليّي هذه الحكمة الملكيّة من الكلمة اللوطيّة، فإنّها لباب المعرفة!)،

أي: خلاصة المعرفة و العلم الحقيقيّ بسرّ القدر الموجب لإقامة أعذار الخلائق كلّهم.

(فَقَدْ بَانَ لَكَ ٱلسِّرُّ وَ قَدِ اتَّضَحَ ٱلأَمرُ
وَ قَدْ أَدرجَ فِي ٱلشَّفْعِ ٱلَّذِي قِيلَ هُوَ ٱلْوتْرُ)

٣

أي: ظهر لك سرّ القدر و اتّضح أمر الوجود الحقّ أنّه بحسب ذلك السرّ، و أنّ الواحد الحقّ الّذي هو الوجود المطلق الوتر بذاته مدرّجٌ في الشفع الّذي هو الخلق القابل، و إنّما كان شفعاً لظهوره في ثاني مرتبة الوتر، و إنّما كان وتراً لعدم الثاني الشافع، فالوتر بتحقّق الثاني به شفعٌ و بلا هو وترٌ.

٦

ـ و الله تعالى أعلم! ـ.

(فصّ حكمة قدريّة في كلمة عزيريّة)

إنّما خصّت «الكلمة العزيريّة» بـ«الحكمة القدريّة» لانبعاثه على طلب معرفة سرّ القدر، و تعلّق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر المقدور، فإن القدرة لاتتعلّق إلّا بمعلوماتٍ ممكنةٍ هي الأعيان و أحوالها المعلومة عند الله.

و القدر هو العلم المفصّل بالأعيان و أحوالها الثابتة فى الأزل الجارية عليها عند وجودها إلى الأبد.

***

(اعلم! أنّ «القضاء»: حكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها و فيها، و علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات ممّا هي عليه في نفسها؛

و «القدر»: توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيدٍ، فما حكم القضاء على الأشياء إلّا بها. و هذا هو عين سرّ القدر /SB144/ لمن ﴿كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى اَلسَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾ [٣٧/ ٥٠]. ﴿فَلِلّٰهِ اَلْحُجَّةُ اَلْبَالِغَةُ﴾) [٦/١٤٩].

«هي» في «ما هي عليه الأشياء» ضميرٌ مبهمٌ تفسّره «الأشياء».

«القضاء»: حكم الله ـ تعالى ـ في الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل في الغيب، فإنّه مطّلعٌ بذاته على أحوال كلّ عينٍ عينٍ من الأعيان ممّا يقتضيها و يقبلها إلى الأبد، و هي

الأحوال الّتي عليها الأعيان حال ثبوتها.

و «القدر»: توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات و تعليق كلّ واحدٍ منها بزمانٍ معيّنٍ و وقتٍ مقدّرٍ بسببٍ معيّنٍ؛ فالقضاء لاتوقيت فيه. و القدر تعيين كلّ حالٍ في وقتٍ معيّنٍ[٣٧١] لايتقدّمه و لايتأخّر عنه، و تعليقه بسببٍ معيّنٍ لايتخطّاه.

و لهذا[٣٧٢] لمّا سئل رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ حين حذر عن جدارٍ مائلٍ في ممرّه، فقيل: أ تفرّ من قضاء الله!؟، قال: «أفرّ من قضائه إلى قدره»[٢٢٤]. فالقدر: تفصيل /MB66/ القضاء و تقدير ما قضى به بحسب الأزمان من غير زيادةٍ و لانقصانٍ؛ و القضاء: هو الحكم على الأشياء بما عليه أعيانها في أنفسها حال ثبوتها.

فما حكم عليها إلّا بها، فما حكم الله على أحدٍ من خارجٍ.

و المجازاة: هو ترتيب مقتضيات أعمال الناس عليها، و هي ـ أيضاً ـ من[٣٧٣] أحوال أعيانهم. و أمّا الأعيان فإنّها تتعيّن بما لها من الأحوال و تتميّز بها في التجلّي الذاتيّ، فلايمكن كونها على خلاف ما هي عليه في ذلك التجلّي، فإنّها صور تعيّناتها الذاتيّة، ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَالِغَةُ﴾.

و لقد صدق إبليس في قوله: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [١٤/٢٢]، ﴿وَ مَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [١٦/١١٨].

(فالحاكم في التحقيق تابعٌ لعين المسألة الّتي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكمٌ على الحاكم أنْ يحكم عليه بذلك. فكلّ حاكمٍ محكومٌ عليه بما حكم به و فيه ـ كان الحاكم من كان! ـ.

فتحقّق هذه المسألة!، /SA145/ فإنّ «القدر» ما جهل إلّا لشدّة ظهوره، فلم يعرف و كثر فيه الطلب و الإلحاح!).

أي: الحاكم بحكم القضاء السابق تابعٌ في حكمه لسؤال استعداد المحكوم عليه بقابليّته، فإنّ القابل يسأل بمقتضى ذاته ما يحكم الحاكم عليه، فلايحكم الحاكم عليه إلّا بمقتضى ذاته القابلة، فالمحكوم عليه حاكمٌ على الحاكم أن يحكم عليه بما في ذاته أن يقبله. فكلّ حاكمٍ ـ أيّ

حاكمٍ كان! ـ محكومٌ عليه بما حكم به على القابل السائل إيّاه ما هو فيه. و لم تخف هذه المسألة ـ أي: مسألة القدر ـ إلّا لشدة ظهورها.

٣ ***

(و اعلم! أنّ الرسل ـ صلّى الله عليهم و سلّم، من حيث هم رسلٌ لا من حيث هم أولياء و عارفون ـ على مراتب ما هي عليه أممهم؛ فما عندهم من العلم الّذي أرسلوا ٦ **به إلّا قدر ما تحتاج إليه أمّة ذلك الرسول ـ: لا زائدٌ و لا ناقصٌ ـ.**

و الأمم متفاضلةٌ يزيد بعضها على بعضٍ، فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها؛ و هو قوله: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُم عَلَى بَعْضٍ﴾ [٢/٢٥٣]. ٩

كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم ـ عليهم السّلام ـ من العلوم و الأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، و هو قوله: ﴿وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [١٧/٥٥]). ١٢

«هي» في «ما هي عليه أممهم» ضميرٌ مبهمٌ تفسيره: «أممهم».

للرسل ـ صلّى الله عليهم و سلّم ـ جهاتٌ ثلاثة:

١٥ «جهة الرسالة»، و هي تحمّل الأحكام الإلهيّة المتعلّقة بأفعال الأمم الموجبة لصلاح معادهم و معاشهم، و هم[٣٧٤] في ذلك أمناء لا يبلغن إلّا ما تحمّلوا؛

و «جهة الولاية»: و هي الفناء في الله بقدر ما قُدّر لهم من كمالات صفاته و أسمائه؛

١٨ و «جهة النبوّة»: و هي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته. فعلوم كلّ واحدٍ منهم من جهة الرسالة ليست إلّا بقدر ما تحتاج إليه أمّته المرسَل هو إليهم، لا أزيد و لا أنقص. لأنّه إنّما أرسل بسؤال استعدادهم و مقتضاه، فلا يكلّفهم إلّا ما يسعه استعدادهم.

٢١ فبقدر ما تتفاضل الأمم في الاستعدادات تتفاضل الرسل في علوم الرسالة، و لهذا قال ـ تعالى ـ: ﴿تِلْكَ /SB145/ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعضَهُم عَلَى بَعضٍ﴾ [٢/٢٥٣]، أي: في علوم الرسالة، لدلالة «الرسل» عليه و ترتيب الحكم على الوصف.

و ضمير «هو» يرجع إلى «التفاضل المقدّر بتفاضل الأمم».

و ربّما يطوى الله عنهم بعض العلوم الّذي لايحتاجون إليه في الرسالة و ينافيها ظاهراً؛ كالعلم بسرّ القدر، فإنّه يوجب فتور الهمّة في الدعوة من طلب ما هو غير مقدورٍ و متقضى الرسالة الجدّ و قوّة العزم فيها. و كذلك في مراتب النبوّة بحسب ذواتهم و أعيانهم متفاضلون في العلوم و المعارف و الأحكام على مقتضى استعداداتهم الأصليّة، /MA67/ كماقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [١٧/٥٥].

و لمّا كانت النبوّة ظاهر الولاية و الولاية باطنها، كان تفاضلهم في النبوّة بقدر تفاضلهم في الولاية، فإنّ إنباءهم الصادق إنّما يكون عمّا فيهم من الألوهيّة و الربوبيّة.

(و قال الله ـ تعالى ـ في حقّ الخلق: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ﴾ [١٦/٧١]. و «الرزق» منه ما هو روحانيٌ ـ كالعلوم ـ؛ و حسّيٌ ـ كالأغذية ـ، و ما ينزّله الحقّ إلّا بقدرٍ معلوم.

و هو الاستحقاق الّذي يطلبه الخلق، فإن الله أعطى كلّ شيءٍ خلقه، فينزّل بقدرٍ ما يشاء. و ما يشاء إلّا ما علم فحكم به، و ما علم ـ كما قلناه ـ إلّا بما أعطاه المعلوم).

«الخلق» أعمّ من الأنبياء و الأمم، فإنّ جميع الناس يتفاضلون بذواتهم و مقتضى أعيانهم و استعداداتهم في الرزق المعنويّ و الصوريّ، و ما ينزّل عليهم ذلك الرزق إلّا بقدر ما يطلبه كلّ أحدٍ باستعداده الأصليّ.

و فسّر «القدر المعلوم» بالاستحقاق الّذي يقتضيه خلقه، أي: عينه الثابتة عند خلقه و دخوله في الوجود. و الباقي معلومٌ ممّا مرّ.

(فالتوقيت في الأصل للمعلوم) أي: التعيين بالوقت و السبب في نفس الأمر لما علم الله من أحوال كلّ عينٍ، و هو القدر المقدور[٣٧٥]؛

(و القضاء و العلم و الإرادة و المشيئة تبعٌ للقدر) أي: العين[٣٧٦] الثابتة، /SA146/ فإنّ العلم الإلهيّ ليس إلّا منها و الحكم تبعٌ للعلم. و كذا الإرادة و المشيئة و التوقيت هو القدر، فكلّها يتبع القدر الّذي هو نفس العين.

(فسرّ القدر من أجل المعلوم، و ما يفهمه الله ـ تعالى ـ إلّا لمن اختصّه بالمعرفة التامّة. فالعلم به يعطي الراحة الكلّيّة للعالِم به أيضاً[٣٧٧]، و يعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، فهو يعطي النقيضين.

و به وصف الحقّ نفسه بالغضب و الرضا، و به تقابلت الأسماء الإلهيّة).

أمّا إعطاء العلم بالقدر صاحبه الراحة الكلّيّة فظاهرٌ، لأنّه إذا علم يقيناً أنّه لايحصل له إلّا ما قدّر له ممّا ثبت في عينه الثابتة أزلاً و لايمكن فيه الزيادة و التغيّر و التبدّل، استراح من تعب الطلب، و إن قدّر له الطلب أجمل في الطلب و لم يتعب ـ كما قال النبيّ عليه الصّلاة و السّلام: «نفث روح القدس في روعي: انّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها، ألا فأجملوا في الطلب»[٢٢٥] ـ. لأنّه يعلم أنّه إن جعل الطلب سبباً للوصول لم يتخلّف وصول المطلوب عنه، و إنْ لم يجعل لم يصل إليه ـ إذ لم يكن من نصيبه! ـ، فرضى بما رزق و أراح نفسه. سيّما إنْ رزق الحظّ الأوفر؛ قال أمير المؤمنين عليٌّ ـ عليه السلام ـ: «اعلموا علماً يقيناً أنّ الله لم يجعل للعبد ـ و إن عظمت حيلته و قويت مكيدته و اشتدّت طلبته! ـ أكثر ممّا سمّى له في الذكر الحكيم، و لم يحل بين العبد عند ضعفه و عدم حيلته و بين ما سمّي له في الذكر الحكيم»[٢٢٦].

و العارف لهذا العامل به أعظم الناس راحةً!، و التارك لهذا الشاكّ فيه أعظم الناس شغلاً بما يضرّه!.

و أمّا إعطاؤه العذاب الأليم، فلأنّه قد يؤمر بما يعلم أنّه ليس في استعداده الإتيان به ـ كما سيأتي في الذوق المحمّديّ ـ.

و قد يرى أعياناً على أكمل استعدادٍ لكلّ كمالٍ و أوفر حظٍّ في الدنيا و الآخرة، و قد تحقّق أنّه ليس في استعداده ذلك و لايمكنه البلوغ /SB146/ إليه، فيتألّم و يتحسّر لنقصان استعداده!؛ و على كلّ حالٍ يكون أحسن حالاً من المحجوب عن سرّ القدر و أقرب إلى الرضا.

و أمّا ترتّب الرضا و الغضب الإلهيّين على حكم القدر، فلأنّ الرضا يتبع الإستعداد الكامل المقتضي لقبول الرحمة[٣٧٨] و الرأفة الموفّق صاحبَه للأعمال الجميلة و الأخلاق

الفاضلة و الكمالات العمليّة و العلميّة و الأحوال الموجبة لسعادة الدارين، /MB67/ كما قيل: «عناية الأزليّة كفاية الأبديّة»[٢٢٧].

و أمّا الغضب فقد[٣٧٩] يترتّب على نقصان الاستعداد و عدم[٣٨٠] القابليّة للخير، و الكمال و السعادة و الصلاحيّة لإتيان ما فيه نجاته، و أهليّة العلم و العمل النافع، كما قيل في حقّ إبليس اللّعين:

فَلَاسَبِيلَ إِلَى مَرضَاةِ ذِي غَضَبٍ مِن غَيرِ جُرمٍ وَ لَا يَدرِي لَهُ سبباً![٢٢٨].

و أمّا تقابل الأسماء الإلهيّة بحكم القدر فظاهرٌ ممّا ذكر في الرضا و الغضب، فإنّ أعياناً مخصوصةً مظاهرُ للاسم «الطيف» و «الجميل» و «المنعم» و نظائرها، و أعياناً أخر مظاهرُ «للقهّار» و «الجليل» و «المنتقم» و أمثالها، و ليس ذلك إلّا لمقتضى استعداداتها الذاتيّة و حقائقها العينيّة.

(فحقيقةٌ تحكم في الوجود المطلق و الموجود المقيّد لايمكن أن يكون شيءٌ أتمّ منها و لاأقوى و لاأعظم، لعموم حكمها المتعدّي و غير المتعدّي).

المراد بـ«الحقيقة»: سرّ القدر. و حكمها في الموجود المطلق ـ و في بعض النسخ: «الوجود المطلق» ـ و هو الحقّ ـ تعالى ـ: اقتضاؤها منه و سؤالها بلسان استعدادها أن يحكم على كلّ عينٍ عينٍ عند إيجادها بما في استعدادها و قابليّتها أن يكون عليه و أن يحكم على كلّ أحدٍ بما في وسعه، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢/٢٨٦]؛

و حكمها في الموجود المقيّد أن تكون الخلائق ـ كلّها ـ على مقتضيات أعيانها لايمكن لعينٍ /SA147/ من الأعيان الخلقيّة أن تظهر في الوجود ذاتاً و صفةً و نعتاً و رسماً و خلقاً و فعلاً إلّا على حالها الثابتة في العدم.

و أمّا سرّ هذا السرّ: أنّ هذه الحقائق و الأعيان صور معلومات الحقّ، و معلوماته ليست بزائدةٍ على ذاته ـ بل هي من تجلّي ذاته في علمه بذاته بصور صفاته و شؤونه الذاتيّة المقتضية للنسب الأسمائيّة ـ؛ فإن اعتبرت من حيث تعيّناتها كانت صفاتاً و شؤوناً ذاتيّةً، و إن اعتبرت الذات المتعيّن بها[٣٨١] كانت أسماء، لأنّ الذات باعتبار كلّ تعيّنٍ و نسبةٍ اسمٌ و هي

من حروف كلمات الله الّتي لاتتغيّر و لاتتبدّل، فإنّها حقائق ذاتيّة للحقّ و الذاتيّات من صفات الحقّ لاتقبل الجعل و التغيير و التبديل و الزيادة و النقصان.

و إذا علمت أنّها من تجلّيه الذاتي فلاوجود لها إلّا في العلم، و حكمها المتعدّي تأثيراتها عند الوجود و الظهور في الغيب، و نسب بعضها إلى بعضٍ بالفعل و الإنفعال و التعليم و التعلّم و المحبّة و العداوة و غير ذلك.

و غير المتعدّي: ما اختصّ بها من كمالاتها و خواصّها و أخلاقها و صفاتها المختصّة بها من الهيئة و الشكل و العلم و الجهل، و كلّ ما لايتعيّن[٣٨٢] بالغير.

(و لمّا كانت الأنبياء ـ صلّى الله عليهم و سلّم ـ لاتأخذ علومها إلّا من الوحي الخاصّ الإلهيّ، فقلوبهم ساذجةٌ من النظر العقليّ ـ لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكريّ عن إدراك الأمور على ما هي عليه ـ . و الإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لاينال إلّا بالذوق، فلم يبق العلم الكامل إلّا في التجلّيّ الإلهيّ و ما يكشف الحقّ عن أعين البصائر و الأبصار من الأغطية، فتدرك الأمور ـ قديمها و حديثها و عدمها و وجودها و مُحالها /SB147/ و واجبها و جائزها ـ على ما هي عليه في حقائقها و أعيانها).

النظر الفكريّ لايبلغ إلّا إلى أفق الوادي المقدّس ـ و هو «الأفق المبين» ـ، فكأنّه قرع باب الغيب ليقتنص[٣٨٣] منه المطلوب عليه، فلاينكشف المطلوب على صاحبه عياناً.

و كذلك الإخبار الإلهيّ بواسطة الملك، أ لا ترى إلى قوله: ﴿وَ لَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَ مَا هُوَ عَلَى الْغَيبِ بِضَنِينٍ﴾ [٢٤ـ٨١/٢٣].

و أمّا أعيان العيان فلايكون إلّا بالكشف /MA68/ لذوي اللّبّ الّذين هم عرجوا إلى الأفق و جاوزوا إلى مقام ﴿أَوْ أدنَى﴾، حيث ﴿مَا كذَّبَ الفُؤادُ مَا رَأَى﴾ [٥٣/١١]، فهناك تنكشف عليهم الحقيقة بالتجلّي فيروا الأعيان و الحقائق على ما هي عليه.

و «ما» في «ما يكشف الحقّ» مصدريّةٌ، أي: في التجلّي الإلهيّ، و كشف الحقّ عن أعين البصائر و الأبصار بعض الأغطية الّتي عليها؛ أو موصولةٌ، أي: في التجلّيّ الإلهيّ و في الّذي

يكشفه الحقّ عن أعين البصائر و الأبصار من الأغطية، فيكون «من» بياناً لـ «ما[٣٨٤] هو أقوى».

(فلمّا كان مطلب عزيرٍ ـ عليه السّلام ـ على الطريقة الخاصّة، لذلك وقع العتب عليه ـ كما ورد في الخبر ـ. فلو طلب الكشف الّذي ذكرناه ربّما ما كان يقع عليه عتبٌ في ذلك.

و الدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [٢/٢٥٩]).

«الطريقة الخاصّة»: طريقة الوحي الإلهيّ المختصّة بالأنبياء. و لذلك وقع العتب ـ أي: ورد الجواب على طريقة العتاب ـ، لما ورد في الخبر: «لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة»[٢٢٩]؛ لأنّ السؤال منه كان على خلاف مقتضى مقامه من الرسالة و الأمر و النهي ـ لوقوعه على صيغة الاستبعاد أو الاستعظام لقدرة الله ـ. و كان حقّ مقامه أن يستصغر في جنب قدرة الله كلّ عظيمٍ، لأنّ كلّ مستبعدٍ و مستعظمٍ عقلاً و عرفاً فإنّه في /SA148/ جنب قدرة الله سهلٌ يسيرٌ و أمرٌ حقيرٌ.

فإن كان مطلبه في قوله: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الاطّلاع على سرّ القدر و كيفية تعلّق القدرة بالمقدور[٣٨٥] من طريقة الوحي و الإخبار المعهود عند الرسل، قد طلبه على الوجه الّذي لاينبغي، فلايعطى!، فلاجرم ورد الجواب على صورة العتاب. لأنّ السؤال سؤال من لاتحقّق له بحقائق المخاطبات الإلهيّة، فلوطلب الكشف الّذي هو طريق علمه فربّما لم يقع عليه عتبٌ في ذلك.

«و الدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ ٱللَّهُ﴾» أي: من حيث إنّه طلب الإطّلاع من طريق الوحي على وجه الاستبعاد و الاستعظام.

فامّا أن يكون مطلبه من طريق الكشف و التجلّي على وجه الشهود للطمأنينة فلادليل فيه على سذاجة قلبه و عدمها و لاعتب، و كان «أنّى» للتعجّب ـ كقول زكريا لمريم: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [٣/٣٧]؟! ـ.

و إن كان من طريق العقل و النظر فلاسذاجة، و استحقّ العتب!.

هذا إذا كان المراد من «الطريق الخاصّة» طريقة النبوّة الخاصّة به. و يجوز أن يكون المراد بها الطريقة الخاصّة بالله، أي: الإطّلاع على القدر ذوقاً، المشار إليه في قوله: «فسأل عن القدر» ... إلى قوله: «فطلب ما لايمكن وجوده في الخلق ذوقاً»؛ و حينئذٍ يكون المراد من «بعضٍ»: طلب شهود تعلّق القدرة بالمقدور ذوقاً ـ كما ذكر الشيخ و استدلّ عليه بالعتب ـ.

لكنّه لايليق ذلك بمنصب النبوّة، فإن جهل ذلك لايليق بعلماء الأمم فضلاً عن الأنبياء[٣٨٦]!.

(و أمّا عندنا فصورته ـ عليه الصّلاة و السلام ـ في قوله هذا كقول إبراهيم في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَرِنِي كَيفَ تُحْيِي ٱلمَوتَى﴾ [٢/٢٦٠]. و يقتضي ذلك الجواب بالفعل الّذي أظهره الحقّ فيه في قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللهُ مِائةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ فقال[٣٨٧] له: ﴿ وَ ٱنْظُرْ إِلَى ٱلعِظَامِ كَيفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً﴾ [٢/٢٥٩] فعاين كيف تنبت الأجسام ـ معاينة تحقيقٍ ! ـ . فأراه الكيفيّة فسأل عن القدر الّذي لايدرك إلّا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها؛ فما أعطى ذلك!، فانّ ذلك من خصائص الإطّلاع الإلهيّ.

فمن المحال أن يعلمه إلّا هو، فإنّها المفاتيح الأول ـ أعني: مفاتيح الغيب ـ الّتي لايعلمها إلّا هو. /MB68 و قد يطّلع الله من يشاء من عباده على بعض الأمور من ذلك)./SB148

يعنى: أنّ قوله ﴿أَنَّى يُحيِي هَذِهِ ٱللهُ﴾ [٢/٢٥٩] ـ عند أهل الحقّ طلب المعاينة للطمأنينة ـ كقول إبراهيم ـ عليه السّلام ـ، فكان حقّ الجواب أن يريه عياناً، و هو الإجابة بالفعل.

و لمّا كان الإطّلاع على سرّ القدر و الشهود لحقائق الأعيان و أحوالها كلّها حال ثبوتها ممّا ليس لعينٍ معيّنٍ فيه قدمٌ ـ لأنّ ذلك من خصائص الحضرة الإلهيّة، إذ لايسع العين المقيّد الإطّلاع المطلق ـ أراه في عينه بإماتته مائة عامٍ، ثمّ بعثه. و قوله له: ﴿وَ ٱنظُرْ إِلَى ٱلعِظَامِ كَيفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكسُوهَا لَحْماً﴾ حتّى عاين كيفيّة الإحياء و تعلّق القدرة بالمقدور معاينة تحقيقٍ.

و لم يعطه ما دلّ عليه سؤاله من الإطّلاع على تعلّق القدرة بإحياء أهل القرية كلّها، فإنّ ذلك إنّما يكون باطّلاعٍ على أعيانهم و أحوالها، و هو القدر الّذي استأثر الله بعلمه.

فإنّ حقائق الأعيان مفاتيح الغيب الأول لأنّها حقائق الأسماء الذاتيّة، إذ الذات مع كلّ عينٍ اسمٌ إلهيٌّ هو مفتاح خزانة الغيب الّذي فيها.

و تلك المفاتيح إنّما هي بيد الله إذ لاتطّلع عينٌ واحدةٌ على الأعيان الأخرى، و إلّا لم تكن مقيّدةً.

لكن قد يطّلع من يشاء[٣٨٨] من عباده على بعض ذلك إلّا عين الكامل الخاتم، فإنّه مطلقٌ عن القيود أو أحديّ الشاهد و المشهود. فالأعيان ـ كلّها ـ في عينه و الأسماء جميعها مندرجةٌ في اسمه الّذي هو الاسم الأعظم.

و قوله: «فسأل» ليس عطفاً على «فأراه» ـ عطف الفعل على الفعل ـ، فإنّ السؤال ليس بمرتّبٍ على الإرادة و لم يعقبها، بل هو من باب عطف قصّةٍ على قصّةٍ بعد تمام القصّة الأولى باستيناففٍ هو كالتعليل لما قبله ـ كما في قصّة البقرة و عطف أوّلها على آخرها بقوله: /SA149/ ﴿وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ [٢/٧٢] ـ. فكأنّه لمّا بيّن كيف أجابه بالفعل قال: فكان سؤاله عن القدر فلم يعطه ما سأل، لكونه محالاً بالنسبة إليه لامتناع إحاطة المقيّد بالمطلق، فأراه في عينه.

***

(و أعلم! أنّه لاتسمّى مفاتيح إلّا في حال الفتح و حال الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء، أو قل ـ إن شئت ـ : حال تعلّق القدرة بالمقدور. و لاذوق لغير الله في ذلك، فلايقع فيها تجلٍّ و لاكشفٍ، إذ لاقدرة و لافعل إلّا لله خاصّةً، إذ له الوجود المطلق الّذي لايتقيّد).

«حال الفتح» هو حال ظهور ما في الخزانة الغيبيّة الّتي هي العين المذكورة، و لايكون الظهور إلّا حالة تكوّن الأعيان، و هي بعينها حال تعلّق القدرة بالمقدور.

و لاشهود لذلك ذوقاً لغير الحقّ ـ تعالى ـ، فلايقع فيها تجلٍّ و لاكشفٍ لأحدٍ غيره ـ تعالى ـ، إذ له الوجود المطلق فله القدرة المطلقة على الكلّ، لأنّ ما عداه مقيّدٌ و كلّ مقيّدٍ قابلٌ. فلافعل له و لاتأثير؛ فالقادر[٣٨٩] المطلق الشاهد قدرته في الكلّ ليس إلّا الله وحده.

(فلمّا رأينا عتب الحقّ له ـ عليه السّلام ـ في سؤاله في القدر علمنا أنّه طلب هذا الإطّلاع) أي: شهود تعلّق القدرة بالمقدور ذوقاً، **(فطلب أن تكون له قدرةٌ تتعلّق بالمقدور)**. لأنّ الشهود الذوقيّ لتعلّق القدرة بالمقدور لايكون الّا للقادر بالذات ـ الّذي يشهد أحديّته بالمقدور ـ، لظهور القادر في صورة المقدور بحيث لاتزول أحديّة الذات بالإثنينيّة الوصفيّة في القادر و المقدور.

(و ما يقتضي ذلك إلّا من له الوجود المطلق، فطلب ما لايمكن وجوده في الخلق ذوقاً). أي: لايكون شهود أحديّة القادر و المقدور و لايمكن إلّا لمن /SB149/ له الوجود /MA69/ المطلق الّذي لايتقيّد بشيءٍ، لاقادرٍ و لامقدورٍ و لاأمرٍ آخر بوجهٍ من الوجوه، فلذلك حصل العتب.

و في كلام الشيخ إشارةٌ إلى أنّ طلب ذلك من طريق الكشف و التجلّي غير ممنوعٍ و لامدفوعٍ لمن يشاء الله أن يطّلعه على بعض ذلك بالتقييد. و أمّا الإطّلاع المطلق فلايكون للخلق من حيث هو خلقٌ أبداً، و لكن لمن فنى عن اسمه و رسمه و لم يبق من أنّيّته و تعيّنه شيءٌ، فإذا استهلك فيه فقد يطّلع على الحقّ بالحقّ من حيث هو حقٌّ، و ذلك إنّما يكون لصاحب الاستعداد الأكمل، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض و السماء»[٢٣٠].

(فإن الكيفيّات لاتدرك إلّا بالأذواق.

و أمّا ما رويناه مما أوحى الله به إليه: «لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة»[٢٣١]، **أي: أرفع عنك طريق الخبر و أعطيك الأمور على التجلّي، و التجلّي لايكون إلّا بما أنت عليه من الاستعداد الّذي به يقع الإدراك الذوقيّ، فتعلم أنّك ما أدركت إلّا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الأمر الّذي طلبت، فلمّا لم تره تعلم أنّه**

ليس عندك الاستعداد الّذي تطلبه، و أنّ ذلك من خصائص الذات الإلهيّة. و قد علمت أنّ الله أعطى كلّ شيءٍ خلقه و لم يعطك هذا الاستعداد الخاصّ، فما هو خلقك. و لو كان خلقك لأعطاكه الحقّ الّذي أخبر أنّه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [٢٠/٥٠]، فتكون أنت الّذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهيٍ إلهيٍّ).

إنّما تدرك الكيفيّات بالذوق لأنّها وجدانيّةٌ مدركةٌ بقوى نفسانيّةٍ و مزاجٍ خاصٍّ للروح المدرك[٣٩٠]، كما في الطعوم المذوقة و الروائح المشمومة، فإنّ من لم يكن له قوّة /SA150/ الذوق و الشمّ لا يجد الطعوم و الروائح و لا يميّزها في المذوق و المشموم، و إن علمها و تميّز في العقل بعضها عن بعضٍ.

و أمّا الحديث المرويّ في عتبه فإنّه يفيد أنّ الكشف بسرّ القدر يقتضي الأدب الحقيقيّ في السؤال و تركه، لأنّه إذا رفع عنه لإخبارٍ بالوحي و كشفٍ له عن عينه اطّلع على ما في عينه، فإن رأى فيه الأمر الّذي طلبه علم أنّه أعطى ذلك باستعداده، و إن لم يره علم أنّه ليس فيه استعداد ذلك الأمر الّذي يطلبه؛ و أنّه من خصائص الذات الإلهيّة. و قد أعطى كلّ شيءٍ خلقه و لم يعطه هذا الاستعداد الخاصّ، و إلّا كان في عينه الثابتة الغير المجعولة.

فلمّا لم يكن فيها انتهى عن مثل هذا السؤال من نفسه من غير احتياجٍ فيه إلى نهيٍ إلهيٍّ.

(و هذا عنايةٌ من الله بعزيرٍ ـ عليه السّلام ـ، علم ذلك مَن علمه و جهل مَن جهله!). فإنّه تأديبٌ إلهيٌّ، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي»[٢٣٢].

***

(و اعلم! أنّ الولاية هي الفلك المحيط العامّ و لهذا لم تنقطع، و لها الإنباء العامّ. و أمّا نبوّة التشريع و الرسالة فمنقطعةٌ، و في محمّدٍ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ قد انقطعت، فلا نبيّ بعده ـ يعني: مشرِّعاً أو مشرَّعاً له ـ، و لا رسول ـ و هو المشرِّع ـ.

و هذا الحديث قصم ظهور أولياء الله، لأنّه يتضمّن انقطاع ذوق العبوديّة الكاملة التامّة، فلا ينطلق عليها اسمها الخاصّ بها. فإنّ العبد يريد أن لا يشارك سيّده ـ و هو الله ـ **في اسم و الله لم يتسمّ بنبيٍّ و لا رسولٍ، و تسمّى بالوليّ و اتّصف بهذا الاسم، فقال: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾**[٢/٢٥٧]، و قال: **﴿وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾**[٤٢/٢٨]).

«الولاية» هو الفناء في الله، و الله هو المحيط /SB150/ بالكلّ. و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٢٨/٨٨] يقتضي إحاطته بالكلّ و عدم انقطاع الولاية، لأنّ الكلّ به موجودٌ و بنفسه فانٍ[٣٩١] هالكٌ.

و لهذه الولاية الإنباءُ العامّ، /MB69/ أي: التعريف الإلهيّ و إخبار كلّ مستعدٍّ طالبٍ بخصائص التوحيد الذاتيّ و الأسمائيّ لكلّ عارفٍ بالله.

و الباقي ظاهرٌ ... إلى قوله: «و هذا الحديث قصم ظهور الأولياء»، لأنّ الرجال الكمّل يتحقّقون أنّ أسماء الربّ لهم عارضةٌ إنّما أطلقت عليهم من حيث فناؤهم في الله، و إنّ ما يختصّ بهم إنّما هو صفات العبوديّة و أسماؤها، و همهم العالية تسموا إلى الذاتيّات الخاصّة التامّة الكاملة. و لا أتمّ في خصائص العبوديّة و لا أكمل من النبيّ و الرسول، فإنّهما من أشرف خواصّ العبوديّة و أفضلها، إذ الربّ لا يسمّى بهما و يسمّى بـ«الوليّ».

(و هذا الاسم) ـ أي: الوليّ ـ **(باقٍ جارٍ على عباد الله دنياً و آخرةً، فلم يبق اسمٌ يختصّ به العبد دون الحقّ بانقطاع النبوّة و الرسالة إلّا أنّ الله لطيفٌ بعباده، فأبقى لهم النبوّة العامّة الّتي لا تشريع فيها)**، أي: الإخبار عن الله ـ تعالى ـ بصفاته و أسمائه و أفعاله و كلّ ما يقرّب العبد إليه. **(و أبقى لهم التشريع في الإجتهاد في ثبوت الأحكام و أبقى لهم الوراثة في التشريع، فقال: «العلماء ورثة الأنبياء»**[٢٣٣]**؛ و ما ثمّ ميراثٌ في ذلك إلّا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه.**

فإذا رأيت النبيّ يتكلّم بكلامٍ خارجٍ عن التشريع) ـ كبيان التخلّق بأخلاق الله، و بيان قرب النوافل و قرب الفرائض و مقام التوكّل و الرضا و التسليم و التوحيد /SA151/ و

التفريد و الفناء و البقاء و الجمع و الفرق و أمثال ذلك ـ **(فمن حيث هو وليٌّ و عارفٌ، و لهذا مقامه من حيث هو عالمٌ أتمّ و أكمل من حيث هو رسولٌ و ذو تشريع و شرع.**

فإذا سمعت أحداً من أهل الله ـ تعالى ـ يقول[٣٩٢] **ـ أو ينقل إليك عنه أنّه قال ـ: الولاية أعلى من النبوّة**[٢٣٤]**، فليس يريد ذلك القائل إلّا ما ذكرناه)**، أي: من أنّ النبيّ له مقام الولاية و مقام النبوّة، فمقام الولاية هي الجهة الحقّانيّة الأبديّة الّتي لاتنقطع أبداً، و مقام النبوّة هي الجهة الّتي له بالنسبة إلى الخلق ـ لأنّه ينبّئهم عن الله و آياته ـ؛ و هي منقطعةٌ، فالجهة الحقّانيّة الأبديّة أعلى من الجهة الخلقيّة المنقطعة؛

(أو يقول: إنّ الوليّ فوق النبيّ و الرسول، فإنّه يعنى بذلك في شخصٍ واحدٍ، و هو أنّ الرسول من حيث هو وليٌّ أتمّ من حيث هو نبيٌّ و رسولٌ، لا أنّ الوليّ التابع له أعلى منه، فإنّ التابع لايدرك المتبوع أبداً فيما هو تابعٌ له فيه ـ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً له ـ، فافهم!.

فمرجع الرسول و النبيّ المشرّع إلى الولاية و العلم؛ ألا ترى الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره، فقال له آمراً: ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[٢٠/١١٤].

و ذلك أنّك تعلم أنّ الشرع تكليفٌ بأعمالٍ مخصوصةٍ، أو نهيٌ عن أعمالٍ مخصوصةٍ، و محلّها هذه الدّار، فهي منقطعةٌ. و الولاية ليست كذلك، إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي، و إذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسمٌ، و «الولىّ» اسمٌ باقٍ لله)، لقوله ـ تعالى ـ عن يوسف ـ عليه السّلام ـ: /SB151 ﴿أَنتَ وَلِيِّي فِي ٱلدُّنيَا وَ ٱلآخِرَةِ﴾[١٢/١٠١].

(فهو لعبيده تخلّقاً) بأخلاقه و تكسّباً لها في السلوك؛

(و تحقّقاً) بالموهبة و الفناء في أوصافه و ذاته حتّى يتحقّق العبد بوجود الحقّ و صفاته من غير أن يبقى فيه شيءٌ من السوى؛

(و تعلّقاً) بالبقاء بعد الفناء في مقام التدلّي حتّى يكون متعلّقاً في صورته الخلقيّة به من جهة الاختصاص، كوليّ الله و عبده المخلص.

(فقوله للعزير: «لئن لم‌تنته» عن السؤال عن ماهيّة القدر «لأمحوّن اسمك من ديوان النبوّة»، فيأتيك الأمر على /MA70/ الكشف بالتجلّي و يزول عنك اسم النبيّ والرسول و تبقى له) ـ أي: لله ـ (ولايته.

إلّا أنّه لمّا دلّت قرينة الحال أنّ هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنّه وعيدٌ بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوّة و الرسالة خصوص رتبةٍ في الولاية على بعض ما تحتوي عليه الولاية من المراتب، فيعلم أنّه أعلى من الوليّ الّذي لانبوّة تشريع عنده و لارسالة).

الولاية أعمّ من النبوة و الرسالة، لأنّ كلّ رسولٍ نبيٌّ و كلّ نبيٍّ وليٌّ و ليس كلّ وليٍّ رسولاً و لانبيّاً، فإذن النبوّة و الرسالة رتبتان خاصّتان في الولاية.

و عند كشف سرّ القدر بالتجلّي يقوي مقام الولاية و يضمحلّ ـ حالتئذٍ ـ مقام النبوّة و الرسالة. و لابأس بذلك إن كان لقوّة الإختصاص و التوغّل في التألّه، فإنّ مقامي النبوّة و الرسالة تزولان في الآخرة و تنقطعان، /SA152/ و في الدنيا يعودان عند انقضاء حال التجلّي ـ كما قال عليه الصّلاة و السّلام: «لي مع الله وقتٌ لايسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ و لانبيٌّ مرسلٌ»[٢٣٥] ـ؛ أو عند استمراره بالاستقامة.

إلّا إذا دلّت قرينةُ الحال أنّ هذا الخطاب وعيدٌ علم من ثبت عنده اقتران الوعيد بالخطاب أنّه إنذارٌ بانقطاع رتبةٍ خاصّةٍ في الولاية في الدنيا هي فضيلة الشريعة زائدةً عليها ـ أعني: النبوّة ـ.

و إذا انقطعت النبوّة انقطعت الرسالة، لأنّ نسبة الرسالة إلى النبوّة نسبة النبوّة إلى الولاية و ارتفاع العامّ يستلزم ارتفاع الخاصّ، فيفقد له بعض رتبٍ خاصٍّ في الولاية هي أخصّ أنواعها و أشرفها، لأنّه معلومٌ أنّ الوليّ النبيّ الرسول أعلى شأناً و أرفع قدراً من الوليّ الّذي ليس بنبيٍّ مشرّعٍ و لارسولٍ.

و قوله: «على بعض ما تحتوي»، متعلّقٌ بمحذوفٍ صفةً «لرتبةٍ»، أي: محتويةٍ على بعض ما تحتوى على الولاية من المراتب.

(و من اقترنت عنده حالةٌ أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوّة ثبتت عنده أنّ هذا وعدٌ لا وعيدٌ، فإنّ سؤاله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ مقبولٌ، إذ النبيّ هو الوليّ الخاصّ)، فإن الخاصّ يستلزم العامّ. أي: و من ثبتت عنده مرتبةٌ أخرى من مقتضيات مرتبة النبوّة أيضاً ـ هي أنّ النبيّ الّذي هو وليٌّ خاصٌّ لايقدّم على ما يكرهه الله تعالى منه، و لا على سؤال ما يعلم أنّ حصوله محالٌ ـ علم أنّ هذا وعدٌ لا وعيدٌ، لأنّ الّذي له هذا الاختصاص لايكون سؤاله إلّا مقبولاً. فيكون معنى[٣٩٣] «محو اسمه من ديوان النبوّة»: كشف سرّ القدر المطلوب بالتجلّي له و نيل المسؤول المرغوب بموهبة رتبةٍ في الولاية هي أعلى مراتبها /SB152/ باقيةً عليه أبداً.

(و يعرف ـ بقرينة الحال ـ أنّ النبيّ من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محالٌ أن يقدّم على ما يعلم أنّ الله يكرهه منه، أو يقدّم على ما يعلم أنّ حصوله محالٌ. فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده و تقرّرت أخرج هذا الخطاب الإلهيّ عنده في قوله: «لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة» مخرج الوعد، و صار خبراً يدلّ على علوّ مرتبةٍ باقيةٍ، و هي المرتبة الباقية على الأنبياء و الرسل في الدار الآخرة الّتي ليست بمحلٍّ لشرعٍ يكون عليه أحدٌ من خلق الله في جنّةٍ و لانارٍ بعد الدخول فيها).

إنّما لايبقى في الدار الآخرة إلّا الولاية، لأنّها دار الجزاء، لا دار التكليف و التشريع.

(و إنّما قيّدناه بالدخول في الدارين ـ : الجنّة و النار ـ لما يشرع يوم القيامة لأصحاب الفترات و الأطفال الصغار و المجانين، فيحشر هؤلاء في صعيدٍ واحدٍ لإقامة العدل و المؤاخذة بالجريمة و الثواب العمليّ في أصحاب الجنّة.

فإذا حشروا في صعيدٍ واحدٍ بمعزلٍ عن الناس بُعث فيهم نبيٌّ من أفضلهم و تمثّل /MB70/ لهم نارٌ يأتي بها هذا النبيّ المبعوث في ذلك القوم!، فيقول لهم: أنا رسول الله إليكم، فيقع عندهم التصديق به و يقع التكذيب عند بعضهم؛ و يقول لهم: اقتحموا هذه النار بأنفسكم!، من أطاعني نجا و دخل الجنّة، و من عصاني و خالف أمري هلك و كان من أهل النار!. فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها أسعد و نال الثواب

العمليّ و وجد تلك النار برداً و سلاماً؛ و من عصاه استحقّ العقوبة و دخل النار /SA153 و نزل فيها بعمله المخالف، ليقوم العدل من الله في عباده).

«أصحاب الفترات» هم الّذين نشؤوا في زمان الفترة بين رسولين، فلم يعملوا بشريعة الرسول المتقدّم لاندراسها و لم يُشرع بعد شرعُ النّبيّ الآتي.

و لعلّ «الصعيد» الّذي يُحشرون فيه من «أرض الساهرة»، فمن أراد أن يطّلع على تحقيقه فليطلبه من «التأويلات» الّتي كتبناها في القرآن[٢٣٦].

و «النار» الّتي تمثّلت لهم هي صورة تكليف النّبيّ المبعوث في ذلك اليوم. و الباقي ظاهرٌ.

(و كذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَومَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ﴾ أي: أمرٍ عظيمٍ من أمور الآخرة و يدعون إلى السجود، فهذا تكليفٌ و تشريعٌ. فمنهم من يستطيع و منهم من لايستطيع، و هم الّذين قال الله ـ تعالى ـ فيهم: ﴿وَ يُدْعَونَ إِلَى ٱلسُّجُودِ[٣٩٤] فَلَايَسْتَطِيعُونَ﴾[٦٨/٤٢]، كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله بعضُ العباد ـ كأبي جهلٍ و غيره ـ، فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار و الجنّة، فلهذا قيّدناه ـ .

و الحمد لله الوليّ[٣٩٥]! ـ).

و إنّما يبقى هذا القدر من الشرع إلى يوم القيامة، لأنّ الدار الآخرة دار الجزاء، و المذكورون من الطوائف هم الّذين لم يعملوا عملاً يترتّب عليه الثواب أو العقاب، فإنّ استحقاقهما و إن كان أصلاً من رضى الله و سخطه فلابدّ من عملٍ يكون سبب ظهورهما و ليس لهم عملٌ، فأبقى الله ـ تعالى ـ من حضرة اسم «العدل» و «الحكم» هذا القدر من التشريع و أخّره إلى ذلك اليوم ليظهر استحقاقهم لنيل الثواب و العقاب بحسب الطاعة و المعصية.

و أمّا الّذين يدعون إلى السجود مع عدم الاستطاعة فذلك تصويرٌ و تذكيرٌ لحالهم في دار التكليف لهم إلزاماً للحجّة عليهم.

ـ و الله أعلم! ـ. /SB153

(فصّ حكمةٍ نبويّةٍ في كلمةٍ عيسويّةٍ)

إنّما خصّت «الكلمة العيسويّة» بـ: «الحكمة النبويّة» ـ و إن كان جميع هذه الحكم نبويّةً ـ، لأنّ نبوّته فطريّةٌ غالبةٌ على حاله، و قد أنبأ عن الله في بطن أمّه بقوله: ﴿أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [١٩/٢٤]، و في المهد بقوله: ﴿ءَاتَانِيَ ٱلْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [١٩/٣٠] إلى وقت بعثته، و هو الأربعون من سنّه ـ لقوله عليه الصّلاة و السّلام: «ما بُعث نبيٌّ إلّا بعد الأربعين» [٢٣٧] ـ.

و قيل: إنّها ليست مهموزةً من «النبأ»، بل ناقصةٌ من «نبأ، ينبؤ، نبؤاً» بمعنى: «ارتفع» [٢٣٨]، لارتفاع مقامه ـ كما يأتي ـ، و لقوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [٤/١٥٨]، و لختم الولاية عليه.

ـ و الله أعلم! ـ.

***

(عَنْ مَاءِ مَرْيَمَ أَو عَنْ نَفْخِ جِبْرِينِ ... فِي صُورَةِ البَشَرِ المَوجُودِ مِن طِينِ
تَكَوَّنَ الرُّوحُ فِي ذاتٍ مُطَهَّرَةٍ ... مِن الطَّبِيعَةِ تَدعُوهَا بِسِجِّينِ)

طاهرةٌ منبأةٌ من عند الله بما يكون عنها في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ﴾ [٣/٤٥]؛

و من نفخ جبريل، فإنّه الروح الأمين على أنباء الله[٣٩٦] الّتي أنبأ بها جميع الأنبياء عن الحقّ؛ و منهما جميعاً بحسب روحانيّته و جسمانيّته.

فاستفهم عن وجود نشأته أنّه من أيّهما تكوّن؟ ـ لاحتمال الجميع في النظر العقليّ ـ؛

فقال: أ عن ماء مريم؟ بل أ عن نفخ جبرين تكوّن هذا الروح /MA71/ ـ الملقّب «بروح الله» ـ في ذاتٍ مطهّرةٍ من عالم الطبيعة في حال كونك تدعو تلك الطبيعة ـ أو يدعوها الله ـ «بسجّين» ـ و هو عَلَمُ ديوان الأشقياء[٢٣٩] ـ؛ أي: من /SA154/ أصلٍ هو في غاية المهانة و الخيبة و البعد مع كونه في غاية العزّة و الشرف و القرب.

و هو ـ بعينه ـ معنى كونه من طينٍ، لأنّ الطين ـ أيضاً ـ غايةٌ في الحقارة.

و قوله: «في ذاتٍ مطهّرةٍ» في معنى قوله: «في صورة البشر»، على سبيل المدح.

و يجوز أن يراد بـ «الروح»: عيسى، و بـ «الذات المطهّرة»: أمّه. و على التقديرين فـ «التكوّن» بمعنى الظهور في عالم الكون بصورة البشر، لا الحدوث.

و «من الطبيعة» يجوز ان يكون صلةً «للتطهير»؛ أي: طهّرت من الطبيعة؛

و «تدعوها» استينافاً للتعليل، أي: انّما ظهرت منها لأنّها مدعوّةٌ بسجّينٍ و الروح من عليّين. و على الوجه الأوّل «من الطبيعة» صفة «ذات»، أي: ذاتٍ مطهّرةٍ موجودةٍ من الطبيعة. و هذا الإستفهام مبنيٌّ على النظر العقليّ. و أمّا بحسب الكشف فهو الكلمة الإلهيّة الّتي أنبأ الله أمّه.

و «جبريل» هو الواسطة الّذي وقع على لسانه إلى أمّه و أدّاه إلى قلبها كسائر الأنباء الّتي ألقاها إلى الأنبياء. و لابدّ من توسّط الروح ـ الّذي هو جبريل ـ ليتعيّن هذا الروح و الكلمة الإلهيّة به و يصل إلى مريم ـ عليهاالسّلام ـ.

(لِأَجْلِ ذَلِكَ قَد طَالَتْ إِقَامَتُهُ ... فِيهَا وَ زَادَ عَلَى أَلْفٍ بِتَعْيِينِ)

أي: من أجل تكوّن هذا الروح في ذاتٍ مطهّرةٍ من الطبيعة الكائنة الفاسدة ـ و هي

الصورة المثاليّة ـ أو ذاتٍ كائنةٍ من عالم الطبيعة طهرت من الخبائث ـ و هو صورة عيسى أو أمّه ـ «طالت إقامتها» في صورة البشر؛

«و زاد» طول إقامتها «على ألفٍ» على التعيين. فإنّ مولد عيسى ـ عليه السّلام ـ كان قبل مولد النبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ بخمسمائة و خمسٍ و خمسين سنة و قد بقي بعدُ، و سينزل و يدعو الناس إلى دين محمّدٍ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ، فزاد على ألفٍ بالتعيين.

فعلى هذا يكون طول إقامته في صورة البشر إمّا معلّلاً بطهارته /SB154/ و نزاهته من الطبيعة، و إمّا بطهارة أمّه؛ و كونه في صورة البشر إنّما هو لأجل المحلّ القابل ـ و هو الطبيعة ـ.

(رُوحٌ مِنَ ٱللهِ ـ لَا مِن غَيرِهِ! ـ فَلِذَا أَحْيَا ٱلمَوَاتَ وَ أَنشَأَ ٱلطَيرَ مِن طِينٍ)

أي: هو روحٌ كاملٌ مظهرٌ لاسم «الله»، و الله هو النافخ له من حيث الصورة الجبريليّة لا غيره. فهو من اسمٍ ذاتيٍّ لا من اسمٍ من الأسماء التالية الفرعيّة، فيكون بينه و بين الله وسائط كثيرةٍ.

كسائر أرواح الأنبياء، فإنّها و إن كانت من حضرة اسم الله لكن بتوسّط تجلّياتٍ كثيرةٍ من سائر الحضرات الأسمائيّة، و عيسى ـ عليه‌السّلام ـ تعيّن من باطن أحديّة جمع الحضرة الإلهيّة. و لهذا سمّاه الله: «روح الله» و «كلمته»؛ و كانت دعوته إلى الباطن و العالم القدسيّ؛ فإنّ الكلمة إنّما هي من باطن الله، و هويّته الغيبيّة من الله و الروح من الله و اسمه الجبريليّ.

و لهذا هو عبدالله و مظهره، و ظهر عليه صفاته من إحياء الموتى و الخلق و إنشآء الطير من الطين و إبراء الأكمه و غيرها.

(حَتَّى يَصِحَّ لَهُ مِن رَبِّهِ نَسَبٌ بِهِ يُؤَثِّرُ فِي ٱلعَالِي وَ فِي ٱلدُّونِ)

أي: لمّا صدر من الله بلاوسائط ـ لا من غيره ـ صحّ له نسبٌ من الله بظهور صفاته ـ تعالى ـ منه و صدور أفعاله الخاصّة به عنه من إحياء الموتى و خلق الطير، و بتأثيره في الجنس العالي من الصور الإنسانيّة بإحيائها، و في الجنس الدون ـ كخلق الخفّاش من الطين ـ، و هما من خصائص الله ـ كما قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ

بِكُلِّ خَلقٍ عَلِيمٌ﴾ [٣٦/٧٩] ـ.

(اللهُ طَـهَّرَهُ جِسْـماً وَ نـزَّهَهُ رُوحاً وَ صيَّرَهُ مِثْلاً لِتَكْوِينِ)

ـ و في نسخة: «بتكوين» ـ؛ أي: خاصّةً طهّر جسمه عن الأقذار /SA155/ الطبيعيّة، فإنّه روحٌ متجسّدٌ في بدنٍ مثاليٍّ روحانيٍّ،/MB71/ و لذلك بقي مدّةً مديدةً زائدةً على ألفٍ في زماننا هذا، ـ و هو من الهجرة سبعمائة و ثلاثون بثلاثمائة و ستّة و ثلاثين، فإن من ميلاد نبيّنا عليه السّلام إلى زماننا هذا سبعمائة و إحدى و ثمانين سنة ـ.

و ذلك إمّا من صفاء جوهر طينته ـ عليه السّلام ـ و لطافتها و صفاء طينة أمّه و طهارتها و نزه روحه و قدسه من التأثّر بالهيئات الطبيعيّة و الصفات البدنيّة لتأيّده بروح القدس ـ الّذي هو على صورته ـ؛ و لهذا ما قُتل و ما صُلب ـ كما أخبر الله عنه ـ «لتجرّده عن الملابس الهيولانيّة».

و «صيّره مثلاً» له «بتكوين» الطير من الطين و تكوين الأعراض من الحياة و الصحّة في الموتى و المرضى في نشأته[٣٩٧] الأولى، و بكونه[٣٩٨] خليفة الله و خاتم الولاية في نشأته الثانيّة ـ أي: مثله في الصفات ـ؛ أو صيّره مثل الخلق في الصورة بتكوينه ـ تعالى ـ إيّاه من الطبيعة الجسمانيّة.

***

(اعلم! أنّ من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئاً إلّا حيي ذلك الشيء و سرت الحياة فيه، و لهذا قبض السامريّ قبضةً من أثر الرسول ـ الّذي هو جبريل و هو الروح ـ. و كان السامريّ عالماً بهذا الأمر، فلمّا عرف أنّه جبريل عرف أنّ الحياة قد سرت فيما وطأ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول ـ بالضاد أو بالصاد، أي يملأ يده أو بأطراف أصابعه ـ. فنبذها في العجل فخار العجل ـ إذ صوت البقر إنّما هو خوارٌ ـ، و لو أقامه صورةً أخرى لنسب إليه اسم الصوت الّذي لتلك الصورة ـ كالرغاء للإبل، و الثواج للكباش، و اليعار للشياه، و الصوت للإنسان أو النطق أو

الكلام ـ). /SB155/

لمّا كانت الحياة للروح ذاتيّةً ـ لأنّ الروح من نفس الرحمن ـ لم يؤثّر في جسمٍ أو لم يباشره بصورته المثاليّة إلّا ظهر فيه خاصيّة الحياة و أثرٌ من آثارها بحسب صورة ذلك الجسم. فإن كان ذامزاجٍ معتدلٍ قابلٍ للحياة ظهر فيه الحسّ و الحركة و جميع خواصّ الحياة بحسب المزاج المخصوص، و إن لم يكن ظهر فيه أثرٌ من الحياة بحسب صورته ـ كالخوار لصورة البقر ـ.

و كلّما كان الروح أقوى كان تأثيره أقوى و أشدّ و خاصيّته أظهر.

و «جبريل» عند أهل العرفان هو الروح الكلّيّ المسلّط على السموات السبع و ما تحتها من العناصر و المواليد، و محلّ سلطنته السدرة المنتهى، و هي صورة نفس الفلك السابع. و كلّ ما في المرتبة العالية من الأرواح فهو مؤثّرٌ في جميع ما في المراتب السافلة الّتي تحتها؛ فأرواح سائر الأفلاك ـ الّتي تحت السابع ـ كأعوانه و قواه. و أمّا روح فلك القمر الّذي سمّاه الفلاسفة «العقل الفعّال» [٢٤٠]، فالعرفاء يسمّونه «إسمعيل». و ليس هو بإسمعيل النبيّ ـ عليه السّلام ـ، بل هو ملكٌ مسلّطٌ على عالم الكون و الفساد من أعوان جبريل و أتباعه [٢٤١].

و ليس له حكمٌ فيما فوق فلك القمر، كما لاحكم لجبريل فيما فوق السدرة.

فلمّا ظهر جبريل في الصورة المثالية على «الحيزوم» [٢٤٢][٣٩٩] ـ الّذي هو أيضاً صورةٌ متمثّلةٌ من الروح الحيواني ـ اثّر في التراب الّذي وطئه عليه، فسرت فيه قوّة الحياة المتعدّية.

و كان السامريّ عالماً بذلك، فقبض قبضةً من ذلك التراب فنبذها في الصورة المفرّغة على صورة العجل، فظهر فيه ما ناسب صورته من الحياة ـ: و هو الخوار ـ.

(فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمّى /SA156/ «لاهوتاً»؛ و «الناسوت» هو المحلّ القائم به ذلك الروح، فيسمّى الناسوت روحاً بما قام به).

لمّا كانت الحياة من خواصّ الحضرة الإلهيّة ـ بل هي عين الذات الإلهيّة ـ سمّيت الحياة السارية في الأشياء: «لاهوتاً»، و المحلّ القائم به ذلك /MA72/ الروح الحيّ الّذي يحيا به المحلّ: «ناسوتاً»؛ و قد يسمّى المحلّ الّذي يقوم به الروح «روحاً» مجازاً تسميةً للمحلّ باسم

الحالّ ـ كالزاوية ـ.

و[٤٠٠] إذا كان المحلّ الّذي يقوم به الروح صورةً إنسانيّةً سمّيت «ناسوتاً» بالحقيقة؛

و إذا كان غير الصورة الإنسانيّة سمّيت «ناسوتاً» مجازاً، باعتبار كونه محلّا للاهوت.

(فلمّا تمثّل الروح الأمين ـ الّذي هو جبريل ـ لمريم ـ عليها السّلام ـ ﴿بَشَراً سَوِيّاً﴾ [١٩/١٧] تخيّلت أنّه بشرٌ يريد مواقعتها!، فاستعاذت بالله منه استعاذةً بجمعيّةٍ منها) أي: بكلّيّة وجودها و جوامع هممها بحيث صارت منخلّعةً من جميع الجهات إلى الله **(ليخلّصها الله منه، لما تعلم أن ذلك ممّا لايجوز.**

فحصل لها حضورٌ تامٌّ مع الله، و هو الروح المعنويّ). لأنّ حضورها مع الله نفّس عنها الحرج الّذي بها، فحصل لها روحٌ معنويٌّ لايكون إلّا بتجلٍّ نفسيٍّ رحمانيٍّ.

(فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحدٌ!، لشكاسة خلقه لحال أمّه)، لأنّ الروح في كلّ محلٍّ يظهر بحسب حال المحلّ، فلوكان نفخ الروح فيها في حال الاستعاذة ـ و هي حال التحرّج و الضجر من تخيّلها وقوع الفاحشة من البشر الّذي تمثّل لها، و كان في صورة «التقيّ النجّار»[٢٤٣] ـ لجاء عيسى منقبضاً شكس الخلق على صورة[٤٠١] حال أمّه.

لأنّها لما رأته ـ و كانت متبتّلةً إلى الله زاهدةً في الدنيا حصورةً عن النكاح ـ تضجّرت و حرجت نفسها ممّا رأت، فعلم الروح الأمين منها ذلك، فآنسها بقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ [١٩/١٩].

(فلمّا قال لها: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ /SB156/ **جئتُ ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَاماً زَكِيّاً﴾ [١٩/١٩] انبسطت عن ذلك القبض و انشرح صدرها، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى.**

فكان[٤٠٢] جبريل ناقلاً كلمة الله لمريم ـ كما ينقل الرسول كلام الله لأمّته ـ، و هو قوله: ﴿وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ﴾ [٤/١٧١]. فسرت الشهوة في مريم!، فخلق جسم عيسى من ماءٍ محقّقٍ من مريم، و من ماءٍ متوهّمٍ من جبريل سرى في

رطوبة ذلك النفخ، لأنّ النفخ من الجسم الحيوانيّ رطبٌ ـ لما فيه من ركن الماء ـ .

فتكوّن جسم عيسى من ماءٍ متوهّمٍ و ماءٍ محقّقٍ. و خرج على صورة البشر من أجل أمّه و من أجل تمثّل جبريل في صورة البشر، حتّى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنسانيّ إلّا على الحكم المعتاد).

إنّما سرت الشهوة في مريم بأمر الله حين قال لها ما قال، لأنّها أنبأت حين كانت في محرابها بقول الملائكة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذْ قَالَتْ ٱلْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى بنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي ٱلدُّنيَا وَ ٱلآخِرَةِ وَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [٣/٤٥]، فكانت منتظرةً من الله إنجازَ وعده.

فلمّا سمعت قول جبريل تذكّرت و علمت أنّه حان وقت ذلك و انبسطت، و دنا منها جبريل في صورة البشر عند النفخ، فتحرّكت شهوتها بحكم البشريّة ـ لأنّ أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض، و كان انتباذها من قومها للإغتسال وقت انقطاع الدم، فكان الوقت وقت غلبة الشهوة ـ.

و دنا جبرائيل منها في صورة الشابّ الحسن، و تصوّرت أنّه وقت إنجاز وعد ربّها ـ بقوله: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَاماً زَكِيّاً﴾ [١٩/١٩]. فاجتمعت الأسباب الموافقة لما قدّر الله من غلبة الشهوة /SA157/ و تمنّى ما بشّر الله بها و فرح النفس و مداناة الشابّ المليح، فتحرّكت الشهوة كما في الاحتلام بعينه. فاحتملت و جرى ماؤها مع النفخ إلى الرحم النقيّ الطاهر؛

فعلقت و خلق جسم عيسى من ماءٍ محقّقٍ من مريم و ماءٍ متوهّمٍ متخيّلٍ من نفخ جبريل. لأنّ النفخ من الحيوان رطبٌ فيه أجزاءٌ لطيفةٌ مائيّةٌ بالفعل مع أجزاءٍ /MB72/ هوائيّةٍ سريعة المصير إلى الماء، و اجتمع الماءان المحقّق و المتكوّن بتوهّمها من مادّة النفخ. فتكوّن جسم عيسى روح الله منهما في وقتٍ غلب على أمّه البسط و الرّوح بتحقّق ما بشّرت به في تصوّرها، فخرج منشرح الصدر طليق الوجه مستبشراً بسّاماً حسن الصورة غالباً عليه البسط.

و «الماء المتوهّم» جاز أن يكون من توهّمها أنّ الولد لا[٤٠٣] يكون إلّا[٤٠٤] من ماء الرجل،

فخلق الماء من النفخ بقوّة وهمها؛

و أن يكون من جهة جبريل، لأنّه سلطان العناصر يقدر أن يجري من نفسه الرحمانيّ روح الماء في النفخ فيجعله ماءً.

و أمّا كون عيسى على صورة البشر، فلانتسابه إلى أمّه و لتمثّل جبريل في صورة البشر السويّ، فكان تكوّنه على السنّة المعتادة و الحكمة المتعارفة، و لأنّ أشرف الصور هي الصورة الإنسانيّة المخلوقة على صورة الله ـ تعالى ـ المكرّمة عند الله؛

و لأنّ الله ـ تعالى ـ لايتجلّى في الحضرات الإيجاديّة إلّا في صورة النوع الّذي يوجده ـ أيّ نوعٍ كان ـ، و لهذا لمّا[٤٠٥] خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً كان متجلّياً في صورةٍ إنسانيّةٍ؛ و لهذا قال الشيخ : «حتّى لايقع التكوين في هذا النوع الإنسانيّ إلّا على الحكم المعتاد»، فإن تكوين عيسى ـ عليه السّلام كان في هذا النوع.

(فخرج عيسى يحيي الموتى، لأنّه روحٌ إلهيٌّ. و كان الإحياء /SB157/ لله و النفخ لعيسى، كما كان النفخ لجبريل و الكلمة لله).

كلّ موجودٍ كلمةٌ من الله،

إمّا كونيّة ـ كالأجساد ـ؛

و إمّا إبداعيّة ـ كالأرواح ـ؛

و إمّا أحديّة جمعيّةٍ من الظاهر و الباطن و اللاهوت ـ كالإنسان الكامل ـ.

و الغلبة في كلّ كاملٍ إنّما تكون لمرتبةٍ من هذه المراتب. و كان الغالب على عيسى ـ عليه‌السّلام ـ حكم اللاهوت، فلذلك كان يحيي الموتى كما يحيي الله، و كان الغالب على جسمانيّته حكم الروح، فلذلك رفع إلى الله و بقى عنده في الصورة الروحانيّة المثاليّة.

و قد مرّ أنّ الفعل و التأثير لايكون إلّا لله، فلهذا كان الإحياء لله عند نفخ عيسى و الكلمة لله عند نفخ جبريل.

(فكان[٤٠٦] إحياء عيسى للأموات إحياءً محقّقاً من حيث ما ظهر من نفخه) أي: من حيث حصول الإحياء عن نفخه ـ عليه السّلام ـ ظاهراً رأي عينٍ، فتصحّ إضافة الإحياء

إليه بشاهد الحسّ عرفاً و عادةً. و تحقيقاً أيضاً، لأنّ هويّته هو الله و هو أحديّة جمع اللاهوت و الروحيّة و الصوريّة، فيضاف إليه حقيقةً من حيث هويّته اللاهوتيّة؛

٣ **(كما ظهر هو عن صورة أمّه)** أي: في المعتاد من ولادة الأولاد. و بهذا الوجه أضيف إلى أمّه و نسب إليها، فقيل فيه إنّه عيسى «بن مريم»، و هكذا إضافة الاحياء إلى الصورة العيسويّة النافخة للأحياء.

٦ **(و كان إحياؤه ـ أيضاً ـ متوهّماً أنّه منه و إنّما كان لله)**، و في نسخةٍ: و إنّما كان من الله، و هو أصحّ.

(فجمع) ـ أي: الإحياء المحقّق و المتوهّم ـ **(بحقيقته ـ الّتي خلق عليها كما قلنا إنّه مخلوقٌ من ماءٍ متوهّمٍ و ماءٍ محقّقٍ ـ: ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجهٍ و** ٩ **بطريق التوهّم من وجه؛ فقيل فيه من طريق التحقيق «فتحيى الموتى»،** /SA158/ **و قيل فيه من طريق التوهّم «فتنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله». فالعامل في المجرور «يكون» لا «تنفخ». و يحتمل أن يكون العامل فيه «تنفخ»، فيكون طائراً من حيث** ١٢ **صورته الحسّية الجسمية)**. أي: لمّا كان أصل خلقته من ماءٍ محقّقٍ و ماءٍ متوهّمٍ ظهر ذلك في فعله، فنسب إليه الإحياء من الوجهين[٤٠٧] بطريق التحقيق و طريق التوهّم، لأنّ الفعل ١٥ فرعٌ على أصل تكوينه. فقيل في حقّه في الكلام المعجز ما يدلّ على الوجهين: أمّا من طريق التحقيق فقوله /MA73/ «فتحيي الموتى»، و أما من طريق التوهّم فقوله: «فتفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله». على أنّ العامل في «بإذن الله»: «يكون»، لا «تنفخ»، فيكون الموجب لكونه ١٨ طيراً هو «نفخ عيسى» بإذن الله، و كان[٤٠٨] طيراً من حيث إنّ صورته الجسميّة الحسّيّة صورة طيرٍ لاطير بالحقيقة.

و اعلم! أنّ الإذن هو تمكين الله للعبد من ذلك و أمره به، فيكون عين العبد المأذون له في ٢١ إيجاد المأمور و الخارق للعادة الّتي لاتنسب إلّا إلى الله في العادة عيناً معيّناً بها في الأزل مختصّةً بذلك الإستعداد علم الله ـ تعالى ـ منها انّه يفعل ذلك عند وجوده و حكم به، فيكون حكمه بذلك هو الإذن. و تمكين عينه الثابتة في الأزل باستعدادها الذاتيّ هو عناية الله في

حقّه، ـ و الله أعلم ـ.

(﴿وَكَذَلِكَ تُبْرِىءُ ٱلأَكْمَهَ وَٱلأَبْرَصَ﴾ [٥/١١٠] و جميع ما ينسب إليه و إلى إذن الله و إذن الكناية في مثل قوله: «بإذني» و: «باذن الله»، فإذا تعلّق المجرور بـتنفخ فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ و يكون الطائر عن النافخ بإذن الله.

و إذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن فيكون التكوين للطائر طـائراً بـإذن الله، فيكون العامل عند ذلك /SB158/ «يكون»، فلولا أنّ في الأمر توهّماً و تحقّقاً ما قبلت هذه الصور هذين الوجهين، بل لها هذان الوجهان، لأنّ النشأة العـيسويّة تـعطي ذلك). هذا غنيٌ عن الشرح و معلومٌ ممّا مرّ.

(و خرج عيسى من التواضع إلى أنْ شرع لأمّته أن ﴿يُعْطُوا ٱلجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [٩/٢٩]، و أنّ أحدهم إذا لطم في خدّه وضع الخدّ الآخر لمـن يـلطمه و لا يرتفع عليه و لا يطلب القصاص منه[٤٠٩].

هذا له من جهة أمّه، إذ المرأة لها السفل فلها التواضع، لأنّها تحت الرجل حكماً و حسّاً).

لمّا كان ماء المرأة محقّقاً كان الغالب على أحواله الجسمانيّة الخصال الإنفعاليّة و اللين، لما في الإناث من السفل حكماً ـ لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى ٱلنِّسَاءِ﴾ [٤/٣٤]، و قوله: ﴿لِلرِّجَالِ عَلَيهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [٢/٢٢٨] و: ﴿لِلذَّكَرِ مِثلُ حَظِّ ٱلأُنثَيَينِ﴾ [٤/١١]، و شهـادة امرأتين بشهادة رجلٍ واحدٍ ـ؛ و حسّاً ظاهرٌ.

(و ما كان فيه من قوّة الإحياء و الإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر، فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر. و لو لم يأت جبريل في صورة البشر و أتى في صورةٍ غيرها من صور الأكوان العنصريّة ـ من حيوانٍ أو نباتٍ أو جمادٍ ـ كـان عـيسى لا يحـيي المـوتى إلّا حـين يـظهر في تـلك الصـورة الطـبيعيّة النـوريّة ـ لا العنصريّة ـ مع الصورة البشريّة من جهة أمّه، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو، و تقع الحيرة في النظر إليه).

لمّا كان الإحياء و الإبراء[٤١٠] من خصائص الأرواح ـ لأنّ الحياة لها ذاتيّةٌ ـ كانت له /SA159/ خاصيّة الإحياء من جهة جبريل، فكان عيسى ينتسب إليه في تلك الخاصيّة على الصورة الّتي تمثّل بها عند النفخ و إلقاء الكلمة إلى مريم، لأنّه ـ عليه السلام ـ نتيجة تلك الصورة، و لهذا يغلب على الولد ما يغلب على الوالد من الأخلاق و الهيئات النفسانيّة حين ينفصل عنه مادّة الولد.

و لوأتى جبرئيل بصورةٍ غير الصورة البشريّة لما قدر عيسى على الإحياء إلّا في تلك الصورة، سواءٌ كانت عنصريّةً عارضيّةً ممّا له عليها حكمٌ و سلطنةٌ، أو نوريّةً طبيعيّةً له.

و معنى قوله: «إذ لايخرج عن طبيعته»: أنّه لايتجاوز عن صورته /MB73/ النوريّة الطبيعيّة له إلى ما فوقه، لأنّ التمثّل بصورة ما تحت قهره و سلطنته في قوّته و منّته ـ كما في صورة[٤١١] العنصريّات ـ.

و فيه اشارةٌ إلى أنّ جبريل سلطان العناصر.

و على الأصل الّذي قرّرناه فله أن يتمثّل بصورة ما في حيّز الفلك السابع و جميع ما تحته، و ليس في قوّته أن يتمثّل في صورة ما فوق السدرة. هذا على ما ذكره الشيخ.

و عندي أن جبريل لو لم يتمثّل بصورة البشر لم يتولّد عيسى ـ عليه السّلام ـ من ماء مريم و نفخه ـ لعدم الجنسيّة بينه و بين مريم ـ، و لم تسرّ الشهوة فيها فضلاً عن عدم قدرته على الإحياء إلّا في تلك الصورة.

و يعضد ما قلناه قوله ـ على تقدير تمثّل جبريل عند إلقاء الكلمة إليها في صورته النوريّة ـ: «لكان عيسى لايحيي الموتى إلّا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة مع الصورة البشريّة من جهة أمّه»، و ذلك لأنّ النسبتين يجب كونهما محفوظين فيه عند فعله، فكذا يجب حفظ النسبة بين أصليهما في تكوّنه. و لو كان عيسى ـ عليه السّلام ـ عند الإحياء متمثّلاً في الصورة النوريّة /SB159/ الجبريليّة مع الصورة البشريّة لما في سنخه لكان متحوّلاً عن الطينة البشريّة إلى الجوهر النوريّ؛ و لكان يقال فيه: إنّه «عيسى» بحسب الهيئة البشريّة ليس بـ «عيسى» بحسب الجوهر النوريّ، فتقع فيه الحيرة من الناظرين إليه. و لم تتحقّق

فائدة الأعجاز.

(كما وقعت في العاقل عند النظر الفكريّ إذا رأى شخصاً بشريّاً يحيي الموتى، و هو من الخصائص الإلهيّة ـ: إحياء النطق، لا إحياء الحيوان ـ ، بقي الناظر حائراً إذ يرى الصورة بشراً بالأثر الإلهيّ)، أي: لكانت الحيرة واقعةً في أنّه عيسى أو ليس عيسى[٤١٢]، كما وقعت ـ مع كونه غير متحوّلٍ لا في صورته و لا في طينته ـ من العقلاء بحسب النظر الفكريّ حين رأوا شخصاً بشريّاً ـ لاشكّ فيه! ـ صدرت عنه خاصيّةٌ إلهيّةٌ هي إحياء الموتى.

«إحياء النطق و الدعاء»[٤١٣] يعني: إحياءٌ بالنطق و الدعاء، فكان يقول: قم حيّاً بإذن الله، أو باسم الله، أو بالله؛ فيحيى و يجيبه فيما كلّمه به و يقول لبّيك! إذا دعاه، لاإحياء الحيوان الّذي يمشي و يأكل و يبقى حيّاً مدّةً ـ على ما رُويَ في قصّته: أنّه أحيا بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوّته، ثمّ رجع إلى حالته[٢٤٤] ـ؛

فبقوا حائرين فيه كيف تصدر الأثر الالهيّ من البشر.

(فأدّى بعضهم فيه إلى القول بالحلول و أنّه هو الله بما أحيا به من الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر، لأنّهم ستروا الله ـ الّذي أحيا الموتى ـ بصورة بشريّة عيسى، فقال ـ تعالى ـ : ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [٥/١٧]. فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كلّه، لانّه لابقولهم هو الله و لابقولهم ابن مريم).

أي: فأدّى النظر الفكري أو بقاء الناظر /SA160/ حائراً بعضهم في حقّ عيسى ـ عليه‌السّلام ـ إلى القول بالحلول، و أنّه هو الله في صورة المسيح من حيث أحيى المسيح به الموتى، فنسبوا في ذلك إلى الكفر. لأنّهم ستروا الله بصورة بشرة عيسى حيث توهّموا إنّه فيها، فكفّرهم الله ـ تعالى ـ بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ﴾ [٥/١٧]، لأنّهم جمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام لا في أجزائه؛

لأنّهم لم يكفروا بحمل «هو» على الله، لأنّ الله هو؛

و لا بحمل الله عليه فيقولوا «هو الله»، لأنّه الله؛

و لابقولهم «ابن مريم»، لأنّه ابن مريم؛

بل بحصر الحقّ في هويّة المسيح ابن مريم و توهّمهم حلوله فيه، و الله ليس بمحصورٍ في شيءٍ، بل هو المسيح و هو العالم كلّه؛ فجمعوا بين الخطأ بالحصر و بين ستر الحقّ /MA74/ بصورة بشرة عيسى.

(فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتيّة البشريّة بقولهم: «ابن مريم»، و هو ابن مريم بلاشكّ. فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهيّة للصورة و جعلوها عين الصورة، و مافعلوا، بل جعلوا الهويّة الالهيّة ابتداءً في صورةٍ بشريّةٍ هي ابن مريم، ففصّلوا بين الصورة و الحكم لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم).

أي: فعدلوا إلى الصورة الناسوتيّة البشريّة من الله من جهة أنّه أحيا الموتى بالتضمين، أي: بأن جعلوه ـ تعالى ـ في ضمن الصورة الناسوتيّة، و ذلك عين الحلول بقولهم ـ أي: فعدلوا بقولهم: «ابن مريم» و هو كما قالوا «ابن مريم» ـ.

لكن السامع تخيّل أنّهم نسبوا الألوهيّة إلى الصورة و جعلوها عين الصورة، و هم لم يفعلوا ذلك، بل حصروا الهويّة الإلهيّة ابتداءً في /SB160/ صورةٍ بشريّةٍ هي ابن مريم، ففصّلوا بين الصورة المسيحيّة العيسويّة و الحكم عليها بالإلهيّة بـ«هو» الّذي للفصل، فأفاد كلامهم الحصر، لا أنّهم [٤١٤] جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالإلهيّة.

و الظاهر أنّ الشيخ استعمل «الحكم» بمعنى المحكوم عليه ليطابق تفسيره الآية، فإنّ الله في الآية محكومٌ عليه و المسيح هو المحكوم به. و قد يستعمل الحكم كثيراً بمعنى المحكوم به، فلاحرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملابسة.

أو أراد: أنّهم أرادوا حلول الحقّ في صورة عيسى، فأخطأوا في العبارة المتوهّمة للحصر، ففهم السامع أنّهم يقولون: إن الله هو صورة عيسى، و هم يقولون بالفصل ـ أي: بالفرق ـ، و هو أنّ الله في صورة عيسى، فمعناه حلّ الحقّ في عيسى ابن مريم. فالحكم على هذا حلول

الله [٤١٥].

(كما كان جبريل في صورة البشر و لانفخ، ثمّ نفخ ففصّل بين الصورة و النفخ، و كان النفخ من الصورة، فقد كانت و لانفخ، فما هو النفخ من حدّها الذاتي).

أي: جعلوا الهويّة الإلهيّة في صورةٍ بشريّةٍ، ففصّلوا بينهما كما فصّل بين الصورة و النفخ بأنّ جبريل كان في الصورة البشريّة و لانفخ، و كان النفخ حدث من الصورة بعد تحقّقها و لما كانت الصورة متحقّقةً قبل النفخ، فليس النفخ من ذاتيّات الصورة. فكذلك كانت الهويّة الإلهيّة متحقّقةً بدون الصورة العيسويّة قبلها، و كذلك كانت الصورة العيسويّة متحقّقةً قبل إحياء الموتى المنسوب إلى الإلهيّة، فليست إحداهما ذاتيّةً للأخرى ـ: لا الصورة العيسويّة للهويّة الإلهيّة، و لا الإحياء المنسوب إلى الإلهيّة للصورة العيسويّة ـ.

(فوقع الخلاف لذلك بين أهل الملل في عيسى، ما هو؟. فمن ناظرٍ فيه من حيث صورته الإنسانية البشريّة فيقول: «هو ابن مريم»؛

و من ناظرٍ فيه من حيث الصورة الممثّلة البشريّة فينسبه إلى جبريل [٤١٦]؛

و من ناظرٍ فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحيّة فيقول: «روح الله» ـ أي: به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه ـ).

أي: لمّا اختلفت فيه الحيثيّات /SA161/ الثلاث نسبه كلّ واحدٍ من الناظرين إلى ما غلب عليه في ظنّه بحسب نظره. فمن نظر فيه من حيث ما رأى منه من إحياء الموتى المختصّ بالله نسبه إلى الله بالروحيّة فقال: «إنّه روح الله و كلمة الله».

و قد اختلف في هذه الجهة دون الأوّلَين لقصور النظر في الجهة الإلهيّة، فمنهم من قال: «هو الله»؛ و منهم من [٤١٧] قال «هو ابن الله» ـ على الخلاف المشهور بين المسيحيّين [٢٤٥] ـ.

(فتارةً يكون الحقّ فيه متوهَّماً ـ: اسم مفعولٍ ـ، و تارةً يكون الملك فيه متوهَّماً، و تارةً تكون البشريّة الإنسانيّة /MB74/ فيه متوهَّمةً، فيكون عند كلّ ناظرٍ بحسب ما يغلب عليه، فهو كلمة الله و هو روح الله و هو عبدالله، و ليس ذلك في الصورة الحسّيّة لغيره)، أي: ليس ذلك الخلاف في الصورة الحسّيّة بسبب التوهّمات لغير عيسى،

لأنّه تكون بنفخ الروح الأمين من غير أبٍ و صدر منه الفعل الإلهي، و كان أحد جزئي طينته ماءً متوهّماً، و غيره لم يكن كذلك.

(بل كلّ شخصٍ منسوبٌ إلى أبيه الصوريّ لا إلى النافخ روحه في الصورة البشريّة، فإنّ الله إذا سوّى الجسم الإنسانيّ ـ كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [١٥/٢٩] ـ نفخ فيه هو ـ تعالى ـ من روحه، فنسب الروح في كونه و عينه إليه ـ تعالى ـ، و عيسى ليس كذلك!، فإنّه أدرجت تسوية جسمه و صورته البشريّة بالنفخ الروحيّ، و غيره ـ كما ذكرناه ـ لم يكن مثله).

هذا تقريرٌ لما ذكر من أنّ صورة عيسى روحانيّةٌ غلبت عليها الصورة المتمثّلة المثاليّة المنتسبة إلى النفخ. بخلاف سائر البشر، لأنّ كلّ شخصٍ إذا سوّى الله جسمه الصوريّ نفخ فيه روحه بعد تسوية جسده، فنسب الروح في كونه و عينه إلى الله.

بخلاف عيسى، فإنّه نفخ في أمّه مادّة جسده، فسوّى جسده و صورته البشريّة بعد النفخ فصارت الروحانيّة /SB161/ جزء جسده.

(فالموجودات ـ كلّها ـ كلمات الله الّتي لا تنفد، فإنّها عن «كن»، و «كن» كلمة الله. فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيّتها، أو ينزل هو ـ تعالى ـ إلى صورة من يقول «كن» فيكون قول «كن» حقيقةً تلك الصورة الّتي نزل إليها و ظهر فيها؟؛

فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد،

و بعضهم إلى الطرف الآخر،

و بعضهم يحار في الأمر و لا يدري!).

أي: الموجودات كلّها تعيّنات الوجود المطلق الحقّ و صور تجلّياته الإلهيّة، فهي كلماته الكائنة بقول «كن». و «كن» عين كلمة الله؛ فإمّا أن يكون الوجود الحقّ من حيث حقيقته المطلقة ظهر في صورة الكلمة، فلا تعرف حقيقة الكلمة ـ كما لا تعرف حقيقة الحقّ ـ؛

و إمّا أن ينزّل الحقّ عن حقيقته المطلقة إلى صورة من يتعيّن بذلك التعيّن ـ أي: من يقول

«كن» ـ، فيكون المتعيّن عين الكلمة الّتي هي صورة ما نزل إليه و ظهر فيه. و هو نفس التعيّن و عين «كن».

فبعض العارفين وجد الأوّل ذوقاً فذهب إليه،

و بعضهم إلى الثاني،

و بعضهم وقع في الحيرة فلم‌يدر حقيقة الأمر ـ و هي الحيرة الكبرى الّتي للأكابر ـ.

و أما الأكامل المحمّديّين فلم‌يحاروا!، بل قالوا بتحقيق الأمرين معاً، فإنّ كلّ عينٍ عينٍ هو نفس المتعيّن و كلّ متعيّنٍ متقيّدٍ هو عين المطلق، فإنّ المطلق ليس هو المقيّد بالإطلاق الّذي يقابل المقيّد، بل الحقيقة المطلقة من حيث هو هو، فيكون مع كلّ تعينٍ و تقيّدٍ هو هو على إطلاقه، و عين المتقيّد الّذي نزل إلى صورته، و عين التعيّن الّذي ظهر في صورته، فلاغير أصلاً.

(و هذه مسألةٌ لايمكن أن تعرف إلّا ذوقاً: كأبي‌يزيد حين [٢٤٦] نفخ في النملة الّتي قتلها فحييت [٢٤٧]، فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ، فكان عيسويّ المشهد).

يعني: /SA162/ معرفة الإحياء و كيفيّة نسبته إلى الحقّ في صورة عبده إلى النافخ بالله لايحصل إلّا بالذوق. فمن لم‌يُحي و لم‌يَحي ـ كما فعل أبويزيد ـ لم‌يشهد ذلك شهوداً محقّقاً و لم‌يعرفه ذوقاً، فإنّ الإحياء من الكيفيّات و الكيفيّات لاتعرف بالتعريفات، و لايتجلّى إلّا بالوجدان ـ كما ذكر قبل ـ.

(و أمّا الإحياء المعنويّ بالعلم فتلك الحياة الإلهيّة الدائمة العليّة النوريّة الّتي قال الله فيها: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي ٱلنَّاسِ﴾ [٦/١٢٢]. فكلّ من أحيا[٤١٨] نفساً ميتةً بحياةٍ علميّةٍ في مسألةٍ خاصّةٍ متعلّقةٍ بالعلم بالله فقد أحياه بها، و كانت له نوراً يمشي به في الناس، أي: بين أشكاله في الصورة).

يعنى: أنّ الإحياء الحقيقي هو الإحياء المعنوي بالعلم للنفس الميتة بالجهل، فإنّ العلم هو الحياة الحقيقيّة الدائمة السرمديّة العليّة النوريّة لنفوس العارفين العالمين بالله. و لكن لاكلّ علمٍ، بل العلم بالله و صفاته و أسمائه و آياته و كلماته و أفعاله.

و قد أعطاه الله أوليائه الكمّل الأصفياء، فهم يحيون بنفائس أنفاسهم نفوس المستعدّين، و يفيضون عليهم أنوار الحياة النوريّة العلميّة فيحيون بها عن موت الجهل و يمشون في الناس بنورهم، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ﴾. و المتحقّق بهذا الإحياء هو المتحقّق باسم الله «المحيي» بالحقيقة و بـ «الحيّ» و بـ «العلم».

و الإحياء بهذا المعنى أعزّ و أشرف من الإحياء بالصورة، فإنّه إحياء الأرواح و النفوس و هي أشرف من الأجساد و الصور، و لاشكّ أنّ نبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ /SB162/ كان أفضل من عيسى، و ليس له الإحياء بالصورة، بل بالعلم؛

لكن الأوّل أندر و أقلّ وجوداً، و استشراف النفوس إليه أكثر، و لذلك عظم وقعه في النفوس!.

(فَلَوْلَاهُ وَ لَولَانَا ... لَمَا كَانَ ٱلَّذِي كَانَا)

أي: لابدّ في[٤١٩] الأكوان و التجلّيات الفعليّة من الحقّ الّذي هو منبع الفيض و التأثير، و من الأعيان القابلة الّتي تقبل التأثير و تتأثّر، فتظهر التجلّيات الأسمائيّة و الأفعاليّة.

و وجه الارتباط بما قبله أنّ الإحيائين و جميع الأفعال و الأكوان لابدّ لها من الألوهيّة و العبدانيّة، ليتحقّق الفعل و القبول و التجلّي و المجلى.

(فَأَنَّا أَعبُدٌ حَقّاً ... وَ إِنَّ ٱللهَ مَوْلَانَا
وَ إِنَّا عَينُهُ فَاعلَمْ! ... إِذَا مَا قُلتُ إِنْسَاناً)

أي: إنّا عبيدٌ بالحقيقة لأنّا نعبده بالعبادة الذاتيّة ـ أي: الأحديّة الجمعيّة الإلهيّة ـ، «و إنّ الله» بجميع الأسماء متولّينا و «مولانا» و مدبّر أمورنا؛ بخلاف سائر الموجودات، فإنّهم عبيده ببعض الوجوه و الله مولاهم ببعض الأسماء. و أمّا الإنسان الكامل فإنّه عين الحقّ لظهوره في صورته بالأحديّة الجمعيّة. بخلاف سائر الأشياء، فانّها و إن كان الحقّ عين كلٍّ منها فليست عينه، لأنّها مظاهر بعض أسمائه، فلايتجلّى الحقّ فيها على صورته الذاتيّة.

و أمّا إذا «قلت: إنساناً» ـ أي: إنساناً كاملاً في الإنسانيّة ـ فهو الّذي يتجلّى الحقّ على صورته الذاتيّة، فهو عينه.

(فَـلَاتَحجُبْ بِـإِنسَانٍ فَقَدْ أَعَـطَاكَ بُـرْهَاناً)

أي: فلاتحتجب بالإنسان عن الحقّ من حيث أنّ الإنسان اسمٌ من أسماء الأكوان من حيث شخصه، فإنّه من حيث الحقيقة اسمٌ من أسماء الحقّ [٤٢٠] من حيث كونه ـ تعالى ـ عين الأعيان، بل هو الاسم الأعظم المحيط /SA163/ بجميع الأسماء.

إلّا أنّ الله ـ تعالى ـ إلهٌ ربٌّ دائماً، و ما يطلق عليه اسم «السوى» مألوهٌ مربوبٌ دائماً، و الإنسان برزخٌ بين مجرى الإلهيّة و المألوهيّة، و الربوبيّة و المربوبيّة عين البحرين، فلاتكن محجوباً بمألوهيّته عن إلهيّته، «فقد أعطاك برهاناً» على إلهيّته و ربوبيّته.

(فَكُنْ حَقّاً وَ كُنْ خَـلْقاً تَكُـنْ بِـاللهِ رَحْمَـاناً)

هذا تمام المدّعى!؛ أي: كن ببرزخيّتك حقّاً بحسب الحقيقة، و كن خلقاً بحسب الصورة البشريّة، فتقوم بك من حيث حقيقتك جميع الأسماء الإلهيّة و تعمّ بخلقيّتك جميع الحقائق و الأعيان، فتعمّ الحقّ بحقيقتك الجامعه للذات الإلهيّة و الأسماء كلّها، و تعمّ الخلق برحمة الله و فيضه الواصل إلى العالم كلّه من حيث إنّك خليفته على العالم و واسطة وجوده، و تقوم بجميع مايحتاج إليه العالم.

فتسع الحقّ و الخلق بعين ما وسع الحقّ بك ذلك، فتكون «رحماناً»، لعموم وُجودك و سعة رحمتك وَ جودك.

(وَ غَـذِّ خَـلقَهُ مِـنْهُ تَكُنْ رَوحاً وَ رَيْحَـاناً)

إشارةٌ إلى ما سبق من أنّ /MB75/ الحقّ بالوجود غذاء الخلق، إذ به قوامه و بقاؤه و حياته ـ كالغذاء الّذي به قوام المتغذّي و بقاؤه و حياته ـ، فغذّ أنت بالوجود الحقّ جميع الخلق لأنّك النائب في ذلك عن الله. و قد تغذّى الحقّ بأحكام الكون و صور الخلق ـ كما تقرّر من قبل ـ، فظهر له بذلك أسماء و صفاتٌ و نعوتٌ و أحكامٌ و نسبٌ و إضافاتٌ، فيكون بهذا روحاً للحقائق الكونيّة العدميّة تريحها بالوجود عن العدم و تروّحها عن ظلمتها بنور القدم، و تكون ريحاناً للوجود الحقّ بالروائح الخلقيّة الكيانيّة و النشآت الصوريّة الإمكانيّة.

(فَأَعْطَيْنَاهُ مَا يَبْدُو بِهِ فِينَا وَ أَعْطَانَا/SB163/
فَصَارَ ٱلأَمْرُ مَقْسُوماً بِإِيَّاهُ وَ إِيَّانَا)

أي: «أعطينا» الحقّ من قابليّاتنا «ما» يظهر «به فينا»، «و أعطانا» الوجود الّذي به ظهرنا.

«فصار الأمر» الوجوديّ ذاوجهين:

له نسبةٌ إلينا؛

و نسبةٌ إليه ـ تعالى ـ؛ منقسماً باعتبار العقل ـ لا في العين ـ إلى قسمين:

قسمٌ له منّا،

و قسمٌ لنا منه.

و قد وضع ضمير المنصوب المنفصل موضع المجرور المتّصل، لأنّ المراد «اللفظ»، أي: بهذين اللفظين، كأنه قال: بأن أعطينا الظهور بنا إيّاه و أعطى الوجود به إيّانا.

(فَأَحْيَاهُ ٱلَّذِي يُدرِي بِقَلْبِي حِينَ أَحْيَانَا)

أي: حين أحيانا و أوجدنا بوجوده أحياه و أظهره الّذي يعلمه في قلبي من حياته بحياتنا و ظهوره بصورنا و سماعه و إبصاره بسمعنا و بصرنا ـ كما ذكرنا في قرب الفرائض ـ، و منه قوله:

سُبْحَانَ مَن أَودَعَ نَاسُوتَهُ سِرّ سَنَا لَاهُوتِهِ ٱلثَّاقِبِ
ثُمَّ بَدَا فِي خَلقِهِ ظَاهِراً فِي صُورَةِ ٱلآكِلِ وَ ٱلشَّارِبِ[٢٤٨]
(فَكُنَّا فِيهِ أَكوَاناً وَ أَزْمَاناً وَ أَعْيَاناً)

«و كنّا» في الأزل قبل أن يوجدنا «أكواناً» في ذاته، أي كانت حقائقنا أعيان شؤونه الذاتيّة الإلهيّة، و الوجود الحقّ مظهراً لنا و مجلىً لتلك الأعيان، فكنّا فيه أكوانه الأزليّة الّتي كان بنا، و لم نكن معه لكوننا عين كونه الّذي كان.

و لم نكن في غيب العالم الأزليّ و كذلك في الوجود العيني أحياناً، و كوّننا بأن كان سمعنا و بصرنا و قوانا و جوارحنا، و في الجملة أعياننا في قرب النوافل، فكنّا سمعه و بصره و لسانه

و أعيان أسمائه و أكوانه في قرب الفرائض.

و أمّا كوننا أزماناً فيه فلتقدّر الدهر بتقدّم بعضنا على بعضٍ و تأخّر بعضنا عن بعضٍ في الوجود و المرتبة، فإنّ /SA164/ كلّ متبوعٍ منّا و ملزومٍ من أحوالنا يتقدّم في الوجود و المرتبة و الشرف تابعه و لازمه. فكنّا في الحقّ أزماناً بالتقدّم و التأخّر في المظهريّة، و صار امتداد النَّفَس الرحمانيّ بنا أنفاساً و أوقاتاً و امتداد الدهر أزماناً.

(وَ لَيسَ بِدَائِمٍ فِينَا وَ لَكِنْ ذَاكَ[٤٢١] أَحيَاناً)

أي: و ليس ذلك القرب ـ أي: قرب الفرائض و النوافل ـ دائماً فينا، و لكن أحياناً ـ لقوله عليه الصّلاة و السّلام: «لي مع الله وقتٌ لا يسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ و لا نبيٌّ مرسلٌ»[٢٤٩]؛ و قول زين العابدين عليه‌السّلام: «لنا وقتٌ يكوّننا فيه الحقّ و لا نكوّنه»[٢٥٠]. و هو زمانٌ علت حقيقة الإنسان الكامل على خلقيّته ـ.

***

(و ممّا يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصريّ أنّ الحقّ وصف نفسه بالنَّفَس الرحماني، و لابدّ لكلّ موصوفٍ بصفةٍ أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة، و قد عرفت أنّ النفس في المتنفّس ما يستلزمه، فلذلك قبل النفس الإلهيّ صور العالم، فهو لها كالجوهر الهيولانيّ و ليس إلّا عين الطبيعة).

«النفس الرحمانى»: هو فيضان وجود الممكنات الّتي إذا بقيت في العدم على حال ثبوت أعيانها بالقوّة /MA76/ كانت كرب الرحمن، و إذا وصف نفسه بالنفَس وجب أن ينسب إليه جميع ما يستلزمه النفس من التنفيس و قبول صور الحروف و الكلمات. و هي ههنا الكلمات الكونيّة و الأسمائيّة، فإنّ الوجود إنّما يفيض بمقتضيات الأسماء الإلهيّة و مقتضيات قوابلها، فللنفس أحديّة جمع الفواعل الأسمائيّة و القوابل الكونيّة و التقابل الّذي بين الأسماء و بين القوابل و بين /SB164/ الفعل و الإنفعال.

فكذلك وجود الإنسان الّذي هو من النفس يستلزم الفاعل الّذي هو النافخ، و القابل

الّذي هو صورة البشر العنصريّ، و الفعل و الإنفعال الّذي هو النفخ و حياة الصورة، فلذلك قبل النفس صور العالم ـ أي: وجودات الأكوان ـ كما يقبل نفس المتنفّس صور الحروف و الكلمات.

و بظهورها يحصل النفَس عن كرب الرحمن، فالنفس لها ـ أي: لصور العالَم ـ كالجوهر الهيولانيّ للصور المختلفة، و ليس ما يستلزمه النفس الرحمانيّ إلّا عين الطبيعة ـ يعني: الطبيعة الكلّيّة ـ. و هي اسم الله «القويّ»، و هي الّتي لاتكون أفعالها إلّا على وتيرةٍ واحدةٍ ـ سواءٌ كانت مع الشعور أو لامعه، فإن الّتي لاشعور معه له شعورٌ في الباطن ـ.

فالطبيعة الكلّيّة بهذا المعنى تشمل الأرواح المجرّدة الملكوتيّة و القوى المنطبعة في الأجرام؛ و يسمّيها الإشراقيّون: «النور القاهر» [٢٥١]. ثمّ قسّموا الأنوار القاهرة ـ أي: القويّة في التأثير ـ إلى قسمين:

المفارقات،

و أصحاب الأصنام.

و المفارقات: هم الملأ الأعلى، لأنّ كلّ واحدٍ من أهل الجبروت و الملكوت لايفعل ما يفعل إلّا على وتيرةٍ واحدةٍ، و لايفعل بعضهم أفعال بعضٍ، كما حكى الله ـ تعالى ـ عنهم: ﴿وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [٣٧/١٦٤].

و أصحاب الأصنام هم القوى المنطبعة في الجوهر الهيولانيّ، و خصّصها باسم «الطبائع»، فإنّ الطبيعة عند الفلاسفة قوّةٌ ساريةٌ في جميع الأجسام تحرّكها إلى الكمال و تحفظها مادامت تحمل الحفظ؛ فوافق وجدان الشيخ و ذوقه مذهب الإشراقيّين.

فمن الطبيعة الكلّيّة القوى المنطبعة /SA165/ في الأجسام الهيولانيّة القابلة للصور، و من لوازم النفس الرحمانيّ الطبيعة الكلّيّة، و هيولى العالم القابلة ـ على ما ذكرنا أن النفس يستلزم الفواعل و القوابل و له أحديّتهما ـ، فإنّ الوجود الإضافيّ المطلق صورة أحديّة الفواعل و القوابل حتّى تصير الجملة به موجوداً واحداً و كلمةً هي حروفها ـ كالحيوان و النبات و سائر الأكوان ـ.

(فالعناصر صورةٌ من صور الطبيعة، و ما فوق العناصر و ما تولّد عنها فهو ـ أيضاً ـ من صور الطبيعة، و هي الأرواح العلويّة الّتي فوق السموات السبع[٤٢٢].

و أمّا أرواح السموات السبع و أعيانها فهي عنصريّةٌ. فإنّها من دخان العناصر المتولّد عنها).

هكذا مذهب الصوفيّة و أهل الشرع و كثيرٌ من الحكماء الإسلاميّين و القدماء الإشراقيّين في كون السموات السبع[٤٢٣] على هذا المذهب.

(و ما تكون عن كلّ سماءٍ من الملائكة) ـ أي: نفوسها المنطبعة ـ **(فهو منها)**، أي: من العناصر، **(فهم عنصريّون و ما من فوقهم طبيعيّون. و لهذا وصفهم الله بالاختصام ـ أعني: الملأ الأعلى ـ، لأنّ الطبيعة متقابلةٌ).**

هذا معلومٌ ممّا ذكرناه أنفاً.

و الإختصام بين الملأ الأعلى إنّما هو لاختلاف نشأتهم، لأنّ الغالب على بعضهم صفة القهر، و على البعض قوّة المحبّة و صفتها، فتختلف مقتضيات نشأتهم، /MB76/ فيختصمون.

(و التقابل الّذي في الأسماء الإلهيّة ـ الّتي هي النسب ـ إنّما أعطاه النفس[٤٢٤]**؛ أ لاترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين؟!. فلهذا خرج العالم على صورة من أوجدهم).**

إنّما التقابل الّذي في الأسماء /SB165/ أعطاه النفس ـ أي: الوجود ـ، لأنّ التقابل لايكون بين الأشياء العدميّة و المعاني العلميّة، فإنّ عينَي الحرارة و البرودة و السواد و البياض في العقل و العلم ـ أي: معانيها ـ يجتمع في ذهن الناس و لاتقابل، و الأسماء لاتتقابل إلّا في صورها الّتي يتحقّق بها حقائق تلك النسب الأسمائيّة، و لولا وجوداتها بظهورها في الصور لم تتقابل؛ و ذلك الظهور هو النفس الرحمانى[٤٢٥].

و لهذا ما كانت الإلهيّة بالأسماء غنيّةٌ عن العالمين، إنّما الغنيّ هو الذات الخارجة عن حكم النفس. فلهذا خرج العالَم على صورة من أوجدهم من الإله ـ أي: الحضرة الواحديّة الأسمائيّة ـ.

(و ليس) من أوجد أعيان العالم (**إلّا النفس الإلهيّ**)، و الضمير المنصوب في «أوجدهم» للـ «عالَم» باعتبار أعيانه ـ على التغليب ـ؛

(**فما فيه من الحرارة علا**) في الصور الأسمائيّة الرّبانيّة؛

(**و بما فيه من البرودة و الرطوبة سفل**) في الصورة الكائنة من أجزاء العالم؛

(**و بما فيه من اليبوسة ثبت و لم يتزلزل. فالرسوب للبرودة و الرطوبة. أ لا ترى الطبيب إذا أراد سقي دواءٍ لأحدٍ ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه رسب علم أنّ النضج قد كمل، فيسقيه الدواء ليسرع في النجح، و إنّما يرسب لرطوبته و برودته الطبيعيّة**).

«النضج» عند الأطبّاء: تهيّؤ المادّة للإندفاع، و لا يسهل الاندفاع إلّا بالسيلان الّذي هو بالرطوبة و التسفّل و النزول الّذي هو بالبرودة. فإذا رسب القارورة علم أنّ الخلط سهل الإندفاع، و لهذا قالت الأطبّاء: «إنّ القوّة الدافعة لا يتمكّن على فعلها إلّا بمعونة البرودة»؛ و المقصود: أنّ النفس ـ الّذي هو الوجود الواحد ـ يقتضي التقابل بما يستلزمه من الجهتين المختلفتين /SA166/ في الأمر الواحد، و هو الطبيعة المقتضية للأمور المتضادّة.

(**ثمّ إنّ هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيده، و هما متقابلتان ـ و إن كانت كلتا يديه يميناً ـ، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، و لم يكن إلّا كونهما اثنين ـ أعني: يدين ـ ، لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة إلّا ما يناسبها، فجاء باليدين**).

و لمّا كانت الطبيعة مقتضيةً للتقابل كانت الأسماء الإلهيّة متقابلةً، لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة إلّا ما يناسبها، فأخبر أنّ الله ـ تعالى ـ عجن طينة آدم ـ أي: الشخص الإنسانيّ ـ بيديه و هما المتقابلتان من أسمائه.

و هما و إن كانتا كلتاهما يميناً ـ أي: متساويتين في القوّة[٤٢٦] ـ فالفرق بينهما ظاهرٌ، فإنّ الجلال و الجمال و القهر و اللطف و الغضب و الرضا لا خفاء في تقابلهما؛ و كذا الفعل و الإنفعال و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة في الطبيعة، و لو لم يكن في تقابلهما إلّا كونهما اثنين لكفى في تقابلهما، فعبّر عن كلّ متضادّين بـ: «اليدين».

(و لمّا أوجده باليدين سمّاه «بشراً»، للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه.

و جعل ذلك من عنايته بهذا النوع الإنسانيّ، فقال لمن أبى عن السجود له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَيَّ أستَكبَرْتَ﴾ ـ على من هو مثلك، يعني: عنصريّاً ـ ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلعَالِينَ﴾ [٣٨/٧٥] عن العنصر، و لست كذلك!).

«المباشرة اللائقة بالجناب الإلهيّ باليدين» هو /MA77/ التوجّه نحوه بإيجاده بالأسماء المتقابلة، و ذلك من كمال عنايته؛ و لهذا وبّخ إبليس بالامتناع من سجود من خلقه باليدين ـ أي: بالجمع بين الصفات المتقابلة فيه ـ، إشارةً منه ـ تعالى ـ إلى فضل من توجّه إليه في إيجاده باليدين /SB166/ على من ليس كذلك.

(و يعني بـ: «العالين»: من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النوريّة عنصريّاً و إن كان طبيعيّاً، فما فضل الإنسانِ غيره من الأنواع العنصريّة إلّا بكونه بشراً من طينٍ، فهو أفضل نوعٍ من كلّ ما خلق من العناصر من غير مباشرةٍ).

«العالون»: هم الملائكة المهيّمون في سبحات جمال وجه الحقّ لفناء خلقيّتهم في حقّيتهم، لغلبة أحكام الوجوب في نشأتهم على أحكام الإمكان لنشأتهم النوريّة و فنائهم عن أنفسهم. فما فضل الإنسان غيره من الكائنات العنصريّة بكونه نوريّاً، بل بكونه بشراً من طينٍ باشر الله خلقه باليدين، فهو أفضل من كلّ ما خلقه لابالمباشرة ـ أي: باليد الواحدة بأن لايجمع فيه بين المتقابلات، بل بالصفات المتماثلة فحسب! ـ.

(فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضيّة و السماويّة، و الملائكة العالون خيرٌ من هذا النوع الإنسانيّ بالنصّ الإلهيّ).

أي: الإنسان الّذي هو الحيوان، لاستهلاك الحقيقة في هذا النوع في الخلقيّة و النوريّة في الظلمة و الظهور بأنفسهم، بخلاف «العالين»؛ و «النصّ» قوله: ﴿أَمْ كُنْتَ مِنَ ٱلعَالِينَ﴾ [٣٨/٧٥].

(فمن أراد أن يعرف النفس الإلهيّ فليعرف العالم، فإنّه من عرف نفسه فقد عرف

ربّه[٢٥٢] الّذي ظهر فيه. أي: العالَم ظهر في نفس الرحمن الّذي نفّس الله ـ تعالى ـ به عن الأسماء الإلهيّة ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها.

فامتنّ[٤٢٧] على نفسه بما أوجده في نفسه؛ فأوّل أثرٍ كان للنفس إنّما كان في ذلك الجناب، ثمّ لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وُجد).

إنّما علّق معرفة النفس الإلهيّ بمعرفة العالَم، لأنّ العالم ليس إلّا ظهور صور الأعيان، و ذلك الظهور هو النفَس.

و علّل /SA167/ التعليق بالحديث المذكور، لأنّ الإنسان هو العالم الصغير، و العالم هو الإنسان الكبير. فكما أنّ من عرف نفسه عرف أنّ ربّه هو الّذى ظهر فيه، فكذلك عرف أنّ الّذي ظهر في نفس الرحمن من العالم هو الأسماء الإلهيّة الّتي نفّس الله ـ تعالى ـ بنفسه عنها كربها الّذي تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها في صور العالم بالنفس.

فامتنّ على نفسه أوّلاً بما أوجده في نفسه من صور أسمائه ـ فإنّ الأسماء عين ذاتـه ـ، فالامتنان عليها بظهور آثارها امتنانٌ منه على نفسه بنفسه.

فأوّل أثرٍ كان للنفس إنّما كان في الجناب الإلهيّ بإظهار أسمائه و آثارها، ثمّ لم يزل ينزل الأمر من ظهور الأسماء ثمّ الآثار ـ بل الأسماء بالآثار ـ إلى آخر ما وجد، و لا آخر لظهور الأسماء بالآثار و الآثار بالأسماء إلى ما لايتناهى.

و «ما» في «ما تجده» موصولةٌ منصوبة المحلّ بـ «نفس».

(فَـالكُلُّ فِي عِـيْنِ النَّـفْسِ كَـالضَّوءِ فِي ذَاتِ ٱلغَـلْس)

«الغلس»: ظلمة آخر اللّيل[٢٥٣]. أي: صور الأسماء الإلهيّة و الأكوان و الآثار و الأعيان الظاهرة في عماء النفس كالضوء الفاشي في ظلمة آخر الليل، فإنّ الضوء يظهر دون الغلس.

فكذلك يظهر الأسماء و آثارها ـ أي صورها ـ دون النفس، فإنّ النفس ما هو إلّا ظهور هذه الأشياء.

(وَ ٱلعِـلْمُ بِـالبُرهَانِ فِي سَـلْخِ ٱلنَّهَـارِ لِمَـنْ نَـعَس
فَـيَرَى ٱلَّـذِي قَـدْ قُـلتُهُ رُؤيَا تَدُلُّ عَلَى /MB77/ ٱلنَّفَس

يعني: أنّ العلم بالنفس و ما ذكر من لوازمه لاينال إلّا بالكشف، و أمّا العلم به من طريق البرهان بتركيب المقدّمات و استنتاج النتائج فهو حال من نعس في وقت سلخ ضوء نهار الكشف عن ظلمة ليل الغفلة، فيرى /SB167/ رؤيا يعبّرها ما قبله من النفس و لوازمه عند أهل الكشف.

شبّه «العلم الفكري» من وراء حجابٍ بـ «الرؤيا» الّتي تدلّ التعبير على المعنى المكشوف بالتجلّي.

(فَيُرِيحُهُ عَنْ كُلِّ كَرْبٍ فِي تِلَاوَتِهِ «عَبَسَ»)

أي: فيريحه العلم الحاصل بالبرهان عن كلّ كربٍ و ضيقٍ و عبوسٍ[٤٢٨] يجده في حال حجابه و تفكّره فيه، اراحةً يظهر بها على وجهه سرّ قوله: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ مُسفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ [٣٩ ـ ٨٠/٣٨]؛ بعد عبوسه في تلاوته ﴿عَبَسَ وَ تَوَلَّى﴾ [٨٠/١] عند احتجابه.

(وَ لَقَدْ تَجَلَّى لِلَّذِي قَدْ جَاءَ فِي طَلَبِ ٱلقَبَس)

يعني: أنّ العلم البرهانيّ قد يفيد سرور الوجدان من وراء حجابٍ، و أمّا طالب الكشف فقد يتجلّى له جليّة الحق دائماً، كمن جاء في طلب القبس مجدّاً في طلبه فتجلّى له حقيقة هذا السرّ الخفيّ عياناً ـ يعني: موسى بن عمران، عليه‌السّلام ـ.

(فَرَآهُ نَاراً وَ هُوَ نُو.....رٌ فِي المُلُوكِ وَ فِي ٱلعَسَس)

أي: تجلّى له نور وجهه في مثل النار على شجرة نفسه. و كان نور الأنوار ـ أي: نور الحقّ ـ المتجلّى في الكمّل الواصلين السابقين الّذين هم ملوك أهل الجنّة و العمّال في الأعمال الحجابيّة من السعداء و الأبرار، فإنّ ظهور[٤٢٩] نوره و تجلّيه في الشريف الرفيع العلويّ كظهوره في الدنيّ الوضيع السفلي.

و التفاوت في المراتب بالكمال و النقصان إنّما يكون بحسب القوابل، و إلّا فهو في الأوائل و الأواخر، والحقيقة واحدةٌ!.

(فَإِذَا فَهِمتَ مَقالَتِي فَاعْلَمْ بِأَنَّكَ مبتَئِس)

و في النسخ: «تعلم» بحمل إذا على «إنْ»، كأنّه قال: «فإن فهمت»! و في نسخةٍ: «عرفت». أي: إنْ فهمت ما قلت لك فاعلم بأنّك في وقوفك خلف الحجاب أو طلب أمرٍ سواه فقيرٌ مفلسٌ متحسِّرٌ. /SA168/

(لَوْكَانَ يَطْلُبُ غَيرَ ذَا لَرَآهُ فِيهِ وَ مَـا نَكَس)

أي: لو طلب موسى غير النار، لرأى الله في صورته. يعني: لمّا بلغ غاية جهده و طاقته في اللبّ تجلّى له الحقّ في صورة مطلوبه الجسمانيّ الضروري. و أنت ـ أيضاً ! ـ لو لم تتعلّق همّتك بغير الحقّ و غلبت محبّتك إيّاه على محبّة الكلّ لتجلّى عليك في صورة ما أهمّك؛ و لوطلبت غيره و أحببته فأنت محجوبٌ عن الحقّ بمطلوبك. فطوبى لمن لم يعلّق بقلبه غير حبّ مولاه، و لايطلب في قصده ـ طول عمره ـ إلّا إيّاه!.

***

(و أمّا هذه الكلمة العيسويّة لمّا قام لها الحقّ في مقام «حتّى نـعلم» و «يـعلم»، استفهمها عمّا نسب إليها «هل هو حقٌّ أم لا»؟، مع علمه الأوّل بهل وقع ذلك الأمر أم لا؟. فقال له: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ ٱللهِ﴾؟[٥/١١٦]، فلابدّ في الأدب من الجواب للمستفهِم، لأنّه لمّا تجلّى له في هـذا المـقام و في هـذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع، فقال ـ و قـدّم التـنزيه ـ: ﴿سُبْحَانَكَ﴾ فحدّد بـ«الكاف» الّتي تقتضي المواجهة و الخطاب).

أي: لمّا تجلّى الحقّ للكلمة العيسويّة لتحقّق العلم المطلق في المتعيّن المقيّد – مع أنّ الحقيقة تقتضي وحدة المطلق و المقيّد و المستفهِم و المستفهَم ـ، قام لعيسى في مقام الاثـنينيّة و المخاطبة و انفراد كلٍّ منهما بتعيّنه ابتلاءً له بظهور علمه المطلق في المظهر العـيسويّ مـقيّداً بالإضافة، و هو مقام «حتّى نعلم» و «يعلم» /MA78/. أي: حتّى يظهر علمنا فيه و يعلم هو من حيث هو ـ لا من حيث هو نحن ـ مستفهِماً إيّاه عمّا هو أعلم به منه ممّا نسب إليه، هل هو حقٌّ أم لا؟ ليظهر علمه ـ تعالى ـ في الصورة /SB168/ العيسويّة عند إجابته إيّاه بعين الجمع

صورة التفرقة، فيكون تعيّن عيسى عين تعيّنه ـ تعالى ـ في الصورة العيسويّة و علمها المضاف إليه علمه.

و هذه حكمة الإستفهام مع علمه بأنّ المستفهَم عنه وقع أم لا؟ لأنّه إذا قال له: ﴿أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾ لم يكن لعيسى في رعاية أدب الحضرة بدٌّ من أن يجيبه.

فاقتضت الحكمة الّتي ألقاها إلى عيسى أن يقدّم التنزيه المطلق الدالّ على نفي التعدّد عن الإلهيّة، و دعوى الإلهيّة و الغيريّة مع رعاية أدب التجلّي بحسب الخطاب. و الغيريّة بإضافة «سبحان» إلى «الكاف»، فأفرده بالتنزيه و حدّده بالإضافة بحكم تجلّي الخطاب في «أنت قلت»، فثبت في مقام التجلّي في جوابه، و حدّد الحقّ مجيباً في التفرقة بعين أحديّة الجمع.

(﴿مَا يَكُونُ لِي﴾ من حيث أنا لنفسي دونك ﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي﴾ من حيث أنا متعيّنٌ (﴿بِحَقٍّ﴾، أي: ما يقتضيه هويّتي و لاذاتي، ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾، لأنّك أنت القائل ـ و من قال أمراً فقد علم ما قال ـ، و أنت اللسان الّذي أتكلّم به ـ كما أخبرنا رسول الله صلّى الله عليه و سلّم عن ربّه في الخبر الإلهيّ فقال: «كنت لسانه الّذي يتكلّم به»[٢٥٤] ـ. فجعل هويّته عين لسان المتكلّم و نسب كلامه إلى عبده.

ثمّ تمّم العبد الصالح الجوابَ بقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ و المتكلّم الحقّ: ﴿وَ لَا أَعْلَمُ مَا﴾ [٥/١١٦] فيها) من كونها أنت.

(فنفى العلم عن هويّة عيسى من حيث هويّته لا من حيث أنّه قائلٌ و ذو أثر)، أي: القائل و المتكلّم هو الحقّ، **(﴿إِنَّكَ أَنْتَ﴾، فجاء بالفصل و العماد تأكيداً للبيان و اعتماداً عليه، إذ لا يعلم الغيب إلّا الله)**.

يعنى: أكّد الخطاب بالتفرقة /SA169/ في عين الجمع بالفصل و العماد تحقيقاً لإفراد الحقّ من حيث تعيّنه في إطلاقه و فصله عن تعيّنه الشخصيّ، ليكون العلم ـ كلّه ـ منسوباً إليه في الإطلاق و التقييد و الجمع و الفرق، فإنّه هو «علّام الغيوب».

(ففرّق و جمع، و وحّد و كثّر، و وسّع و ضيّق).

أي: «فرّق» بإفراد المخاطب و تمييزه عن المخاطب؛

«و جمع» بجعل الحقّ متعيّناً في الصورة العيسويّة و في كلّ شيءٍ من العالم و في ذاته مطلقاً؛

«و وحّد» بهذا الجمع من حيث أحديته المطلقة؛

«و كثّر» من حيث هذا الفرقان في المتعيّنات؛

«و ضيّق» بجعله كلّ واحدٍ على التعيين؛

«و وسّع» من حيث شموله للكلّ من حيث هو كلٌّ.

(ثمّ قال متمّماً للجواب: ﴿مَا قُلتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرتَنِي بِهِ﴾، فنفى أوّلاً مشيراً إلى أنّه ما هو ثمّ) ـ أي: نفى القولَ اشارةً إلى أنّ عيسى ما كان في الوجود عند القول ـ، **(ثمّ أوجب القول أدباً مع المستفهم)** أي: أثبته في قوله: ﴿إِلَّا مَا أَمَرتَنِي بِهِ﴾.

(و لو لم يفعل كذلك لاتّصف بعدم علم الحقائق، و حاشاه من ذلك!، فقال: ﴿إِلَّا مَا أَمَرتَنِي بِهِ﴾ و أنت المتكلّم على لساني و أنت لساني.

فانظر إلى هذه التنبئة الروحيّة الإلهيّة ما ألطفها و أدقّها!) في قوله: «ما أمرتني به» مع أنّه عينه، فأفرد الحقّ «بتاء» الكناية عن المخاطب، و حدّد نفسه و ميّزه من حيث مأموريّته بـ «ياء» كناية المتكلّم.

(﴿أَنِ ٱعبُدُوا ٱللَّهَ﴾، فجاء باسم «الله» لاختلاف العباد في العبادات و اختلاف الشرائع. و لم يعيّن اسماً خاصّاً دون اسمٍ، بل جاء بالاسم الجامع للكلّ.

ثم قال: ﴿رَبِّي وَ رَبَّكُمْ﴾ [٥/١١٧] **و معلومٌ أن نسبته إلى موجودٍ ما بالربوبيّة ليست عين نسبته إلى موجودٍ آخر، فلذلك فصّل بقوله: ﴿رَبِّي وَ رَبَّكُمْ﴾ بالكنايتين ـ: كناية المتكلّم و كناية /SB169/ المخاطب ـ ﴿إِلَّا مَا أَمَرتَنِي بِهِ﴾. فأثبت /MB78/ نفسه مأموراً و ليست)** ـ أي: المأموريّة ـ **(سوى عبوديّته، إذ لا يؤمر إلّا من يتصوّر منه الامتثال و إن لم يفعل.**

و لمّا كان الأمر ينزل بحكم المراتب لذلك ينصبغ كلّ من ظهر في مرتبةٍ ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة؛ فمرتبة المأمور لها حكمٌ يظهر في كلّ مأمورٍ، و مرتبة الآمر

لها حكمٌ يبدو في كلّ أمرٍ. فيقول الحقّ: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾، [٢/٤٣] فهو الآمر و المكلّف المأمور، و يقول العبد: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِي﴾ [٧/١٥١] فهو الآمر و الحقّ المأمور.

فما يطلب الحقّ من العبد بأمره هو بعينه يطلب العبد من الحقّ بأمره) يعني: بالإجابة.

(و لهذا كان كلّ دعاءٍ مجاباً و لابدّ!، و [٤٣٠] إنْ تأخّر كما يتأخّر بعضُ المكلّفين ممّن أقيم مخاطباً بإقامة الصلاة فلا يصلّي في وقتٍ فيؤخّر الامتثال و يصلّي في وقتٍ آخر إن كان متمكّناً من ذلك؛ فلابدّ من الإجابة و لو بالقصد.

ثمّ قال: ﴿وَ كُنْتُ عَلَيهِمْ﴾ ـ و لم يقل «على نفسي معهم»، كما قال: ﴿رَبِّي وَ رَبُّكُمْ﴾ ـ ﴿شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾، لأنّ الأنبياء شهداء على أممهم ماداموا فيهم.

﴿فَلَمَّا تَوَفَّيتَنِي﴾ ـ أي: رفعتني إليك و حجبتهم عنّي و حجبتني عنهم ـ ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبُ عَلَيهِمْ﴾ [٥/١١٧] في غير مادّتي، بل في موادّهم إذ كنت بصرهم الّذي يقتضي المراقبة؛ فشهود الإنسان نفسه شهود الحقّ إيّاه.

و جعله بالاسم «الرقيب» لأنّه جعل الشهود له) ـ أي: لنفسه ـ. فعظّم الله ـ تعالى ـ و نزّهه عن أن يشاركه في الاسم أدباً بعين شهودهم أنفسهم بالحقّ [٤٣١].

(فأراد أن يفصل بينه و بين ربّه حتّى يعلم أنّه هو لكونه عبداً، و أنّ الحقّ هو الحقّ لكونه ربّاً له، فجاء لنفسه بأنّه شهيدٌ و في الحقّ بأنّه رقيبٌ. و قدّمهم في حقّ نفسه فقال: ﴿عَلَيهِمْ /SA170/ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [٥/١١٧] إيثاراً لهم في التقدّم و أدباً) معهم؛ لأنّ الحقّ في أنفسهم شهيداً عليهم أيضاً و مع الحقّ، فإنّ التقديم يفيد معنى الاختصاص. أي: كنت عليهم خاصّةً شهيداً دون غيرهم، لأنّه ليس في وسعي الشهادة على جميع الأمم، فما كنتُ شهيداً إلّا على ما أشهدتني عليه. و أمّا أنت فكنت أنت الرقيب عليهم و عليَّ و على كلّ شيءٍ.

(و أخّرهم في جانب الحقّ عن الحقّ في قوله: ﴿الرَّقِيبَ عَلَيهِمْ﴾ لما يستحقّه الربّ من التقدّم بالرتبة) و من الرقبة على كلّ أحدٍ ـ كما ذكر ـ.

***

(ثمّ اعلم! أنّ للحقّ «الرقيب» ـ: الاسم الّذي جعله عيسى لنفسه ـ، و هو «الشهيد» في قوله ﴿عَلَيهِمْ شَهِيداً﴾ فقال: ﴿وَ أَنتَ عَلَى كلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [٥/١١٧]، فجاء بـ«كلٍّ» للعموم و بـ«شيءٍ» لكونه أنكر النكرات. و جاء بالاسم «الشهيد»، فهو الشهيد على كلّ مشهودٍ بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود) ففرّق في الشهادة ـأيضاً ـ بينه و بين ربّه بأن خصّص شهادته بأنّها عليهم خاصّةً دون غيرهم، و عمّم شهادة الحقّ كلّ شيءٍ.

(فنبّه على أنّه ـ تعالى ـ هو الشهيد على قوم عيسى حين قال: ﴿وَ كُنتُ عَلَيهِمْ شَهِيداً مَا دُمتُ فِيهِم﴾ [٥/١١٧] فهي شهادة الحقّ في مادةٍ عيسويّةٍ؛ كما ثبت أنّه لسانه و سمعه و بصره.

ثمّ قال كلمة عيسويّة و محمّديّة؛

أمّا كونها عيسويّةً فإنّها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه؛

و أمّا كونها محمّديّةً فلوقوعها من محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بالمكان الّذي وقعت منه) أي: لعلوّ شأنها و رفعة مكانها عنده. (فقام بها ليلةً كاملةً يردّدها لم يعدل إلى غيرها حتّى طلع الفجر!: ﴿إِنْ تُعَذِّبهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ /SB170/ وَ إِنْ تَغفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلعَزِيزُ ٱلحَكِيمُ﴾ [٥/١١٨]. و «هم» ضمير الغائب، كما أنّ «هو» ضمير الغائب ـ كما قال: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [٤٨/٢٥] بضمير الغائب ـ. فكان الغيب ستراً لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر. فقال: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُم﴾ بضمير الغائب و هو عين الحجاب الّذي هم فيه عن الحقّ)، أي: /MA79/ حجابٌ بعين عيسى و حجابيّتهم، فإنّهم إنّما حجبوا بالصورة الشخصيّة المتعيّنة و حصروا الحقّ فيه بقولهم: ﴿إِنَّ ٱللهَ هُوَ ٱلمَسِيحُ ٱبنُ مَرْيَمَ﴾ [٥/٧٢] فكفروا، أي: ستروا و غابوا عن الحقّ المتعيّن فيه و فيهم و في الكلّ من غير حصرٍ، و ذلك الحجاب و الستر كان غيباً لهم.

(فذكّرهم الله قبل حضورهم) الحقّ المتجلّى في الفرقان يوم الجمع و الفصل (حتّى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكّمت في العجين) ـ أي: من حيث أحديّة جمع العين ـ (فصيّرته مثلها. ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ فأفرد الخطاب للتوحيد الّذى كانوا عليه) في الحقيقة و إن كانوا لايعلمون ذلك، فإنّهم كانوا مشركين في زعمهم و معتقدهم.

(و لا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد ـ لأنّهم لاتصرّف لهم في أنفسهم ـ ، فهم[٤٣٢] بحكم ما يريده بهم سيّدهم و لاشريك له فيهم، فإنّه قال: ﴿عِبَادُكَ﴾ فأفرد.

و المراد بـ«العذاب»: إذلالهم، و لا أذلّ منهم ـ لكونهم عباداً ـ، فذواتهم تقتضي أنّهم أذلّاء فلاتذلّهم، فإنّك لاتذلّهم بأدون ممّا هم فيه من كونهم عبيداً!؛

﴿ـ وَ إِنْ تَغفِرْ لَهُم﴾ [٥/١١٨] ـ أي: تسترهم عن إيقاع العذاب الّذي يستحقّونه بمخالفتهم، أي: تجعل لهم غفراً تسترهم عن ذلك و تمنعهم منه ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلعَزِيزُ﴾ [٥/١١٨] ـ أي[٤٣٣]: المنيعُ /SA171/ الحمى ـ .

و هذا الاسم إذا أعطاه الحقّ لمن أعطاه من عباده تسمّى الحقّ بـ: «المعزّ» و المعطى له هذا الاسم بـ: «العزيز»، فيكون منيع الحمى عمّا يريد به المنتقم، و المعذّب من الانتقام و العذاب.

و جاء بالفصل و العماد ـ أيضاً ـ تأكيداً للبيان، و لتكون الآية على مساقٍ واحدٍ في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ ٱلغُيُوبِ﴾ [٥/١٠٩]، و قوله: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيهِم﴾. فجاء ـ أيضاً ـ : ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلعَزِيزُ ٱلحَكِيمُ﴾ [٥/١١٨].

فكان سؤالا من النبيّ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و إلحاحاً منه على ربّه في المسألة ليلته[٤٣٤] الكاملة إلى طلوع الفجر فردّدها طلباً[٤٣٥] للإجابة [٢٥٥].

فلوسمع الإجابة في أوّل السوال ما كرّر؛ فكان الحقّ يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصّلاً، فيقول له في كلّ عرضٍ و عينٍ عينٍ: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُم فَإِنَّهُم عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلعَزِيزُ ٱلحَكِيمُ﴾. فلورأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ و إيثار جنابه لدعا عليهم لا لهم، فما عرض عليه إلّا ما

استحقّوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله و التعريض لعفوه).

«ما» في «ما تعطيه» بدلٌ من «ما استحقّوا به»، أي: ما استحقّوا به العفو ممّا تعطيه هذه الآية من التسليم لله و تفويض أمرهم إليه.

و حذف مفعول «استحقّوا» لدلالة قوله «و التعريض لعفوه» عليه.

(و قد ورد أنّ الحقّ إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إيّاه أخّر الإجابة عنه حتّى يتكرّر[٢٥٦]، ذلك منه حباً فيه لاإعراضاً عنه؛ و لذلك جاء باسم «الحكيم»، و «الحكيم»: هو الّذي يضع الأشياء في مواضعها و لا يعدل بها عمّا تقتضيه و تطلبه /SB171/ حقائقها بصفاتها. «فالحكيم»: العليم بالترتيب) أي: فالحكيم هو العليم بترتيب الأشياء.

(فكان ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بترداده هذه الآية على علمٍ عظيمٍ من الله، فمن تلا فهكذا يتلو) ـ أي: بالعلم و البكاء و التعريض و محافظة الأدب ـ، (و إلّا فالسكوت أولى به!.

و إذا وفّق الله عبداً إلى نطقٍ بأمرٍ مّا فما وفّقه إليه إلّا و قد أراد إجابته فيه و قضاء حاجته، فلا تستبطىء أحدٌ ما يتضمّنه ما وفّق له. و ليثابر مثابرة رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ على هذه الآية في جميع أحواله، حتّى يسمع بأذنه أو بسمعه، كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة !. فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، و إن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك).

و هذا غنيٌّ عن الشرح ـ و الله اعلم! ـ./MB79/

(فصّ حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة)

إنّما خصّت «الكلمة السليمانيّة» بـ: «الحكمة الرحمانيّة»، لاختصاصه ـ عليه السّلام ـ من عند الله بجميع أنواع الرحمة العامّة و الخاصّة. فإنّ «الرحمة» إمّا ذاتيّةٌ؛ أو صفاتيّةٌ؛

و كلّ واحدةٍ منهما إمّا عامّةٌ، أو خاصّةٌ.

و قد خصّه الله ـ تعالى ـ بالوجود التامّ على أكمل الوجوه، و الاستعداد الكامل للولاية و النبوّة من الرحمة الذاتيّة الخاصّة و العامّة.

و[٤٣٦] بالمواهب الظاهرة و الباطنة، و أسبغ عليه نعمه الصوريّة و المعنويّة، و سخّر له العالَم السفلي بما فيه من العناصر و المعادن و النبات و الحيوان، و العالَم العلوي بالإمدادات النوريّة و القهريّة و اللطفيّة من الرحمة الصفاتيّة الخاصّة و العامّة ممّا يطول تفصيلها ـ كالسلطنة الكاملة و الملك العامّ /SA172/ بالتصرّفات الشاملة في الأرض بالتبوّء منها حيث شاء، و الماء بالغوص و الريح بالجري بأمره حيث شاء و كيف شاء، و النار بتسخير الشياطين النارية ـ. كما ذكر الله ـ تعالى ـ في مواضع من القرآن و حكى عنه قوله: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَ أُوتِينَا مِنْ كُلِّ شيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ * وَ حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ ٱلْجِنِّ وَ ٱلْإِنْسِ وَ ٱلطَّيرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [١٧ ـ ٢٧/١٦].

و لو لم يسخّر الله له العالم العلوي حتّى يؤيّده لما أطاعه الأكوان و الشيطان، و لادانَ له الإنس و الجان.

***

٣ (﴿إِنَّهُ﴾ ـ يعني: الكتاب ـ ﴿مِن سُلَيْمَانَ وَ إِنَّه﴾ ـ أي: مضمونه ـ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [٣٠/٣٧]. فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله [٢٥٧]، و لم يكن كذلك. و تكلّموا في ذلك بما لا ينبغي ممّا لا يليق بمعرفة سليمان ـ عليه
٦ السلام ـ بربّه!، و كيف يليق ما[٤٣٧] قالوه و بلقيس تقول فيه: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [٢٩/٢٧] أي: يكرم عليها).

ذهب الشيخ ـ رضى الله عنه ـ إلى أنّ «إنّه من سليمان» حكاية قول بلقيس لاحكاية
٩ المكتوب في الكتاب. و ذلك أنّ بلقيس لمّا ألقي إليها الكتاب قالت لقومها ـ و [أرتهم[٤٣٨]] الكتاب ـ: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾. فذلك قولها لا ما في طيّ الكتاب من المكتوب.

و كذلك قوله ﴿وَ إِنَّهُ﴾ من قولها؛ أي: و إنّ مضمونه: ﴿بِسمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحمَنِ ٱلرَّحِيمِ * أَلَّا
١٢ تَعلُوا عَلَيَّ وَ أْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [٣١ ـ ٢٧/٣٠]، فما في الكتاب ليس إلّا ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحمَنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ... إلى قوله: ﴿مُسْلِمِينَ﴾.

و قد تأدّب مع الحقّ الّذي في أعيان الطاعنين في سليمان حيث لم يسمّهم و لم يصرّح
١٥ بتخطئتهم، بل قال: «أخذ بعض الناس ... و تكلّموا بما لا يليق».

و معنى قوله: «و لم يكن كذلك»: و لم يقدّم سليمان اسمه على اسم الله ـ كما زعموا ـ.

/SB172/ ثمّ أنكر ما قالوا بقوله: «و كيف يليق ما قالوه و بلقيس تقول: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ
١٨ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾، فهي الّتي تقول: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ﴾، لأنّ الضمير في «إنّه» يرجع إلى «الكتاب» في قولها. و هذا واضح التفسير.

و على ما قالوه ليس للضمير مذكورٌ يعود إليه.

٢١ و فيه تعريضٌ بهم و بخطأهم، كأنّه يقول: كيف يليق ما قالوه في حقّ سليمان من الطعن في كتابه و هم مسلمون و بلقيس وصفت كتابه بالكرم و أنه يكرم عليها و هى كافرة؟!. فقولها: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ﴾ بعد ذكر الكتاب بيان للمرسِل، و قولها: ﴿وَ إِنَّهُ﴾ بيانٌ لمضمون الكتاب و

هو ﴿بِسمِ ٱللهِ﴾ إلى آخره.

(و إنّما حملهم على ذلك ربّما تمزيق كسرى كتاب رسول‌الله ـ صلّى الله عليه و سلم ـ، و ما مزّقه حتّى قرأه كلّه و عرف مضمونه [٢٥٨]، فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفّق لما وفّقت له؛ فلم تكن تحمي الكتاب عن الإخراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه ـ عليه السّلام ـ على اسم الله ـ تعالى ـ، و لا تأخيره عنه).

هذا إقامةٌ لعذرهم، أي: ربّما حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول‌الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ.

و قوله: «و ما مزّقه» بيانٌ لضعف عذرهم، فإنّ كسرى /MA80/ إنّما مزّق كتاب رسول الله بعد ما قرأه و عرف أنّ مضمونه دعوته إلى خلاف دينه و معتقده، و قدقدّم فيه اسم الله و اسم رسول الله على اسمه، فغاظه ذلك فمزّقه!. و أمّا بلقيس فوفّقها الله ـ تعالى ـ لمّا قرأت الكتاب، فآمنت باطناً و قالت لقومها: «إنّه كتابٌ كريمٌ من سلطانٍ عظيمٍ». فلو لم توفّق لما وفّقت له لمزّقَتْه سواءٌ قدّم فيه اسم سليمان على اسم الله أو أخّر عنه، فلم‌يكن تقديم اسمه حامياً للكتاب عن الإخراق بسبب حرمة صاحبه، و لا تأخيره؛ فلم‌يكن لما قالوه وجهٌ.

/SA173/ **(فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الإمتنان، و رحمة الوجوب، اللتان هما: «الرحمن الرحيم»)** أي: فصّل ما في اسم الله من أحديّة جمع الأسماء بـ«الرحمن» الدالّ على رحمة الإمتنان لعموم الرحمة الرحمانيّة للكلّ ـ من حيث إنّ «الرحمن» هو الحقّ باعتبار كونه عين الوجود العامّ للعالمين ـ، فعمّ بهذه الرحمة الذاتيّة جميع الأسماء و الحقائق. فهي رحمة الإمتنان الّتي لا يخلو عنها شيءٌ، كما قال: ﴿وَسِعَتْ رَحمَتِي كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦] حتّى وسعت أسمائه، فإنّها عين ذاته ـ كعلمه ـ، كما قال على لسان الملائكة: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً﴾ [٤٠/٧]. و لهذا قال الإمام المحقّق جعفر بن محمّدٍ الصادق ـ عليهما السّلام ـ: «الرحمن اسمٌ خاصٌّ ـ أي: بالله تعالى ـ بصفةٍ عامّةٍ»، أي: صفةٌ له شاملةٌ للكلّ، لأنّه لا يمكن غيره أن يسع الكلّ.

و بـ«الرحيم» الدالّ على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيميّة بما يقتضي

الاستعداد بعد الوجود؛ فالأعيان بالتجلّي الذاتيّ مرحومةٌ بالرحمة الرحمانيّة ـ أي: التجلّي الذاتيّ من الفيض الأقدس ـ ، دون الرحيميّة، فإنّها بعد الاستعداد؛ و لهذا قال الإمام: «الرحيم اسمٌ عامٌّ ـ أي: مشتركٌ لفظاً بين الحقّ و الخلق ـ بصفةٍ خاصّةٍ»[٢٥٩] بمن يستعدّ.

فإنّ الكمال ـ الّذي هو مقتضى الاستعداد بعد الوجود ـ لابدّ من وقوعه إمّا بواسطة «الهادي» و «المرشد» و «المعلّم» من أسماء الله، أو «الملك» أو «الإنسان» اللّذان هما صورتان[٤٣٩] للأسماء[٤٤٠] أيضاً.

(فامتنّ بـ«الرحمن» و أوجب بـ«الرحيم». و هذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمّنٍ. فإنّه كتب على نفسه الرحمة ـ سبحانه ـ ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحقّ من الأعمال الّتي يأتي بها هذا العبد، حقّاً على الله أوجبه له على نفسه يستحقّ /SB173/ **بها هذه الرحمة ـ أعني: رحمة الوجوب ـ).** فامتنّ على الكلّ بالرحمن ـ أي بتعميم الرحمة في قوله: ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ـ و أوجبها في قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾.

و قوله: «سبقت رحمتي غضبي»[٢٦٠] امتنانٌ أيضاً على الكلّ بإيجاب الرحمة لهم على نفسه. و هو معنى قوله: «فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمّن»، يعني: دخول الخاصّ تحت العامّ، لأنّه إنّما أوجب الرحمة السابقة على الغضب في قوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[٦/١٢] ليكون للعبد ـ بما ذكره من الأعمال الّتي أوجدها الله على يده و أجراها عليه تلك الرحمة و ذلك الثواب الّذي وعده على تلك الأعمال ـ حقّاً له على الله أوجبه على نفسه له بسبب الكتابة عليها امتناناً يستحقّ ذلك العبد بها هذه الرحمة. فذلك وجوبٌ في ضمن الامتنان، إذ الكتابة على نفسه امتنانٌ.

(و من كان من العبيد بهذه المثابة فإنّه يعلم من هو العامل منه) ـ و في نسخةٍ: «العامل به» ـ. أي: و من كان من العبيد مستحقّاً لرحمة الوجوب بالتقوى و العمل الصالح يعلم أنّ الله هو العامل بهذا العبد أو[٤٤١] من هذا العبد هذه الأعمال الّتي تستدعي هذه الرحمة على سبيل المجازاة بما يناسبها، فإنّ هذا العلم من أعلى مراتب التقوى.

(و العمل منقسمٌ على ثمانية أعضاء من الإنسان، و قد أخبر /MB80/ الحقّ ـ تعالى ـ أنّه هويّة كلّ عضوٍ منها، فلم يكن العامل غير الحقّ و الصورة للعبد و الهويّة مندرجةٌ فيه ـ أي: في اسمه لا غير ـ)، يعني: هوية العبد هو حقيقة الله أدرجت في اسمه، و العبد اسمٌ لله و هويّته المسمّاة به هو الله./SA174/

(لأنّه ـ تعالى ـ عين ما ظهر؛ و سمّى «خلقاً» و به كان الاسم الظاهر و الآخر للعبد، وبكونه لم يكن ثمّ كان)؛ أي: و بسبب إنّ هذا العبد لم يكن ثمّ كان تحقّق بالآخريّة من هذه الحيثيّة، فهو «الآخر»، و في مادّته تسمّى الله بـ «الآخر».

(و بتوقّف ظهوره عليه و صدور العمل منه كان الاسم «الباطن» و «الأوّل»)

أي: بتوقّف وجود العبد على الله الموجد له و من حيث إنّ الأعمال الصادرة[٤٤٢] من العبد ظاهراً صادرةٌ عن الحقّ باطناً في الحقيقة[٤٤٣] تحقّق للحقّ الاسم «الأوّل» و «الباطن» من غيب هويّة العبد، فإنّ الحقّ هو العامل به و فيه.

(فإذا رأيت الخلق رأيت الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن. و هذه معرفةٌ لا يغيب عنها سليمان ـ عليه السّلام ـ. بل هي من الملك الّذي لا ينبغي لأحدٍ من بعده ـ يعني: الظهور به في عالم الشهادة ـ).

يعني: انّ سليمان كان عارفاً بأنّ الله هو العامل بسليمان و غيره ما يصدر عنه من الأعمال و التصرّفات و التسخيرات، و لو لم يشهد أنّ الله عينه و جميع قواه و جوارحه لما تأتي له هذا السلطان و الحكم الكلّي.

(فقد أوتي محمّدٌ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ ما أوتيه سليمان و ما ظهر به، فمكّنه الله تمكين قهرٍ من العفريت الّذي جاءه بالليل ليفتك به) ـ و في نسخةٍ :ليضلّ به ـ، (فهمّ بأخذه و ربطه بساريةٍ من سوارى المسجد حتّى يصبح فيلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان ـ عليه السّلام ـ فردّه خاسئاً [٢٦١]، فلم يظهر ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ بما أقدر عليه و ظهر بذلك سليمان.

ثمّ قوله: ﴿مُلْكاً﴾ [٢/٢٤٦] فلم يعمّ، فعلمنا أنّه يريد ملكاً مّا و رأيناه قد شورك

في كلّ جزءٍ جزءٍ من الملك الّذي أعطاه الله، فعلمنا أنّه ما اختصّ إلّا بالمجموع من ذلك، و بحديث العفريت /SB174/ إنّه ما اختصّ إلّا بالظهور؛ و قد يختصّ بالمجموع و الظهور.

و لو لم يقل ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في حديث العفريت: «فأمكنني الله منه» لقلنا انّه لمّا همّ بأخذه ذكّره الله دعوة سليمان، ليعلم أنّه لا يقدره الله على أخذه، فردّه الله خاسئاً. فلمّا قال: «فأمكنني الله منه» علمنا أنّ الله ـ تعالى ـ قد وهبه التصرّف فيه، ثمّ إنّ الله ذكّره، فتذكّر دعوة سليمان فتأدّب معه[٤٤٤]. فعلمنا من هذا أنّ الّذي لا ينبغي لأحدٍ من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم). و كلّ هذا ظاهرٌ.

(و ليس غرضنا من هذه المسألة إلّا الكلام و التنبيه على الرحمتين اللّتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللّذين تفسيرهما بلسان العرب: «الرحمن الرحيم»، فقيّد رحمة الوجوب) ـ في قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [٧/١٥٦] ـ (و أطلق رحمة الامتنان في قوله: ﴿وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦] حتّى الأسماء الإلهيّة ـ أعني: حقائق النسب ـ).

أي: الّتي يمتاز بها كلّ اسمٍ بخصوصيّةٍ من الآخر. فإنّ للأسماء مدلولين:

أحدهما: هذه الخصوصيّة،

و الثاني: الذات من حيث هي، فإنّ كلّ اسمٍ هو الذات عينها و الذات عينه، فلا يطلق عليه بهذا الاعتبار أنّه مرحومٌ، و يطلق على خصوصيّته ـ أي: الحقيقة المميّزة ـ أنّها مرحومةٌ، فالمرحومة هي حقائق النسب الداخلة تحت عموم «كلّ شيءٍ».

و هي على وجهين: أحدهما المعاني الّتي هي أمورٌ اعتباريّةٌ و تعيّناتٌ لا تحقّق لها في الأعيان إلّا بالعلم و الرحمة الذاتيّة، فإنّها نسبٌ للذات ـ كالحياة و العلم و القدرة و سائر معاني /MA81/ الصفات المنسوبة إليه ـ؛

و الثاني نسب هذه النسب إلى الحقّ الواحد الأحد ـ كالحيّية و العالميّة /SA175/ و القادريّة و أمثالها ـ، فهي الّتي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين.

(فامتنّ عليها بنا، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهيّة و النسب الربّانيّة).

أي: فامتنّ على الأسماء بوجودنا - يعني: الكمّل من نوع الإنسان -، فإنّ الله أكرم آدم بتعليم الأسماء و جعله و بنيه مظاهرها و مظاهر النسب -أي: حقائق الأسماء من الصفات-. ٣

فنحن -أي: الكمّل من هذا النوع - نتيجة الرحمة الذاتيّة الرحمانيّة الّتي هي رحمة الإمتنان، و بنا رحم الأسماء فأوجدها.

(ثمّ أوجبها على نفسه بظهورنا لنا) أي: بمعرفتنا أنفسنا، فإنّها رحمةٌ رحيميّةٌ وجوبيّةٌ. ٦

(و أعلمنا أنّه هويّتنا لنعلم أنّه ما أوجبها على نفسه إلّا لنفسه. فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم و المرحوم.

(فعلى من امتنّ و ما ثمّ إلّا هو؟!. إلّا أنّه لابدّ من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم - حتّى يقال: إنّ هذا أعلم من هذا - مع أحديّة العين)، ٩

فالتفاضل بالظهور و الخفاء بحسب تفاضل[٤٤٥] الإستعدادات في المظاهر، لأنّ العين الواحدة في كلّ مظهرٍ هي أصفى و أتمّ استعداداً و جلاءً كان أظهر كمالاً و جمالاً. ١٢

(و معناه معنى نقض تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم)، فإنّ العلم في التعلّق بالشيء متحكّمٌ على الإرادة، و الإرادة متحكّمةٌ على القدرة، دون العكس. أ لاترى أنّ العلم ما لم يعيّن الإرادة لم تتعلّق بالشيء، و الإرادة ما لم تخصّص القدرة و تحكم عليها بالتعيين لم تتعلّق، و لا حكم للقدرة على الإرادة و لا للإرادة على العلم، و يستتبع العلم الإرادة و الإرادة القدرة، دون العكس. ١٥

(فهذه مفاضلةٌ في الصفات الإلهيّة)، فإنّ العلم أكمل من الإرادة، فمن تجلّى الله له بصفة العلم حتّى انكشف له العلم اللدنّي كان أكمل ممّن تحقّق بإرادة الله، لفناء إرادته في إرادة الحقّ؛ فحصل له مقام الرضا. ١٨

(و كمال تعلّق الإرادة و فضلها و زيادتها على تعلّق القدرة، و كذلك السمع الإلهيّ و البصر. و جميع الأسماء الإلهيّة على درجاتٍ في تفاضل بعضها على بعضٍ. ٢١

كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال: هذا أعلم /SB175/ **من هذا مع**

أحديّة العين.

و كما أنّ كلّ اسمٍ إلهيٍّ إذا قدّمته سمّيته بجميع الأسماء و نعتّه بها) لأنّك ما قدّمته إلّا لعمومه و شرفه، فيتلوه تابعه ـ كالرحمن بالنسبة إلى الرحيم ـ، (كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهليّة كلّ ما فوضل به) أي: قوّة قبوله.

(فكلّ جزءٍ من العالم مجموع العالم ـ أي: هو قابلٌ لحقائق منفردات،) و في نسخةٍ: «متفرّقات» (العالم ـ كلّه. فلا يقدح قولنا: إنّ زيداً دون عمروٍ في العلم أن تكون هويّة الحقّ عين زيدٍ و عمروٍ، و تكون في عمروٍ أكمل منه في زيدٍ و أعلم، كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة و ليست غير الحقّ.

فهو ـ تعالى ـ من حيث هو عالمٌ أعمّ في التعلّق من حيث ما هو مريدٌ و قادرٌ، و هو هو ليس غيره.

فلا تعلمه ـ يا وليّي! ـ هنا و تجهله هنا و تنفيه هنا و تثبته هنا إلّا أن أثبتّه بالوجه الّذي أثبت نفسه، و نفيته عن كذا بالوجه الّذي نفى نفسه، كالآية الجامعة للنفي و الإثبات في حقّه حين قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفى، ﴿وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١]، فأثبت بصفةٍ تعمّ كلّ سامعٍ بصيرٍ من حيوانٍ. و ما ثمّ إلّا حيوانٌ، إلّا أنّه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس و ظهر في الآخرة لكلّ الناس، فإنّها الدار الحيوان).

لمّا تحقّق أنّ الحقّ ـ تعالى ـ هو عين الوجود المطلق و أنّ حياته و علمه /MB81/ و سائر صفاته هي عين ذاته، فحيث كان الوجود كان العلم و الحياة و سائر الصفات، إلّا أنّ المظاهر ـ كما ذكر ـ متفاوتةٌ في الصفاء و الكدورة[٤٤٦] و الجلاء و عدمه ـ أي: الاعتدال و عدمه ـ. فما كان أصفى و أجلى و أعدل ظهر فيها الحياة و الإدراك، فسمّى «حيواناً»؛ و ما كان أكدر و أصدأ و أبعد عن الإعتدال ظهر فيه الوجود الّذي هو أعمّ أنواع /SA176/ الرحمة الذاتيّة، و بطن الحياء و العلم ـ لعدم قبول المحلّ لظهور ذلك ـ، فلم يسمّ «حيواناً» عرفاً، بل «جماداً» أو «نباتاً».

و ذلك لاحتجاب أهل الحجاب عن الحقائق و عدم نفوذ بصائرهم في البواطن. و أمّا المحقّقون من أهل الكشف فهم الّذين اطّلعهم الله على الحقائق فلم يحتجبوا عن البواطن للطف بصائرهم، فهم يعرفون أنّ الكلّ حيوانٌ. و كذلك في الآخرة عند كشف الغطاء عن أعين المحجوبين و رفع الستر عن أبصارهم عمّت المعرفة، و عرف الكلّ أنّ الكلّ حيوانٌ، لأنّها دار الحيوان!.

(و كذلك الدنيا، إلّا أنّ حياتها مستورةٌ عن بعض العباد ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم، فمن عمّ إدراكه كان الحقّ فيه أظهر في الحكم ممّن ليس له ذلك العموم، فلا تحجب بالتفاضل و تقول: «لا يصحّ كلام من يقول: إنّ الخلق هويّة الحقّ» بعد ما أريتُك التفاضل في الاسماء الإلهيّة الّتي لا تشكّ أنت أنّها هي الحقّ و مدلولها المسمّى بها و ليس إلّا الله).

«فلا تحجب»: نهيٌ، و «تقول»: حالٌ على أنّها جملة إسميّة؛ أي: و أنت تقول.

(ثمّ إنّه كيف يقدّم سليمان اسمه على اسم الله ـ كما زعموا ـ و هو من جملة من أوجدته الرحمة، فلابدّ أن يتقدّم «الرحمنُ» «الرحيم» ليصحّ استناد المرحوم. هذا عكس الحقائق ـ: تقديم من يستحقّ التأخير و تأخير من يستحقّ التقديم في الموضع الّذي يستحقّه ـ).

أي: لمّا تحقّق التفاضل بين الأسماء امتنع عادةً أن يقدّم سليمان اسمه على اسم الله، مع أنّ سليمان ـ: اسمٌ إلهيٌّ أوجدته الرحمة الرحمانيّة مقيّداً بالمادّة السليمانيّة ـ من جملة مظاهر /SB176/ اسم الرحمن المطلق، عارفٌ بذلك، فلا يقدّم المطلق على المقيّد كما لا يتقدّم الرحيم على الرحمن، لأنّ «الرحمن» ـ الّذي أوجد سليمان و أظهر عموم حكم سلطته على العالم ـ يستحقّ التقديم بالذات على من أوجدهم ـ ممّن سليمان من جملتهم ـ، فلا يليق بكمال علم سليمان و معرفته تأخيره؛ سيّما في موضع الاستحقاق ـ الّذي هو أوّل الكلام و صدر الكتاب و مفتتح الدعوة إلى الحقّ! ـ.

(و من حكمة بلقيس و علوّ علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب، و ما عملت

ذلك إلّا لتعلم أصحابها أنّ[٤٤٧] لها اتّصالاً إلى أمورٍ لا يعلمون طريقها.

و هذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنّه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك[٤٤٨] خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم، فلا يتصرّفون إلّا في أمرٍ إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرّف. فلو تعيّن لهم على يدي من تصل الأخبار إلى مَلِكِهم لصانعوه و أعظموا له الرشا حتّى يفعلوا ما يريدون و لا يصل ذلك إلى مَلِكِهم. فكان قولها: ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ﴾ [٢٧/٢٩] و لم تسمّ «مَن ألقاه» سياسةً منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها و خواصّ مدبّريها.

و بهذا استحقّت التقدّم عليهم!). هذا غنيٌ عن الشرح.

***

(و أمّا فضل العالِم من الصنف الإنسانيّ على العالم من الجنّ بأسرار التصريف و خواصّ الأشياء، فمعلومٌ بالقدر الزماني؛ فإنّ رجوع الطَّرْف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأنّ حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيا /MA82/ يتحرّك منه. فإنّ الزمان الّذي يتحرّك فيه البصر عين الزمان الّذي يتعلّق بمبصره مع بُعد المسافة بين الناظر و المنظور؛ فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة، و زمان /SA177/ رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه. و القيام من مقام الإنسان ليس كذلك ـ أي: ليس[٤٤٩] له هذه السرعة ـ. فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجنّ، فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد.

فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عرش بلقيس مستقرّاً عنده لئلّا يتخيّل أنّه أدركه و هو في مكانه من غير انتقال).

«عالم الإنس» هو: «آصف بن برخيا» [٢٦٢]. و هو مع فنون علومه كان مؤيّداً من عندالله معاناً من عالم القدرة بإذن الله و تأييده، أعطاه الله التصرّف في عالم الكون و الفساد بالهمّة و

القوّة الملكوتيّة، فتصرّف في عرش بلقيس بخلع صورته عن مادّته في سبأ و إيجاده عند سليمان، فإنّ النقل بالحركة أسرع من أرتداد طرف الناظر إليه محالٌ. إذ النقل زمانيٌّ، و حركة البصر نحو المبصر و عنه آنيّةٌ ـ لوقوع الإبصار مع فتح البصر في وقتٍ واحدٍ ـ.

فإذن ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان إلى مكانٍ، و لا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه، لقوله: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُستَقِرّاً عِنْدَهُ﴾. فلم يبق إلّا أنّه كان بالتصرّف الإلهيّ من عالم الأيد و القدرة، فكان وقت قول آصف: ﴿أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ قَبلَ أَنْ يَرتَدَّ إِلَيكَ طَرفُكَ﴾ [٢٧/٤٠] عين وقت انعدام العرش في سبأ و إيجاده عند سليمان.

و هذا التصرّف أعلى مراتب التصرّف الّذي خصّ الله به من شاء من عباده و أقدره عليه. و ما كان ذلك إلّا كرامةً لسليمان حيث وهب الله ـ تعالى ـ لبعض أصحابه و أحد خاصّته هذا التصرّف العظيم.

و هو من كمال العلم بالخلق الجديد، فإنّ الفيض الوجوديّ و النفس الرحمانيّ دائم السريان /SB177/ و الجريان في الأكوان ـ كالماء الجارى في النهر، فإنّه على الاتّصال يتجدّد على الدوام ـ. فكذلك تعيّنات الوجود الحقّ في صور [٤٥٠] الأعيان الثابتة في العلم القديم لايزال يتجدّد على الاتّصال، فقد ينخلع التعيّن الأوّل الوجوديّ عن بعض الأعيان في بعض المواضع، و يتّصل به الّذي يعقبه في موضعٍ آخر، و ما ذلك إلّا ظهور العين العلميّ في هذا الموضع و اختفاؤه في الموضع الأوّل مع كون العين بحاله في العلم و عالم الغيب.

و لمّا كان آصف عارفاً بهذا المعنى معتنىً به من عند الله مخصوصاً منه [٤٥١] بالتصرّف في الوجود الكونيّ، و قد آثر الله ـ تعالى ـ سليمان بصحبته و آزره و قوّاه بمعونته إكراماً له و إتماماً لنعمته عليه في تسخير الجنّ و الإنس و الطير و الوحوش [٤٥٢] و إعلاءً لقدره و إعظاماً لملكه، سلّط الغيرة على آصف فغار على سليمان و ملكه الّذي آتاه من أن يتوهّم الجنّ أنّ تصرّفهم ـ الّذي اعطاهم الله ـ أعلى و أتمّ من تصرّف سليمان و ذويه. فأعلمهم أنّ الملك و التصرّف ـ الّذي أعطى على بعض أصحابه من خوارق العادات ـ أعلى و أتمّ من الّذي خصّ الجنّ به من الأعمال الشاقّة الخارجة عن قوّة البشر، و الخارقة للعادة بحسب الفكر و النظر.

و اعلم! أنّ الجنّ أرواحٌ قويّةٌ متجسّدةٌ في أجرامٍ لطيفةٍ يغلب عليها الجوهر الناريّ و الهوائي كما غلب علينا الجوهر الأرضي و المائي، و للطافة جواهر أجسادهم و قوّة أرواحهم أقدرهم الله على التشكّل بأشكالٍ مختلفةٍ، و التمكّن من حركاتٍ /MB82/ سريعةٍ و أعمالٍ من وسع البشر متجاوزة؛ كالملائكة، إلّا أنّها سفليّةٌ و الملائكة /SA178/ علويّةٌ ـ و الله أعلم! ـ.

و الزمان في قول الشيخ ـ قدّس الله روحه ـ: «فإنّ الزمان الّذي يتحرّك فيه البصر عين الزمان الّذي يتعلّق بمبصره»، و في قوله: «فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة» ـ و كلّ زمانٍ استعمله في الفصل المتقدّم ـ بمعني: «الآن» الّذي أوردناه في الشرح. و هو الزمان الّذي لايقبل الإنقسام في الخارج ـ لصغره ـ، و يقبله في الوهم المسمّى «الزمان الحاضر»؛ لاالّذي هو نهاية الماضي و بداية المستقبل، فإنّ ذلك عدميٌّ و هذا وجوديٌّ.

و لفظ «الآن» يطلق عليهما بالاشتراك اللفظيّ.

(و لم‌يكن عندنا باتّحاد الزمان انتقالٌ) ـ أي: لم‌يمكن أن يكون مع اتحاد زمان قول آصف و رؤية سليمان عرش بلقيس مستقرّاً عنده و عدمه في سبأ انتقالٌ، إذ لابدّ للإنتقال من زمانٍ يتخلّل وجوده في سبأ و كونه عند سليمان.

(و إنّما كان إعدامٌ و إيجادٌ من حيث لا يشعر أحدٌ بذلك إلّا من عرفه؛ و هو قوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [٥٠/١٥]). «و هو» أي: عدم شعور الناس بإعدامه و إيجاده معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

(و لايمضي عليهم وقتٌ لايرون فيه ما هم راؤون له)؛ بيانٌ للبس، أي: يتخلّل زمانٌ بين عدمه و وجوده حتّى يروا فيه عدمه، بل كان وجوده متّصلاً لم‌يحسّوا بعدمه وقتاً مّا. و كذلك في كلّ شيءٍ من العالم لايحسّون وقتاً مّا بعدمٍ بين الخلقين المتعاقبين، بل يرون وجوداً واحداً كما ترى.

(و إذا كان كما ذكرناه فكان زمان عدمه ـ أعني: عدم العرش ـ من مكانه عين وجوده عند سليمان) أي: عين زمان وجوده، **(من تجديد الخلق مع الأنفاس. و لاعلم لأحدٍ بهذا القدر، بل الإنسان لايشعر به من نفسه** /SB178/ **أنّه في كلّ نفسٍ لايكون**

ثمّ يكون) لاقتضاء إمكانه مع قطع النظر عن موجده عدمه كلّ وقتٍ على الدوام، و اقتضاء التجلّي الدائم الذاتيّ وجوده، بل اقتضاء التجلّيات الفعاليّة الأسمائيّة على الاتّصال دائماً تكوينه بعد العدم في زمانٍ واحدٍ من غير قبليّةٍ و لابعديّةٍ زمانيّةٍ يحسّ بها، بل عقليّةٌ معنويّةٌ. لأنّ هناك عدماً دائماً مستمرّاً باقتضاء العين الممكنة، و وجوداً دائماً مستمرّاً بتجلّي الذات الأحديّة، و شؤوناً و تعيّناتٍ متعاقبة مع الأنفاس باقتضاء التجلّي الأسمائي[٤٥٣]، فإنّ المشخّصات المعيّنة لهذا الوجود المعيّن تتجدّد مع الآنات.

(و لاتقل «ثمّ» تقتضي [المهلة[٤٥٤]]) أي: لاتقل إنّ لفظة «ثمّ» تقتضى الزمان المتراخي، (فليس ذلك بصحيح، و إنّما تقتضى تقدّم الرتبة العليّة عند العرب في مواضع مخصوصةٍ[٢٦٣] ـ كقول الشاعر:

«كَهزِّ الرّدِينِيّ ....ثُمَّ اضطَرَب»[٢٦٤]

و زمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز بلاشكٍّ. و قد جاء بـ«ثمّ» و لامهلة ـ .

كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة. فإنّ مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلّا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قضيّته.

فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلّا حصول التجديد في مجلس سليمان ـ عليه السّلام ـ).

يعني: إنّ حصول التعيّنات المتعاقبة و ظهور الوجود في صورة عرش بلقيس، أو ظهور صورة العرش في وجود الحقّ، أو تعاقب الوجودات بتعاقب التجلّيات ـ كلّها ـ للحقّ، و ليس لآصف إلّا /MA83/ حصول التجديد في مجلس سليمان[٤٥٥]. و ذلك ـ أيضاً ـ إن كان يقصد منه فهو للحقّ في مادّة آصف، و لكن /SA179/ لسان الإرشاد و التعليم يقتضي بما رسمه الشيخ ـ قدّس روحه ـ.

(فما قطع العرش مسافةً و لازويت له أرضٌ و لاخرقها لمن فهم ما ذكرناه.

و كان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان ـ عليه

السّلام ـ في نفوس الحاضرين من بلقيس و أصحابها.

و سبب ذلك كون سليمان ـ عليه السّلام ـ هبة الله لداود من قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ﴾ [٣٨/٣٠]. و «الهبة»: عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق[٤٥٦] و الاستحقاق، فهو النعمة السابغة و الحجة البالغة[٤٥٧] و الضربة الدامغة).

«فهو» أي: سليمان لداود هو النعمة، فإنّ الخلافة الظاهرة الإلهيّة قد كملت لداود، و ظهرت أكمليّتها في سليمان.

(و أمّا علمه فقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [٢١/٧٩] مع نقيض الحكم) أي: حكم داود (و كلاًّ آتاهُ اللهُ حُكْماً و عِلماً. فكان علم داود علماً مؤتىً آتاه الله، و علم سليمان علم الله في المسألة إذ كان هو الحاكم بلا واسطةٍ. فكان سليمان ترجمان حقٍ في مقعد صدقٍ. كما أنّ المجتهد المصيب لحكم الله ـ الّذي يحكم به الله في المسألة لو تولّاها بنفسه أو بما يوحى به لِرسوله ـ له أجران، و المخطىء لهذا الحكم المعيّن له أجرٌ مع كونه حكماً و علماً.

فأعطيت هذه الأمة المحمّديّة رتبة سليمان ـ عليه السّلام ـ في الحكم) ـ أي: بالقرآن و الحديث ـ (و رتبة داود في الحكم) بالإجتهاد. (فما أفضلها من أمّةٍ!.

و لمّا رأت بلقيس عرشها ـ مع علمها ببُعد المسافة و استحالة انتقاله في تلك المدّة عندها ـ قالت: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [٢٧/٤٢] و صدّقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال، و هو هو) أي: بالحقيقة السريريّة و العين المعيّنة العلميّة لا بحسب الوجود المشخّص، (و صدّق الأمر، كما أنّك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي.

ثمّ إنّه من كمال علم سليمان التنبيه الّذي ذكره في الصرح: ﴿قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِي ٱلصَّرحَ﴾ ـ و كان صرحاً أملس /SB179/ لا أمت فيه من زجاج ـ، ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ ـ أي: ماءً ـ ﴿وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا﴾ [٢٧/٤٤] حتّى لا يصيب الماء ثوبها. فنبّهها بذلك على أنّ عرشها الّذي رأته من هذا القبيل، و هذا غاية

الإنصاف).

يعنى: إنّ تقييد الوجود في الصورة العرشيّة عند سليمان لم يكن إعادة العين، و لا نقل الوجود المشهود في سبأ إلى مجلس سليمان، فإنّ ذلك محالٌ؛ بل إعدامٌ لذلك الشكل في سبأ و إيجادٌ لمثله عنده من الخلق الجديد، فهو إيجاد المثل لا إيجاد العين. و ذلك إيهامٌ و تنبيهٌ لها بإظهار المثل، فإنّ الصرح موهمٌ للرائي أنّه ماءٌ صافٍ ـ كما أنّ المثل من الصورة العرشيّة موهمٌ أنّه عين العرش الّذي كان في سبأ ـ، فنبّهها سليمان بقوله: ﴿إِنَّهُ صَرحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ [٢٧/٤٤] على أنّ قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ صادقٌ، إذ ليس هو هو، بل كأنّه هو. و كذلك سؤال سليمان عنها: ﴿أَ هَكَذَا عَرشُكِ﴾ [٢٧/٤٢] و لم يقل: «أ هذا عرشك»، لعلمه بالأمر في نفسه.

(فإنّه أعلمها بذلك إصابتها في قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾، فقالت عند ذلك: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمتُ نَفْسِي﴾) ـ أي: اعترفت بظلم نفسي بتأخير الإيمان إلى الآن ـ **﴿وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيمَانَ﴾** ـ أي: إسلام سليمان ـ **(﴿لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ [٢٧/٤٤]. فما انقادت لسليمان و إنّما انقادت لربّ العالمين، و سليمان من العالمين. فما تقيّدت في انقيادها كما لا تتقيّد الرسل في اعتقادها في الله.**

بخلاف فرعون، فإنّه قال: ﴿رَبِّ مُوسَى و هَارُونَ﴾ [٧/١٢٢] و إن كان يلحق بهذا الإنقياد البلقيسيّ من وجهٍ، و لكن لا يقوى قوّته).

يعني: قيّد فرعون إيمانه بقوله: ﴿ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنَتْ بِهِ بَنُوإِسْرَائِيلَ﴾ [١٠/٩٠].

و إنّما نسب إليه الشيخ ـ قدّس الله روحه ـ الإيمان بربّ موسى و هرون، لأنّ إيمان بني‌إسرائيل إنّما كان بربّ موسى و هرون، فأسند إليه القول بذلك مجازاً، و إلّا لم يقل فرعون[٤٥٨]: ﴿ربِّ مُوسَى وَ هَارُونَ﴾. و قيّد إيمانه بإيمان بني‌إسرائيل[٤٥٩]، و أطلقت بلقيس بقولها: ﴿رَبِّ العَالَمِينَ﴾ [٢٧/٤٤]. و إن كان يلحق تقييده من وجهٍ إطلاقها، /SA180/ لأنّ ربّ موسى و هرون ربّ العالمين، لأنّ كلّاً منهما اتبع إسلام نبيّه.

و لكن لايقوى إسلامه قوّة إسلامها، لدلالة إسلامها على كمال اليقين حين قرنت إسلامها بإسلام سليمان دون إسلامه، فإنّ إسلامه كان في حال الذعر و الخوف و رجاء النجاة من الغرق بإسلامه.

(فكانت أفقه من فرعون في الإنقياد لله، و كان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال: آمنتُ بالّذِي آمنتْ بِهِ بَنُو إسرائيلَ، فخصّص. و إنّما خصّص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله: ﴿رَبِّ مُوسَى وَ هَرونَ﴾ [٧/١٢٢]. فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت: ﴿مَعَ سُلَيمَانَ﴾ [٢٧/٤٤]، فتبعته.

فما يمرّ بشيءٍ من العقائد إلّا مرّت به معتقدةً.

ذلك كما كنّا نحن على الصراط المستقيم الّذي الربّ ـ تعالى ـ عليه، لكون نواصينا في يده. و تستحيل مفارقتنا إيّاه، فنحن معه بالتضمين و هو معنا بالتصريح).

إنّما كان فرعون تحت حكم الوقت حيث كان الوقت وقت غلبة بني‌إسرائيل و نجاتهم و غرقه، فتخصّص إيمانهم تقليداً و رجاءً للخلاص ـ كخلاصهم ـ لايقيناً، فكأنّه لمّا رأى الدولة معهم مال إليهم. و قاس التخصيص على تخصيص السحرة و أخطأ في القياس كإبليس، فإنّ إيمان السحرة تقييدٌ بإيمان النبيّين، و التابع يجب أن يتقيّد في إيمانه بإيمان نبيّه، و إنّه قيّد إيمانه بإيمان بني‌إسرائيل، فكم بين الإيمانين!؟.

و أيضاً كان تخصيص السحرة بعد التعميم في قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلعَالَمِينَ﴾ [٧/١٢١] و استشعارهم أنّ القبط لغاية تعمّقهم في الضلال يحسبون ربّ العالمين فرعون.

فبين إسلامه و إسلام بلقيس بونٌ بعيدٌ!، لأنّ المعيّة في قولها دالّةٌ على أنّها /SB180/ تعتقد اعتقاد سليمان مطلقاً في جميع الأشياء، كما نحن بالتبعيّة مع الربّ ـ تعالى ـ على الصراط المستقيم ـ لكون نواصينا بيده ـ، فهو على الصراط المستقيم، فممتنعٌ انفكاكنا عنه، فنحن على صراط ربّنا بالتبعيّة. و هو معنى قوله: «بالتضمين»، أي: على الصراط المستقيم في ضمن كونه عليه، لأنّه الكلّ و نحن كالجزء من الكلّ، و هو أخذ نواصينا معنا بالتصريح.

(فإنّه قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَينَمَا كُنْتُمْ﴾ [٥٧/٤]. و نحن معه بكونه آخذاً

بنواصينا، فهو ـ تعالى ـ مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه، فما أحدٌ من العالَم إلّا على صراطٍ مستقيمٍ، و هو صراط الربّ ـ تبارك و تعالى ـ .

و كذا علمت بلقيس من سليمان فقالت: ﴿لِلَّهِ رَبِّ ٱلعَـٰلَمِينَ﴾ [٢٧/٤٤] و ما خصّصت عالماً من عالمٍ)، لأنّها علمت أن سليمان مع الربّ و الربّ مع الكلّ بأسمائه، فيكون سليمان مع الكلّ لكونه مع الله بجميع أسمائه؛ و لهذا سخّر الكلّ بأسماء الله.

(و أمّا التسخير الّذي اختصّ به سليمان ـ عليه السّلام ـ و فضّل به غيره و جعله الله له من الملك الّذي لا ينبغي لأحدٍ من بعده، فهو كونه «عن أمره»، فقال: ﴿فَسَخَّرنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجرِي بِأَمرِهِ﴾ [٣٨/٣٦]. فما هو من كونه تسخيراً، فإنّ الله يقول في حقّنا ـ كلّنا من غير تخصيصٍ! ـ : ﴿وَ سخَّرَ لَكُمْ مَا فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ مَا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [٤٥/١٣] ـ و قد ذكر تسخير الرياح و النجوم و غير ذلك، و لكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله؛ فما اختصّ سليمان /MA84/ ـ إن عقلت ـ إلّا «بالأمر» من غير جمعيّةٍ و لا همّةٍ، بل بمجرّد الأمر.

و إنّما قلنا ذلك لأنّا نعرف أنّ أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعيّة ـ و قد عاينّا ذلك في هذا الطريق! ـ، فكان من سليمان مجرّد التلفّظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّةٍ /SA181/ و لا جمعيّةٍ).

يعنى: إنّ التسخير المختصّ بسليمان هو التسخير بمجرّد أمره، لا بالهمّة و الجمعيّة و تسليط الوهم، و لا بالأقسام العظام و أسماء الله الكرام.

و الظاهر أنّه كان له أوّلاً بأسماء الله و الكلمات التامّات و الأقسام، ثمّ تمرّن حتّى بلغ الغاية و انقادت له الخلائق و أطاعه الجنّ و الإنس و الطير و الوحش ـ و غيرها ـ بمجرّد الأمر و التلفّظ بما يريد منها من غير جمعيّةٍ و لا تسليط وهمٍ و همّةٍ، عطاءً من الله و هبةً. فكان [٤٦٠] أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون.

و يحتمل أن يكون ذلك اختصاصاً له من الله بذلك ابتداءً.

***

(و اعلم ـ أيّدنا الله و إيّاك بروحٍ منه! ـ: أنّ مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد ـ أيّ عبدٍ كان ـ فإنّه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته و لا يحسب عليه، مع كون سليمان ـ عليه السّلام ـ طلبه من ربّه ـ تعالى ـ، فيقتضي ذوق الطريق) ـ و في نسخة: «ذوق التحقيق» ـ (أن يكون قد عجل له ما ادّخر لغيره و يحاسب به إذا أراده في الآخرة؛ فقال الله له: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا﴾ و لم يقل: «لك و لا لغيرك». ﴿فَامْنُنْ﴾ أي: أعط ﴿أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [٣٨/٣٩]، فعلمنا من ذوق الطريق أنّ سؤاله ـ عليه السّلام ـ ذلك كان عن أمر ربّه، و الطلب [٤٦١] إذا وقع عن الأمر الإلهيّ كان الطالب له الأجر التامّ على طلبه)، لكونه مطيعاً لربّه في ذلك ممتثلاً لأمره.

(و الباري ـ تعالى ـ إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه و إن شاء أمسك، فإنّ العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه، فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربّه له بذلك لحاسبه به.

و هذا سارٍ في جميع ما يُسأل فيه الله ـ تعالى ـ، كما قال لنبيّه محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [٢٠/١١٤]، /SB181/ فامتثل أمر ربّه. فكان يطلب الزيادة من العلم حتّى كان إذا سيق له لبنٌ يتأوّله علماً، كما تأوّل رؤياه لمّا رأى في النوم أنّه أُتي بقدح لبنٍ، فشربه و أعطى فضله عمر بن الخطّاب، قالوا: فما اوّلتـه؟ قال: العلم [٢٦٥].

و كذلك لمّا أسريَ به أتاه الملك بإناءٍ فيه لبنٌ و إناءٍ فيه خمرٌ، فشرب اللبن، فقال له الملك: أصبت الفطرة! أصاب الله بك أمّتك [٢٦٦]. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثّل في صورة اللبن، كجبرئيل تمثّل في صورة بشرٍ سويٍّ لمريم).

إنّما أورد هذه المسألة التمثيليّة ههنا، لأنّ الحكمة الّتي كان في بيانها عن تجديد المثل من الأنفاس في الخلق الجديد هي تمثّل المعاني و الحقائق في صورة ما كان من الوجود الظاهر بها أو بالعكس ـ على الذوقين من مشربي قرب الفرائض و النوافل، فكانت من تـتمّه ذلك

البحث و ذنابته.

(و لمّا قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا!»[٢٦٧] نبّه على أنّه كلّ ما يراه الإنسان في حياته الدنيا[٤٦٢] انّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم ـ خيالٌ ـ، فلابدّ من تأويله!).

مضمون الحديث أنّ الحياة نومٌ، و فحواه أنّ كلّ ما يرى من المحسوسات المشهودة كالرؤيا للنائم خيالٌ، فكما أن للرؤيا معاني متمثّلة في الخيال و حقائق متجسّدة تحتاج إلى تأويلٍ، فكذلك كلّ ما يتجسّد و يتمثّل لنا في هذا العالم معانٍ و حقائق /MB84/ تمثّلت في عالم المثال ثمّ في عالم الحسّ. فعلى أهل الذوق و الشهود تأويله؛

إمّا بالعبور عنه إلى تلك المعانى و الحقائق الّتي تنزّلت حتّى تمثّلت في الصورة[٤٦٣] المحسوسة الّتي وصلت /SA182/ إليها؛

و إمّا إلى لوازم هذه الصورة[٤٦٤] و لوازم لوازمها، فإنّ الوجود الساري في الأكوان يسري من كلّ صورةٍ إلى ما يناسبها و يلازمها ثمّ إلى عوارضها و لواحقها و توابعها و توابع توابعها.

و اعلم! أنّ هذه الصور و الأشكال و الهيئات و الأحوال الّتي نشاهدها في العالم آياتٌ نصبها الله لنا و أعلامٌ أظهرها أمثلةً لحقائق و صورٍ و معانٍ معقولةٍ أزليّةٍ هي شؤونه ـ تعالى ـ و تعيّناتها الذاتيّة، ﴿وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا ٱلعَالِمُونَ﴾[٢٩/٤٣] بالله الّذين يعرفون تأويلها و يعبّرون عن صورها إلى حقائقها ـ و اللّه الموفّق! ـ.

(إِنَّمَا ٱلكَونُ خِيَالٌ ... وَ هُوَ حَقٌّ فِي ٱلحَقِيقَة
وَ ٱلَّذِي يَفهَمُ هَذَا ... حَازَ أَسرَارُ ٱلطَّرِيقَة)

أي: الكون من حيث الصور و الهيئات و الأشكال خيالٌ تظاهر في وجود الحقّ، و هو من حيث إنّه هو الوجود الحقّ الظاهر في هذه الصور حقٌّ بلاشكٍّ. فمَن لم يحتجب عن الحقّ بهذه الصور و رأى الحقّ المتجلّى فيها المتحوّل في الصور فهو المحقّق الواقف على أسرار الطريقة.

(و كان ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ إذا قدّم له لبنٌ قال: «أللّهمّ بارك لنا فيه و زدنا

منه»[٢٦٨] ـ لأنّه كان يراه صورة العلم و قد أمر بطلب الزيادة من العلم ـ، و إذا قدّم إليه غير اللبن قال: «أللّهمّ بارك لنا فيه و أطعمنا خيراً منه»[٢٦٩].

فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤالٍ عن أمرٍ إلهيٍّ فإنّ الله لايحاسبه به في الدار الآخرة، و من أعطاه الله ما أعطاه بسؤالٍ عن غير أمرٍ إلهيٍّ فالأمر فيه إلى الله، إنْ شاء حاسبه به و إن شاء لم يحاسبه!.

و أرجو من الله في العلم خاصّةً أن لايحاسبه به. فإنّ أمره لنبيّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمّته، فإنّ الله /SB182/ يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [٣٣/٢١] و أيّ أسوةٍ أعظم من هذا التأسّي لمن عقل عن الله!.

و لو نبّهنا على المقام السليمانيّ على تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطّلاع عليه!، فإنّ أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ـ عليه السّلام ـ و مكانته، و ليس الأمر كما زعموا!).

أي: حسبوا أنّه اختار ملك الدنيا و أنّه ينقصه ذلك عن ملك الآخرة. و هو أعظم ممّا اعتقدوا في حقّه و ما قدروا[٤٦٥] حقّ قدره!. فإنّه ـ عليه السّلام ـ كان في أكمليّة مرتبة الخلافة، و إنّ الوجود الحقّ المتعيّن به و فيه ظهر في أكمل الصور الإلهيّة و الرحمانيّة، فهو أكمل مجلىً لله مع قيامه بحقّ العبدانيّة و كمال إيقانه بذلك. فإنّه ـ عليه السّلام ـ في عين شهوده ربّه على هذا الكمال و ظهوره بأسمائه العظمى كان يعمل بيديه و يأكل من كسبه و يجالس الفقراء و المساكين، و يفتخر بذلك و يقول: مسكينٌ جالس مسكيناً!.

ـ و الله الموفّق لمن يشاء لما يشاء! ـ.

(فصّ حكمة وجوديّة في كلمة داوديّة)

إنّما خصّت «الكلمة الداوديّة» بـ: «الحكمة الوجوديّة»، لأنّ الوجود إنّما تمّ بالخلافة الإلهيّة في الصورة الإنسانيّة. و أوّل من ظهر فيه الخلافة في هذا النوع كان آدم ـ عليه السّلام ـ، و أوّل من كمل فيه الخلافة بالتسخير ـ حيث سخّر الله له الجبال و الطير في[٤٦٦] ترجيع التسبيح معه كما قال: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَ ٱلْإِشْرَاقِ * وَ ٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ﴾ [١٩ ـ ٣٨/١٨]، و جمع الله فيه بين الملك و الحكمة و النبوّة في قوله ﴿وَ شَدَدْنَا مُلْكَهُ وَ ءَاتَيْنَاهُ ٱلْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [٣٨/٢٠]، و خاطبه /MA85/ بالاستخلاف ظاهراً صريحاً ـ هو داود ـ عليه السّلام ـ. /MA183/

و لمّا كان التصرّف في الملك بالتسخير أمراً عظيماً لم يتمّ عليه بانفراده، وهبه سليمان و شرّكه في ذلك كما قال: ﴿وَ لَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْماً وَ قَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢٧/١٥]، و قال ـ تعالى ـ: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كُلّاً ءَاتَيْنَا حُكْماً وَ عِلْماً﴾ [٢١/٧٩]. فكان تتمّةً لكماله في الخلافة بما خصّصه الله به من كمال التصرّف في العموم، فبلغ الوجود بوجوده كماله في الظهور.

و هذا هو السرّ في اقتران الحكمة الداوديّة بالحكمة السليمانيّة.

و تقديم «السليمانيّة» على «الداوديّة» للمزيّة الظاهرة له بخصوصيّته، فكأنّها حكمةٌ واحدةٌ فيما يرجع إلى ظهور كمال الوجود، و حكمتان في ظهور[٤٦٧] الرحمانيّة في الفرع، إذ كلّ

فرعٍ فيه ما فى الأصل و زيادةٌ تخصّه، فقدّم للزيادة و للتنبيه على أنّهما حكمتان متميّزتان بتقديم الآخر على الأوّل، كما فعل الله بقصّة البقرة.

٣ ***

(اعلم! أنّه لمّا كانت النبوّة و الرسالة اختصاصاً إلهيّاً ليس فيها شيءٌ من
٦ **الإكتساب ـ أعني: نبوّة التشريع ـ كانت عطاياه ـ تعالى ـ لهم ـ عليهم الصّلاة و السّلام ـ من هذا القبيل مواهب ليست جزاءً و لا يطلب عليها منهم جزاءً، فإعطاؤه إيّاهم على طريق الإنعام و الإفضال، فقال: ﴿وَ وَهَبنَا لَهُ إِسحَقَ وَ يَعْقُوبَ﴾ [٦/٤] ـ**
٩ **يعني: لإبراهيم الخليل ـ، و قال في أيّوب: ﴿وَ وَهَبنَا لَهُ أَهلَهُ وَ مِثلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [٣٨/٤٣]، و قال في حقّ موسى: ﴿وَ وَهَبنَا لَهُ مِن رَحمَتِنَا[٤٦٨] أَخَاهُ هَرُونَ نَبِيّاً﴾ [١٩/٥٣] ... إلى مثل ذلك.**

١٢ **فالّذي تولّاهم أوّلاً هو الّذي تولّاهم آخراً في عموم أحوالهم أو أكثرها، و ليس إلّا اسمه «الوهّاب». و قال في حقّ داود: ﴿وَ لَقَدْ ءَاتَينَا دَاوُدَ مِنَّا فَضلاً﴾ [٣٤/١٠]، فلم يقرن به جزاءً يطلبه منه و لا أخبر /SB183/ أنّه أعطاه هذا الّذي ذكره جزاءً. و لمّا**
١٥ **طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من «آل داود»، و لم يتعرّض لذكر «داود» ليشكره الآل على ما أنعم به على داود).**

اعلم! أنّه لمّا كان أصل الوجود الفائض على الأشياء من محض الجود، كان كماله ـ الّذي
١٨ هو الخلافة الإلهيّة ـ أيضاً من محض الجود، فكانت النبوّة و الرسالة ـ الّتي لابدّ للخلافة الإلهيّة[٤٦٩] منهما مع التصرّف في الملك بالتسخير ـ اختصاصاً إلهيّاً من حضرة اسم «الجواد الوهّاب»، ليس[٤٧٠] للكسب و العمل فيه مدخلٌ أوّلاً بأن يكون جزاءً لعملٍ منهم و لا آخراً
٢١ بأن يطلب منهم شكراً و ثناءً، و يكون قضاءً لحقّ النعمة عليهم ـ كما ذكر في الآيات المذكورة ـ.

و إنّما خصّص النبوّة بـ «التشريع»، احترازاً عن نبوّة الإنباء العامّ من البحث في معرفة

الله بأسمائه و صفاته و أفعاله و آثاره، و عن علم الوراثة في قوله: «العلماء ورثة الأنبياء»[٢٧٠]، و قوله: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»[٢٧١]؛ فإنّ تحصيل العلوم النبويّة بالكسب و بالعمل الّذي يثمره ـ: في قوله عليه الصّلاة و السّلام: «من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم»[٢٧٢] ـ نوعٌ من النبوّة الكسبيّة.

فالّذي تولّاهم أوّلاً بأن أعطاهم تفضّلاً من غير عملٍ منهم تولّاهم آخراً بأن يحفظ عليهم تلك النعمة في جميع الأحوال أو أكثرها و يزيدها، و لا يطلب منهم شكرها، مع أنّهم لا يخلون بالقيام عن شكرها[٤٧١]، لأنّ نشأتهم النبويّة تعطيهم القيام بحقوق العبدانيّة على أكمل الوجوه ـ كما قال عليه الصّلاة و السلام: «أ فلا أكون عبدا شكوراً؟!»[٢٧٣].

و لهذا ذكر أنّه أتى داود فضلاً و لم يذكر أنّه أعطاه ما أعطاه جزاءً لعمله.

و لم يطلب منه جزاءً على ذلك الفضل، و إنّما طلب الشكر بالعمل من آل داود على /MB85/ النّعمة السنيّة الّتي أنعم بها عليهم /SA184/ و على آل داود، لأنّ النعمة على الأسلاف نعمةٌ على الأخلاف.

(فهو في حقّ داود عطاء نعمةٍ و إفضالٍ و في حقّ آله على غير ذلك، لطلب المعاوضة، فقال: ﴿ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَ قَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[٣٤/١٣] .

و إن كانت الأنبياء ـ عليهم الصّلاة و السّلام ـ قد شكروا الله ـ تعالى ـ على ما أنعم به عليهم و وهبهم فلم يكن ذلك عن طلبٍ من الله، بل تبرّعوا بذلك من نفوسهم ـ كما قام رسول الله صلّى الله عليه و سلّم حتّى تورّمت قدماه شكراً لما غفر الله له ما تقدّم من ذنبه و ما تأخّر، فلمّا قيل له في ذلك قال: «أ فلا أكون عبداً شكوراً؟!»؛ و قال في نوحٍ: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَبۡدٗا شَكُورٗا﴾[١٧/٣] ـ . و الشكور من عباد الله قليلٌ.

فأوّل نعمةٍ أنعم الله بها على داود أنْ أعطاه اسماً ليس فيه حرف الاتّصال، فقطّعه عن العالم بذلك[٤٧٢] إخباراً لنا عنه بمجرّد هذا الاسم، و هي: «الدالّ و الألف و الواو»). أي: أخبره كشفاً أنّه قطّعه عن العالم من حيث كونه غيراً و سوىً، و أخبرنا

إيماءً[٤٧٣] و رمزاً بهذا الاسم بظهور معنى القطع فيه، فإنّ الألقاب تنزل من السماء.

(و سمّى «محمّداً» بحروف الإتّصال و الإنفصال، فوصله به و فصّله عن العالم. فجمع له بين الحالتين في اسمه، كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى)، و هو اختصاصه بالجمع بين النبوّة و الرسالة و الخلافة و الملك و العلم و الحكمة و الفصل بلاواسطة غيره. **(و لم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصاً لمحمّدٍ على داود ـ أعني: التنبيه عليه باسمه ـ؛ فتمّ له الأمر ـ عليه السّلام ـ من جميع جهاته. و كذلك في اسمه «أحمد»، فهذا من حكمة الله)**. أي: اختصاصهما بالاسمين الدالّين بحروفهما على ما ذكر من المعنيين فيهما من حكمة الله الّتي في تسميتهما[٤٧٤] /SB184/ لمن عقل عن الله، و لم يعقل شيئاً من الأشياء إلّا شاهد حكمة الله المودعة فيه.

(ثمّ قال في حقّ داود ـ فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ـ: ترجيع الجبال معه التسبيح، فتسبّح بتسبيحه، ليكون له عملها. و كذلك الطير).

في «الإنعام بترجيع الجبال و الطير معه التسبيح» إيماءٌ إلى حكمة ترجيعهما بكون عملهما له[٤٧٥]. و هي أنّ الجبال تحكي بصورها رسوّ الأعصاب و التمكّن و الثبات الّتي هي مخصوصةٌ بالكمّل في ظواهرهم، و الطير تحكى بطيرانها حركة القوى الروحانيّة فيه و في كلّ عبدٍ كاملٍ إلى تحصيل مطالبها عند تسبيح الكامل بما يخصّه من تنزيه الله عن النقص و براءته عن صفات الأمكان و أحكامه و الاتّصاف بصفات الوجوب و أحكامه.

و لمّا كان داود ـ عليه السلام ـ من كمال توجّهه و تجرّده و انقطاعه إلى الله بالمحبّة الذاتيّة و الهيمان و العشق و إيثار حياته على نفسه و ما يتعلّق به تبعه ظواهره و بواطنه و جوارحه و قواه كلّها، أظهر الله ـ تعالى ـ سرّ انخراط أعضائه و قواه الروحانيّة في التنزيه و التقديس في صور الجبال و الطير متمثّلةً له مرجّعةً معه التسبيح.

لأنّ الغالب في زمانه تجلّي الاسم الظاهر على الباطن لما بقي من حكم الدّعوة الموسويّة إلى الاسم الظاهر، فكانت الحقائق و المعاني تظهر صوراً قائمةً لهم لما أهّله و خصّه به من كمال ظهور الوجود.

(و أعطاه القوّة و نعّته بها) ـ في قوله: ﴿وَ ٱذْكُرْ عَبدَنَا دَاوُدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [٣٨/١٧] أي: القوّة ـ، (و أعطاه ﴿الحِكْمَةَ﴾) أي: سياسة الخلق و تدبير الملك بوضع الأشياء مواضعها، و توجيه الأكوان إلى غاياتها بالتأييد الإلهيّ و الأمر /MA86/ الشرعيّ، ﴿وَ فَصْلَ ٱلخِطَابِ﴾ [٣٨/٢٠] أي: الإفصاح عن حقائق /SA185/ الأمور على ما هي عليه، و فصل الأحكام و قطع القضايا باليقين من غير شكٍّ و ارتيابٍ و لاتوقّفٍ فيها.

(ثمّ المنّة الكبرى و المكانة الزلفى ـ الّتي خصّه الله بها ـ :التنصيص على خلافته، و لم يفعل ذلك مع أحدٍ من[٤٧٦] أبناء جنسه) ـ و في نسخةٍ: «بأحدٍ»، و هو أفصح، مع اتّحادهما في المعنى ـ (و إن كان فيهم خلفاء، فقال: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلأَرْضِ فَاحْكُمْ بَينَ ٱلنَّاسِ بِالحَقِّ وَ لَاتَتَّبِعِ ٱلهَوَى﴾ ـ أي: ما يخطر لك في حكمك من غير وحيٍ منّي ـ ﴿فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ ٱللهِ﴾ [٣٨/٢٦] أي: عن الطريق الّذي أوحي به إلى رسلي.

ثمّ تأدّب ـ سبحانه ـ معه فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ ٱللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ ٱلحِسَابِ﴾ [٣٨/٢٦] و لم يقل: «فإن ضللت عن سبيلي فلك عذابٌ شديدٌ».

فإن قلت: فآدم ـ عليه السّلام ـ قد نصّ على خلافته؟؛

قلنا: ما نصّ مثل التنصيص على داود، و إنّما قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرضِ خَلِيفَةً﴾ [٢/٣٠]، و لم يقل: إنّي جاعلٌ «آدم» خليفةً[٤٧٧]. و لو قال أيضاً لم يكن مثل قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ في حقّ داود، فإنّ هذا محقّقٌ و ذلك ليس كذلك. و ما يدلّ ذكر آدم في القصّة بعد ذلك على أنّه عين ذلك الخليفة الّذي نصّ الله عليه، فاجعل بالك لإخبارات الحقّ عن عباده إذا أخبر.

و كذلك في حقّ إبراهيم الخليل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ و لم يقل: «خليفةً»، و إن كنّا نعلم أنّ الإمامة ههنا خلافةٌ، و لكن ما هي مثلها، [لأنّه ما[٤٧٨]] ذكرها بأخصّ أسمائها و هي «الخلافة».

ثمّ في داود من الإختصاص بالخلافة أنْ جعله خليفة حكمٍ، و ليس ذلك إلّا عن الله)./SB185/

أي: لاتستند الحكم إلّا إلى حضرة الاسم الشامل للأسماء كلّها و هو «الله»، فإنّ الحكم لله.

و الإمامة بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوّة؛ فكما أنّ الوليّ قد لايكون نبيّاً فكذلك الإمام قد لايكون خليفةً.

و الخليفة قد يكون بمعنى من يخلف غيره، فلايكون خليفة حكمٍ يحكم الله على خلقه، و داود كان كذلك قد أمره الله بالحكم.

(فقال له: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِالحَقِّ﴾ [٣٨/٢٦] و خلافة آدم قد لاتكون من هذه المرتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك، لا أنّه نائبٌ عن الله في خلقه بالحكم الإلهيّ و إن كان الأمر كذلك وقع، و لكن ليس كلامنا إلّا في التنصيص عليه و التصريح به؛ و لله في الأرض خلائف عن الله و هم الرسل.

و أمّا الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله، فإنّهم ما يحكمون إلّا بما شرع لهم الرسول ـ صلوات الله عليه ـ لايخرجون عن ذلك.

غير أنّ ههنا دقيقةٌ لا يعلمها إلّا أمثالنا!، و ذلك في أخذ ما يحكمون به ممّا هو شُرع للرّسول ـ عليه السّلام ـ).

يعني: خلفاء الرسول لهم الخلافة الظاهرة لايخرجون عمّا شرع لهم، و منهم من يأخذ الحكم الّذي شرع الرسول عن الله، فهو خليفة الله باطناً يأخذ الحكم عنه، و خليفة الرسول ظاهراً بأن يكون حكمه ـ المأخوذ من الله ـ مطابقاً للحكم المشروع الّذي ورثه من الرسول؛ فهو مأمورٌ من قبل الله أن يحكم بحكمه الّذي جاء به الرسول[٤٧٩] في خلقه.

(فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ أو بالإجتهاد الّذي أصله ـ أيضاً ـ منقولٌ عنه ـ عليه الصّلاة و السلام ـ . و فينا من يأخذه عن الله، فيكون خليفةً عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادّة له من حيث

كانت المادّة لرسوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ ، أي: مأخذ حكمه مأخذ حكم رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ ، /MB86/ فهو في الظاهر متّبعٌ لعدم مخالفته في الحكم؛ كعيسى ـ عليه السّلام ـ إذا نزل فحكم، و كالنبيّ محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ في قوله: ﴿أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ ٱقْتَدِهِ﴾ [٦/٩٠].

و هو في حقّ ما يعرفه من صورة الأخذ مختصٌّ موافقٌ هو فيه بمنزلة ما قرّره النبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ من شرع ما تقدّم من الرسل /SA186/ بكونه قرّره، فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنّه شرع لغيره قبله.

و كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذ منه الرسول).

أي: الخليفة منّا الوليّ الآخذ الحكم [٤٨٠] عن الله متّبعٌ في الظاهر لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى ـ عليه السّلام ـ حين ينزل فيحكم بما حكم به محمّدٌ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ، و كالنبيّ محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ فيما أمر باقتداء هدى الله الّذي هدى به مَن قبله مِن الأنبياء، فإنّه مختصٌّ بالحكم من الله باعتبار أخذه منه موافقٌ لما كان قبله في صورة الحكم صورته صورة الاقتداء، و هو مأمورٌ به على وجه الإختصاص من عند الله.

فهذه الخليفة مختصٌّ، لأنّه أخذ الحكم عن الله لاعنّا أخذ علماء الرسوم بالنقل، و [٤٨١] مشاركٌ لهم في ذلك الأخذ أيضاً، فهو معهم مثل ما قالوا:

لِي سَكْرَتَانِ وَ لِلنَّدمَانِ وَاحِدةٌ شَيْءٌ خُصِصتُ بِهِ مِنْ بَينِهِمْ وَحْدِي![٢٧٤]

(فنقول فيه بلسان الكشف «خليفة الله»، و بلسان الظاهر «خليفة رسول الله»، و لهذا مات رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ و ما نصّ بخلافةٍ عنه إلى أحدٍ و لاعيّنه [٢٧٥]، لعلمه أنّ في أمّته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خليفةً عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع.

فلمّا علم ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ لم يحجر الأمر. فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول و الرسل ما أخذته الرسل ـ عليهم السّلام ـ، و يعرفون فضل المتقدّم هناك، لأنّ الرسول قابلٌ للزيادة و هذا الخليفة [٤٨٢] ليس بقابلٍ للزيادة الّتي لوكان

الرسول قبلها. فلا يعطي من[٤٨٣] العلم و الحكم فيما شرع إلّا ما شرع الرسول خاصّةً، فهو في /SB186/ الظاهر متّبعٌ غير مخالفٍ، بخلاف الرسول.

٣ ألا ترى عيسى ـ عليه السّلام ـ لمّا تخيّلت اليهود أنّه لا يزيد على موسى ـ مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول ـ آمنوا به و أقرّوه، فلمّا زاد حكماً أو نسخ حكماً كان قد قرّره موسى ـ عليه السّلام، لكون عيسى رسولاً ـ لم يحتملوا ذلك، لأنّه ٦ خالف اعتقادهم فيه؟!، و جهلت اليهود الأمر على ما هو عليه، فطلبت قتله؛ و كان من قصّته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه و عنهم.

فلمّا كان رسولاً قبل الزيادة، إمّا بنقص حكمٍ قد تقرّر أو زيادة حكمٍ. على أنّ ٩ النقص زيادة حكمٍ بلا شكٍّ)، لأنّه حكمٌ آخر خلاف الأوّل ـ كرفع القصاص مثلاً ـ.

(و الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب، و إنّما تنقص أو تزيد على الشرع الّذي تقرّر بالإجتهاد لا على الشرع الذى شُوفِهَ به محمّدٌ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ)، أي: ١٢ خوطب به مشافهةً و نصّ عليه له، فإنّه لا يجوز الإجتهاد في مثل هذا المشروع المنصوص؛ بل فيما لم يثبت عند المجتهد بنصٍّ.

(فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً مّا في الحكم فيتخيّل أنّه من الإجتهاد، و ١٥ ليس كذلك!، إنّما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبيّ، و لو ثبت لحكم به. و إن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصومٌ عن الوهم) ـ أي: فما ذلك العدل معصومٌ عن الخطأ ـ، (و لا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من ١٨ الخليفة اليوم.

و كذلك يقع من عيسى ـ عليه السّلام ـ؛ فإنّه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الإجتهاد المقرّر فيبيّن برفعه صورة الحقّ المشروع الّذي كان ـ عليه الصّلاة و السّلام ٢١ ـ عليه، و لاسيّما /SA187/ إذا تعارضت أحكام الأئمّة في النازلة الواحدة.

فنعلم قطعاً أنّه لو نزل وحيٌ لنزل بأحد /MA87/ الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهيّ؛ و ما عداه ـ و إن قرّره الحقّ ـ فهو شرع تقريرٍ لرفع الحرج عن هذه الأمّة و اتّساع

الحكم فيها).

يعني: أنّ الخلافة المتقرّرة[٤٨٤] عن النبوّة التشريعيّة و الرسالة المنقطعتين بخاتم الأنبياء ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ ليس لها هذا المنصب بتغيير الأحكام المنصوص عليها، بل لها تغيير الأحكام الإجتهاديّة. و أكثر الخلفاء اليوم خلفاء الرسول لايأخذون الأحكام عن الله، بل عن الرسول بالنقل.

و قد يكون فيهم الخلفاء الأولياء الّذين يأخذون الأحكام عن الله مع موافقته للرسول فيها، فإنّهم يأخذون من الحقّ ما أخذه الرسول، فلايغيّر حكماً مّا؛ إلّا أنّه قد يظهر من أحدهم ما يخالف بعض الأحاديث في الحكم ـ مع أنّ ذلك الحديث ثابتُ الإسناد في الظاهر نقله العدل عن العدل إلى رسول الله ـ، لكنّه لم يثبت عنده من طريق الكشف أنّ ذلك الحديث حديث النبيّ ـ عليه السّلام ـ؛

و لو ثبت عنده بالكشف كونه عن النبيّ لحكم به، فيحكم فيما يأخذ عن الله بخلافه إن أمر بذلك، فيتخيّل الجاهل بحاله أنّه إنّما حكم بالإجتهاد على خلاف النصّ، و ليس كذلك؛

و إن أمر بالسكوت عنه سكت، و إن أمر أن يبيّن أنّ حكم الحديث ثابتٌ ظاهراً من طريق النقل غير ثابتٍ من طريق الكشف بيّن، فإنّ العدل قد يخطيء.

و قد يحكم بما لم تثبت صحّته بالنقل لثبوت صحّته بالكشف؛

إمّا بالأخذ عن الله و تصحيح ذلك في الحضرة الإلهيّة؛

و إمّا باجتماع روحه بروح الرسول ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بعروجه إليه أو بنزول روح الرسول إلى مرتبته و برزخه /SB187/ في عالم المثال؛

أو بالأخذ عن الله و سؤال الرسول عن صحّة الحديث و نفي الرسول صحّته.

و كذلك ينزل عيسى ـ عليه السّلام ـ برفع كثيرٍ من الأحكام الإجتهاديّة المقرّرة في الشرع، فيبيّن ما كان ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ عليه. و لاسيّما ما اختلف فيه من الأحكام و تعارض[٤٨٥] بين الأئمّة، لأنّا نعلم قطعاً أنّ الحكم لو نزل بالوحى لنزل على أحد الوجهين المتعارضين أو الوجوه المختلف فيها بينهم؛

هذا إذا كان الحكم إلهيّاً ثابتاً بالوحي.

و ما عداه ـ ممّا لم ينزل به الوحي ـ فهو شرع تقريرٍ قرّر لدفع الحرج عن هذه الأمّة، بمقتضى قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «بعثت بالحنيفيّة السمحة السهلة»[٢٧٦]، فاتّسع فيه.

(و أمّا قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[٢٧٧]، فهذا في الخلافة الظاهرة الّتي لها السيف، و إن اتّفقا فلابدّ من قتل أحدهما، بخلاف الخلافة المعنويّة فإنّه لا قتل فيها).

هذا جواب سؤالٍ أو اعتراضٍ يرد على ماذكر من أنّ الخليفة الوليّ الّذي يأخذ الحكم عن الحقّ إذا خالف الحكم الثابت في الظاهر ـ بالحديث الصحيح إسناده بنقل العدل عن العدل ـ وجب على أهل الظاهر و السلطان القائم بأمر الشرع ـ أي: الخليفة الظاهر ـ قتله بحكم هذا الحديث، فكيف يصحّ حكمه؟!؛

و جوابه: انّ هذا في الخلافة الظاهرة الّتي لها السيف و الأخذ بالنقل فقط، فإنّهما و إن اتّفقا في الحكم فلابدّ من قتل أحدهما ليتّحد الحكم. و أمّا هذه الخلافة الحقيقيّة المعنويّة فلاتكون فى كلّ عصرٍ إلّا لواحدٍ ـ كما أنّ الله واحدٌ ـ، و هو «القطب» أو نائبه، و لايظهر الحكم إلّا بأمر الله فلايعارضه أحدٌ. فإنّه إن علم الحكم من عند الله و لم يأمره /SA188/ بالإظهاره فلايعارض الظاهر، و إن أمر فلايقدر أحدٌ على منعه، لأنّه منصورٌ من عند الله.

فلاقتل في هذه الخلافة.

(و إنّما جاء القتل في الخلافة الظاهرة، و إن لم يكن لذلك الخليفة) ـ أي: الخليفة الظاهريّ الآخر ـ **(هذا المقام)** أي: أخذ الحكم عن الله، **(و هو خليفة رسول الله، إنْ عدل فمِن حكم /MB87/ الأصل الّذي به[٤٨٦] تخيّل وجود إلهين)** جاء قتله.

و المعنى: و ما جاء القتل إلّا في الخلافة الظاهرة و إن لم يكن للخليفة الظاهريّ الثاني مقام الأخذ من الله، و هو خليفة رسول الله إن كان عادلاً. فمن حكم الأصل ـ الّذي هو وحدة الله تعالى ـ جاء قتله، لأنّه الثاني. و كونه ثاني الأوّل يخيّل جواز وجود إلهين، و هو محالٌ!.

(﴿وَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [٢١/٢٢].

و إن اتّفقا فنحن نعلم أنّهما لو اختلفا تقديراً لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة، و الّذي لم ينفذ حكمه ليس بإلهٍ.

و من هذا نعلم أنّ كلّ حكمٍ ينفذ اليوم في العالم أنّه حكم الله و إن خالف الحكم المقرّر في الظاهر ـ المسمّى: شرعاً ـ . إذ لا ينفذ حكمٌ إلّا لله في نفس الأمر، لأنّ الأمر الواقع في العالم إنّما هو على حكم المشيئة الإلهيّة لا على حكم الشرع المقرّر، و إن كان تقريره من المشيئة.

و لذلك نفذ تقريره خاصّةً، فإنّ المشيئة ليست لها فيه[٤٨٧] إلّا التقرير، لا العمل بما جاء به).

بيان الملازمة: أنّه لو كان فيهما آلهةٌ غير الله ـ كما زعموا ـ أو إلهٌ آخر غيره لكانا إمّا إلهين بالذات، أو بأمرٍ زائدٍ عليهما؛

فإن كان الثاني لزم افتقارهما في الإلهيّة إلى الغير، فلم يكونا إلهين؛

و إن كان الأوّل فإمّا أن لا يتخالفا في الإيجاد و الإعدام،

أو يتخالفا؛

فإنْ تخالفا تمانعا ـ لتساويهما في القوّة ـ، فلا يقع إيجادٌ و لا إعدامٌ؛

و إن اتّفقا فإمّا أن ينفذ حكم كلٍّ منهما في الآخر، فلا يكون أحدهما إلهاً ـ لنفوذ حكم الآخر فيه ـ، و كذا إن لم ينفذ حكم كلّ واحدٍ[٤٨٨] منهما في الآخر لعجز كلٍّ منهما؛

و إن نفذ حكم أحدهما في الآخر دون العكس فالنافذ الحكم هو الإله دون الآخر.

و لمّا كان النافذ الحكم هو الإله دون غيره علمنا أنّ كلّ حكمٍ ينفذ اليوم في العالم أنّه حكم الله، و إنْ خالف حكم الشرع المقرّر في الظاهر، إذ لا ينفذ حكمٌ إلّا لله في نفس الأمر؛ لأنّ كلّ ما وقع في العالم إنّما وقع بحكم المشيئة الإلهيّة لا بحكم الشرّع، فإنّ تقريره إنّما هو بالمشيئة. و لذلك نفذ تقريره خاصّةً لا العمل به إلّا ما تتعلّق به المشيئة من العمل، و لهذا قال بعد قوله ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾ [٥٥ ـ ٧٤/٥٤]: ﴿وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [٧٤/٥٦].

(فالمشيئة سلطانها عظيمٌ، و لهذا جعلها أبو طالب[٢٧٨] عرش الذات، لأنّها لذاتها تقتضي الحكم.

فلا يقع في الوجود شيءٌ و لا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإنّ الأمر الإلهيّ إذا خولف هنا ـ بالمسمّى: معصيةً ـ فليس إلّا الأمر بالواسطة، لا الأمر التكوينيّ.

فما خالف أحدٌ أحداً قطّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة، فافهم!).

يعني: أنّ حقيقة المشيئة تقتضي الحكم لذاتها، لأنّها نفس الإقتضاء ـ و الإقتضاء هو تخصيص ما عيّنه العلم بالحكم ـ، فيقع ما تعلّقت المشيئة به. فإنّ الأمر الإلهيّ ـ الّذي لا رادّ له! ـ و حكم الله ـ الّذي لا معقّب لحكمه! ـ هو الّذي تعلّقت المشيئة بوقوعه وجوداً و عدماً؛ فإن لم تقترن المشيئة بوقوع العمل و اقترن الأمر به لم يقع ـ و إن اقترنت باقتران الأمر به ـ، لأنّ المشيئة إنّما اقتضت /SA189/ وقوع الأمر بذلك العمل لا وقوعه ـ أي: صدور العمل ـ من المأمور المعيّن. فالمسمّى «معصيةً» و «مخالفةً» إنّما هو باعتبار أمر المكلّف و الشارع المتوسّط، لا باعتبار الأمر الموجب التكوينيّ الّذي هو المشيئة.

فلا مخالف لله في أمره الّذي لا واسطة فيه، فلا رادّ له و لا معقّب!.

فهذا يقتضي الألوهيّة.

(و على الحقيقة فأمر المشيئة إنّما يتوجّه على /MA88/ إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يده، فيستحيل أن لا يكون. و لكن في هذا المحلّ الخاصّ، فوقتاً يسمّى به مخالفةً لأمر الله، و وقتاً يسمّى موافقةً و طاعةً لأمر الله).

يعنى: أنّ أمر المشيئة إنّما يتعلّق على الحقيقة بعين الفعل مقتضياً وجوده لا بمن ظهر على يديه.

و إنّما عدّى فعل «التوجّه» بـ «على»، لتضمينه معنى الحكم؛ يعني: أنّ أمر المشيئة يحكم على الفعل بالوجود متوجّهاً نحوه، و لا يحكم على فاعله، فيستحيل أن لا يقع. و لكن في المحلّ الخاصّ الّذي يقع الفعل على يده يسمّى وقتاً «موافقةً» و «طاعةً لأمر الله» ـ و ذلك إذا كان

ذلك الشخص مأموراً بذلك الفعل من جهة الشرع ـ، و وقتاً «مخالفةً» و «معصيةً لأمر الله» إذا كان منهيّاً في الشرع عن ذلك الفعل.

(و يتبعه لسان الحمد و الذمّ على حسب ما يكون) أي: على حسب الموافقة لأمر الواسطة و المخالفة له، و إن كان العبد في كليهما موافقاً لأمر الإرادة مطيعاً له!.

(و لمّا كان الأمر في نفسه على ما قرّرناه، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها، فعبّر عن هذا المقام بـ«أنّ الرحمة وسعت كلّ شيءٍ»، فإنّها سبقت الغضب الإلهيّ و السابق متقدّمٌ.

فإذا لحقه هذا ـ الّذي حكم[٤٨٩] عليه المتأخّر ـ حكم عليه المتقدّم، فنالته الرحمة إذا لم يكن غيرها سبق).

يعني: أنّ الأمر لمّا كان /SB189/ على ما قرّرناه ـ من اقتضاء المشيئة لوجود الفعل ـ لزم أن يكون مآل الكلّ إلى السعادة ـ سواءٌ كان الفعل موافقةً و طاعةً، أو مخالفةً و معصيةً ـ؛ لأنّ الإيجاد هو الرحمة، فالرحمة وسعت كلّ شيءٍ ـ حتّى المعصية! ـ لعموم النصّ، فإنّها عمّت و سبقت الغضب الإلهيّ، فلايلحقها الغضب و إلّا لم تكن سابقةً.

فإذا حكم الغضب على المغضوب عليه من حيث اقتضاء المعصية و المخالفة ذلك ـ و كانت[٤٩٠] الرحمة المقدّمة هي الغاية ـ لحق الرحمة السابقة في الغاية فنالته الرحمة، فحكمت عليه إذا لم يسبق غيرها.

فثبت أنّ المآل إلى الرحمة و السعادة، فلايبقى للغضب حكمٌ.

و أيضاً فالأعيان مرحومةٌ ـ لأنّها موجودةٌ و داخلةٌ في عموم «الشيء» الّذي وسعته الرحمة، و هي الغاية المتقدّمة ـ، فكيف يبقى للغضب المحفوف بالرحمتين حكمٌ!، فالغضب هو العسر بين اليسرين.

(فهذا معنى «سبقت رحمته غضبه» لتحكم على مَن وصل إليها، فإنّها في الغاية وقفت و الكلّ سالكٌ إلى الغاية، فلابدّ من الوصول إليها، فلابدّ من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب. فيكون الحكم لها في كلّ واصلٍ إليها بحسب ما يعطيه حال

الواصل إليها). فإنّ حال البعض لايعطيه من الرحمة إلّا التعوّذ بالغضب و الإلتذاذ بمقتضاه حتّى يصير في حقّه مسمّى جهنّم جنّةً، و حال البعض الخلاص من الغضب، و حال البعض وجدان أثر الرضا و روح الجنّة، و حال البعض البلوغ إلى الدرجات؛ و في الجملة لايخلو أحدٌ في العاقبة من سعادةٍ مّا و إنْ كانت نسبيّةً.

(فَمَنْ كَانَ ذَا فَهْم يُشَاهِدُ مَا قُلنَا /SA190/ **وَ إنْ لَمْ يَكُنْ فَهِمٌ فَيَأْخُذُهُ عَنَّا**
فَمَا ثَمَّ إلَّا مَا ذَكَرْنَاه فَاعْتَمِدْ عَلَيهِ وَ كُنْ بِالحَالِ فِيهِ كَمَا كُنَّا
فَمِنْهُ إلَينَا مَا تَلَونَا عَلَيكُمُ وَ لَيسَ إلَيكُم مَا وَهَبنَاكُمُ مِنَّا)

أي: فمن الحق ورد إلينا ما قلنا لكم و تلونا عليكم، و ليس بواردٍ منه إليكم ما وهبنا لكم منّا ـ أي: «ما وهبنا لكم» فمنّا ورد إليكم ـ.

و يجوز أن يكون المعنى: و ليس منّا ورد إليكم ما وهبنا لكم، بل منه بواسطتنا، و كلا المعنيين مستقيمٌ.

و تعدية «وهبنا» بنفسه كقوله: ﴿وَ اُختَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [٧/١٥٥] في حذف الجار /MB88/ و إيصال الفعل إلى مفعوله.

***

(و أمّا تليين الحديد فقلوبٌ قاسيةٌ يليّنها الزجر و الوعيد تليين النار الحديد. و إنّما الصعب قلوبٌ أشدّ قساوةً من الحجارة!، فإنّ الحجارة تكسرها و تكلسها النّار و لاتليّنها).

يعنى: أنّ الحجارة ليس لها قبول التليين، فالنار تكسرها أو تكلسها، فالقلوب الّتي تشبهها لايؤثّر فيها الزجر و الوعيد.

(و ما ألان الحديد له إلّا لعمل الدروع الواقية تنبيهاً من الله ـ أي: لايتق الشيء إلّا بنفسه ـ، فإنّ الدروع يتّقى بها السنان و السيف و السكّين و النصل، فاتقيتَ الحديد بالحديد. فجاء الشرع المحمّديّ بـ«أعوذ بك منك»، فافهم!، فهذا روح تليين

الحديد. فهو المنتقم الرّحيم.

ـ و الله الموفّق! ـ).

أي: إنّما ألان لداود الحديد لعمل الدروع الواقية من الحديد تنبيهاً له على أنّه لايتّقى الله إلّا به، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «أعوذ بعفوك من عقابك، و أعوذ برضاك من سخطك، و أعوذ بك منك»[٢٧٩]. فصورة تليين الحديد على يديه صورة ما أعطاه الله ـ تعالى ـ /SB190/ من قوّة تليينه للقلوب السامعة لكلامه و مزاميره القابلة لمعانيها؛ كما أنّ تسبيح الجبال و الطير و ترجيعها إيّاه معه صورة تأثير تسبيحه في جوارحه و قواه حتّى تشكّلت بالهيئات التنزيهيّة، و انخرطت بالكلّيّة فى سلك التقديس و التوحيد، فتليين القلوب روح تليين الحديد. و التوحيد الذاتي في «أعوذ بك منك» روح اتّقاء الحديد بالحديد، فتوحيد القلوب يسبّب لينها روح الروح، فإنّها إذا لانت وسعت الحقّ.

فعرفت أنّ «المنتقم» هو «الرحيم».

(فصّ حكمة نفسيّة في كلمة يونسيّة)

إنّما خصّت «الكلمة اليونسيّة» بـ: «الحكمة النفَسيّة»، لما نفّس الله عنه بنفَسه الرحمانيّ من كربه الّذي لحقه من جهة قومه و أولاده و أهله؛ أو لما دهمه في بطن الحوت؛ أو من جهة أنّه كان من المدحّضين؛ أو من جميع تلك الأمور حيث سبّح و اعترف و استغفر ـ: ﴿فَنَادَى فِي ٱلظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّالِمِينَ﴾ [٢١/٨٧]ـ. فنفّس الله عنه كربه و وهبه سربه و أهله، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَ نَجَّيناهُ مِنَ ٱلغَمِّ وَ كَذَلِكَ نُنْجِي ٱلمُؤمِنِينَ﴾ [٢١/٨٨].

و قيل: «نفْسيّة» ـ بسكون الفاء ـ، لأنّه ظهر بالنفس و فارقهم من غير إذن الله، فابتلاه الله بالحوت، أي: بالتعلّق البدني و التدبير الّذي يلزم النفس عند استيلاء الطبيعة عليها، و خصوصاً عند الإجتنان في بطن الأمّ، و لهذا وصفه بكونه مليماً.

***

(أعلم! أنّ هذه النشأة الإنسانيّة بكمالها ـ: روحاً و جسماً و نفساً ـ خلقها الله على /SA191/ **صورته، فلا يتولّى حلّ نظامها إلّا من خلقها، إمّا بيده ـ و ليس إلّا ذلك! ـ؛ أو بأمره).**

«بكمالها» أي: بمجموعها ظاهراً و باطناً ـ كما ذُكر في الفصّ الأوّل [٢٨٠] ـ، لأنّ المراد بآدم

نوع الإنسان. و لمّا خلقها بيديه على صورته لم يجز أن يتولّى حلّ نظامها إلّا هو، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى ٱلأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [٣٩/٤٢].

و «ليس إلّا ذلك»: تأكيدٌ لعدم جواز تخريب البنيان الإلهيّ إلّا بيده على مقتضى حكمته أو بأمره ـ كما في القصاص ـ.

(و من تولّاها بغير أمر الله) ـ أي: ظلماً ـ **(فقد ظلم نفسه و تعدّى حدّ الله فيها، و سعى في خراب من أمره الله بعمارته.**

و اعلم! أنّ الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله) يعني: إنّ الإبقاء على النفوس المستحقّة للقتل شرعاً ـ كالكفّار و المشركين و غيرهم ـ أحقّ بالرعاية ـ لأنّها بنيان الربّ ـ من القتل لله و بأمر الله غيرةً في الله ـ أي: في حقّه و في دينه ـ من أن يُعبد غيره و يعصى، مع أنّ الشرع حرّض على الغزو، فإنّ استمالة الكفّار و المخالفة معهم شفقةً على خلق الله بنيّة حرمة من خلقه الله و رزقه رجاءً في أنْ يدخلوا في /MA89/ الإسلام خيرٌ من تدميرهم و إهلاكهم، كما فعل رسول الله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ بالمؤلّفة قلوبهم[٢٨١] و غيرهم.

و قد يثيب الله على ذلك و لايؤاخذ على عدم الغيرة فيه. فإنّ الغيرة لاأصل لها في الحقائق الثبوتيّة، لأنّها من الغيريّة، و لا غير هناك.

(و أراد داود ـ عليه السّلام ـ بنيان بيت المقدّس، فبناه مراراً فكلّما[٤٩١] فرغ منه تهدّم، فشكى ذلك إلى الله!. فأوحى الله إليه: «إن بيتي هذا /SB191/ لا يقوم على يدي من سفك الدماء،

فقال داود: يا ربّ! أ لم يكن ذلك في سبيلك؟!

قال: بلى و لكنّهم أليسوا عبادي[٤٩٢]؟،

قال: يا ربّ! فاجعل بنيانه على يدي من هو منّي. فأوحى الله إليه: إنّ ابنك سليمان يبنيه»[٢٨٢].

فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه[٤٩٣] النشأة الإنسانيّة و أنّ[٤٩٤] إقامتها أولى

من هدمها؛ ألا ترى عدوّ الدين قد فرض الله فيهم الجزية و الصلح إبقاءً عليهم، و قال: ﴿وإِنْ جَنَحُوا للسَّلمِ فَاجْنَحْ لهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى ٱللهِ﴾ [٨/٦١]؛

ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبى فحينئذٍ يقتل؛

ألا تراه ـ سبحانه ـ إذا كان أولياء الدم جماعةً فرضى واحدٌ بالدية أو عفا و باقي الأولياء لا يريدون إلّا القتل كيف يراعى من عفا و يرجّح على من لم يعفُ!، فلا يقتل قصاصاً؛

ألا تراه ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ يقول في صاحب النسعة: «إن قتله كان مثله»؛

ألا تراه ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَ جَزاءُ سيِّئةٍ سيِّئةٌ مثلُهَا﴾ [٤٢/٤٠]، فجعل القصاص سيّئةً، أي: يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً. ﴿فَمَنْ عَفَا وَ أصلَحَ فَأَجرُهُ عَلَى ٱللهِ﴾ [٤٢/٤٠]، لأنّه على صورته. فمن عفا عنه و لم يقتله فأجره على من هو على صورته، لأنّه أحقّ به إذا أنشأه له، و ما ظهر بالأسم الظاهر إلّا بوجوده).

هذه الحكاية و الأدلّة ـ كلّها ـ أوردها لرجحان العفو على القتل، لأنّ الإنسان خلق على صورة الله و قد أنشأه الله لأجله، فالإبقاء على صورة الله أولى؛ و كيف لا يكون أولى و ما ظهر الله بالاسم الظاهر إلّا بوجوده؟!.

و أمّا «النسعة» فإنّها كانت لرجلٍ وجد مقتولاً، فرأى وليّه نسعته في يد رجلٍ فأخذه /SA192/ بدم صاحبه، فلمّا قصد قتله قال له رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «إن قتله كان مثله»[٢٨٣] أي: في الظلم. إذ لا يثبت القصاص شرعاً بمجرّد حصول النسعة في يد آخر[٢٨٤]؛ و كلاهما هدم بنيان الرّب.

و «النسعة»: حبلٌ عريضٌ كالحزام، و قد يكون من السير أو القدّ[٢٨٥].

(فمن راعاه) أي: الإنسان (فإنّما يراعي الحقّ. و ما يذمّ الإنسان لعينه و إنّما يذمّ الفعل منه، و فعله ليس عينه. و كلامنا في عينه و لا فعل إلّا لله، و مع هذا ذمّ منها ما ذمّ و حمد منها ما حمد). أي: ذمّ من عين الانسان ما ذمّ و حمد ما حمد إذا أضيف إليه الفعل.

(و لسان الذمّ على جهة العرض مذمومٌ عند الله)، فإنّ ذمّ الصورة الإلهيّة راجعٌ إلى ذمّ فاعلها الظاهر فيها لغرضٍ يعود إلى نفس من لايعلم أنّه ينفعه أو يضرّه، فإنّه أراد أن ينفعه فضرّه.

(فلامذموم إلّا ما ذمّه الشرع، فإنّ ذمّ الشرع لحكمةٍ يعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاءً لهذا النوع و إرداعاً للمتعدّي حدود الله فيه ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي ٱلْأَلْبَابِ﴾ [٢/١٧٩]، و هم أهل لبّ الشيء الّذين عثروا على سرّ النواميس الإلهيّة و الحكميّة.

و إذا علمت أنّ الله راعى هذه النشأة و إقامتها فأنت أولى بمراعاتها، إذ لك بذلك السعادة. فإنّه مادام الإنسان حيّاً يُرجى له تحصيل صفة الكمال الّذي خلق له، و مَن سعى في هدمه فقد /MB89/ سعى في منع وصوله لِما خُلق له، و ما أحسن ما قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «ألا أنبّئكم بما هو خيرٌ لكم و أفضل من أن[٤٩٥] /SB192/ تلقوا عدوّكم فتضربوا رقابهم و يضربوا رقابكم؟، ذكرُ الله!» [٢٨٦]).

و السرّ في ذلك أنّ الغزو إنّما شرع لإعلاء كلمة الله و ذكره إن كانت الدولة للمسلمين و الغلبة للمجاهدين، و إن لم يكن كذلك و كان بالعكس كان فيه نقصان عبيد الله الذاكرين له، و تفويت العلّة الغائية. فذكر الله مع الأمن من المحذور ـ و هو الفتنة و قتل أولياء الله ـ أفضل من الجهاد الظاهر؛ و إن كان المقتول في سبيل الله على أجرٍ تامٍّ، فذلك حظّه بهدم أبنية الرحمن في صورة الإنسان.

(و ذلك أنّه لايعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلّا من ذكر الله الذكر المطلوب منه، فإنّه ـ تعالى ـ جليس من ذكره و الجليس مشهودٌ للذاكر، و متى لم يشاهد الذاكرُ الحقَّ ـ الّذي هو جليسه[٤٩٦] ـ فليس بذاكرٍ. فإن ذكر الله سارٍ في جميع العبد. لا من ذكَره بلسانه خاصّةً، فإنّ الحقّ لايكون في ذلك الوقت إلّا جليس السان خاصّةً، فيراه اللسان من حيث لايراه الإنسان بما هو راءٍ، و هو البصر).

الذكر المطلوب من العبد هو أن يذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر و حديث النفس، و

مراقبة الحقّ بالقلب بأن يكون بقلبه مع المذكور، و بعقله متعقّلاً لمعنى الذكر، و بسرّه فانياً في المذكور عن الذكر، و بروحه مشاهداً له، فإنّه جليسه و الجليس مشهود الذاكر. فمتى لم يشاهده فليس بذاكرٍ إيّاه، إذ لو ذكره ـ حقّ ذكره ـ لرآه، فإنّ الذاكر بالحقيقة هو الّذي يفنى عمّا سوى المذكور ـ حتّى[٤٩٧] عن الذكر بالمذكور و عن نفسه!، فإنّ نفسه من جملة السّوى ـ. فيكون الذاكر هو المذكور، فيحييه الله به حياةً طيّبةً نوريّةً /SA193/ بالبقاء بعد الفناء فيه، فيهنأ فيها العيش مع الله بالله معيّةً لا بالمقارنة، فيشهد به في كلّ ما يشهد.

و ذلك معنى «سريان ذكر الله في جميع العبد حتّى أفناه عنه و أحياه به».

و إن لم يكن ذكره إلّا بلسانه فالذاكر ذلك الجزء منه ـ الّذي هو اللسان ـ. فلا يكون الحقّ إلّا جليس اللسان لا جليسه، إذ لم يذكر بجوامع أجزاء وجوده، فيراه اللسان ـ أي: يختصّ اللسان بحظّه منه، لا الإنسان ـ.

(فافهم هذا السرّ في ذكر الغافلين، فالذاكر من الغافل حاضرٌ بلاشكٍّ و المذكور جليسه، فهو يشاهد. و الغافل من حيث غفلته ليس بذاكرٍ فما هو جليس الغافل، فإنّ الإنسان كثيرٌ، ما هو أحديّ العين و الحقّ أحديّ العين[٤٩٨] كثيرٌ بالأسماء الإلهيّة؛ كما انّ الإنسان كثيرٌ بالأجزاء.

و مايلزم من ذكر جزءٍ ممّا ذكر جزءٍ آخر. فالحقّ جليس الجزء الذاكر منه، و الآخر متّصفٌ بالغفلة عن الذكر.

و لابدّ أن يكون في الإنسان جزءٌ يذكر به، فيكون الحقّ جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية).

هذا حال من يذكره ببعض أجزائه و يغفل عنه ببعضها، فيكون الحقّ جليس ذلك الجزء مجالسةً تمثيليّةً؛ فإنّه يعتقد كون الحقّ جليس الذاكر. فإذا ذكره بجزءٍ كان ذلك الجزء مختصّاً بمجالسته دون ما لا يشتغل بذكره من الأجزاء، و كذلك شهوده.

و قد يختلف الذكر و الشهود بحسب الأجزاء، فإنّ ذكر القلب و شهوده لجليسه يفضل كثيراً ذكر اللسان و مجالسته، فإذا خشع القلب خشع جميع الجوارح بتبعيّته؛ كما قال ـ عليه

الصّلاة و السّلام ـ فيمن /SB193/ لعب[٤٩٩] بلحيته في الصلاة: «لوخشع قلبه لخشع جوارحه»[٢٨٧].

٣ بخلاف سائر الأجزاء، فإنّ اللسان قد يذكر و يغفل عن الذكر سائر الأجزاء.

فإذا سرى الذكر في جميع /MA90/ أجزاء العبد و خشع العبد لربّه بالكلّيّة و خنع كان الحقّ ـ إذاً ـ جليسه، بشهادة الله و رسوله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ.

٦ و لابدّ أن يذكره بجزءٍ ممّا فيكون الحقّ جليس ذلك الجزء، فيحفظ باقي الأجزاء بحكم العناية ـ أي: العلم باتّصاله ببعض الوجوه ـ.

(و ما يتولّى الحقّ هدم هذه النشأة ـ بالمسمّى[٥٠٠]: موتاً ـ فليس بإعدام، و إنّما هو

٩ **تفريقٌ فيأخذه إليه، و ليس المراد إلّا أن يأخذه[٥٠١] الحقّ إليه، ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأَمرُ كُلُّهُ﴾[١١/١٢٣]. فإذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار الّتي ينتقل إليها ـ و هي دار البقاء ـ لوجود الإعتدال، فلايموت أبداً ـ أي: لاتفترق**

١٢ **أجزاؤه ـ).**

يعني: ليس الموت إعداماً، و إنّما هو تفريق الأجزاء المجتمعة، فيقبض الحقّ ـ تعالى ـ روحه و حقيقته إليه؛ و الأجزاء العنصريّة، فيجمع الله كلّاً إلى أصله: ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأَمرُ

١٥ كُلُّهُ﴾. فإذا قبضه اجتمع إليه قواه الروحانيّة فسوّى له مركباً مثاليّاً و صورةً جسدانيّةً ممثّلةً غير هذا المركب الّذي فارقه.

فإن كان ممّن تفتح له أبواب السموات خالط الملأ الأعلى و أرواح القدسيّين ـ كما قال:

١٨ «أرواح الشهداء في قناديل معلّقةً تحت العرش»[٢٨٨]، و في حديثٍ آخر: «في حواصل طيور خضرٍ»[٢٨٩]: هي الأجرام السماويّة ـ؛

و إن لم يكن من جملة من تفتح له أبواب السماء و لايستطيع أن ينفذ من أقطار السموات

٢١ ـ كما قال: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلطَانٍ﴾[٥٥/٣٣] ـ فلابدّ من مركبٍ من جنس الدار الّتي ينتقل إليها من عوداتٍ /SA194/ و تعلّقاتٍ بصورٍ مناسبةٍ لقواه و حقائقه و صفاته الراسخة فيه و خلائقه، و من إقامته في الدار الّتي انتقل منها إليها مدّةً إلى أن يساعده الطالع الإلهيّ

الأسمائيّ الّذي هو طالع طالعه المولديّ بعد ربوبيّةٍ أسمائيّةٍ من سدنة الاسم «العدل»، فتسبقه الرحمة و تناله في الغاية ـ إن قدر له الرقى من هذه الأطوار ـ إلى أن يفتح له أبواب السماء بمفاتيح الأمر.

فيسوّى الله له هيكلاً روحانيّاً نوريّاً مناسباً لهيأته البهيّة النوريّة في دار البقاء لوجود الإعتدال المقتضي لدوام الاتّصال، فلايموت أبداً و لاتفترق أجزاؤه، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَايَذُوقُونَ فِيهَا ٱلمَوتَ إِلَّا ٱلمَوتَةَ ٱلأُولَى﴾ [٤٤/٥٦]؛ و من جملة العودات قوله: ﴿فَالتَقَمَهُ ٱلحُوتُ وَهُو مُلِيمٌ﴾ [٣٧/١٤٢].

(و أمّا أهل النار فمآلهم إلى النعيم و لكن في النار، إذ لابدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب أن تكون برداً و سلاماً على من فيها) بحكم الرحمة السابقة – على ما تقدّم ـ.

(و هذا نعيمهم.

فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوقِ[٥٠٢] نعيمُ خليل الله حين ألقي في النار، فإنّه ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ تعذّب برؤيتها و بما تعوّد في علمه و تقرّر من أنّها صورةٌ تؤلم من جاورها من الحيوان. و ما علم مراد الله فيها و منها في حقّه) قبل الإلقاء و عنده.

(فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً و سلاماً مع شهود الصورة الكونيّة في حقّه ـ و هي نارٌ في عيون الناس ـ . فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلّي الإلهيّ.

فان شئت قلت: «إنّ الله تجلّى مثل هذا الأمر»، و إن شئت قلت :«إنّ العالم في النظر إليه و فيه مثل الحقّ في التجلّي»، فيتنوّع في عين الناظر بحسب /SB194/ مزاج الناظر أو يتنوّع مزاج[٥٠٣] الناظر لتنوّع التجلّي، و كلّ هذا سائغٌ في الحقائق).

يعني: أنّ إبراهيم ـ عليه السّلام ـ وجد النار برداً و سلاماً مع شهود الصورة الناريّة، فإنّها نارٌ في أعين الناظرين ـ فإنّ الشيء الواحد يتنوّع بحسب أحوال الناظرين ـ، و كذلك يكون

التجلّي الإلهيّ ـ أي: يختلف باختلاف أحوال /MB90/ الناظرين ـ.

فإن شئت قلت: إن الله ـ تعالى ـ تجلّى مثل هذا الأمر ـ أي: تجلّى تجلّياً واحداً متنوّعاً بحسب تنوّع أحوال الناظر ـ؛

و إن شئت قلت: إنّ العالم في النظر إليه مثل الحقّ في التجلّي. أي: العالَم ـ بفتح اللام ـ في نظر الناظرين إليه و فيه، كالحقّ في تجلّيه، يراه كلّ ناظرٍ إليه بحسب مزاجه على صورةٍ غير ما يراه الآخر عليها، كما أنّ المحرور يرى الهواء ناراً و المبرود يراه زمهريراً.

و أمّا في حقّ التجلّي الإلهيّ[٥٠٤] فالمراد بمزاج الناظر حاله و هيأته الروحانيّة، لامزاجه الجسمانيّ؛ فإنّ لصاحب الكشف أحوالاً يختلف التجلّي باختلافها، و إن كان لمزاج البدن ـ أيضاً ـ مدخلٌ في ذلك من وجهٍ. فتارةً يتنوّع التجلّي الواحد باختلاف حال الناظر، و تارةً يتنوّع الناظر لتنوّع التجلّي ـ على ما ذُكر ـ، إذ المظهر الّذي غلب عليه أحكام الكثرة يتنوّع التجلّي الإلهيّ الواحد فيه بحسب أحواله فينصبغ التجلّي بحكم المظهر.

و أمّا إذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة ـ و هو قلب العبد الكامل المجرّد المنسلخ عن أحكام الكثرة ـ فإنّه يتنوّع بحسب تنوّع التجلّي، فإنّ هذا القلب مع تقلّب الحقّ في تجلّياته، و الحقّ يقلّب قلبه ـ فإنّه مقلّب القلوب ـ، و كلا الأمرين سائغٌ.

هذا في الكامل و ذلك في غيره.

(فلو أن الميّت أو المقتول ـ أيّ ميتٍ كان أو أيّ مقتولٍ كان! ـ إذا مات أو قتل لايرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحدٍ و لاشرع قتله، فالكلّ في قبضته؛ فلافقدان في حقّه.

فشرع بالقتل و حكم بالموت لعلمه /SA195/ بأنّ عبده لايفوته؛ فهو راجعٌ إليه).

يعني: لولا أنّ العبد بعد موته كان باقياً على عبوديّته و مربوبيّته لربّه لم يحكم بموته و قتله، فإنّ ربوبيّته موقوفةٌ على مربوبيّة هذا العبد فلايفوته، و لايقبل الإنفكاك عنه أصلاً، بل دائماً أبداً في قبضة ربوبيّته لايزول، فمربوبيّته لايزول.

فان بطن العبد عن ربوبيّة الربّ الظاهر بالموت أو القتل فقد تولّاه حين توفّاه الربّ

القابض الباطن، فنقله من نشأةٍ إلى نشأةٍ أخرى و من موطنٍ إلى موطنٍ هو به أولى. فهو يقبضه عن ظهورٍ و تجلٍّ و يبسطه في نورٍ و تجلٍّ آخر أعلى و أجلى، كما قال لنبيّه ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: ﴿وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ ٱلأُولَى﴾ [٩٣/٤].

فهو معه أينما كان لايفوته.

(على أنّ قوله: ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [١١/١٢٣] أي: فيه يقع التصرّف و هو المتصرّف، فماخرج عنه شيءٌ لم‌يكن عينه، بل هويّته عين ذلك الشيء. و هو الّذي يعطيه الكشف في قوله: ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأَمرُ كُلُّهُ﴾.

اسم «إنّ» محذوفٌ لدلالة «فما خرج عنه شيءٌ لم تكن عينه» عليه، أي: فهو راجعٌ إليه. مع أنّ في قوله: ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأَمرُ كُلُّهُ﴾ إيذاناً بأنّ كلّ شيءٍ عينه، لأنّ لفظ «الرجوع» يدلّ على أنّه الأصل الّذي منه كلّ شيءٍ بدأ فيعود إليه، فلايقع التصرّف إلّا منه فيه.

فهو المتصرّف بإبدائه عن نفسه و رجعه إليه، فهو عين ذلك الشيء بتجلّيه في صورته عيناً و علماً و وجوداً، فهويّته هي عين ذلك الشيء. إذ الّذي يعطيه الكشف هو أنّ الذات الأحديّة تجلّى في صور الأعيان، و هي عين علمه بذاته ليست أموراً زائدةً على الوجود الحقّ، لأنّها صور معلوماته و شؤونه الذاتيّة، منه ظهرت بوجوده مع /SB195/ ثبوتها في علمه، و إليه عادت بقبضه إليه، كما قال: ﴿ثُمَّ قَبَضنَاهُ إِلَينَا قَبْضاً يَسِيراً﴾ [٢٥/٤٦]، أي: لم يلبث أن نبسطه.

(فصّ حكمة غيبيّة في كلمة أيّوبيّة)

إنّما خصّت «الكلمة الأيّوبيّة» بـ: «الحكمة الغيبيّة»، لكون أحواله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ بأسرها ـ من ابتداء حاله /MA91/ و زمان ابتلائه و بعد كشف بلائه إلى انتهاء كماله ـ غيبيّةً.

لأنّ الله ـ تعالى ـ أعطاه من الغيب بلاكسبٍ ما لم يُعط أحداً من المال و البنين و الزرع و الضرع و الخول و العبيد، ثمّ ابتلاه من الغيب ببلايا في نفسه و ماله و أهله و ولده و لم يبتل بمثلها أحداً، و رزقه الله ٥٠٥ صبراً جميلاً وافراً بلا شكوى إلى أحدٍ في مدّةٍ لم يرزق مثله أحداً.

و لمّا بلغ الابتلاء غايته و تناهى الصبر نهايته و لم يجزع قطّ ـ و لم يشك إلى أحدٍ، و لم ينقص من أعماله و طاعاته و أذكاره و أنواع شكره شيئاً ـ ﴿نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾ [٢١/٨٣]، فكشف عنه ما به من ضرٍّ، و وهب له أهله ﴿وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً﴾ [٢١/٨٤] من عنده و خزانة غيبه؛ و أظهر له من غيب الأرض مغتسلاً بارداً و شراباً.

وكلّ ذلك كان من قوّة إيمانه بالغيب، و ثقته بما ادّخر الله له في الغيب، فكان أمره ـ كلّه ـ من الغيب.

***

(اعلم! أنّ سرّ الحياة سرى في الماء، فهو أصل العناصر و الأركان، و لذلك جعل

الله ﴿مِنَ ٱلمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حيٍّ﴾ [٢١/٣٠].

و ما ثمّ شيءٌ إلّا و هو حيٌّ، فإنّه ما من شيءٍ إلّا و هو يسبّح بحمد الله. و لكن لانفقه تسبيحه إلّا بكشفٍ إلهيٍّ. و لا يسبّح إلّا حيٌّ، فكلّ شيءٍ حيٌّ. [فكلّ[٥٠٦] شيءٍ الماءُ أصله).

اعلم! أنّ الحياة إذا تمثّلت و تجسّدت ظهرت بصورة الماء. و كذا العلم الّذي هو الحياة الحقيقيّة. و هو معنى /SA196/ قوله: «سرّ الحياة سرى في الماء».

و لمّا كان أصل الكلّ الحياة و العلم ـ و الماء صورتهما ـ جعل أصل العناصر الماء، فإنّ الحياة الّتي هي عين الذات الأحديّة تمثّلت بصورة الأرواح، ثمّ نزّلت إلى صور الطبائع، ثمّ تمثّلت بصور العناصر. فثبت أنّ من الماء ـ الّذي هو صورة الحياة ـ كلّ شيءٍ حيٌّ. و أنّه لاشيء إلّا و هو حيٌّ ـ كما ذكر ـ. فلاشيء إلّا و أصله من الماء.

(أ لاترى العرش كيف كان على الماء، لأنّه منه تكوّن). المراد بـ «العرش»: العرش الجسمانيّ ـ أي: الفلك الأطلس ـ.

و إنّما تكوّن من الماء لأنّ الله ـ تعالى ـ خلق أوّل ما خلق درّةً بيضاء، فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياءً، فصار نصفها ماءً و نصفها ناراً. فكان عرشه على ذلك الماء[٢٩٠]؛

فـ «الدرّة» هي العقل الأوّل الّذي تكوّن منه جميع الأكوان؛

و «النظر إليه بعين الجلال»: احتجاب الحقّ ـ تعالى ـ بتعيّنه، فإنّ نظر الجمال تجلّيّ الوجه الإلهيّ بنوره، و نظر الجلال تستّره بغيره؛

و «ذوبانه»: تلاشيه بماهيّته الإمكانيّة العدميّة و تكوّن الأشياء منه، فإنّه كالهيولى لجميع الممكنات. و النصف الناري تكوّن الأرواح منه بالتعيّنات النوريّة. أ لاترى كيف سمّى روح القدس عند اتّصال موسى به «ناراً» حيث قال: ﴿بُورِكَ مَنْ فِي ٱلنَّارِ وَ مَن حَوْلَهَا﴾ [٨/٢٧] ؟!، و قال: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَاراً﴾ [٢٩/٢٨]؟!.

و النصف المائيّ تكوّن الأجسام منه، فإنّ الهيولى هو البحر المسجور ـ أي: المملوّ بالصور ـ، فإنّها ماءٌ كلّها، فكان العرش على ذلك الماء.

و لمّا كان العقل الأوّل الّذي هو أصل الكلّ عين الحياة، و العلم و الماء مثالها، صحّ أنّ أصل الكلّ الماء، حتّى الهيولى و النار.

(فطغى عليه) أي: ظهرت صورة العرش على ماء الهيولى، /SB196/ فإنّ كلّ ما طغى على الماء ظهر، و بطن الماء تحته، و كذا بطن الهيولى بظهور صور الأجسام فيها.

(فهو يحفظه من تحته) ـ أي: الهيولى يحفظ الصورة العرشيّة من تحته ـ؛

(كما أنّ الإنسان خلقه الله عبداً، فتكبّر على ربّه و علا عليه، فهو ـ سبحانه ـ مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علوّ هذا العبد الجاهل بنفسه) و في نسخةٍ: «بربّه»، و كلاهما يستقيم، لأنّ /MB91/ الجاهل بنفسه جاهلٌ بربّه و بالعكس.

و إنّما خلق الإنسان عبداً، لأنّه مقيّدٌ في تعيّنه، و ليست حقيقة العبد إلّا صورة تعيّنٍ للوجود الحقّ المتجلّى فيه، و التعيّن لابدّ أن يعلو المتعيّن به ـ و هو وجود الحقّ المستور بالتعيّن العبدانيّ ـ. و لولا حفظ الوجود الحقّ المتعيّن به المستور فيه لانعدم، إذ لا تحقّق للتعيّن بدون المتعيَّن ـ فإنّه بلا هو هالكٌ ـ؛ فالحقّ يحفظ العبد من تحته.

(و هو قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «لو دلّيتم بحبلٍ لهبط على الله!» [٢٩١]، **فأشار إلى أنّ نسبة التحت إليه كما نسبة الفوق إليه**[٥٠٧] **في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوْقِهِم﴾** [١٦/٥٠]، **و قوله: ﴿وَ هُوَ ٱلقَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهِ﴾** [٦/١٨]، **فله الفوق و له التحت.**

و لهذا ما ظهرت الجهات الستّ إلّا بالنسبة إلى الإنسان، و هو على صورة الرحمن).

يعني: لمّا كانت نسبة الفوق و التحت إليه سواءً فحفظه لعبده من تحته لاينافي فوقيّته، فإنّه بإحاطته فوقه و تحته. و كونه على صورة «الرحمن» إحاطته بجميع الأسماء، فإنّ الرحمن في جميع الجهات المتقابلة، لاشتماله على جميع الأسماء المتقابلة.

و «ما» في «كما نسبة» زائدةٌ ـ كقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ ٱللَّهِ﴾ [٣/١٥٩] ـ. **(و لا مُطْعِم إلّا اللّه، و قد قال في حقّ طائفةٍ: ﴿وَ لَو أَنَّهُم أَقَامُوا ٱلتَّورَاةَ وَ ٱلإِنجِيلَ﴾ ثمّ نكّر و عمّ**

فقال: ﴿وَ مَا أُنزِلَ إِلَيهِمْ مِن رَبِّهِمْ﴾ ـ فدخل في قوله: ﴿وَ مَا أُنزِلَ إِلَيهِمْ مِن رَبِّهِم﴾ كلّ حكمٍ منزلٍ على لسان رسولٍ أو ملهمٍ ـ ﴿لأَكَلُوا مِن فَوْقِهِم﴾ و هو المطعم من /SA197/ **الفوقيّة الّتي نسبت إليه؛ ﴿وَ مِن تَحتِ أَرجُلِهِم﴾** [٥/٦٦] **و هو المطعم من التحتيّة الّتي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ).**

هذا بيانٌ لإحاطته و حفظه للعبد من جميع الجهات، فإنّ الإحاطة و الحفظ من الصفات الرحمانيّة. و من الحفظ الإطعام، فإنّه من الإمداد الرحمانيّة الّتي لوانقطعت لهلك العبد، و قد قال الله ـ تعالى ـ : ﴿لأَكَلُوا مِن فَوقِهِم وَ مِن تَحتِ أَرجُلِهِم﴾ [٥/٦٦]، أي: لوأقاموا ما في الكتب الإلهيّة و هيّأوا الإستعداد لأطعمناهم من جميع الجهات.

و «التحتيّة الّتي نسبها[٥٠٨] إلى نفسه على لسان رسوله» هو قوله: «لودلّيتم بحبلٍ لهبط على الله».

(و لو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ. ألا ترى الحيّ إذا مات ـ الموت العرفيّ ـ تنحلّ أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلك النظم الخاصّ؟!). يعنى: إذا عدم الحيّ ـ الحياة الّتي الماء [صورتها[٥٠٩]] ـ انحلّت أجزاء نظامه، و ذلك لأنّ الحرارة الغريزيّة الّتي بها حياة الحيّ إنّما تنحفظ بالرطوبة الغريزيّة، فحياة الحرارة ـ أيضاً ـ بالرطوبة و هي صورة الماء، فبفقدانه وجود الموت الّذي هو افتراق أجزاء الإنسان.

***

و هذه مقدّماتٌ مهّدها لبيان حال أيّوب ـ عليه السّلام ـ. ثمّ عدل إلى قوله: **(قال اللّه ـ تعالى ـ لأيّوب: ﴿اُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسلٌ﴾ ـ يعني: ماءٌ ـ ﴿بَارِدٌ﴾** [٣٨/٤٢] **لما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكّنه ببرد الماء. و لهذا كان الطبّ النقص من الزائد، و الزيادة في الناقص).** يعنى طبّه اللّه ـ تعالى ـ بنقص حرارة الألم و زيادة البرد و

السلام منها ـ فإنّ الآلام كانت ناراً أوقدها الشيطان سبع سنين /SB197/ في أعضاء أيّوب، فشفاه اللّه عنها بهذا الطبّ الإلهيّ.

٣ **(و المقصود طلب الإعتدال، و لاسبيل إليه إلّا أنّه يقاربه)** أي: و لاسبيل إلى الإعتدال الحقيقيّ ـ فإنّه لايوجد في هذا العالم، كما بيّن في الحكمة ـ، إلّا أنّ الإعتدال الإنسانيّ يقاربه.

٦ **(و إنّما قلنا: «و لاسبيل إليه» ـ أعني: الإعتدال ـ من أجل أنّ الحقائق و الشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، و لايكون التكوين إلّا عن ميلٍ يسمّى في الطبيعة «انحرافاً» أو «تعفيناً»، /MA92/ و في حقّ الحقّ «إرادةً». و هي ميلٌ إلى المراد الخاصّ دون غيره. و الاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، و هذا ليس بواقعٍ).**

٩ أي: و لاسبيل إلى الاعتدال في عالم الكون و الحضرة الأسمائيّة، فإنّ التعيّن و اللاتعيّن و الجمع بين المتنافيين و النسبة إلى الأسماء المتقابلة في الحضرة الأحديّة سواءٌ.

١٢ و أمّا في حضرة التكوين فلا، فإنّ الشهود يحكم بالتكوين و تجديد الخلق مع الأنفاس دائماً. و لايمكن التكوين إلّا عند الانعدام، و إلّا لا يسمّي «انحرافاً» أو «تعفيناً»، و التجديد عن الحقّ. و ذلك عن ميلٍ للحقّ يسمّى في الحضرتين المذكورتين و تنفرد به الذات الإلهيّة بالنسبة إلى الجمعيّة الواحديّ دون الربوبيّة، يعني نسبة الذات إلى الصفات و هي نسبة ١٥ الأحديّة إلى الواحديّة؛

و أمّا في نسبة الإلهيّة إلى الربوبيّة /SA198/ فلابدّ من الميل دائماً.

١٨ **(فلهذا منعنا من حكم الإعتدال)** ـ أي: في هذا العالم ـ.

(و قد ورد في العلم الإلهيّ اتّصاف الحقّ بالرضى و الغضب و بالصفات) ـ أي: المتقابلة ـ. **(و الرضى مزيلٌ للغضب و الغضب مزيلٌ للرضا[٥١٠] عن المرضيّ عنه، و** ٢١ **الإعتدال أن يتساوى الرضا و الغضب، فما غضب الغاضب على من غضب عليه و هو عنه راضٍ. فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه و هو ميلٌ. و ما رضى الحقّ عمّن رضى عنه و هو غاضبٌ عليه، فقد اتّصف بأحد الحكمين في حقّه و هو ميلٌ).**

زوال الغضب عند اتّصاف الحقّ بالرضا و زوال الرضا عند اتّصافه بالغضب إنّما هو بالنسبة إلى مغضوبٍ عليه أو مرضيٍّ عنه معيّنين.

و أمّا بالنسبة إلى الغضب الكلّيّ القهريّ الجلاليّ و الرضا الكلّي اللطفي الجماليّ، فلايزول اتّصافه بهما من حيث كونه إلهاً و ربّاً مطلقاً؛ و كذلك من حيث غناه الذاتيّ، فإنّه ـ من حيث كونه غنيّاً عن العالمين ـ لايتّصف بشيءٍ منهما.

فظهر أنّ الميل و الإنحراف ليس إلّا من قبل القابل، و الربوبيّة المختصّة المقيّدة بمربوبٍ معيّنٍ لظهور حكم الرضا[٥١١] و الغضب في القابل لأحدهما، و عدم ظهوره في غير القابل. و أمّا باعتبار حقيقتي الرضا و الغضب الكلّيّين الإلهيّين ـ الظاهر أحكامهما أبداً سرمداً في المرضيّ منهم و المغضوب عليهم من العالمين ـ، فهما ثابتان لله ـ تعالى ـ ربّ العالمين على السّواء، فلايتّصف بأحدهما بدون[٥١٢] الآخر، إلّا أنّ حكم سبق الرحمة الغضب أمرٌ ذاتيٌّ دائمٌ لايزول و لايتغيّر.

(و إنّما قلنا هذا، من أجل من يرى أنّ أهل النار لايزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه، فما لهم حكم الرضا من الله، فصحّ المقصود.

فإنْ كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار، فذلك رضىً.

فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت!).

/SB198/

أي: إنّما قلنا إنّ الاتّصاف بأحد الحكمين دون الآخر ميلٌ لمن يرى أنّ غضب الله على أهل النار لايزول أبداً، و لايكون لهم حكم الرضا قطّ. فإن كان كما زعموا فالمقصود حاصلٌ، و إن كان كما قلنا مآلهم إلى زوال الآلام مع كونهم في النار، فذلك عين الرضا، لزوال الغضب بزوال الألم.

(فمن غضب فقد تأذّى، فلايسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلّا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الّذي كان عنده إلى المغضوب عليه. و الحقّ إذا أفردته عن العالَم يتعالى علوّاً كبيراً عن هذه الصفة)، على هذا الحدّ ـ أي: الألم ـ. و في بعض النسخ: «على هذا الحدّ» من متن الكتاب.

/MB92/ (و إذا كان الحقّ هويّة العالم فماظهرت الأحكام كلّها إلّا فيه و منه، و هو قوله: ﴿وَ إِلَيهِ يُرْجَعُ ٱلأَمْرُ كُلُّهُ﴾ حقيقةً و كشفاً ﴿فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيهِ﴾ [١١/١٢٣] حجاباً و ستراً. فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنّه على صورة الرحمن أوجده الله ـ أي: ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعيّة ـ .

فنحن صورته الظاهرة و هويّته روح هذه الصورة المدبّرة لها؛ فما كان التدبير إلّا فيه كما لم يكن إلّا منه.

فهو الأوّل بالمعنى و الآخر بالصورة، و هو الظاهر بتغيير الأحكام و الأحوال و الباطن بالتدبير، و هو بكلّ شيءٍ عليمٌ.

فهو على كلّ شيءٍ شهيدٌ ليعلم عن شهودٍ لا عن فكرٍ. فكذلك علم الأذواق لا عن فكرٍ، و هو العلم الصحيح، و ما عداه فحدسٌ و تخمينٌ /SA199/ و ليس بعلمٍ أصلاً!).

قد مرّ أنّ الحقّ عين كلّ شيءٍ، فإذا كان عين هويّة العالم ـ أي: حقيقته ـ فالأحكام الظاهرة في العالم ليست إلّا في الله و من الله، و هو معنى قوله: ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأُمرُ كُلُّهُ﴾ حقيقةً و كشفاً. فإنّه ـ تعالى ـ باعتبار التجلّي الذاتيّ الغيبيّ يسمّى: «هو»، و ذلك التجلّي هو الظهور بصور أعيان العالم، فكان هويّة العالم و هويّة كلّ جزءٍ من العالم. فالعبد و كلّ ما في العالم بتعيّنه حجابٌ و سترٌ للحقّ المتعيّن به، فليعبده من حيث حجابيّته و ستره.

و ليتوكّل عليه، فإنّه به موجودٌ و هو الفاعل فيه لافعل للحجاب.

و الحجاب ـ الّذي هو العبد ـ صورة أنّيّة ربّه و الربّ هويّته، و هو معنى قوله: «فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم»، لأنّ العبد صورة العالم و العالم على صورة الرحمن.

و معنى «أوجده الله»: ظهر بصورته.

و شبّه ظهور وجوده ـ تعالى ـ بظهور العالم بظهور حقيقة الإنسان بوجود صورته الطبيعيّة ـ أي: بدنه ـ . ثمّ قال: «فنحن»، أي: نحن مع جميع صور العالم صورة الحقّ الظاهرة،

و هويّة الحقّ روح هذه الصورة المدبّره لها. و الباقي ظاهرٌ ممّا ذكر.

(ثمّ كان لأيّوب ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الّذي هو من النُّصب و العذاب الّذي مسّه به الشيطان ـ أي: البُعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه، فيكون بإدراكها في محلّ القرب ـ . فكلّ مشهودٍ قريبٌ من العين و لوكان بعيداً بالمسافة فإنّ البصر متّصلٌ به من حيث شهوده، و لولا ذلك لم يشهده، أو يتّصل المشهود بالبصر كيف كان؛ فهو قريبٌ بين البصر و المبصر).

سمّي «الشيطان» شيطاناً، لبُعده عن الحقّ و الحقائق، من «شطن شُطوناً»: إذا بعد. و قيل: من شاط: إذا نفر [٢٩٢]، فهو فيعالٌ أو فعلانٌ بمعنى المبالغة، أي: البعيد في الغاية. و لهذا أطلق الشيخ البُعد عليه تسميةً بالمصدر للمبالغة ـ كقولهم: رجلٌ عدلٌ ـ. و المراد الّذي هو في غاية البُعد عن إدراك الحقائق على ما هي عليه. و إذا كان كذلك فهو في غاية البعد عن الحقّ، لأنّ المدرك للحقائق على ما هي عليه يكون بإدراكها في محلّ القرب منه، أ لاترى أنّ المشهود قريبٌ من العين و لوكان بعيداً بالمسافة؟!، لأنّ البصر يتّصل به ـ على مذهب خروج الشعاع[٢٩٣] ـ، أو يتّصل المشهود بالبصر ـ على مذهب الانطباع[٢٩٤]، فإنّه ليس هذا موضع تحقيقه ـ. و كيف كان فالمشهود قريبٌ[٥١٣] بين البصر و المبصر.

و إنّما كان الشيطان لايدركها على ما هي عليه، لكونه على صورة الانحراف العيني، أي: جبّلت عينه على الانحراف و الميل عن العالَم العقليّ إلى العالم السفلي، و لهذا ـ أي: و لأنّ الشيطان بعيدٌ عن محلّ القرب ـ قال: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [١٨/٥٠].

(و لهذا كنّى أيّوب في المسّ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المسّ، فقال: البعيد منيّ قريبٌ بحكمه فيَّ).

أي: و لأنّ الشيطان بعيدٌ عن محلّ القرب /MA93/ كنّى في المسّ ـ أي: أوقعه على كناية المتكلّم مضافاً إلى الشيطان ـ فقال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ﴾ [٣٨/٤١]، أي: خصّني البعيد بالمسّ الّذي هو غاية القرب لحكمه فيَّ بالضرّ الّذي هو النصب و العذاب؛ شكى إلى الله من غلبة حجابيّة تعيّنه، و إلّا لم يكن للانحراف فيه حكمٌ، فإنّ الشيطان ـ الّذي

هو العين المنفردة بالانحراف و البعد ـ إنّما حكم على نفسه بالإنحراف عن الاعتدال لاحتجابه بتعيّنه و غلبة حجابيّة تعيّنه عليه، فإنّ قرب البعيد منه إنّما يكون لبعده؛

و لهذا قال: (**و قد /SA200/ علمت أنّ القرب و البعد أمران إضافيّان، فهما نسبتان لاوجود لهما في العين مع ثبوت أحكامها في البعيد و القريب**)، فإنّهما مع كونهما معدومين في الأعيان يحكمان على الموجودات العينيّة بمعناهما. أ لاترى أنّ الشيطان في عين القرب ـ لوجوده بالحقّ ـ بعيدٌ عن الله لانحرافه العينيّ؟!.

فقربه من أيّوب نفس كون أيّوب بعيداً منحرفاً عن الإعتدال، فحكم على أيّوب في عين القرب منه بالبعد عن الحقّ و الإنحراف عن الإعتدال.

(**و اعلم! أنّ سرّ الله في أيّوب الّذي جعله عبرةً لنا وكتاباً مسطوراً حالياً تقرؤه هذه الأمّة المحمّديّة لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفاً لها. فأثنى الله عليه ـ أعني: على أيّوب ـ بالصبر مع دعائه في رفع الضرّ عنه، فعلمنا أنّ العبد إذا دعا الله في كشف الضرّ عنه لايقدح في صبره و أنّه صابرٌ و أنّه نعم العبد ـ كما قال: ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [٣٨/٤٤] أي: رجّاعٌ إلى الله لا إلى الأسباب ـ .**

و الحقّ يفعل عند ذلك بالسبب لأنّ العبد يستند إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمرٍ مّا كثيرةٌ و المسبّب واحد العين. فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سببٍ خاصّ ربّما لايوافق ذلك علم الله فيه، فيقول: «إنّ الله لم يستجب لي»، و هو ما دعاه و إنّما جنح إلى سببٍ خاصٍّ لم يقتضه الزمان و لاالوقت.

فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبيّاً، لما علم أنّ الصبر ـ الّذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة) ـ أي: المتقدّمين من المشرقيّين [٥١٤] من أهل التصوّف، القائلين بأنّ الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقاً [٢٩٥] ـ (**و ليس ذلك بحدّ الصبر عندنا، و إنّما حدّه: «حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله»**).

فحجب الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدح /SB200/ بالشكوى في الرضا

بالقضاء. و ليس كذلك، فإنّ الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى الله و لا إلى غيره، و إنّما يقدح في الرضا بالمقتضى. و نحن ما خوطبنا بالرضا بالمقتضي. و الضرُّ هو المقتضي ما هو عين القضاء).

إذ المقضيّ به أمرٌ يقتضيه عين المقضى عليه و حاله و استعداده، و القضاء حكم الله بذلك و هما متغايران. فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به، فإنّه مقتضى حقيقة العبد المقضى عليه لا مقتضى حكم الله.

(و علم أيّوب أنّ في حبس النفس عن الشكوى إلى الله مقاومة القهر الإلهيّ، و هو جهلٌ بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألّم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم. بل ينبغي له عند المحقّق أن يتضرّع و يسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإنّ ذلك إزالةٌ عن جناب الله عند العارف و صاحب الكشف، فإنّ الله قد وصف نفسه بأنّه يؤذى، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَ رَسُولَهُۥ﴾ [٣٣/٥٧].

و أيّ أذىً أعظم من أن يبتليك الله ببلاءٍ عند غفلتك عنه!، أو عن مقامٍ إلهيٍّ لا تعلمه، لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصحّ الافتقار الّذي هو حقيقتك) باعتبار التعيّن الّذي أنت به عبدٌ. /MB93/ (فيرتفع عن الحقّ الأذى بسؤالك إيّاه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة.

كما جاء بعض العارفين فبكى، فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفنّ معاتباً له؟،

فقال العارف: إنّما جوّعني لأبكي![٢٩٦]. يقول: إنّما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عنّي، و ذلك لا يقدح في كوني[٥١٥] صابراً.

فعلمنا أنّ الصبر إنّما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله. و أعني بـ«الغير»: وجهاً خاصّاً من وجوه الله، و قد عيّن الحقّ وجهاً خاصّاً من وجوه الله[٥١٦] و هو المسمّى: «وجه الهويّة»، فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضرّ عنه لا من الوجوه الأخر المسمّاة «أسباباً»، و ليست إلّا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه).

قد مرّ أن لله ـ تعالى ـ في كلّ تعيّنٍ وجهاً خاصّاً، فالهويّة المتعيّنه بذلك التعيّن هي السبب، و غير العارف إنّما يتوجّه إلى حجابيّة /SA201/ التعيّن فيشكو إلى الغير لاحتجابه و يدعو لدفع الضرّ عنه.

وكلّ متعيّنٍ وجهٌ من وجوه الله ـ تعالى ـ و سببٌ من الأسباب، و هو و إن كان حقّاً لكنّه من حيث تعيّنه وجهٌ و سببٌ و غيرٌ، لأنّه أعرض في التوجّه إليه عن الوجوه الأخر. و قد يكون الرافع للضرّ من جملتها، فالّذي يوجّه إليه ليس إلّا هو من حيث التفصيل لا من حيث أحديّة الجمع الّذي هو هو، فهو لا هو من حيث الخصوصيّة.

فـ «الأوّاب» هو الرجّاع إلى الهوية الإلهيّة المطلقة الجامعة المحيطة بجميع الهويات المتعيّنة، فلايُوَجّه وجهه إلّا إلى السيّد الصمد المطلق الّذي توجّه الوجوه كلّها و استندت الأسباب جميعاً إليه، و لايتقيّد بوجّهٍ خاصٍّ. فقد لايجيبك فيه لعلمه أنّ ما تسأله في وجهٍ آخر، فإذا سألت حضرة جمع جميع الوجوه و توجّهت وجهك نحو الأحد الصمد و الوجه المطلق فقد أصبت.

(فالعارف لايحجبه سؤاله هويّة الحقّ في دفع الضرّ عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثيّةٍ خاصّةٍ. و هذا لايلزم طريقته إلّا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله، فإنّ لله أمناء لايعرفهم إلّا الله، و يعرف بعضهم بعضاً.

و قد نصحناك فاعمل!، و إيّاه –سبحانه ـ فاسأل!).

الهويّة الحقّانيّة الّتي سألها[٥١٧] العارف هي الّتي عيّنها الشارع بالخصوصيّة الإلهيّة. و لايحتجب العارف بسؤال الخصوصيّة الإلهيّة عن أن تكون هي عين جميع الأسباب و جميع الأسباب عينها.

و لايلزم طريقة /SB201/ الخصوصيّة الإلهيّة إلّا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسراره؛ فعليك بالسؤال من ذلك الوجه في كلّ قليلٍ و كثيرٍ و بالجزم بالإجابة إيماناً و تصديقاً، فإن الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠].

ـ و الله يقول الحقّ و هو يهدي السبيل! ـ.

(فصّ حكمة جلاليّة في كلمة يحيويّة)

إنّما خصّت «الكلمة اليحيويّة» بـ: «الحكمة الجلاليّة»، لأنّ الغالب على حاله أحكام الجلال ـ: من القبض و الخشية و الحزن و البكاء و الجدّ و الجهد في العمل، و الهيبة و الرقّة و الخشوع في القلب ـ؛ فمشربه من حضرة ذي الجلال، فكان دائماً تحت القهر.

و قد خدّت الدموع في خدّه أخاديد من كثرة البكاء؛ و كان لا يضحك إلّا ما شاءالله. و كلّ ذلك من مقتضيات حضرة الجلال و القيام بحقّها، و لذلك قتل في سبيل‌الله، و قتل على دمه سبعون ألفاً حتّى سكن دمه من فورانه!.

***

(هذه حكمة الأوّليّة في الأسماء، فإنّ الله سمّاه «يحيى» أي: يحيى به ذكر زكريا).

«الأوّلية» صفةٌ لشيءٍ يكون بها أوّلاً.

و «الأوّليّة في الأسماء» /MA94/أن يكون أوّل اسمٍ سمّي به، لقوله: ﴿وَلَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [٧/١٩].

و قد جمع الله فيه بين العلميّة و الوصفيّة على خلاف العادة، لأنّه لما طلب زكريا إلى ربّه وارثاً يرث النبوّة و العلم و يحيى به ذكره أجاب دعائه بخرق العادة إذ وهبه بين شيخٍ فانٍ و عجوز عاقرٍ. و سمّاه «يحيى» جمعاً بين الوضع و المفهوم، و هو أن يحيى به ذكره من باب

الإشارة /SA202/ و لسانها تتمّة في تسميته، لخرق العادة بوجوده.

و ما جمع لأحدٍ قبله بين التسمية و الإشارة إلى الوصف، عناية من الله بزكريا و اختصاصاً إلهيّاً و تشريفاً له؛ كما ذكر في قوله: **(فجمع بين حصول الصفة الّتي فيمن غبر)** ـ أي: مضى ـ **(ممّن ترك ولداً يحيى ذكره و بين اسمه بذلك، فسمّاه:«يحيى»).**

فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقيّ، فإنّ آدم حيّى ذكره بشيث، و نوحاً حيّى ذكره بسام، و كذلك الأنبياء، و لكن ما جمع الله لأحدٍ قبل يحيي بين الاسم العلم منه) أي: صادراً من عنده و من أمره في قوله: ﴿يُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ ٱسْمُهُ يَحْيَىٰ﴾ [١٩/٧] **(و بين الصّفة إلّا لزكريا، عنايةً منه إذا قال:** ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنكَ وَلِيّاً﴾ [١٩/٥].

فقدّم الحقّ على ذكر ولده ـ كما قدّمت «آسية»[٥١٨] ذكر الجار على الدار في قولها: ﴿عِندَكَ بَيْتاً فِي ٱلْجَنَّةِ﴾ [٦٦/١١] ـ.

فأكرمه الله بأن قضى حاجته و سمّاه بصفته حتّى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيّه زكريّا. لأنّه ـ عليه السّلام ـ آثر بقاء ذكر الله في عقبه ـ إذ الولد سرّ أبيه![٢٩٧] ـ ، فقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [١٩/٦]. **و ليس ثمّ موروثٌ في حقّ هؤلاء إلّا مقام ذكر الله و الدعوة إليه).**

كان زكريّا ـ عليه السّلام ـ مظهر الرحمة و الكمال، ذا حظٍّ وافرٍ من الجمال و اللطف و الأنس و الجلال و القهر و الهيبة. لكنّه قد غلبت على باطنه حالة الدعاء و السؤال و الخوف من أولياء السوء، و الهمّ من ضيقه ما قام به من ذكر الله و الدعوة بعده.

و لم يكن له وليٌّ يخلفه و يقوم بأمر النبوّة. و قد أشرب باطنه حال مريم و كونها متبتّلةً منقطعةً إلى الله حصوراً، و كانت /SB202/ آيته عند البشارة بالولد الصمت و الذكر و الحبسة في اللسان من غير ذكر الله. جاء يحيى على صورة باطنه من غلبة أحكام الجلال على أحكام الجمال، حصوراً مداوماً على الذكر و الخشية، فإنّ الولد سرّ أبيه.

و قد حكم حاله على زكريّا حتّى تحكّمت عليه الأعداء بحكم القهر الجلاليّ، كما تحكّمت على يحيى ـ عليه السّلام ـ.

(ثمّ إنّه بشّره بما قدّمه من سلامه عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيّاً، فجاء بصفة الحياة و هي اسمه، و أعلم بسلامه عليه، و كلامه صدقٌ، فهو مقطوعٌ به و إن كان قول الروح: ﴿وَٱلسَّلَامُ عَلَيَّ يَومَ وُلِدتُ وَ يَومَ أَمُوتُ وَ يَومَ أُبعَثُ حَيّاً﴾ أكمل في الإتّحاد و الإعتقاد و أرفع للتأويلات).

يعنى: أنّ الله بشّر يحيى بما قدّمه على أقرانه من سلامه عليه، و وصفه بالحياة الّتي هي صورته الذاتيّة و اسمه الّذي يميّزه به عن غيره. و أعلمه بنفسه بالسلام عليه، فكان وصفه إيّاه بذلك أكمل، من حيث إنّ كلامه صدقٌ مقطوعٌ به عند الكلّ من أهل الحجاب و الكشف، و إن كان قول عيسى ـ عليه السّلام ـ: ﴿وَ ٱلسَّلَامُ عَلَيَّ﴾ [١٩/٣٣] أكمل من حيث الاتّحاد، فإنّ الله هو المسلّم على نفسه من حيث[٥١٩] تعيّنه في المادّة العيسويّة؛ و يدلّ على كمال تمكّن عيسى من شهود هذه الأحديّة.

و أمّا سلام الله على يحيى من حيث إنّ الله هويّةٌ لا في مادّة يحيى من حيث هويّته المطلقة، فهو أتمّ و أكمل في الإعتقاد بالنسبة إلى شهود أهل /MB94/ الحجاب.

و أمّا بالنسبة إلى شهود أهل[٥٢٠] الذوق فالاتّحاد من قبل الحقّ من كونه ـ تعالى ـ مسلّماً على نفسه /SA203/ في مادّةٍ يحيويّةٍ من حيث كون ربّه وكيلاً له في التسليم عليه أتمّ و أعمّ.

و لكن لا يدلّ على كمال تمكّن يحيى من شهود هذه الأحديّة، إلّا أنّه أرفع للإلتباس الّذي عند الجاهل المحجوب.

(فإنّ الّذي انخرقت فيه العادة في حقّ عيسى إنّما هو النطق، فقد تمكّن عقله و تكمّل في ذلك الزمان الّذي أنطقه الله فيه. و لا يلزم للمتمكّن من النطق ـ على أيّ حالةٍ كان ـ الصدق فيما به نطق، بخلاف المشهود له، كيحيى.

فسلام الحقّ على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهيّة به من سلام عيسى على نفسه، و إن كانت قرائن الأحوال تدلّ على قربه من الله في ذلك و صدقه؛ إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمّه في المهد، فهو أحد الشاهدين. و الشاهد الآخر هزّ الجذع اليابس فسقط رطباً جنيّاً من غير فحلٍ و لا تذكيرٍ، كما

ولدت مريم عيسى من غير فحلٍ و لا ذكرٍ و لا جماعٍ عرفيٍّ معتادٍ.

و لو قال نبيٌ: «آيتي و معجزتي أن ينطق هذا الحائط» فنطق الحائط [٥٢١] **و قال في نطقه: «تكذب!، ما أنت برسول الله» لصحت الآية و ثبت بها أنّه رسول الله و لميلتفت إلى ما نطق به الحائط. فلمّا دخل هذا الاحتمال) ـ أي: عند المحجوب الجاهل ـ (في كلام عيسى باشارة أمّه إليه و هو في المهد كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه).**

يعني: فإنّ مجرّد نطق عيسى بإشارة أمّه إليه عند سؤال الأحبار مريم بقولهم: ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيّاً﴾ [١٩/٢٧]، و قولهم ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سُوءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً﴾ [١٩/٢٨] كافٍ /SB203/ في صحّة مدّعى مريم و براءتها ممّا توهّمت اليهود في حقّها، إذ برأها الله ممّا قالوا بنطقه في المهد.

و لكن لمّاتطرّق فيما نطق به مثل ما مثّل به عند الجاهل في نطق الحائط كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه.

(فوضع الدلالة أنّه عبد الله من أجل ما قيل فيه أنّه ابن الله، و فرغت الدلالة بمجرّد النطق و أنّه عبدالله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوّة، و بقي مازاد في حكم الإحتمال في النظر العقليّ حتّى يظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد. فتحقّق ما أشرنا إليه!).

«فرغت الدلالة» أي: تمّت و صحّت.

و المراد بـ: «النظر العقليّ»: النظر العرفيّ العادّي الحجابي، لأنّ العقل الصريح المجرّد لمّا شاهد صحّة بعض كلامه في قوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللهِ﴾ [١٩/٣٠] حكم بصحّة جميع ما نطق به، لأنّ قرائن الأحوال عند أهل الذوق و العقل الخالص عن الوهم و العادة دلائل شاهدة، كيف و مجرّد نطقه دليلٌ شاهدٌ على براءة أمّه صادقٌ في شهادته، فمحالٌ أن لايدلّ على صدق نفسه.

و لو تطرّق احتمال الكذب في البعض لتطرّق في سائر الأبعاض، فكمال صدقه في موضع

الدلالة يقتضي صدقه في البواقي.

و كذلك سقوط الرطب الجنيّ من الجذع اليابس بإخباره في بطن أمّه قبل تسليمه على نفسه يحكم بكونه روحاً مقدّساً مؤيّداً بالنور، فكيف لايصدق في تسليمه على نفسه!. و كفى بكلامه في المهد ـ مع كونه كلاماً منتظماً ـ مفتتحه دعوى عبوديّة الله، و مختتمه تسليمه على نفسه /SA204/ من قبل الله دليلاً على صدق إخباراته و ارتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة، فظهر أنّه ليس عند أهل التحقيق لبسٌ و احتمالٌ؛

و /MA95/ أمّا العقول المحجوبة المشوبة بالوهم فلااعتبار بنظرها!.

(فصّ حكمة مالكيّة في كلمة زكريّاويّة)

إنّما خصّت «الكلمة الزكريّاويّة» بـ: «الحكمة المالكيّة»، لأنّ الغالب على حاله كان[٥٢٢] حكم الاسم «المالك»، لأنّ المالك و المليك هو: الشديد.

و قد خصّه الله بالشدّة و أيّده بالقوّة حتّى سرت في همّته و توجّهه و أثمرت إجابة دعائه، و أثّرت في زوجته حيث قال ـ تعالى ـ: ﴿وَأَصْلَحنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ [٢١/٩٠]. و لولا إمداد الله إيّاه بقوّةٍ ربّانيّةٍ و تخصيصه بمعونةٍ ملكوتيّةٍ ما صلحت زوجته بعد الكبر و سن اليأس ـ مع كونها عاقراً في شبابها! ـ للحمل و الولادة، و ما ظهرت التصرّفات الإلهيّة المالكيّة.

و لهذا كان يشدّد على نفسه في الإجتهاد، و ظهرت عليه آثار الشدّة و القهر حتّى نُشر بالمنشار و قدّ نصفين!، فلم يدع الله في رفعه[٥٢٣] مع كونه مستجاب الدعوة، لكون مشهده شدّة المالك و شهود أحديّة التصرّف و المتصرّف فيه.

و لمّا شاهد من عينه الثابتة أنّ تجلّي القهر و الشدّة محيطٌ به فاستسلم و سلّم وجهه للمتصرّف.

و حيث كان تحت قهر المالك و شدّته سهل عليه تحمّل الشدّة لاتّصافه بها؛ فظهرت[٥٢٤] رحمة اللطف الكامن في ضمن القهر الظاهر في صورة الظلم، فانعكست من نفسه أنوار القهر و نيرانه على أعدائه، فقهرهم و دمّرهم /SB204/ قهراً تامّاً، و تغمّده الله برحمته.

***

(اعلم! أنَّ رحمة الله وسعت كلّ شيءٍ وجوداً و حكماً، و أنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه ـ أي: سبقت نسبةُ الرحمة إليه نسبةَ الغضب إليه ـ)، لأنّ الرحمة له ذاتيّةٌ لكونه جواداً بالذات فيّاضاً بالجود، الخيّر من خزائن الرحمة و الوجود، و الوجود أوّل فيض الرحمة العامّة الّتي وسعت كلّ شيءٍ؛

و أمّا الغضب فليس بذاتيٍّ للحقّ، بل هو حكمٌ عدميٌّ ناشيءٌ من عدم قابليّة بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الوجود و أحكامه فيه، فاقتضى عدم قابليّته للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيه دنياً و آخرةً. فسمّى عدم فيضان الرحمة عليه لعدم قابليّته: «غضباً» بالنسبة إليه من قبل الراحم، و «شقاوةً» و «شرّاً» و أمثال هذه الألفاظ.

فظهر أن نسبة الرحمة إليه سبقت نسبة الغضب، و ما هي إلّا عدم قابليّة المحلّ لكمال الرحمة.

و لكمال[٥٢٥] شهود النبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ حقيقة الأمرين، أومأ إليهما بقوله: «اللّهم إنّ الخير ـ كلّه ـ بيديك و الشرّ ليس إليك»[٢٩٨]، لأنّه أمرٌ عدميٌّ لايحتاج إلى الفاعل، و سببه عدم قابليّة المحلّ للخير. و الشرّ المحض هو العدم المحض، فلاحقيقة له حتّى تتعلّق به الرحمة، بل حيث لم توجد الرحمة الفائضة بالتجلّي الرحمانيّ على بعض الأعيان ـ الّتي لم يكن لها قابليّة نور الوجود إلّا نسباً عدميّةً أو أعداماً نسبيّةً، كالجهل و الفقر و المرض /SA205/ و الألم و الموت و أمثالها ـ سمّيت: غضباً.

و ذلك لكمال سعة الرحمة و عمومها كلّ شيءٍ، حتّى وسعت هذه الأعدام النسبيّة أو النسب العدميّة لشائبة الوجود فيها، فصار الغضب مرحوماً و إلّا لم يوجد.

(و لمّا كان لكلّ عينٍ وجودٌ يطلبه من الله لذلك عمّت رحمته كلّ شيءٍ، فإنّه برحمته الّتي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه، فأوجدها. فلذلك قلنا: «إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيءٍ وجوداً و حكماً»).

«لذلك» إشارةٌ إلى الطلب، و «عمّت» جواب «لمّا»، و قوله: «فإنّه» تعليلٌ لعموم الرحمة،

و قوله: «قبل /MB95/ رغبته» خبر «إنّ».

أي: فإنّ الله برحمته الّتي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه ـ أي: طلبه ـ، فأوجدها ـ أي: الرغبة ـ أوّلاً و هي الاستعداد، فلذلك ـ أي: فلسبق الرحمة الاستعداد ـ قلنا: وسعت رحمته كلّ شيءٍ وجوداً و حكماً حيث جعله شيئاً برحمته الذاتيّة فطلب بشيئيّته الوجود فأوجده.

أي: و لمّا كانت الأعيان الثابتة في ثبوتها العلميّ معدومة العين في أنفسها طالبةً للوجود من الله راغبةً في وجودها العينيّ، عمّت رحمته الذاتيّة كلّ عينٍ بأن أعطتها قابليّة التجلّي الوجوديّ، فتلك القابليّة و الاستعداد الذاتيّ لقبول الوجود رغبتها في الوجود العينيّ.

فأوّل أثر الرحمة الذاتيّة فيها تلك الصلاحيّة لقبول الوجود المسمّاة «استعداداً»، فإنّه ـ تعالى ـ رحمها قبل استعدادها للوجود بوجود الإستعداد من الفيض الأقدس ـ أي: التجلّي الذاتيّ /SB205/ الغيبيّ، أعني: الواقع في الغيب ـ.

و ذلك الإستعداد رحمة الله عليها حكماً، إذ لا وجود لها بعدُ.

ثمّ بذلك الطلب الاستعداديّ و سؤال الرحمة في الغيب أوجدها في الأعيان بالوجود العينيّ، فذلك رحمته عليها وجوداً؛ و هو معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ ءَاتَاكُمْ مِن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [١٤/٣٤]، أي: بلسان الإستعداد في الغيب.

(و الأسماء الإلهيّة من الأشياء، و هي ترجع إلى عينٍ واحدة. فأوّل ما وسعته رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فأوّل شيءٍ وسعته الرحمة نفسها، ثمّ الشيئيّة المشار إليها، ثمّ شيئيّة كلّ موجودٍ يوجد ـ ... إلى ما لا يتناهى، دنيئً و آخرةً، عرضاً و جوهراً، و مركّباً و بسيطاً ـ).

لمّا تبيّن أنّ رحمته وسعت كلّ شيءٍ قال: إنّ الأسماء الإلهيّة من الأشياء، فيجب أن تكون مرحومةً، فإنّ حقائقها ـ الّتي تتميّز بها عن الذات و ينفصل كلٌّ منها عن الآخر ـ أشياء غير الذات، فلها أعيانٌ ترجع إلى عينٍ واحدةٍ هي حقيقة اسم «الرحمن»، فأوّل ما وسعته رحمة الله شيئيّة تلك العين.

و تلك[٥٢٦] العين حقيقة الرحمة الإنتشاريّة الّتي تفيض منها الرحمة الأسمائيّة، فتلك العين مرحومةٌ بالرحمة الذاتيّة الّتي جعلتها شيئاً راحمةً بالرحمة الأسمائيّة، كلّ شيءٍ فهي الموجدة للرحمة بالرحمة.

فأوّل شيءٍ وسعته الرحمة الذاتيّة نفس الرحمة الأسمائيّة، ثمّ الشيئيّة المشار إليها ـ أي: العين الواحدة الّتي هي أوّل جميع الأعيان و أصلها ـ. فعمّت الرحمة المتعلّقة بهذه العين جميع الأعيان الثابتة /SA206/ في العلم الأزليّ ـ و هي الشيئيّات الثابتة في الشيئيّة الأولى ـ. فتفصّلت العين الواحدة إلى الأعيان الكونيّة، و هو معنى قوله: «ثمّ[٥٢٧] شيئيّة كلّ موجودٍ ـ أي: عينه، لاوجوده ـ على الترتيب إلى ما لايتناهى وجودها في الخارج». فظهرت النسب الإلهيّة في النسبة الأولى الرحمانيّة ـ و هي الأسماء الإلهيّة ـ في ضمن اسم «الرحمن»، و ليست إلّا نسب الذات إلى الأعيان، فتحقّقت حقائق الأسماء.

فذهب كلّ اسمٍ بحظٍّ من الرحمة حتّى تحقّقت حقيقته.

ثمّ أثرت الأسماء الإلهيّة في إيجاد أعيان الأكوان فتنبسط آثار الرحمة في عرصة الإمكان فتوجد الأعيان الممكنة على الترتيب و أحوالها جواهر بسيطةً و مركبةً و اعراضاً في الدنيا و الآخرة. فوجود الرحمة الغيبيّة في الحقائق الإلهيّة و الأعيان العلميّة ـ الّتي هي تعيّناتٌ و شؤونٌ في الوجود الواحد الحقّ ـ إنّما هو من الرحمة الذاتيّة الجوديّة الّتي هي عين الذات، و وجود الأشياء ـ أي: كونها، لاحقائقها ـ بالرحمة الرحمانيّة الإلهيّة الأسمائيّة ـ و الله أعلم! ـ.

(و لايعتبر فيها حصول غرضٍ و لاملائمة طبعٍ، بل الملائم و غير الملائم ـ كلّه ـ وسعته الرحمة الإلهيّة وجوداً. و قد ذكرنا في «الفتوحات»[٢٩٩]: أنّ الأثر لايكون إلّا للمعدوم لا للموجود، و إن كان للموجود فبحكم المعدوم[٣٠٠]؛ و هو علمٌ غريبٌ و مسألةٌ نادرةٌ!.

و لايعلم تحقيقها إلّا أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم.

و أمّا من لايؤثّر الوهم فيه فهو بعيدٌ عن هذه المسألة).

أي: لايعتبر في تعلّق الرحمة بالأشياء حصول غرضٍ و لاملاءمة طبعٍ، فإنّ الرحمة

وسعت كلّ شيءٍ فأوجدته ـ سواءٌ كان ملائماً له أو غير ملائم ـ.

ثمّ ذكر أنّ الأعيان الثابتة المعدومة في أنفسها هي المؤثرة في الوجود الواحد الحقّ المنبسط عليها بالتعيين و التقييد و التكييف و التسمية بحسب خصوصيّاتها، حتّى تظهر الأسماء الإلهيّة و النسب الربّانيّة، ثمّ النسب الإلهيّة الّتي هي من حيث هي نسبٌ معدومةُ الأعيان لاتحقّق لها ـ فإنّ حقيقتها لاتعقل إلّا بين أمرين، و الموجود ههنا أحد طرفيها و هو الحقّ، و لا مؤثّر في وجود الأشياء إلّا هي[٥٢٨] ـ.

فالآثار ـ كلّها ـ إن كانت من الأسماء الإلهيّة فهي من النسب العدميّة، و إن كانت من الذات المتعيّنة بها فمن الوجود باعتبار هذه النسب المعدومة الأعيان[٥٢٩] و حكم تعيّناتها و اقتضاء تلك التعيّنات المخصّصة؛

و إن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحقّ فالأثر للمعدوم العين.

و كذلك في الأكوان، فإنّ كلّ[٥٣٠] أثرٍ يظهر من موجودٍ فإنّه لاينسب إلى وجوده من حيث هو وجودٌ، بل إلى عينه العدميّة، أو إلى وجوده المتعيّن بتلك النسبة العدميّة.

و هذا علمٌ غريبٌ في غاية الغرابة و مسألةٌ نادرةٌ في غاية الندرة!، إذ لايعقل أنّ العدم يؤثّر في الوجود ـ أي: المعدوم من حيث كونه معدوماً يؤثّر في الشيء المعلوم، فيوجده ـ، و لهذا قال: لاعلم بتحقيقها إلّا لأصحاب الوهم؛ أي: الّذين يؤثّرون في الأشياء بالوهم فيوجدونها، فإنّهم يعلمون ذلك علم ذوقٍ.

و من لايؤثّر الوهم فيه ـ أي: من لايؤثّر وهمه الموجود في الأشياء، لا من لايتأثّر من الوهم ـ فهو بعيدٌ من /SA207/ ذوق هذه المسألة.

و تحقيق ذلك: أنّ الوجود المضاف إلى الأشياء أمرٌ خياليٌّ لاحقيقة له في عينه ـ كما مرّ في مسألة الظلّ ـ، و ليس الوجود الحقيقيّ إلّا حقيقة الحقّ، فالوجود المعيّن ـ الّذي نسمّيه: «الوجود الإضافي»، و هو المقيّد بتعيّنٍ مّا ـ هو ذلك الوجود القائم بنفسه مع أمرٍ عدميٍّ يمنعه عن كماله الإطلاقيّ و يحصره في القيد الخلقيّ، فنسمّيه: «وجوداً خاصّاً»، و ليس إلّا ظهور الوجود الحقّ في صورة أمرٍ عدميٍّ إمكانيٍّ.

فالظهور هو نفس تقيّده بالأمر العدميّ الإمكانيّ الّذي يحكم عليه بالحدوث، و لاحدوث في الحقيقة الّا التعيّن الّذي ينقص الوجود عن كماله و الحقيقة بحالها على قدمها الأزلي، فهذا سرّ تأثير المعدوم.

و لاتأثير في الحقيقة إلّا شوب العدم و الحدوث بالوجود الحقّ و القدم في الظلّ الخياليّ.

(فَرَحْمَةُ ٱللهِ فِي ٱلأَكْوَانِ سَارِيَةٌ وَ فِي ٱلذَّوَاتِ وَ فِي ٱلأَعيَانِ جَارِيَةٌ
مَكَانَةُ ٱلرَّحمَةِ ٱلمُثلَى إِذَا عُلِمَتْ مِنَ ٱلشُّهُودِ مَعَ ٱلأَفكَارِ عَالِيَةٌ)

«المكانة»: المرتبة الرفيعة و المنزلة العليّة، و «المثلى»: تأنيث الأمثل بمعنى الأفضل، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَ يَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَى﴾ [٢٠/٦٣] .

أي: منزلة «الرحمة» الّتي هي أفضل أنواعها، «إذا علمت من» طريق «الشهود» كانت تعلو الأفكار، أي: أجلّ و أعلى من أن تعلم بطريق الفكر.

(فكلّ من ذكرته الرحمة فقد سعد و ما ثمّ إلّا /MB96/ من ذكرته الرحمة ـ و ذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إيّاها ـ ، فكلّ موجودٍ مرحومٌ. فلا[٥٣١] تحجب ـ يا وليّي! ـ عن إدراك ما قلناه بما تراه من أصحاب البلاء، و ما تؤمن به من آلام الآخرة /SB207/ الّتي لاتفترّ عمّن قامت به.

و اعلم أوّلاً! أنّ الرحمة إنّما هي في الإيجاد عامّةٌ، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثمّ إنّ الرحمة لها أثرٌ بوجهين:

(١): أثرٌ بالذات، و هو إيجادها كلّ عينٍ موجودةٍ. و لاتنظر إلى غرضٍ و لا إلى عدم غرضٍ، و لا إلى ملائمٍ و لا إلى غير ملائمٍ، فإنّها ناظرةٌ في عين كلّ موجودٍ قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته. و لهذا رأت الحقّ المخلوق في الإعتقادات عيناً ثابتةً في العيون الثابتة فرحمته بنفسها بالإيجاد؛ و لذلك قلنا: «إنّ الحقّ المخلوق أوّل شيءٍ مرحومٍ بعد رحمتها بنفسها في تعلّقها بإيجاد المرحومين»؛

(٢): و لها أثرٌ آخر بالسؤال. فيسأل المحجوبون الحقّ أن يرحمهم في اعتقادهم، و أهل لكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم. فيسألونها باسم «الله»، فيقولون: «يا

الله ارحمنا».

و لا يرحمهم إلّا قيام الرحمة بهم، فلها الحكم، لأنّ الحكم إنّما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحلّ).

أثر الرحمة بالذات إيجادها كلّ عينٍ ثابتةٍ على العموم، فرحمة الحقّ المخلوق في الاعتقادات بتبعيّة رحمتها أعيان المعتقدين، فإنّه عينٌ ثابتةٌ في أعيان المعتقدين الثابتة. فرحمت أوّلاً بنفسها في تعلّقها بايجاد المرحومين رحمة إيجاد الحقّ المخلوق، فكان أوّل مرحومٍ بعد الرحمة المتعلّقة بالأعيان، لأنّ الحقّ المعتقد حالٌ من أحوال أعيان المعتقدين، فبنفس تعلّقها بالأعيان تعلّقت به.

و أمّا أثر الرحمة بالسؤال، فهو أن يترتّب على سؤال الطالبين، و هم: إمّا محجوبون؛ و إمّا /SA208/ أهل الكشف؛

فالمحجوبون يسألون الحقّ ـ الّذي هو ربّهم في اعتقادهم ـ أن يرحم، فهم مرحومون من الراحم المتجلّي في صور متعقداتهم بحسب ما يعتقدونه. فإنّ تعيّن الرحمة الوجوديّة في علوم المعتقدين و اعتقاداتهم بعد تعيّنها في علم الله، فتعلّق الرحمة المطلوبة بهم بحسب تعيّنها في أعيانها[٥٣٢] متأخّر الرتبة عن حقيقة الرحمة متقدّمٌ في علم الله على المرحوم بحسب اعتقاده.

و أمّا أهل الكشف فيسألون رحمة الله أنْ تقوم بهم باسم الله، فلها الحكم عليهم ـ لأنّ القائم بالمحلّ يحكم على القابل بمقتضى حقيقته ـ. فلا يرحمهم[٥٣٣] إلّا قيام الرحمة بهم، فيجعلهم راحمين؛

و هو معنى قوله: **(فهو الراحم على الحقيقة)**، يعنى المحلّ القائم به الرحمة.

(فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلّا بالرحمة) ليكونوا موصوفين بصفته.

(فإذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقاً، فمن ذكرته الرحمة فقد رحم، و اسم الفاعل هو الرحيم و الراحم. و الحكم لا يتّصف بالخلق لأنّه أمرٌ توجبه المعاني لذواتها)، كما ذكر في الفصّ الأوّل من حكم الحياة و العلم على الحيّ و العالم.

(فالأحوال لا موجودةٌ و لا معدومةٌ، أي: لا عين لها في الوجود لأنّها نسبٌ؛ و

لامعدومةٌ في الحكم لأنّ الّذي قام به العلم يسمّى عالماً و هو الحالّ؛ «فعالمٌ» ذاتٌ موصوفةٌ بالعلم ما هو عين الذات و لا عين العلم، و ما ثمّ إلّا علمٌ و ذاتٌ قام بها هذا العلم. و كونه عالماً حالٌ لهذه الذات باتّصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم /MA97/ إليه، فهو المسمّى: «عالماً».

و الرحمة على الحقيقة نسبةٌ من الراحم، و هي الموجبة للحكم /SB208/ فهي الراحمة) ـ أي: الجاعلة للّذي نسبت إليه راحماً ـ. (و الّذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها) ـ أي: ليكون بها مرحوماً ـ، (و إنّما أوجدها ليرحم بها من قامت به) فيكون راحماً؛

(و هو ـ سبحانه ـ ليس بمحلٍّ للحوادث، فليس بمحلٍّ لإيجاد الرحمة فيه و هو الراحم، و لا يكون الراحم راحماً إلّا بقيام الرحمة به، فثبت أنّه عين الرحمة.

و من لم يذق هذا الأمر و لا كان له فيه قدمٌ ما اجترأ أن يقول: إنّه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال: ما هو عين الصفة و لا غيرها. فصفات الحقّ عنده لا هي هو و لا هي غيره، لأنّه لا يقدر على نفيها و لا يقدر أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة) ـ و هو الأشعريّ [٣٠١] ـ.

(و هي عبارةٌ حسنةٌ، و غيرها) ـ أي: غير هذه العبارة ـ (أحقّ بالأمر منها) ـ أي: بما هو في نفس الأمر من هذه العبارة ـ (و أرفع للإشكال!. و هو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف، و إنّما هي نسبٌ و إضافاتٌ بين الموصوف بها و بين أعيانها المعقولة). و هو قول أكثر الحكماء و المعتزلة [٣٠٢].

(و إنْ كانت الرحمة جامعةً فإنّها بالنسبة إلى كلّ اسم إلهيٍّ مختلفةٌ) كالرحمة بالرزق و العلم و الحفظ و أمثال ذلك من معاني الأسماء الإلهيّة. (فلهذا يسأل ـ سبحانه ـ أن يرحم بكلّ اسم إلهيٍّ، فرحمه الله!.

و الكناية) أي: «الضمير» في قوله: ﴿وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦] (هي الّتي وسعت كلّ شيءٍ.

ثمّ لها شعبٌ كثيرةٌ تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهيّة، فما تعمّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهيّ في قول السائل: يا ربّ[٥٣٤] ارحم، و غير ذلك من الأسماء؛ حتّى «المنتقم» له أن /SA209/ يقول: يا منتقم ارحمني!، و ذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات المسمّاة و تدلّ بحقائقها على معانٍ مختلفةٍ، فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسمّاة بذلك الاسم لاغير) ـ أي: الله مطلقاً ـ (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الّذي ينفصل به عن غيره و يتميّز، فإنّه لا يتميّز عن غيره و هو عنده دليل الذات) أي: ذات الله من حيث هي، لاباعتبار المعنى الخاص المميّز.

(و إنّما يتميّز بنفسه عن غيره لذاته) أي: لخصوصيّة ذات الاسم الخاصّ، (إذ المصطلح عليه بأيّ لفظٍ كان حقيقةٌ متميّزةٌ بذاتها عن غيرها، و إن كان الكلّ قد سيق ليدلّ على عينٍ واحدةٍ مسمّاةٍ.

فلاخلاف في أنّه لكلّ اسم حكمٌ ليس للآخر، فلذلك أيضاً ينبغي أن يعتبر كما يعتبر دلالتها على الذات المسمّاة. و لهذا قال أبوالقاسم بن القَسي[٣٠٣] في الأسماء الإلهيّة: «إن كلّ اسم على انفراده مسمّىً بجميع الأسماء الإلهيّة كلّها، إذا قدّمته في الذكر نعتّه بجميع الأسماء» [٣٠٤].

و ذلك لدلالتها على عينٍ واحدةٍ و إن تكثّرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها ـ أي: حقائق تلك الأسماء ـ .

***

ثمّ إنّ الرحمة تنال على طريقين:

(١): طريق الوجوب، و هو قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ و يُؤْتُونَ ٱلزَّكَاةَ﴾ [٧/١٥٦]، و ما قيّدهم به من الصفات العلميّة و العمليّة؛

(٢): و الطريق الآخر الّذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهيّ الّذي لايقترن به عملٌ، و هو قوله: ﴿وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦]، و منه ﴿لِيَغْفِرَ

لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ﴾ [٤٨/٢]، و منها قوله: «اعمل ما شئت فقد غفرت لك»[٣٠٥].

٣ فاعلم ذلك!).

رحمة الامتنان ذاتيّةٌ تنال الأشياء كلّها ـ لأنّها ليست في مقابلة عملٍ ـ، فكلّ ما /MB97/ تناولته /SB209/ الشيئيّة تناله هذه الرحمة. و بهذه الرحمة استظهار الأبالسة و

٦ الفراعنة و الكفرة و الفجرة.

ـ و الله المنّان و عليه التكلان! ـ.

(فصّ حكمة إيناسيّة في كلمة إلياسيّة)

إنّما خصّت «الكلمة الإلياسيّة» بـ: «الحكمة الإيناسيّة»، لأنّه ـ عليه السّلام ـ قد غلب عليه الروحانيّة و القوّة الملكوتيّة حتّى ناسب بها الملائكة و أنس بهم. و قد آنسه الله بغلبة النوريّة بالطائفتين الملائكة و الإنس، و خالط الفريقين فكان له من[٥٣٥] الطائفتين رفقاء يأنس بهم، و بلغ من كمال الروحانيّة مبلغاً لا يؤثّر فيه الموت، كالخضر و عيسى ـ عليه السّلام ـ.

***

(«إلياس»: هو إدريس ـ عليه السّلام ـ. كان نبيّاً قبل نوحٍ و رفعه الله مكاناً عليّاً، فهو في قلب الأفلاك ساكنٌ ـ و هو فلك الشمس ـ، ثمّ بعث إلى قرية «بعلبك» ـ و «بعلٌ»: اسم صنمٍ، و «بك»: هو سلطان تلك القرية [٣٠٦]؛ و كان هذا الصنم المسمّى بعلاً مخصوصاً بالملك ـ.

و كان إلياس ـ الّذي[٥٣٦] هو إدريس ـ قد مثّل له انفلاق الجبل المسمّى «لبنان» ـ من اللبانة، و هي الحاجة ـ عن فرسٍ من نارٍ، و جميع آلاته من نارٍ؛ فلمّا رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلاشهوةٍ.

فلم يبق له تعلّقٌ بما تتعلّق به الأغراض النفسانيّة[٥٣٧]، فكان الحقّ فيه منزّهاً. فكان

على النصف من المعرفة بالله).

حال إدريس النبيّ ـ عليه السّلام ـ في الرفع إلى السماء كانت كحال عيسى ـ عليه السّلام ـ؛ و كان كثير الرياضة مغلّباً لقواه الروحانيّة على النفسانيّة مبالغاً في التنزيه ـ كما ذكر في قصّته ـ.

و قد تدرّج في الرياضة و السير إلى عالم القدس و التجرّد عن علائق الحسّ حتّى بقي ستة عشر سنةً لم ينم و لم يأكل و لم يشرب [٣٠٧] ـ على ما نقل ـ، فعرج إلى السماء الرابعة الّتي هي محلّ القطب.

ثمّ نزل بعد مدة ببعلبكّ، كما ينزل عيسى ـ عليه السّلام ـ على ما أخبرنا نبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ [٣٠٨]، فكان إلياس النبيّ.

و «الجبل» الّذي مُثّل له انفلاقه ـ المسمّى: «لبنان» ـ جسمانيّته المحتاج هو[٥٣٨] إليها في استكماله و تكميل الخلق في الدعوة إلى الله ـ تعالى ـ. و «انفلاقة»: /SA210/ انفراج هيأتها و غواشيها الطبيعيّة عنها بالتجرّد عن ملابسها. و «الفرس الناريّة» الّتي انفلق عنه: هي النفس الحيوانيّة الّتي هي مركب النفس الناطقة ـ على ما ذكر في فصّ صالح عليه السّلام [٣٠٩] ـ و هي بمثابة «البراق» لنبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ. و «كونها من نارٍ»: غلبة حرارة الشوق و استيلاء نور القدس عليه، كما قيل لموسى ـ عليه السّلام ـ: ﴿بُورِكَ مَنْ فِي ٱلنَّارِ﴾ [٢٧/٨]. و «كون آلاته من نارٍ»: تكامل قواه و أخلاقه و استعداداته المهيّئة لاستعلاء النفس الناطقة ـ الّتي هي القلب ـ عليه بنور روح القدس ـ الّذي هو العقل ـ. و لهذا صار عقلاً بلاشهوةٍ، لأنّ النور القدسيّ إذا غلب عليها سقطت شهوتها و صارت قواها منوّرةً عقليّةً و أذهب عنها ظلمة الشهوة؛

و لهذا قال: «ركب عليه فسقطت شهوته»، لأنّ الاستيلاء بتأييد الروح القدسيّ و التنوّر بنوره يوجب سقوط الشهوة و قطع التعلّقات النفسيّة و انتفاء أغراض النفس و الطبيعة.

فكان الحقّ فيه منزّهاً ـ لتنزّهه عن العلائق، و لتغليبه أحكام الروح على أحكام الجسد و التنزيه على التشبيه، لأنّ الغالب عليه الصفات الروحانيّة و قهر القوى النفسانيّة و

الطبيعيّة و البدنيّة ـ.

حتّى صار روحاً مجرّداً ـ كالملائكة ـ. فكان على النصف من المعرفة بالله ـ كالعقول المجرّدة ـ و هو التنزيه، و فاته الكمالات الخلقيّة /MA98/ و الصفات الحاصلة للنفس من المقامات و الفضائل ـ كالصبر و الشكر ـ و ما يتعلّق بالتشبيه و ينبيء عن مقام الاستقامة، و هو النصف الأخير.

و في الجملة كمل فيه أحكام اسم «الباطن» و بقي أحكام اسم «الظاهر»؛ كما قال: (**فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره** /SB210/ **كانت معرفته بالله على التنزيه، لا على التشبيه؛ و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلّي كملت معرفته بالله، فنزّه في موضعٍ و شبّه في موضعٍ**)، أي: نزّه في موضع التنزيه ـ تنزيهاً حقيقياً لا وهميّاً رسميّاً ـ، و شبّه في موضع التشبيه ـ تشبيهاً شهوديّاً كشفيّاً ـ.

(**و رأى سريان الحقّ بالوجود في الصور الطبيعيّة و العنصريّة، و ما بقيت له صورةٌ إلّا و يرى عين الحقّ عينها، و هذه هي المعرفة التامّة الكاملة الّتي جاءت بها**[٥٣٩] **الشرائع**[٥٤٠] **المنزلة من عند الله، و حكمت أيضاً بها الأوهام ـ كلّها ـ**).

لأنّ الوهم يستشرف إلى ما وراء موجبات الأفكار و لاينفعل عن القوّة العقليّة من حيث تقييدها انفعالاً يخرج عن الإطلاق، فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرّةً و يحكم بالعكس أخرى، و لايحيل ذلك و يحكم بالشاهد على الغائب تارةً و على العكس أخرى[٥٤١]، و هذا في جميع من له قوّة الوهم من المقلّدين و المؤمنين.

(**و لذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأنّ العاقل ـ و إنْ بلغ من عقله ما بلغ ـ لم يخل عن حكم الوهم عليه و القصور فيما عقل، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الصوريّة الكاملة الإنسانيّة. و به جاءت الشرائع المنزلة.**

فشبّهت و نزّهت، فشبّهت في التنزيه بالوهم و نزّهت في التشبيه بالعقل. فارتبط الكلّ بالكلّ، فلايمكن أن يخلو تنزيهٌ عن تشبيهٍ و لا تشبيهٌ عن تنزيهٍ؛ قال الله ـ

تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه و شبّه)،

أي: نزّه في عين التشبيه حيث نفى عن كلّ شيءٍ مماثلة مثله في مثله، و هو عين التشبيه، لأنّه إثبات المثل.

و لمّا نفى عن كلّ شيءٍ مماثلة المثل نزّه الحقّ عن أن يكون مثلاً له، لأنّه شيءٌ من الأشياء، فلايماثل ذلك المثل. و إذا لم يكن مثل مثله فبالأحرى أن /SA211/ يكون ذلك المثل ليس مثلاً له. و ذلك غاية التنزيه، فهو تشبيهٌ في تنزيهٍ و تنزيهٌ في تشبيهٍ.

(﴿وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١]. فشبّه)،

أي: في عين التنزيه، لأنّه أثبت له السميعيّة و البصيريّة ـ اللّتين هما صفتان ثابتتان للعبد ـ، و هو محض التشبيه. لكنّه خصّصهما به بالصيغة التركيبيّة المفيدة للحصر حيث حمل الصفتين المعرّفتين بلام الجنس على ضميره، فأفاد أنّه هو السميع وحده لاسميع غيره، و هو البصير وحده لابصير سواه، و هو عين التنزيه.

فتأمّل تقض حقّ التعجّب من هذا الكلام!.

(و هي أعظم آيةٍ نزلت في التنزيه، و مع ذلك لم تخل عن تشبيهٍ بـ«الكاف»، فهو أعلم العلماء بنفسه، و ما عبّر عن نفسه إلّا بما ذكرناه!.

ثم قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [٣٧/١٨٠]، و ما يصفونه إلّا بما تعطيه عقولهم، فنزّه نفسه عن تنزيههم إذ حدّدوه بذلك التنزيه، و ذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا)، يعني: العقول البشريّة المقيّدة بالنظر الفكريّ، لا العقول المنوّرة بنور التجلّي و الكشف الشهوديّ.

(ثمّ جاءت الشرائع ـ كلّها ـ بما تحكم به الأوهام، فلم تخل الحقّ عن صفةٍ يظهر فيها، كذا قالت و بذا جائت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحقّ التجلّي فلحقت بالرسل وراثةً، فنطقت بما نطقت به ﴿رُسُلُ اللهِ اللهُ أعلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [٦/١٢٤].

«فالله أعلم» موجّهٌ، له وجهٌ بالخبريّة إلى «رسل الله»، و له وجهٌ بالإبتداء إلى

«أعلم حيث يجعل رسالته».

و الوجه الأوّل: /MB98/ أن يوقف على قولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾. أي: هذا الرسول، على[٥٤٢] أنّ كلام القوم قد تمّ و ابتدأ بقوله: ﴿رُسُلُ اللهِ اللهُ﴾، بمعنى: أنّ رسل الله هم «الله»،! و «أعلم» خبر مبتدءٍ محذوفٍ، أي: هو أعلم حيث يجعل رسالاته. و المعنى: رسل الله صورته و الله /SB211/ هويّتهم و هو من حيث هم و هم من حيث هو أعلم حيث يجعل رسالاته[٥٤٣]؛

و إذا كان الله هويّة الرسل و الرسل صورته كان تشبيهاً في عين تنزيهٍ.

و الوجه الثاني ـ و هو المشهور [٣١٠] ـ ظاهرٌ.

(و كلا الوجهين حقيقةٌ فيه، فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه و بالتنزيه في التشبيه).

أي: فلأنّ الوجه المذكور أوّلاً حقيقةٌ كالوجه الثاني قلنا بالتشبيه في عين التنزيه و نفي الغيريّة في إثبات الوحدة الحقيقيّة، كقوله ـ عليه الصّلاة و السّلام: «هذه يد الله» [٣١١] و أشار إلى يمينه المباركة. و هذا الحديث أوّله أهل الحجاب و آمن به أهل الإيمان، و عاين أهل الكشف و الشهود أنّ يده ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ عين يد الله العليا في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيدِيهِمْ﴾ [٤٨/١٠]. فكانت يد رسول الله ـ عليه السّلام ـ فوق أيديهم رأى عيانٍ.

(و بعد أن تقرّر هذا فنرخي الستور و نسدل الحجب على عين المنتقد و المعتقد، و إن كانا من بعض صور ما تجلّى فيها الحقّ. و لكن قد أمرنا بالستر).

أي: بعد تقرير قاعدة الجمع بين التنزيه و التشبيه نسل الغطاء على عين المنتقد ـ أي: المحقّق العاقل الّذي انتقد خلاصة المذاهب بالنظر العقليّ البرهانيّ ـ، و المعتقد ـ أي: المقلّد لما اعتقده بالعقد الإيمانيّ ـ و إن كانا من جملة مظاهر الحقّ و مجاليه.

و لكن قد أمرنا بالستر عنهم و أن نكلّمهم على حسب نظرهم و اعتقادهم بموجب زعمهم، كما قيل: «كلّم الناس على قدر عقولهم» [٣١٢]؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا أَرسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [١٤/٤] ـ: و هو ما أمكنهم فهمه ـ.

(ليظهر تفاضل استعداد الصور، و إنّ المتجلّى في صورةٍ بحكم استعداد تلك

الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها و لوازمها؛ لابدّ من ذلك!). /SA212/

أي: فينسب إلى المتجلّى ما تعطيه حقيقة تلك الصورة الّتي هي المجلى و لوازمها من الحجاب و الكشف و التجلّي و الستر و العرفان و النكر.

(مثل من يرى الحقّ في النوم و لاينكر هذا، و إنّه لاشكّ الحقّ عينه) أي: و أنّه هو الحقّ عينه بلاشكٍّ؛

(فيتبعه لوازم تلك الصورة و حقائقها الّتي تجلّى فيها في النوم، ثمّ بعد ذلك[٥٤٤] **يعبّر ـ أي: يجاز ـ عنها إلى أمرٍ آخر يقتضي التنزيه عقلاً. فإن كان الّذي يعبرها ذا كشفٍ أو إيمانٍ فلايجوز عنها إلى تنزيهٍ فقط، بل يعطيها حقّها من التنزيه، و ممّا ظهرت فيه ـ أي: من التشبيه ـ .**

فالله ـ على التحقيق! ـ عبارةٌ لمن فهم الإشارة).

يعني: أنّ الأمر بالستر إنّما ورد لقوّة سلطان الوهم على هذه النشأة، فلابدّ من الستر ليظهر تفاضل الإستعدادات.

و اعلم! أنّ الوهم قوّةٌ تحكم في المتخيّلات و تدرك المعاني الجزئيّة في المحسوسات. و أحكامها في المعاني الجزئيّة ـ الّتى تدركها من المحسوسات و المتخيّلات ـ أكثرها صحيحةٌ، و قد يحكم ـ أيضاً ـ في المعقولات و المعاني الكلّيّة بأحكامٍ كلّها فاسدةٌ إلّا ما شاء الله.

و التميز بين صحيحها و فاسدها لايتيسّر إلّا لمن أخلصه الله و نوّر قلبه بنور الهداية الحقّانيّة و وفّقه لإدراك الحقّ و الصواب و أيّد عقله بتأييد روح القدس.

و من شأن هذه القوّة أن تركّب أقيسةً استقرائيّةً أو تمثيليّةً من الموادّ الجزئيّة فتحكم من الجزئيّ على الكلّي، و تجعل الحكم بالقياس كلّيّاً و المقيس عليه جزئيٌّ و تحكم بالشاهد على الغائب.

و استيلائه على العقل يفسد أكثر أحكام العقل إلّا ما صار لبّاً.

و المقال الّذي يبيّن تفاضل الإستعدادات، هو أنّ الحقّ قد يتجلّى في صورةٍ إنسانيّةٍ مثلاً في /MA99/ النوم؛ فالمؤمن العاقل يؤمن بذلك /SB212/ و يتوهّم أنّه مطّردٌ في جميع صور

التجلّي، حتّى أنه يظنّ أنّه ـ تعالى ـ كلّما تجلّى تجلّى في هذه الصورة، أو أنّه كلّما تجلّى تجلّى في صورةٍ إنسانيّةٍ، أو أنّ الصورة الإنسانيّة صورته مطلقاً!. و المنزِّه ينزّه الحقّ عن الصورة بالدليل العقليّ، و يحكم بالوهم أن التجرّد عن الصورة له ذاتيٌّ، فلايعطيه الفكر إلّا ذلك، فيعبر عنها إلى ما يقتضيه التنزيه العقليّ.

فحصره فيما لاصورة له، و حدّده و شبّهه بالعقول و المجرّدات و يتوهّم أنّه قد نزّه غاية التنزيه، و هو في عين التشبيه!.

و أمّا صاحب الكشف فلايعبّر عنها إلى التنزيه المحض، بل يعطيها حقّها من التنزيه بأن لايقيّد الحقّ بصورةٍ، و لايعطّله عن جميع الصور و لايجرّده، و يعطيها ـ أيضاً ـ حقّها ممّا ظهرت فيه من التشبيه بأن يضيف إليه في تلك الصورة أحكام تلك الصورة و لايقيّده بها.

و يعلم أنّه كلّما شاء ظهر في أيّ صورةٍ شاء، فيضاف إليه ما يضاف إلى تلك الصورة؛ و إن شاء لم يظهر في صورةٍ أصلاً.

و هو في كلّ موطنٍ و مقامٍ و ظهورٍ وبطونٍ منزّهٌ عن ذلك كلّه غير مقيّدٍ بتجرّدٍ و لا لاتجرّدٍ و لابإطلاق.

«فالله» عند التحقيق لفظٌ و عبارةٌ فهم منه كلّ أحدٍ ما بلغه من معرفته للحقّ بحسب استعداده، و لمن فهم إشارة الحقّ و أهله عن الحقّ الصريح.

***

(و روح هذه الحكمة و فصّها؛ أنّ الأمر ينقسم إلى مؤثِّرٍ و مؤثَّرٍ فيه، و هما عبارتان) و الّا فالمؤثّر و المؤثّر فيه واحدٌ لاشيء غيره.

(فالمؤثّر بكلّ وجهٍ[٥٤٥] و على كلّ حالٍ و في كلّ حضرةٍ هو الله، و المؤثّر فيه بكلّ وجهٍ و على كلّ حالٍ و في كلّ /SA213/ **حضرةٍ هو العالم. فإذا ورد)** ـ أي: وارد الحقّ، و الضمير للأمر المنقسم المذكور، و هو الوارد ـ **(فألْحِقْ كلّ شيءٍ بأصله الّذي يناسبه، فإنّ الوارد أبداً لابدّ أن يكون فرعاً عن أصلٍ [كما[٥٤٦]] كانت المحبّة الإلهيّة عن النوافل**

من العبد، فهذا أثرٌ بين مؤثِّرٍ و مؤثَّرٍ فيه). أي: «الإحباب» أثرٌ من الحقّ في قوله: «أحببته». و كون الحقّ سمع العبد و بصره أثرٌ مقرّرٌ في العبد المؤثّر فيه. (كان الحقّ سمع العبد و بصره و قواه عن هذه المحبّة، فهذا أثرٌ مقرّرٌ لا تقدر على إنكاره لثبوته شرعاً ـ إن كنت مؤمناً! ـ .

و أمّا العقل السليم فهو إمّا صاحب تجلٍّ إلهيٍّ في مجلىً طبيعيٍّ) ـ أي: صورةٍ إنسانيّةٍ ـ (فيعرف ما قلناه؛ و إمّا مؤمنٌ مسلمٌ يؤمن به كما ورد في الصحيح. و لابدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به في هذه الصورة)، أي: فيما آتاه الله الحقّ في الصورة الّتي رآه في النوم، (لأنّه مؤمنٌ بها.

و أمّا غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم، فيتخيّل بنظره الفكريّ أنّه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلّي[٥٤٧] في الرؤيا). أي: قد استحال في حقّه ـ تعالى ـ كونه في صورةٍ جسدانيّةٍ؛ (و الوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر، لغفلته عن نفسه) أي: لاينفكّ أن يتوهّم في حقّه ـ تعالى ـ التمثيل بصورةٍ من حيث لاشعور له به.

(و من ذلك قوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِب لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠]. قال الله ـ تعالى ـ : ﴿وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [٢/١٨٦] إذ لا يكون مجيباً إلّا إذا كان من يدعوه). «كان» تامّةٌ، أي: إذا وجد من يدعوه.

يعني: أنّ صاحب الوهم /SB213/ يتوهّم أنّ قربه ـ تعالى ـ منه كقرب الأجساد بعضها من بعضٍ، و أنّه غير الداعي من كلّ وجهٍ. و ذلك وهمٌ منه، إذ هو هو لاغير؛ لقوله[٥٤٨] (و إن كان الدّاعي عين المجيب فلاخلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلاشكٍّ.

و تلك الصور ـ كلّها ـ كالأعضاء لزيدٍ، فمعلومٌ أنّ زيداً حقيقةٌ واحدةٌ شخصيّةٌ، و أنّ /MB99/ يده ليست صورة رجله و لا رأسه و لا عينه و لا حاجبه) مع أنّه أحديّة جمع هذه الأعضاء بحقيقته، و هيأتها الإجتماعيّة صورته الظاهرة.

(فهو الكثير الواحد ـ : الكثير بالصور، الواحد بالعين ـ .

و كالإنسان بالعين واحدٌ بلاشكٍّ) أي: و هو كالإنسان بالعين ـ أي: بالحقيقة الإنسانيّة

من حيث هي، لابالشخصيّة ـ واحدٌ، (و لانشكّ أنّ عمروا ما هو زيدٌ و لا خالدٌ و لا جعفرٌ، و أنّ أشخاص هذه العين الواحدة لاتتناهى وجوداً؛ فهو[٥٤٩] و إن كان واحداً بالعين فهو كثيرٌ بالصور و الأشخاص.

و قد علمت قطعاً ـ إن كنت مؤمناً! ـ أنّ الحقّ عينه يتجلّى في القيامة في صورةٍ فيعرف، ثمّ يتحوّل في صورٍ فينكر، ثمّ يتحوّل عنها في صورةٍ فيعرف، و هو هو المتجلّى ليس غيره في كلّ صورةٍ؛ و معلومٌ أنّ هده الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى، فكانت العين الواحدة قامت مقام المرآة.

فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقرّ به، و إذا اتّفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرآة صورته و صورة غيره. فالمرآة عينٌ واحدةٌ و الصور كثيرةٌ في عين /SA214/ الرائي، و ليس في المرآة صورةٌ منها جملةً واحدةً).

يعني: و ليس في المرآة صورةٌ واحدةٌ من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملةً واحدةً، لأنّ المرآة لايرى فيها إلّا ما قابلها، و هو الصورة الكثيرة. (مع كون المرآة لها أثرٌ في الصور بوجهٍ و ما لها أثرٌ بوجهٍ، فالأثر الّذي لها كونها تردّ الصورة متغيّرة الشكل من الصغر و الكبر و الطول و العرض، فلها أثرٌ في المقادير، و ذلك راجعٌ إليها. و إنّما كانت هذه التغييرات منها لاختلاف مقادير المرائي).

قد صرّح بالحقّ المشهود في هذا المثال، فإنّ الحقّ ـ تعالى ـ لمّا تجلّى في جميع صور المعتقدات رأى كلّ ناظرٍ معتقدٍ فيه صورة[٥٥٠] معتقده، فعرفه و أقرّ به، و صور سائر المعتقدات فلم يعرفها و أنكرها. فهو في الحقيقة لم يعترف إلّا بصورة معتقده في الحقّ لابالحقّ، و إلّا لإعترف و أقرّ به في جمع صور المعتقدات. لأنّ العارف للحقّ المعترف به يعلم أنّه غير محدودٍ و لاينحصرٍ في شيءٍ منها و لا في الجميع. و لكنّه ـ تعالى ـ يقبل إنكاره في غير صورة معتقده كما يقبل إقراره في صورة معتقده، و هو عين الكلّ غنيٌّ بذاته عن العالمين و عن كلّ هذه الصور و التعيّن بها جمعاً و فرادى و عن نفي هذه الصور و التنزيه عنها جميعاً ـ كما هو

مذهب العقلاء ـ.

و أمّا تأثير المرآة في الصور فهي ردّها مختلفة المقادير لاختلاف مقادير المرائي في الصغر و الطول و العرض إذا كانت المرايا مختلفةً. و هو ضرب مثالٍ لتجلّى الحقّ في صور الحضرات الأسمائيّة، فتصير مرآة الحقّ مرايا مختلفة الحكم، فلايكون تجلّيه و ظهوره في مرآتيّة /SB214/ كلّ حضرةٍ إلّا بحسبها، فإن نظر ناظرٌ إلى الحقّ من حيث تجلّيه في حضرةٍ من حضراته فإنّه يرى صورته في تلك الحضرة بحسبها ـ لما ذكرنا من تأثير المرآة في الصور ـ. و أمّا في تجلّيه الذاتيّ الوجوديّ الأحديّ، فلايرى فيه صورته إلّا على ما هي عليه، إذا لم يغلب على نظره التقيد بصورةٍ دون صورةٍ.

و لاحصر في الصور المرئيّة في المرايا بهذه الإعتبارات.

(فانظر ـ في المثال ـ مرآة واحدة من هذه المرائي لاتنظر الجماعة، و هو نظرك من حيث كونه ذاتاً، فهو غنيٌّ عن العالمين؛ و من حيث الأسماء الإلهيّة فذلك الوقت يكون كالمرائي.

و أيّ اسمٍ إلهيٍّ نظرت فيه نفسك ـ أو من نظر ـ فإنّما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمت.

فلاتجزع و لاتخف! /MA100/ ، **فـ «إنّ الله يحبّ الشجاعة و لو على قتل حيّةٍ»[٣١٣]؛ و ليست الحيّة سوى نفسك. و الحيّة حيّةٌ لنفسها بالصورة و الحقيقة. و الشيء لايقتل[٥٥١] عن نفسه و إن أفسدت الصورة في الحسّ، فإنّ الحدّ يضبطها و الخيال لايزيلها).**

أي: فانظر في هذا المثال مرآةً واحدةً هي مرآة الذات الأحديّة، و لاتنظر المرايا الأسمائيّة.

و فيه تحريضٌ على التوجّه إلى الذات الأحديّة على إطلاقها عن كلّ قيدٍ و حصرٍ في عقدٍ ـ و ذلك بإفناء الإعتقادات الجزئيّة التحديديّة و التقييديّة صورةً و معنىً ـ، و تشجيعٌ للطالب السالك سبيل الحقّ على كسر أصنام المعتقدات كلّها و رفع حجب التعيّنات بأسرها

حتّى يشهد الحقّ /SA215/ المحض الشاهد المشهود على الحقيقة في عين كلّ شيءٍ غير منحصرٍ فيه و في تعيّنه به؛ و لا في الكلّ، بل مطلقاً جامعاً بين التعيّن و اللاتعيّن، فيكون سويّاً على صراطٍ مستقيمٍ، ﴿صِرَاطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُ مَا فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ مَا فِي ٱلأَرْضِ أَلَا إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلأُمُورُ﴾ [٤٢/٥٣].

و لاعوج و لاالتواء و لاميل و لاتعريج في سيرك، كالحيّة، و لاحيّة إلّا نفسك. ﴿أَ فَمَنْ يَمْشِي مُكِبّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَ مَّن يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [٦٧/٢٢].

فالميل إلى اختلاف المذاهب و المعتقدات و تعاريج طرق الحضرات إنّما هو كانسياب الحيّات، فاجتنبها و اتّبع الطريقة المحمّديّة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ ٱلأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَ لَا تَتَّبِعْ أَهوَاءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [٤٥/١٨].

فاقتل حيّة نفسك في التقييد بتعيّنٍ.

و معنى قوله: «و الحيّة حيّةٌ لنفسها»: أنّ كلّ متعيّنٍ ـ نفسك كان أو غيرها ـ فهو حيٌّ بحياته ـ تعالى ـ متعيّنٌ بحقيقته، فكيف يقتل عن نفسه؟. و إن أفسدت صورته في الحسّ فهو باقٍ في العلم بالعين و في الخيال بالمثال، فلاسبيل إلى إفنائه. فالطريق هو التحقّق بالحقّ، و النظر إلى الغير بالفناء، حتّى تجلّى لك[٥٥٢] فتشهده بفناء الكلّ به، و يتحقّق معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨].

(و إذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات و العزّة و المنَعَة، فإنّك لاتقدر على إفساد الحدود. و أيّ عزّةٍ أعظم من هذه العزّة؟!، فتتخيّل بالوهم أنّك قُتِلْتَ و بالعقل و الوهم لم‌تزل الصورة موجودةً /SB215/ في الحدّ.

و الدليل على ذلك: ﴿وَ مَا رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ ٱللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧] و العين ما أدركت إلّا الصورة المحمّديّة الّتي ثبت لها الرمي في الحسّ، و هي الّتي نفى الله الرمي عنها أوّلاً، ثمّ أثبته لها وسطاً، ثمّ عاد بالاستدراك[٥٥٣] أنّ الله هو الرامي في صورةٍ محمّديّةٍ؛ و لابدّ من الإيمان بهذا!.

فانظر إلى هذا المؤثر حتّى أنزل الحقّ في صورةٍ محمّديّةٍ. و أخبر الحقّ ـ نفسه ـ

عباده بذلك، فما قال أحدٌ منّا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه. و خبره صدقٌ و الإيمان به واجبٌ؛ سواءٌ أدركتَ علم ما قال أو لم تدركه، فإمّا عالمٌ و إمّا مسلمٌ مؤمنٌ.

و ممّا يدلّك على ضعف النظر العقليّ من حيث فكره: كون العقل يحكم على العلّة أنّها لاتكون معلولةً لمن هي علّةٌ له ـ هذا حكم العقل لا خفآء به ـ . و ما في علم التجلّي إلّا هذا، و هو أنّ العلّة تكون معلولةً لمن هي علةٌ له، و الّذي حكم به العقل صحيحٌ مع التحرير في النظر.

و غايته في ذلك أن يقول: إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظريّ أنّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدةٌ في هذا الكثير، فمن حيث هي علّةٌ في صورةٍ من هذه الصور لمعلولٍ مّا، فلاتكون معلولةً لمعلولها في حال كونها علةً، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون /MB100/ معلولةً لمعلولها، فيصير معلولها علّةً لها؛ هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه و لم يقف مع نظره الفكريّ).

يعني: أنّ العلّيّة معلولةٌ وجوداً و تقديراً لمعلوليّة المعلول، لأنّه لولا معلوليّة المعلول لم تتحقّق علّيّة العلّة، فعلّيّة العلّة موقوفة التحقّق على معلوليّة المعلول، فإذن معلوليّة المعلول /SA216/ علّةٌ لعلّيّة العلّة.

و كذلك لولا العلّة و علّيّتها لما كان المعلول معلولاً، لأنّهما متضايفان، فيتوقّف كلٌّ منهما على الآخر ذهناً و خارجاً، فتكون علّيّة العلّة علّةً لمعلوليّة المعلول، و معلوليّة المعلول علّةً لعلّيّة العلّة؛ و المعلول معلولٌ بقيام المعلوليّة به، و كذلك العلّة علّةٌ بقيام العلّيّة بها.

فالعلّة مع علّيّتها ـ الّتي هي بها علةٌ للمعلول ـ معلولٌ لمعلوليّة المعلول الّتي هو بها معلولٌ، و معلوليّة المعلول ليست بزائدةٍ عليه إلّا في العقل ـ كما أنّ علّيّة العلّة ليست بزائدةٍ على العلّة إلّا في العقل ـ، فهي في الخارج عينه.

لكن العقل ينتزع معنى المعلوليّة فيجعله زائداً على ذات المعلول، و كذا معنى العلّيّة بالنسبة إلى ذات العلّة؛ و ليس كذلك في الخارج، إذ العلّيّة و المعلوليّة لاعين لهما في الخارج زائدةً على العلّة و المعلول في الوجود، لأنّه لوكان لهما تحقّقٌ وجوديٌّ دون عين العلّة و

المعلول لتحقّق امتيازهما عنهما في الوجود، لكن الامتياز ليس إلّا في التعقّل ـ و كذلك جميع أقسام المتضايفين لاتحقّق لأحدهما وجوداً إلّا بالآخر ـ، فكلٌّ منهما علّةٌ لمعلوله.

و معنى قوله: «و الّذي حكم العقل به صحيحٌ مع التحرير في النظر»: أنّ ذلك صحيحٌ عند تحرير المبحث و محلّ النزاع، لأنّ الّذي حكم العقل به هو أنّ الشيء الّذي يتوقّف عليه وجود شيءٍ آخر حتّى يتحقّق به لايتوقّف في وجوده على وجود ذلك المتأخّر المتحقّق به، و إلّا لزم الدور؛[٥٥٤] و ذلك /SB216/ عند تجريد الأمرين عن معنى التضايف؛ أمّا إذا أخذهما من حيث إنّهما متضايفان فلابدّ من التوقّف في الجانبين.

و في بعض النسخ: «مع التحرّز في النظر»، أي: الاحتزاز عن معنى التضايف فيهما.

و «غايته» أي: و غاية الناظر و المفكّر ـ إذا رأى الأمر على خلاف مقتضى الدليل العقليّ و تحقّق أنّ العين واحدةٌ في هذه الصور الكثيرة ـ أن يقول: إنّها و إنْ كانت حقيقةً واحدةً في العلّة و المعلول فهي من حيث كونها علّةٌ في صورةٍ من هذه الصور الكثيرة لمعلولٍ ما، فلاتكون معلولةً لمعلولها في تلك الحالة بعينها، بل قد ينتقل في الصور فينتقل حكمها فيها، فتصير معلولاً لما هو كان معلولاً لها، فيكون معلولها حينئذٍ علّةً لها و هي معلولةٌ له، و حينئذٍ لم يقف مع نظره العقليّ.

و جوابه بلسان الذوق و التحقيق: أنّ العين الواحدة في الصورتين لها صلاحيّة قبول الأمرين بالإعتبارين، فلها ـ حال كونها علّةً ـ صلاحيّة كونها معلولاً، و ـ حال كونها معلولاً ـ صلاحيّة كونها علّةً، فهي في عينها جامعةً للعلّيّة و المعلوليّة و أحكامهما. فكانت علّةً بعلّيتها و معلولةً بمعلوليّتها؛ فلها بحسب الأحوال جميع هذه الإعتبارات من حيث عينها على السواء.

و هكذا صورة الأمر في التجلّي؛ فإنّ المتجلّي و المتجلّى له و التجلّي و كون المتجلّي متجلّياً و المتجلّى له متجلّى له هو الحقّ الواحد بعينه المنعوت بجميع هذه الإعتبارات الّتي يتعقّلها العقل، و الفرقان و الإمتياز ليس إلّا في العقل و الصور المتعلّقة و النسب المفروضة المنتزعة /SA217/ عن الحقيقة الواحدة، و هو الله الواحد الأحد ليس في الوجود إلّا هو.

(و إذا كان الأمر /MA101/ في العلّة بهذه المثابة فما ظنّك باتّساع النظر العقليّ في غير هذا المضيق!. فلا أعقل من الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ و قد جاؤوا بما جاؤوا به في الخبر عن الجناب الإلهيّ، فأثبتوا ما أثبته العقل) ـ أي: في طور العقل ـ (و زادوا ما لا يستقلّ العقل بإدراكه و ما يحيله العقل رأساً و يقرّ به في التجلّي الإلهيّ.

فإذا خلا بعد التجلّي بنفسه حار فيما رآه ـ: فإن كان عبد ربٍّ ردّ العقل إليه، و إن كان عبد نظرٍ ردّ الحقّ إلى حكمه ـ .

و هذا لا يكون إلّا مادام في هذه النشأة الدنيويّة محجوباً عن نشأته الأخرويّة في الدنيا).

يعني: هذه الحيرة لا تكون إلّا إذا كان صاحبها في هذه النشأة الدنيويّة محجوباً عن النشأة الأخرويّة، فإنّه فيها مقيّدٌ أبداً بعين العقل مقيّدٌ للأمر بحسب تقيّده، فيسعى في قيدٍ، فإذا أطلق تحيّر لتعوّده بحكم القيد.

فإن غلب حكم القيد حار عن الحقّ فأخذ يقيّده، و إن غلب حكم الإطلاق حار عمّا تحيّره و انحاز إلى الحقّ و أذعن له العقل، فراعى حكم الطرفين، فكان من الكمّل.

و إنْ بقي في الحيرة كان من الوُله.

و أما الكمّل فهم خرجوا عن النشأة باطناً و إن كانوا فيها ظاهراً.

(فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنّهم في الصورة الدنيويّة لما يجرى عليهم من أحكامها، و الله ـ تعالى ـ قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخرويّة، لابدّ من ذلك!.

فهم بالصورة مجهولون إلّا لمن كشف الله عن بصيرته، فأدرك. /SB217/

فما من عارفٍ بالله من حيث التجلّي الإلهيّ إلّا و هو على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه و نشر من قبره، فهو يرى ما لا يرون و يشهد ما لا يشهدون عنايةً من الله ببعض عباده في ذلك).

«قد حشر» أي: جمع ليوم الجمع، فشاهد أحوال القيامة. و «نشر من قبره»: أحيى بالحياة الأخرويّة عن قبر تقيّده بالبدن، و انغماسه في غواشيه بالتجرّد عن ملابسه.

***

(فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسيّة الإدريسيّة[٥٥٥] الّتي أنشاها[٥٥٦] الله ـ تعالى ـ نشأتين ـ فكان نبيّاً قبل نوح، ثمّ رفع و نزل رسولاً بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين ـ ، فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته و يكون حيواناً مطلقاً) ـ أي: من غير تصرّفٍ عقليٍّ، (حتّى يكشف ما يكشفه كلّ دابّةٍ ما عدا الثقلين؛ فحينئذٍ يعلم أنّه قد تحقّق بحيوانيّته.

و علامته علامتان:

الواحدة هذا الكشف، فيرى من يعذّب في قبره و من ينعم، و يرى الميّت حيّاً، و الصامت متكلّماً، و القاعد ماشياً؛

و العلامة الثانية: الخرسُ بحيث إنّه لو أراد أن ينطق بما[٥٥٧] رآه لم يقدر، فحينئذٍ يتحقّق بحيوانيّته.

و كان لنا تلميذٌ قد حصل له هذا الكشف، غير أنّه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقّق بحيوانيّته.

و لمّا أقامني الله ـ تعالى ـ في هذا المقام تحقّقت بحيوانيّتي تحقّقاً كلّيّاً، فكنت أرى و أريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع!، فكنت لا أفرّق بيني و بين الخرس الّذين لا يتكلّمون!).

لمّا ذكر قُبيل ذكره سرّ كشف النشأتين مثال ظهور العين الواحدة في صورٍ كثيرةٍ هي في تلك الصور عينها /SA218/ غير متقيّدٍ و لا منحصرٍ في شيءٍ منها ـ فيصدق على تلك العين الواحدة في صورةٍ من تلك الصور الكثيرة أنّها عينها في صورةٍ أخرى أو صورٍ أخر من وجهٍ، و يصدق أيضاً أنّها غير الأخرى من حيث تغاير الصورتين و التعيين من وجهٍ، ـ علم من ذلك ظهور إلياس في النشأتين.

و أنّ إلياس المرسل إلى بعلبك هو عين إدريس الّذي كان يوحى إليه قبل نوح من حيث

العين و الحقيقة، و يصدق أنّه غيره من حيث الصورة /MB101/ و التعيّن، فلاتلتبس عليك التعيّنات!.

فلوقلنا: إنّ العين أخلّت الصورة الإدريسيّة و انتقلت إلى الصورة الإلياسيّة لكان عين القول بالتناسخ؛ و لكنّا نقول: إنّ عين إدريس و هويّته ـ مع كونها قائمةً في أنّيّة إدريس و صورته في السماء الرابعة ـ هي الظاهرة في الصورة الإلياسيّة و المتعيّنة في أنّيّة إلياس، فيكونان من حيث العين و الحقيقة واحداً و من حيث التعيّن الصوريّ و الظهور الشخصيّ اثنين.

كحقيقة جبرئيل و عزرائيل و ميكائيل، فإنّهم يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكانٍ بصورٍ شتّى، كلّها قائمةٌ موجودةٌ بهؤلاء الأرواح الكلّيّة الكاملة، فكذلك أرواح الكمّل و أنفسهم.

و كالحقّ المتجلّي في صور تجلّياتٍ غير متناهيةٍ و تعيّنات أسماءٍ إلهيّةٍ لاتحصى كثرةً مع أحديّة ذاته و عينه المنزّهة عن أن تتكثّر بالصور و التعيّنات.

ثمّ إنّه ـ قدّس الله روحه ـ أحال التحقّق بهذا المعنى و الإطّلاع على الحكمة الإلياسيّة على أن يتحقّق السالك بحيوانيّته و يتنزّل عن رتبة العقل و حكمه حتّى يبقى حيواناً محضاً، ليعلم سرّ نزول إدريس بعد أن تحقّق بروحانيّته حتّى بقي /SB218/ عقلاً مجرّداً بلاشهوةٍ إلى صورة إلياس مبعوثاً إلى أهل بعلبك.

و فائدة التحقّق بالمنزلتين ـ: منزلة شهود الحقّ و التحقّق به في الملأ الأعلى ذوقاً، و منزلة التحقّق بشهود الحقّ أيضاً في العالم الأسفل و التحقّق به ـ «ليكشف ما يكشفه كلّ دابّةٍ»، أي: يطّلع على عذاب القبر و التنعّم فيه، فإنّه يطّلع على ذلك الحيوانات العجم شهوداً، دون الثقلين.

و الباقي ظاهرٌ.

(فإذا تحقّق بما ذكرناه) ـ أي: عند نزوله إلى حيوانيّته و التحقّق بها ـ **(انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرّداً في غير مادّةٍ طبيعيّةٍ، فيشهد أموراً هي أصولٌ لما يظهر في الصور**

الطبيعيّة، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعيّة علماً ذوقيّاً).

يعني: أنّ السالك المتحقّق بحيوانيّته إذا انتقل بعد ذلك إلى التحقّق بكونه عقلاً مجرّداً عن القيود الطبيعيّة، تحقّق حينئذٍ ذوقاً أنّ العين الّتي كانت في عالم العقل عقلاً هي في عالم النفس نفسٌ. فيشهد في العالم العقليّ عقولاً هي أصولٌ لما في العالم الأسفل من الصور الطبيعيّة، فيعلم أنّ الأحكام المختلفة في الصور الطبيعيّة هي معانى الأعيان و الحقائق العقليّة علماً ذوقيّاً.

فالحقيقة ـ الّتي هي وجودٌ بحتٌ صرفٌ ـ هي عين ذاته ـ تعالى ـ في الأعيان و المعاني معنى صرف معقول، و في عالم العقول عقلٌ مجرّدٌ، و في عالم النفس نفسٌ، و في عالم الحيوان حيوانٌ، و في النبات نباتٌ، و في الجماد جمادٌ. فقد ظهرت العين الحقيقيّة في المراتب ـ كلّها ـ بهذه الصور مع بقائها على حالها في عالمها، فهي أصل الكلّ و منشأه و منبعه؛ و إلى الأصل الأوّل و الحقيقة الأولى مصيره و مرجعه، ﴿وَ إِلَى ٱللهِ تُرجَعُ ٱلأُمُورُ﴾[٢/٢١٠] منه /SA219/ بدأ الكل و إليه يعود.

(فإنْ كوشف على أنّ الطبيعة عين نفس الرحمن ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾)[٢/٢٦٩]، فإنّه قد أوتي الحكمة الّتي بها تقلب أعيان خلق العالم كلّه، مع كثرة صورها الغير المتناهية حقّاً واحداً أحداً لاكثرة فيه أصلاً؛ و هو الخير الكثير.

(و إن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله؛ فيلحق بالعارفين. و يعرف عند ذلك ذوقاً ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ ٱللهَ قَتَلَهُمْ﴾[٨/١٧] يعني: أنّ الله قتلهم في صوركم و موادّكم **(و ما قتلهم إلّا الحديد والضارب، و الّذي خلف هذه الصور. فبالمجموع وقع القتل و الرمي، فيشاهد الأمور /MA102/بأصولها و صورها فيكون تامّاً.**

فإن شهد النفس كان مع التمام كاملاً، فإنّ النفس الرحمانيّ هو عين فيض الوجود و الحياة على الكلّ؛ بل عين تنزّل الحقّ إلى الصور ـ كلّها ـ)، فلايرى إلّا الله عين ما يرى. فيرى الرائي عين المرئيّ. و هذا القدر كافٍ.

ـ و الله الموفّق الهادي! ـ.

(فصّ حكمة إحسانيّة في كلمة لقمانيّة)

إنّما خصّت «الكلمة اللقمانيّة» بـ: «الحكمة الإحسانيّة»، لأنّ الغالب على حاله الإحسان بالشهود العلميّ و الحكمة و التوحيد و الإسلام في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى ٱللهِ[٥٥٨] وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [٣١/٢٢]، و قوله: ﴿وَ لَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [٣١/١٢]. و الإحسان و الحكمة أخوانٌ، لأنّ «الإحسان»: فعل ماينبغي، و «الحكمة»: وضع الشيء في موضعه؛ و في وصيّته لإبنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَاتُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [٣١/١٣].

و أوّل مراتب الإحسان المعاملة مع الحقّ بمحض التوحيد، ثمّ الشهود في الطاعة و العبادة كما في قوله ـ عليه الصّلاة و السلام ـ: «أن تعبد الله كأنك تراه» [٣١٤] أي: في غاية الحضور، و من هذا الباب قوله: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِن خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَو فِي ٱلسَّمَوَاتِ أَو فِي ٱلأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللهُ﴾ [٣١/١٦]؛ ثمّ في معاملة الخلق كالإحسان بالوالدين.

و جميع وصاياه لإبنه من باب الإحسان.

***

(إِذَا شَاءَ ٱلإِلَهُ يُرِيدُ رِزقاً ... لَهُ فَالكَونُ أَجمَعُهُ غِذَاءٌ)

أي: إذا تعلّقت مشيئة الله بإرادة الرزق له ـ من حيث إنّه عين الوجود الحقّ المتعيّن بأعيان الممكنات ـ فالكون ـ كلّه ـ و الأحكام الإلهيّة الظاهرة بالكون ـ كلّها ـ غذاءٌ له، لظهوره بها في ملابس الصفات و الأسماء، فإنّ الهويّة الإلهيّة الحقّيّة من حيث عينها بذاتها غنيّةٌ عن العالمين و عن الأسماء ـ كلّها ـ.

و أمّا تعلّق المشيئة بإرادة الرزق فهو من حيث كونه ظاهراً في مظاهر الأكوان و أعيان العالم.

و الفرق بين «المشيئة» و «الإرادة»: أنّ «المشيئة» عين الذات و قد تكون مع إرادةٍ و بدونها، و «الإرادة» من الصفات الموجبة للاسم «المريد»، فالمشيئة[٥٥٩] أعمّ من الإرادة.

فقد تتعلّق بها و بنقيضها كمشيئة الكراهة ـ أي: بالإيجاد و الإعدام ـ.

و لمّا كانت الإرادة من الحقائق الأسمائيّة فلاتقتضي إلّا الوجود، فتتعلّق بالإيجاد لا غير؛ و لهذا علّقها بالإرادة لتختصّ بوجود الرزق.

و أصل الكلام: «أن يريد الرزق» ـ لأنّها مفعول المشيئة ـ، فحذف «أن» و رفع الفعل، ـ كقوله:

أَلَا أَيُّهَذَا ٱلزَّاجِرِي أَحضِرِ ٱلوَغَى [٣١٥] ـ.

(وَ إِنْ شَـاءَ ٱلإِلٰهُ يُـرِيدُ رِزْقاً لَـنَا فَـهُوَ ٱلمَشَـاءُ كَـمَا يَشَـاءُ)

أي: و إن تعلّقت مشيئته بإرادة الرزق لنا من لدنه، فهو المراد أن يكون لنا رزقاً من حيث إنّه الوجود الحقّ، فيوجدنا كما يشاء و يختفي فينا و يظهرنا ـ كالغذاء بالنسبة إلى المغتذي ـ، فإنّا نقوش و هيئاتٌ و شؤونٌ و تعيّناتٌ لاوجود لنا و لاتحقّق، فهو المتعيّن بنا و مظهرنا و غذاؤنا و رزقنا /SA220/ بالوجود كما نحن غذاؤه بالأحكام.

فكما أن تحقّقنا و بقاؤنا بالوجود فكذلك بقاء أسمائه بالأعيان.

(مَشِـيئَتُهُ[٥٦٠] إِرادَتُـهُ فَـقُولُوا بِهَا قَدْ شَاءَهَا فَـهِيَ ٱلمَشَـاءُ)

لمّا[٥٦١] كانت الإرادة لاتتعلّق إلّا بالإيجاد ـ أي: بمعدومٍ يريد إيجاده، لأنّ تأثير الأسماء الإلهيّة إنّما هو في المعدومات لإيجادها، كقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [١٦/٤٠] ـ و

المشيئة من حيث كونها عين الذات ـ و لابدّ لكلّ اسمٍ من الذات ـ كانت عين الإرادة من وجهٍ و أعمّ منها من وجه، لأنّها قد تتعلّق بالإعدام ـ أي: بموجودٍ يريد إعدامه ـ: كقوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [١٤/١٩]؛ فقال: «مشيئته إرادته»، أي: هما متّحدان في /MB102/ التعلّق بالفعل و الإيجاد.

«فقولوا» بهذه المشيئة ـ أي: المقتضية للإيجاد الّتي هي عين الإرادة ـ قد شاء الإرادة.

«فهي»: أي: فالإرادة «هي» مفعول المشيئة. «فالمشاء» اسم مفعولٍ بمعنى المراد. و أصله على قياس اللغة «المشيّ»، لكنّه غير مستعملٍ.

(يُرِيدُ زِيَادَةً وَ يُرِيدُ نَقْصاً ... وَ لَيسَ مَشَاؤُهُ إِلَّا ٱلْمَشَاءُ)

«المَشاءُ» ـ بفتح الميم ـ هنا مصدرٌ ميميٌّ، أي: المشيئة كما كانت عين الذات ـ و لم يثبت لها اسماً كالإرادة و ليست إلّا العناية ـ لم تقتض الوجود؛ فقد تتعلّق بإرادة[٥٦٢] الزيادة و هي الإيجاد، و قد تتعلّق بالنقص و هي الإعدام؛

و ليست المشيئة في القسمين إلّا المشيئة؛ بخلاف الإرادة، فإنّها لم تتعلّق في القرآن الّا بالإيجاد. و لهذا قال بالفرق بينهما من وجهٍ و باتّحادهما من وجهٍ في قوله:

(فَهَذَا ٱلفَرقُ بَينَهُمَا فَحَقِّق ... وَ[٥٦٣] مِنْ وجهٍ فَعَينُهُمَا سَواءُ)

***

(قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَقَدْ ءَاتَينَا لُقْمَانَ ٱلحِكْمَةَ﴾ [٣١/١٢]، ﴿وَ مَنْ يُؤتَ ٱلحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ [٢/٢٦٩]؛ **فلقمان بالنصّ ذو الخير الكثير ـ بشهادة الله تعالى** /SB220/ **له بذلك ـ**.

و الحكمة قد تكون متلفّظاً بها، و مسكوتاً عنها). أي: حيث يكون الحال يقتضي النطق فالحكمة ملتفّظٌ بها ـ فإنّ النطق في موضعه حكمةٌ ـ، و حيث يقتضي الحال السكوت فالحكمة مسكوتٌ عنها ـ لأنّ السكوت في موضعه حكمةٌ؛ كما سكت لقمان عن سؤال داود حين رآه في صنعة الدرع، فأراد أن يسأل ما هو؟، فسكت و لم يسأل حتّى أتمّه فلبس، فقال:

«نعم لبوس الحرب هذا»، فقال لقمان: «نعم الخلق الصبر»، فقال داود: «الصمت حكمةٌ!»[٣١٦]؛ و قيل: إنّه قال: لأجل هذا سمّيت «حكيماً».

فمثل هذا السكوت ينبيء عن التؤدّة و انتفاء الاستعجال الطبيعيّ ـ.

(مثل قول لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَو فِي ٱلسَّمَوَاتِ أَوْ فِي ٱلأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللهُ﴾ [٣١/١٦]. فهذه حكمةٌ منطوقٌ بها، و هي أن جعل الله هو[٥٦٤] الآتي بها. و قرّر ذلك الله في كتابه، و لم يردّ هذا القول على قائله.

و أمّا الحكمة المسكوت عنها ـ و عُلمت بقرينة الحال ـ فكونه سكت عن المؤتى إليه بتلك الحبّة، فما ذكره و لا قال لابنه: «يأت بها الله إليك و لا إلى غيرك)، و في نسخةٍ ـ أو إلى غيرك ـ.

و «لا» في النسخة الأولى تأكيدٌ لقوله: «و لا قال». و في «و لا قال» تأكيدٌ للنفي في «فما ذكره». و معناه: و لا قال إلى غيرك؛ فيكون معناهما واحداً.

(فأرسل الإتيان عامّاً، و جعل المؤتى به في السموات إن كان أو في الأرض، تنبيهاً لينظر الناظر في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ هُوَ ٱللهُ فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ فِي ٱلأَرْضِ﴾ [٦/١٢]. فنبّه لقمان بما تكلّم به و بما سكت أنّ الحقّ عين كلّ معلومٍ، لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء فهو أنكر النكرات).

أي: تنبيهاً على أنّ من في السموات و الأرض هو الحقّ. فالمعلوم[٥٦٥] في السموات و الأرض ليس غيره، لأنّ المأتيّ به هو المعلوم في السموات أو في الأرض، و المعلوم في السموات هو ما في الجهة العلويّة من الحقائق العينيّة و الاسميّة و الروحانيّة على اختلاف طبقاتها، و المعلوم في الأرض هو ما في الجهة السفليّة من الحقائق الكونيّة و الآثاريّة الجسمانيّة على اختلاف مراتبها ـ كالأثيريّات و العناصر و المواليد و أحوالها و أشكالها و هيئاتها ـ، فإنّها تحت تصرّف العوالم العلويّة الالهيّة و تأثيراتها.

و إنّما جعل «المعلوم» أعمّ من «الشيء»، لأنّ الشيء عنده هو الّذي له وجودٌ عينيٌّ، و

المعلوم /SA221/ يتناول ما له وجودٌ عينيٌّ و ما ليس له وجودٌ عينيٌّ، فإنّ علمه محيط بالكلّ، فالمعلوم أعمّ من الشيء.

و أمّا عند من جعل الشيء أعمّ من المتعيّن الخارجيّ و العقليّ، فالشيء /MA103/ متساويان، لأنّ الثابت في العلم شيءٌ كالأعيان الثابتة؛

و هو أرجح، لقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ﴾ [١٦/٤٠]. فإنّه ـ تعالى ـ أطلق قبل الكون على العين اسم «الشيء» و خاطبه بقوله: «كن»، فيترتّب على الأمر كونه.

و كيف كان فالمقصود حاصلٌ، لأنّ المراد التنبيه على أنّ العالم الآتي بالمعلوم ـ أي: الله ـ عين المعلوم، سواءٌ كان أعمّ من الشيء أو مساوياً، فإنّ الغرض إحاطة علمه بالكلّ و أنّ العلم و العالم و المعلوم حقيقةٌ واحدةٌ لافرق بينها إلّا باعتبار.

(ثمّ تمّم الحكمة و استوفاها لتكون النشأة كاملةً فيها، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ﴾ [٣١/١٦]، فمن لطافته و لطفه أنّه في الشيء المسمّى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء حتّى لا يقال فيه إلّا ما يدلّ عليه اسمه بالتواطؤ و الإصطلاح، فيقال: هذا سماءٌ و أرضٌ و صخرةٌ و شجرٌ و حيوانٌ و ملكٌ و رزقٌ و طعامٌ و العين واحدةٌ من كلّ شيءٍ و فيه ـ كما يقول الأشاعرة: «إنّ العالم كلّه متماثلٌ بالجوهر فهو جوهرٌ واحدٌ» ـ ، فهو عين قولنا: العين واحدةٌ؛

ثمّ قالت: «و يختلف بالأعراض»، و هو قولنا: «و يختلف و يتكثّر بالصور و النسب حتّى يتميز»، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه، كيف شئت فقل!، و هذا عين هذا من حيث جوهره.

و لهذا يؤخذ عين الجوهر في حدّ كلّ صورةٍ و مزاجٍ. فنقول ـ نحن ـ : إنّه ليس سوى الحقّ، و يظنّ المتكلّم أنّ مسمّى /SB221/ الجوهر و إن كان حقاً) ـ أي: ثابتاً غير متغيّراً ـ (ما هو عين الحقّ الّذي يطلقه أهل الكشف و التجلّي. فهذه حكمة كونه لطيفاً).

تتميم الحكمة المبيّنة للتوحيد و استيفائها لتكميل ما نشأ فيها من المعنى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [٣١/١٦] . فمن كمال لطافته أنّ الحق ـ تعالى ـ مع أحديّة عينه يصدق على الأشياء المتباينة المحدودة بحدودٍ مختلفةٍ لها و أسامٍ متفاوتةٍ ـ كالسماء و الأرض و غيرهما مما عدّ و لم يعد ـ بالتواطؤ ـ بمعنى أنّها عينٌ واحدةٌ ـ.

و ذلك يطابق قول الأشاعرة: «إنّ العالم كلّه متماثلٌ بالجوهر» ـ أي: هو[٥٦٦] جوهرٌ واحدٌ ـ. و كذلك نحن[٥٦٧] نقول: يختلف و يتكثّر بالصور و النسب حتّى يتميّز، فيقال: «هذا» ليس «هذا» من حيث صورته أو عرضه؛ و ذلك يطابق قولهم: «يختلف بالأعراض».

ثمّ إنّهم مع قولهم «بأحديّة الجوهر في صور العالم كلّها» يقولون باثنينيّة العين ـ أي: إنّ عين الجوهر في العالم غير الحقّ ـ، و لوكان كما قالوا لما كان الحقّ المشهود الموجود المطلق واحداً أحداً في الوجود، بل كانا عينين و انتهى حدّ كلٍّ منهما إلى الأخرى و تمايزا، لكون كلّ واحدٍ منهما غير الآخر، و ليس عينه حينئذٍ؛ و الحقّ تعالى أن يكون محدوداً أو يكون غيره في الوجود حقيقةً.

فنقول: ما في الوجود إلا عينٌ واحدةٌ هي عين الوجود المطلق الحقّ و حقيقته، و هو الوجود المشهود لاغير؛ و لكن هذه الحقيقة لها مراتب ظهورٍ لاتتناهى أبداً في التعيين؛

فأوّل مراتبها: إطلاقها عن كلّ قيدٍ و اعتبارٍ و لاتعيّنها و عدم انحصارها؛

و المرتبة الثانية: تعيّنها في عينها و ذاتها بتعيّنٍ جامعٍ لجميع التعيّنات الفعليّة الوجوبيّة الإلهيّة و الإنفعاليّة الكونيّة؛ /SB222/

و المرتبة الثالثة: المرتبة الجامعة لجميع التعيّنات الفعليّة المؤثّرة، و هي مرتبة «الله» ـ تعالى ـ؛

ثمّ المرتبة التفصيليّة لتلك المرتبة الجمعيّة الأحديّة الإلهيّة، و هي مرتبة الأسماء و حضراتها؛

ثمّ المرتبة الجامعة لجميع التعيّنات الإنفعاليّة الّتي من شأنها التأثّر و الإنفعال و لوازمها، و هي المرتبة الكونيّة الإمكانيّة الخلقيّة؛

ثمّ المرتبة التفصيليّة لهذه الأحديّة الجمعيّة الكونيّة، و هي مرتبة العالم؛

ثمّ تفاصيل الأجناس و الأنواع و الأصناف و الأشخاص و الأعضاء و الأجزاء و الأعراض و النسب.

و لا /MB103/ يقدح كثرة التعيّنات و اختلافها و كثرة الصور في أحديّة العين، إذ لاتحقّق إلّا لها في ذاتها و عينها لا غير ـ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨] ـ.

فالعين بأحديّة الجمع ساريةٌ في جميع هذه المراتب و الحقائق المترتّبة فيها، فهي هو و هو هي عينها لاغيرها، كما كانت الهويّة في المرتبة الأحديّة الجمعيّة الأولى هو لاغيره؛ «كان الله و لم يكن معه شيءٌ»[٣١٧].

(ثمّ نعت فقال: ﴿خَبِيرٌ﴾ [٣١/١٦]أي: عالمٌ عن إختبارٍ، و هو قوله: ﴿وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [٤٧/٣١])، و هو العلم الثابت للحقّ من حيث حقيقة وجود العباد.

(و هذا هو علم الأذواق، فجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً، و لايقدر على إنكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه.

ففرّق ـ تعالى ـ ما بين علم الذوق و العلم المطلق؛ فعلم الذوق مقيّدٌ بالقوى، و قد قال عن نفسه إنّه عين قوى عبده في قوله: «كنت سمعه» ـ و هو قوّةٌ من قوى العبد ـ، و «بصره» ـ و هو قوّةٌ من قوى العبد ـ، و «لسانه» ـ و هو عضوٌ من أعضاء العبد ـ، و «رجله و يده»[٣١٨]. فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتّى ذكر الأعضاء، و ليس العبد بغيرٍ لهذه الأعضاء و القوى.

فعين مسمّى العبد هو الحقّ لاعين العبد هو السيّد): /SB222/ أي: هويّة العبد و حقيقته من غير نسبة العبدانيّة هو الحقّ من غير نسبة الإلهيّة و السيّديّة. إلّا أنّ عين العبد من حيث إنّه عبدٌ ـ أعني: مع نسبة العبوديّة ـ هو السيّد من حيث إنّه سيّدٌ ـ أي: مع نسبة السيادة ـ.

(فإنّ النسب متميّزةٌ لذاتها و ليس المنسوب إليه متميّزاً) أي: من حيث الحقيقة،

(فإنّه ليس ثَمّ سوى عينه في جميع النسب. فهو عينٌ واحدةٌ ذات نسبٍ و إضافاتٍ و صفاتٍ.

٣ فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه إبنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيّين ـ: لطيفاً خبيراً ـ سمّى بهما الله ـ تعالى ـ .

فلو جعل ذلك في الكون ـ و هو الوجود ـ فقال: «كان»، لكان أتمّ في الحكمة و
٦ أبلغ، فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال ـ: لم يزد عليه شيئاً ـ).

يعني: أنّ قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [٣١/١٦] إخبارٌ بأنّه ـ تعالى ـ موصوفٌ باللطف و الخبرة، و ذلك يدلّ على أنّه ـ تعالى ـ كذلك في الواقع، و لا يدلّ على أنّ وجوده يقتضي ذلك.

٩ فلو أتى بالكلمة الوجوديّة الدالّة على اتّصافه بالصفتين المذكورتين في الأزل فقال: «و كان الله لطيفاً خبيراً» لكان أتمّ في الحكمة و أبلغ، لدلالته على أنّ وجوده ـ تعالى ـ كان في الأزل كذلك ـ لاقتضاء وجوده تلك النسبة ـ؛ فهو كذلك لطيفٌ خبيرٌ في الحال الواقع.

١٢ و أمّا العبارة المذكورة فتحتمل أن تكون كذلك في الأزل، و أن لا يكون، لكن[٥٦٨] الله ـ تعالى ـ حكى قول لقمان ـ كما قال ـ من غير تغييرٍ.

و إنّما قال لقمان بهذه الصيغة مع كلمة التحقيق و التأكيد، ليتمكّن و يتحقّق في نفس إبنه
١٥ أنّه في الواقع كذلك جزماً.

(و إن كان قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ من قول الله، فلما علم الله ـ تعالى ـ من لقمان أنّه لو نطق متمّماً لتمّم بهذا) أي: بما معناه في لغته معنى هذا في اللغة العربيّة، و ذلك
١٨ من حيث التحقيق.

و العذر ما ذكرناه من أنّ لقمان ـ لفرط شفقته و تعطّفه و رأفته بابنه ـ قام في مقام التعليم و الإرشاد و النصيحة بهذه القرائن /SA223/ مخبراً عن الواقع إخباراً مؤكّداً جازماً، ليتحقّق
٢١ و يتمكّن في نفس إبنه مقام الإخبار عن خبرة وجود، و[٥٦٩] لو قال: كان اللهُ لطيفاً خبيراً.

و هذا و إن كان كذلك فالمبالغة و الإتمام على الوجه الأوّل أنسب في الحكمة، فأخبر الله ـ تعالى ـ عنه صورة ما جرى الحال الواقع من غير زيادةٍ و لا نقصانٍ.

(و أمّا قوله: ﴿إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ [٣١/١٦] لمن هي له غذاءٌ، و ليس إلّا الذرّة المذكورة في قوله: ﴿فَمَنْ يَعمَلْ مِثقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَ مَنْ يَعمَلْ مِثقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ [٨ ـ ٩٩/٧]. فهي أصغر متغذٍّ)، أي: لوكان أصغر منها لذكره الله في هذه الآية، لكونه ـ تعالى ـ في بيان أنهى درجة المبالغة. /MA104/

و أيضاً لأنّ الحبّة من الخردل أكبر و أكثر من الذرّة، فالمبالغة إنّما تكون في متغذٍّ أصغر من غذائه.

(و الحبّة من الخردل أصغر غذاء. و لوكان ثمّة أصغر لجاء به كما جاء بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَنْ يَضرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً﴾ ثمّ لمّا علم أنّه ثمّ ما هو أصغر من البعوضة قال: ﴿فَمَا فَوقَهَا﴾ [٢/٢٦] ـ يعني في الصغر ـ، و هذا قول الله و الّتي في «الزلزلة» قول الله أيضاً، فاعلم ذلك!).

«فما فوق البعوضة» في الصغر: الذرّة.

و ثَمّ لطيفةٌ أخرى!، و ذلك: أنّ الذرّة مع صغرها أخفّ في الوزن أيضاً ـ لكونها حيواناً ـ إذ الحيّ أخفّ من الموات؛ فالمعنى: «انّ العمل إذا كان مثقال ذرّةٍ في الصغر و الخفّة فلابدّ من رؤية الجزاء».

(فنحن نعلم أنّ الله ـ تعالى ـ ما اقتصر على وزن الذرّة و ثَمّ ما هو أصغر منها، فإنّه جاء بذلك على المبالغة؛ و الله أعلم!.

و أمّا تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمةٍ، فلهذا وصّاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك[٥٧٠].

***

و أمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه أن ﴿لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ﴾ فـ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [٣١/١٣] والمظلوم المقام) ـ أي: المحلّ الّذي أثبت فيه الإنقسام ـ (حيث نعته بالإنقسام و هو عينٌ واحدةٌ، فإنّه لا يشرك /SB223/ معه إلّا عينه.

و هذا غاية الجهل! و سبب ذلك أنّ الشخص الّذي لامعرفة له بالأمر ـ على ما هو عليه ـ و لابحقيقة الشيء، إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة ـ و هو لايعرف أنّ ذلك الإختلاف في عينٍ واحدةٍ ـ جعل الصورة مشاركةً للأخرى في ذلك المقام، فجعل لكلّ صورةٍ جزءاً من ذلك المقام، و معلومٌ في الشريك أنّ الأمر الّذي يخصّه ممّا وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الّذي شاركه، إذ هو الآخر. فإذاً ما ثمّ شريكٌ على الحقيقة، فإنّ كلّ واحدٍ على حظّه ممّا قيل فيه إنّ بينهما مشاركةً فيه.

و سبب ذلك الشركة المُشاعة، و إن كانت مشاعةً فإنّ التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة، ﴿قُلِ ٱدْعُوا ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا ٱلرَّحْمَٰنَ﴾. هذا روح المسألة!).

إنّما هو روح المسألة لأنّ الشركة بين الصور الإلهيّة متوهّمةٌ عند أهل الحجاب، فإنّ الصور الإلهيّة و الأسماء واحدةٌ بالذات، و الدعوة إنّما هي للذات في الصورة الرحمانيّة أو الصورة الإلهيّة أو فيهما معاً، أو في أيّ صورةٍ شاء من الصور الأسمائيّة، فانّ الداعي للـ «رحمن» مختصٌّ من وجهٍ، فلاشركة.

و كذلك المختصّ بدعوة «الله».

فهذه في المحجوب بالصورة، فانّه لاشركة في مدعوّه أيضاً مع احتجابه. فكيف لصاحب الشهود؟!، فانّه يختصّ بدعوته الذات الأحديّة. فلاشركة في مدعوّه، لأحديّته عنده في جميع الصور كما هو عليه.

و لذلك علّل الإجازة في دعوة أحدهما على السواء بقوله: ﴿فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [١٧/١١٠] أي: الدعوة إنّما هي لهويّة الأحديّة العينيّة الجمعيّة بين صور الأسماء الحسنى، و المسمّى ليس إلّا واحداً، فلاشركة أصلاً.

و الفاظ الكتاب ظاهرةٌ.

(فصّ حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة)

إنّما خصّت «الكلمة الهارونيّة» بـ: «الحكمة الإماميّة»، لأنّ هارون ـ عليه السّلام ـ كان إمام أئمّة الأحبار، و قد استخلفه موسى على قومه ـ في قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَومِي وَ أَصْلِحْ﴾ [٧/١٤١] ـ؛

و الإمامة لقبٌ من ألقاب الخلافة، و قد صرّح هارون بذلك في قوله: /SA224/ ﴿اتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [٢٠/٩٠]؛

و قد بقيت الإمامة في نسله إلى الآن، و هي الخلافة المقيّدة ـ أي: الإمامة بالوساطة ـ كما كانت لخلفاء رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ. و له الإمامة المطلقة لكونه نبيّاً مبعوثاً بالسيف كإمامة المهديّ ـ عليه السّلام ـ.

و المراد بـ «المطلقة»: الّتي لا واسطة بين صاحبها و بين الله.

و له رتبة التقدّم و التحكّم في الوجود، و لو لم يكن كذلك لما صرّح بوجوب /MB104/ اتّباعه و طاعته في قوله: ﴿اتَّبِعُونِي وَ أَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [٢٠/٩٠]، و هي الّتي قال فيها لخليله ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ [٢/١٢٤]؛ فله الإمامة المطلقة و المقيّدة.

***

(اعلم! أنّ وجود هارون ـ عليه السّلام ـ كان من حضرة الرحموت بقوله: ﴿وَ

وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾ ـ يعنى: لموسى عليه‌السّلام ـ ﴿أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيّاً﴾[١٩/٥٠]، فكانت نبوّته من حضرة الرحموت، فإنّه أكبر من موسى سنّاً و كان موسى أكبر منه نبوّةً.

و لمّا كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لأخيه موسى ـ عليه السّلام ـ : ﴿يَابْنَ أُمِّ﴾، فناداه بـ«أمّه» لا بأبيه ـ إذ كانت[٥٧١] الرحمة للأمّ دون الأب أوفر فى الحكم!. و لو لاتلك الرحمة ما صبرت) ـ أي: الأمّ ـ (على مباشرة التربية ـ .

ثمّ قال: ﴿لَاتَأْخُذْ بِلِحيَتِي وَ لَابِرَأْسِي وَ لَاتُشْمِتْ بِيَ ٱلأَعْدَاءَ﴾[٢٠/٩٤]، فهذاكلّه نفسٌ من أنفاس الرحمة.

و سبب ذلك عدم التثبّت في النظر فيما كان في يديه من الألواح الّتي ألقاها من يديه، فلونظر فيها ـ نظر تثبّتٍ ـ لوجد فيها الهدى و الرحمة.

«فالهدى») ـ أي: فوجد الهدى ـ (ببيان ما وقع من الأمر الّذي أغضبه ممّا هو هارون بريءٌ منه) و كان الله قد أعلمه قبل ذلك بالأمر بقوله: ﴿فَإِنَّا فَتَنَّا قَومَكَ مِن بَعدِكَ وَ أَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾[٢٠/٨٥]؛

(و «الرحمة» بأخيه) أي: و وجد الرحمة بأخيه،/SB224/ (فكان لا يأخذبلحيته بمرأى من قومه مع كبره و أنّه أسنّ منه. فكان ذلك من هارون شفقةً على موسى، لأنّ نبوّة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلّا مثل هذا.

ثمّ قال هارون لموسى ـ عليه‌السّلام ـ : ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقتَ بَينَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[٢٠/٩٤] فتجعلني سبباً في تفريقهم، فإنّ عبادة العجل فرّقَتْ بينهم، فكان منهم من عبده ـ اتّباعاًللسامريّ و تقليداً له ـ ، و منهم من توقّف عن عبادته حتّى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك.

فخشى هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه.

فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه

بأنّ الله قد قضى أنْ لايُعْبَد إلّا إيّاه، و ما حكم الله بشيءٍ إلّا وقع.

فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في انكاره و عدم اتّساعه؛ فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيءٍ، بل يراه عين كلّ شيءٍ!. فكان موسى يربّي هارون تربية علمٍ و إن كان أصغر منه في السنّ). أي: يربّيه تربيةً ربّانيّةً متعيّنةً لهارون في مادّة موسى ـ عليه السّلام ـ، لأنّ التربية لاتكون حقيقةً إلّا من الربّ. فكما كان يربّي موسى في مادّة هارون ـ بأن جعله من رحمته له نبيّاً يكمل نبوّته و شدّ به أزره ـ كان يربّي هارون في مادّة موسى بأن عتب عليه و أخذ بلحيته و رأسه ليتنبّه على أسرار ما وقع من عبادة العجل و يطّلع على ما تقرّر موسى بعلمه من سرّ ذلك.

و كان الله في تربية موسى و هارون من حيث لايشعر بذلك إلّا من شاء الله، فإنّ جميع الأفعال الّتي يجرى الله على أيدي عباده صور أحكام حقائقهم و حِكَمٌ لايعلمها الّا الله و من اطّلعه عليها.

فوقوع العتب و عدم التثبّت و إلقاء الألواح من موسى و أخذه بلحية هارون ـ: أمرٌ قويٌّ غير متوقّعٍ /SA225/ من مثله في مثل أخيه الّذي هو أكبر منه سنّاً ـ إنّما كان لتنبيهه على ما ذكر من السرّ و تربيته من حيث لايشعران بذلك إلّا آخر الأمر، فإنّهما من المعصومين الّذين لايجري الله على أيديهم إلّا ما هو الحكمة و الطاعة و يزيد به العلم و المعرفة؛

هذا بالنسبة إلى أخيه.

و أمّا بالنسبة إلى قومه، فهو أنّ موسى ـ عليه السّلام ـ كان في مبالغته في عتب أخيه يرى قومه أنّ عبادة ما يسمّى «غيراً» و «سوىً» عند أهل /MA105/ الحجاب و تعيّنا جزئيّاً في شهود أهل الكشف جهلٌ و كفرٌ.

أمّا كونه جهلاً: فلأنّ المعبود ليس محصوراً في صورةٍ، بل هو ما في الصور كلّها من الحقّ، لأنّ العبادة لايستحقّها إلّا الله الّذي هو عين الكلّ و له هويّة جميع الصور؛

و أمّا كونه كفراً: فلكونه ستراً بالتعيّن على الحقّ المتعيّن.

ففعل ذلك ربّ موسى في مادّته ليتنبّهوا على ما قد كان حذّرهم من قبل حين قالوا له:

﴿يَا مُوسَى ٱجْعَلْ لَنَا إِلَٰهاً كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَومٌ تَجْهَلُونَ﴾[٧/١٣٨]. يعني: أنّ حقيقة الأمر يقتضي أنّ العبادة مطلقاً لاتكون إلّا للرّبّ المطلق ـ كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَاإِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[٦/١٠٢]، و قال: ﴿وَ هُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ فِي ٱلأَرضِ يَعلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهرَكُمْ وَ يَعلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾[٦/٣] ـ؛ و الإله المجعول ليس له الخلق فلايستحقّ عبادة المخلوق إيّاه، و لاعلم له بما يسرّون و ما يعلنون.

و لعلمه ـ عليه السّلام ـ بجهلهم أقبل بالعتب على هارون ـ فإنّه كان في تربيته قولاً و فعلاً ـ ليعلمه من حيث ولايته و نبوّته بما هو الأمر عليه، علماً بذلك في تلك الحالة، إذ لم يعلما إلّا بعد وقوع ما وقع.

فلمّا نبّه هارون /SB225/ بالحقيقة المذكورة و تحقّق هو بما وقع منه ظاهراً و باطناً، أعرض عن قومه بعد ما أراهم و أعلمهم بخطئهم إلى السامريّ ليتيقّظوا، و ذلك أبلغ في الغرض.

(و لذلك لمّا قال له هارون ما قال، رجع إلى السامريّ فقال له: ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾؟![٢٠/٩٥]؛ يعني: فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص و صنعك هذا الشبح من حليّ القوم حتّى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، ـ فإنّ عيسى يقول لبني إسرائيل: «يا بني إسرائيل! قلب كلّ إنسانٍ حيث ماله!، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء»[٣١٩]؛ و ما سمّي «المال» مالاً إلّا لكونه بالذات يميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المعظّم في القلوب لما فيها من الإفتقار إليه ـ .

و ليس للصور بقاءٌ، فلابدّ من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة) ـ أي: الالهيّة ـ (فحرقه، ثمّ نسف رماد تلك الصورة في اليمّ نسفاً و قال له: ﴿انْظُرْ إِلَى إِلَٰهِكَ﴾[٢٠/٩٧]، فسمّاه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم لما علم أنّه بعض المجالي الإلهيّة، ﴿لَنُحَرِّقَنَّهُ﴾ فإنّ حيوانيّة الإنسان لها التصرّف في حيوانيّة الحيوان لكون الله سخّرها للإنسان. و لاسيّما و أصله ليس من حيوانٍ، فكان أعظم في

التسخير، لأنّ غير الحيوان ما له إرادةٌ، بل هو بحكم من يتصرّف فيه من غير إبائه).

اعلم! أنّ الأنبياء ـ كلّهم ـ صور الحقائق الإلهيّة النورانيّة الروحانيّة، و الفراعنة صور الحقائق النفسانيّة الظلمانيّة، و لهذا كانت العداوة و المخالفة بين الرسل و الفراعنة لازمةٌ ـ كما بين العقل و الهوى و بين الروح و الشيطان ـ./SA226/

لكنّهم مختلفون في التعيّنات الإنسانيّة لاختلاف أحكام الأسماء الإلهيّة فيهم، و ذلك لاختلاف القوابل بحسب الأمزجة و الإعتدالات الإنسانيّة. و لهذا اختلفت صورهم في الأشكال و الهيئات و التعيّنات الشخصيّة، و نفوسهم في الأخلاق و الغرائز و الأذواق، و أرواحهم في العلوم و المشاهدات و المشارب و التجلّيات، مع اتّحادهم في الوجهة و المعارف الحقّانيّة و التوحيد و أصول الدين القيّم.

فإنّهم في ذلك كنفسٍ واحدةٍ على آلٍ واحدٍ لربٍّ واحدٍ[٥٧٢] هو ربّ الأرباب، فالحقّ الواحد يتجلّى لكلّ واحدٍ منهم على صورة الاسم الغالب عليه./MB105/

و لهذا كان الغالب على موسى أحكام القهر و شهود التجلّيّ النوريّ له في صورة النار، و كانت علومه فرقانيّةً؛

و الغالب على نبيّنا ـ: محمّدٍ صلّى الله عليه و سلّم ـ أحكام المحبّة و شهود التجلّي في صورة النور، و كانت علومه قرآنيّةً.

و لمّا كان التجلّيّ الإلهيّ في حقّ موسى ـ عليه السّلام ـ في صورة القهر و السلطنة و الجلال، سلّط النار على صورة العجل ـ الّذي جعله السامريّ إلهاً لمن عبدها ـ حتّى أحرقه و فرّقها و برّد أجزاءها، كما أن التجلّيّ الإلهيّ يفرّق كل من تجلّى له، فإنّ المحدث لايبقى عند ظهور القديم، بل يضمحلّ و يتلاشى.

فأراهم في نسف رماد العجل و حراقته صورة [فناء[٥٧٣]] المحدث عند تجلّي الربّ القديم، و في إحراقه صورة إحراق سبحات وجهه ـ تعالى ـ ما انتهى إليه بصره من خلقه.

(و أمّا الحيوان فهو ذو إرادةٍ و غرضٍ، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف؛ فإنْ كان فيه قوّة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان، و إن لم يكن له

هذه القوّة أو صادف غرض الحيوان)/SB226/ ـ أي: وجد عند المسخّر الّذي يريد تسخيره في أمرٍ حيوانيٍّ غرضاً من أغراض الحيوان، كمأكولٍ أو مشروبٍ أو ما يتوسّل به إليه[٥٧٤] من أجرةٍ ـ (انقاد مذلّلاً لما يريده منه؛

كما ينقاد مثله لأمرٍ فيما رفعه الله به من أجل المال الّذي يرجوه منه، المعبّر عنه في بعض الأحوال بالأجرة في قوله: ﴿وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾ [٤٣/٣٢].

فما يسخّر له من هو مثله إلّا من حيوانيّته، لا من إنسانيّته، فإنّ المثلين ضدّان) من حيث إنّهما لا يجتمعان.

(فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيّته، و يتسخّر له ذلك الآخر ـ إمّا خوفاً أو طمعاً ـ من حيوانيّته لا من إنسانيّته، فما تسخّر له من هو مثله.

ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنّها أمثالٌ؟!، فالمثلان ضدّان؛ و لذلك قال: ﴿وَ رَفَعَ بَعضَكُم فَوقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾، فما هو معه في درجته، فوقع التسخير من أجل الدرجات.

و التسخير على قسمين:

تسخيرٌ مرادٌ للمسخِّر ـ اسم فاعلٍ ـ قاهرٍ[٥٧٥] في تسخيره لهذا الشخص المسخَّر ـ كتسخير[٥٧٦] السيّد لعبده و إن كان مثله في الإنسانيّة، و كتسخير السلطان لرعاياه و إن كانوا أمثالاً له في الإنسانيّة، فسخّرهم بالدرجة ـ ؛

و القسم الآخر: تسخيرٌ بالحال، كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم[٥٧٧] في الذبّ عنهم و حمايتهم و قتال من عاداهم و حفظ أموالهم و أنفسهم عليهم، و هذا ـ كلّه ـ تسخيرٌ بالحال من الرعايا يسخّرون في ذلك مليكهم. و يسمّى على الحقيقة «تسخير المرتبة»، فالمرتبة حكمت عليه بذلك.

فمن الملوك من سعى لنفسه؛ و منهم من عرف الأمر، فعلم أنّه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم و حقّهم، فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر /SA227/ على

ما هو عليه؛ و أجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شؤون عباده.

فالعالم ـ كلّه ـ يسخّر بالحال مَن لا يمكن أن يطلق عليه أنّه مسخّرٌ؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [٥٥/٢٩]).

و الظاهر أنّ تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوّة، و لهذا كان يعلم حقّهم و يراعيهم رعاية الراعي لغنمه.

فكلّما عاث فيهم ذئبٌ ـ كالسامريّ ـ قاتله و قابله[٥٧٨] و رماه باللّامساس و تحريق العجل، و شدّد على خليفته مخافة المخالفة.

فكما سخّرهم في مراد الله بما عنده من الله ـ: من النبوّة و السلطنة ـ، سخّروه بالحال على أن يسعى عند الله في مصالحهم /MA106/ الدينيّة و الدنيويّة ـ عرفوا ذلك أو لم يعرفوا!، و ما يعرفه إلّا العارفون: العلماء المحقّقون ـ.

(فكان عدم قوّة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل ـ كما سلّط موسى عليه ـ حكمةً من الله ظاهرةً في الوجود ليعبد في كلّ صورةٍ.

و إن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلّا بعد ما تلبّست عند عابدها بالألوهيّة، و لهذا ما بقي نوعٌ من الأنواع إلّا و عبد ـ إمّا عبادة تألّهٍ، و إمّا عبادة تسخيرٍ ـ.

و لابدّ من ذلك لمن عقل!).

يعني: أنّ الحقّ المعبود المطلق الّذي أمر أن لا يُعبد إلّا إيّاه، لمّا ظهر بنور الوجود في كلّ نوعٍ من الأنواع ـ بل في كلّ شخصٍ ـ، لزم أن يُعبد في تلك الصورة إمّا عبادةَ عبدٍ لإلهه، و إمّا عبادة تسخيرٍ ـ كما عبدت عبدة الأصنام الحجر و الشجر و الشمس و القمر ـ، لكون الإلهيّة ذاتيّةً للوجود الحقّ.

و عبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفاً، لأنّها مخصوصةٌ بمن تألّه، لكن العبوديّة متحقّقةٌ في القسمين؛ فإنّك عبدٌ لمن ظهر عليك سلطانه.

(و ما عُبد شيءٌ /SB227/ من العالم إلّا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد و الظهور

بالدرجة في قلبه، و لذلك يسمّى الحقّ لنا بـ: «رفيع الدرجات»، و لم يقل رفيع الدرجة. فكثّر الدرجات في عينٍ واحدةٍ، فإنّه قضى ألّا نعبد إلّا إيّاه في درجاتٍ كثيرةٍ مختلفةٍ أعطت كلّ درجدٍ مجلىً إلهيّاً عبد فيها.

و أعظم مجلىً عُبد فيه و أعلاه «الهوى»، كما قال: ﴿أَفَرَأَيتَ مَن اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾؟[٢٥/٤٣]. فهو أعظم معبودٍ، فإنّه لا يعبد شيءٌ إلّا به و لا يعبد هو إلّا بذاته، و فيه أقول:

وَ حَقُّ ٱلْهَوَى أَنَّ ٱلْهَوَى سَبَبُ ٱلْهَوَى وَ لَولَا ٱلْهَوَى فِي ٱلْقَلْبِ مَا عُبِدَ ٱلْهَوَى)

يعني: إنّ كلتا العبوديّتين ـ: عبوديّة التألّه و عبوديّة التسخير ـ لا تكون من العابد ـ لأيّ معبودٍ كان ـ إلّا لهواه، فما عبد إلّا الهوى، فهو الصنم و الجبت و الطاغوت الحقيقيّ لمن يرى غير الحقّ في الوجود.

و أمّا عند العارف فهو أعظم مجلىً عبد فيه، و هو باطنٌ أبداً لا يظهر بالعين إلّا في الأصنام. و كلّيات مراتبه بعدد الأنواع المعبودة ـ كما ذكر بعضها في الفصّ النوحيّ ـ.

و أمّا البيت فمعناه: أنّه أقسم بحقّ العشق الأحديّ ـ الّذي هو حبّ الحقّ ذاته ـ أنّه سبب الهوى الجزئيّ الظاهر في كلّ متعيّنٍ بتنزّلاته في صور التعيّنات؛ و لولا الهوى ـ أي: الحبّ الباطن المعنويّ في القلب ـ ما عبد الهوى الظاهر في النفس، لأنّه عينه تنزّل عن التعيّن القلبيّ إلى التعيّن النفسيّ مع أحديّة عينه في الكلّ[٥٧٩].

(أ لا ترى علم الله بالأشياء ـ ما أكمله! ـ كيف تمّم في حقّ من عبد هواه و اتّخذه[٥٨٠] إلهاً؟!، فقال: ﴿وَ أَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾![٤٥/٢٣] و «الضلالة»: الحيرة.

و ذلك أنّه لما رأى هذا العابد ما عبد إلّا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتّى أنّ عبادته لله ـ تعالى ـ كانت عن هوى ـ أيضاً ـ، لأنّه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدّس هوىً ـ و هو الإرادة بمحبّةٍ ـ ما عبد الله و لا آثره على غيره).

أي: كيف تمّم العلم في حقّ من عبد هواه حيث نكّره ـ تنكير تعظيمٍ ـ، أي: على علمٍ

كاملٍ لايبلغ كنهه. و ذلك أنّ أصل الهوى هو الحبّ اللازم لشهوده ـ تعالى ـ ذاته بذاته، فإنّه ـ تعالى ـ أقوى الأشياء إدراكاً /SA228/ لأتمّ الأشياء كمالاً. و لامدرَك أوفق للمدرِك من ذاته، فذاته أحبّ الأشياء إليه.

بل الحبّ عين الحبّ، و حقيقته ليس إلّا حبّه لذاته، و هو العشق الحقيقيّ و ما عداه رشحةٌ من ذلك البحر و لمعةٌ من ذلك النور. /MB106/ فلاميل في شيءٍ إلى شيءٍ إلّا و هو جزئيٌّ من جزئيّات ذلك الحبّ [٥٨١]، فلامحبّ إلّا و هو يحبّ نفسه في محبوبه ـ أيّ محبوبٍ كان ـ؛ لأنّ المحبّة لازمةٌ للوحدة الحقيقيّة.

فبسريان الوحدة في الوجود تسري المحبّة فيه.

لكنّها تختلف بحسب كثرة التعيّنات المتوسّطة بينها و بين الأوّل و قلّتها، فكلّما كانت الوسائط أكثر [٥٨٢] كان أحكام الوجوب فيها أخفى و أحكام الإمكان أظهر، و بالعكس. و يبتنى على ذلك المذمّة و المحمدة بحسب تنوّع أنواعها، و تختلف أسماؤها في مراتبها ـ كما بيّناها في «رسالة المحبّة» [٣٢٠] ـ.

فالحاصل: أنّ كلّ هوىً كان أقرب إلى الحبّ الكلّيّ الأوّل ـ بقلّة الوسائط و التعيّنات ـ كان أحمد و أشرف و أقوى في نفسه و أظهر، و صاحبه أعلى مقاماً و أرفع رتبةً و أكثر تجرّداً و أشرف ذاتاً و أقرب إلى الحقّ ـ تعالى ـ، و كلّما كان الحبّ أبعد من الحبّ الكلّيّ المطلق ـ بكثرة الوسائط و التعيّنات ـ كان أخسّ و أذمّ و أضعف في نفسه و أخفى، و صاحبه أدنى رتبةً و أكثر تقيّداً و احتجاباً و أخسّ وجوداً و أبعد من الله ـ تعالى ـ.

و الحقيقة من حيث هي هي واحدةٌ، فمن علم حقيقة الهوى كان على علمٍ عظيمٍ، و قد حيّره الله حيث وجده في الحقيقة محموداً غاية الحمد، و مع التغشّي بغواشي التعيّنات مذموماً غاية الذمّ، فتحيّر بين كونه حقّاً و بين كونه باطلاً. و الحق مطّلعٌ على /SB228/ أنّه لايُعبد في الجهة العليا و السفلى بهواه [٥٨٣] إلّا إيّاه، إذ ليس في الوجود شيءٌ إلّا و هو عين الحقّ؛ أ لاترى إلى قوله: ﴿وَ هُوَ ٱللهُ فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ فِي ٱلأَرْضِ﴾ [٦/٣]؟!، و قوله: ﴿وَ هُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي ٱلأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [٤٣/٨٤]؟!، و قوله ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «لو دلّى

أحدكم حبله لهبط على الله»[٣٢١]؟!.

فكلّ ما عبده عابدٌ في أحد الجهتين لايعبده إلّا بهواه، إذ هو الّذي يأمره بعبادة ما يعبده. فلايطيع في الحقيقة إلّا هواه حتّى أنّ الحقّ المطلق لم يعبد إلّا بالهوى.

إلّا أنّه يسمّى باسمٍ أشرف كـ «الإرادة»، و هي محبّة مّا ـ إمّا محبّة النجاة و الدرجات، أو كمال النفس، أو محبّة صفات الله تعالى، أو محبّة ذاته تعالى و تقدّس ـ؛ و لذلك نكّر المحبّة فقال: «و هو الإرادة بمحبّةٍ»، إذ لو لم يكن له نوعٌ من أنواع المحبّة «ما عبد الله ـ تعالى ـ و لاآثره على غيره».

(و كذلك كلّ من عبد صورةً مّا من صور العالم و اتّخذها إلهاً ما اتّخذها إلّا بالهوى، فالعابد لايزال تحت سلطان هواه).

و لذلك أطلق بعض المحقّقين من المتأخّرين ـ «كالعراقيّ»[٣٢٢]و غيره ـ اسم «العشق» على الحقّ ـ تعالى ـ [٣٢٣] نظراً إلى الحقيقة، فإنّ العشق و العاشق و المعشوق ثمّة ليس في الحقيقة إلّا واحداً لافرق إلّا بالاعتبار ـ كالعلم و العالم و المعلوم ـ.

و إذ[٥٨٤] قد تقرّر قاعدة التوحيد الحقيقيّ فلامشاحة في الألفاظ!.

(ثمّ رأى المعبودات تتنوّع في العابدين، فكلّ عابد أمرٍ مّا يكفّر من يعبد سواه، و الّذي عنده أدنى تنبّهٍ يحار لاتّحاد الهوى، بل لأحديّة الهوى ـ كما ذكر ـ، فإنّه عينٌ واحدةٌ في كلّ عابدٍ. فأضلّه الله ـ أي: حيّره ـ على علمٍ بأنّ كلّ عابدٍ ما عبد إلّا و لااستعبده إلّا هواه، سواءٌ صادف الأمر[٥٨٥] المشروع /SA229/ هواه، لم يصادف). أو

قوله: «فأضلّه الله» جواب «لمّا» في قوله: «و ذلك أنّه لمّا رأى هذا العابد»، و فاعل «رأى» ضمير اسم «إنّ» في «أنّه»، و هو يرجع إلى «من عبد هواه و اتّخذه إلهاً» مع كونه على علم بليغ. و قوله: «ثمّ رأى المعبودات تتنوّع» عطفٌ على «رأى» في «لمّا رأى»؛ و فيه إشارةٌ إلى منشأ حيرته و تعليلٌ لها مع كمال علمه. و «الفاء» في جواب «لمّا» لطول الكلام، و توسّط[٥٨٦] التعليل بين الشرط و الجزاء ـ كما مرّ في اوّل الكتاب في قوله «فاقتضى»[٣٢٤] ـ.

و المعنى: انّه لمّا رأى هذا العابد و /MA107/ ذلك العابد و كلّ عابدٍ حتّى عابد الحقّ ـ

تعالى ـ و كذا كلّ من عبد صورةً ممّا من صور العالم لا يعبد كلٌّ منهم إلّا هواه، ثمّ رأى تنوّع المعبودات و تناكر العباد بحيث يكفّر كلّ عابدٍ من يعبد سوى معبوده ـ مع أحديّة الهوى في الحقيقة عند من له أدنى تنبّهٍ ـ حيّره الله لضيق ذرعه و صعوبة فرقه بين الحقّ و الباطل و المشروع و غير المشروع.

(و العارف المكمّل مَن رأى كلّ معبودٍ مجلىً للحقّ يُعبد فيه)، لأنّ الوجود الحقّ هو الّذي ظهر في الكلّ و في كلّ واحدٍ؛

(و لذلك سمّوه كلّهم «إلهاً» مع اسمه الخاصّ بحجرٍ أو شجرٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ أو كوكبٍ أو ملكٍ، هذا اسم الشخصيّة فيه) بحسب الماهيّة المتعيّنة بالتعيّن النوعيّ ثمّ بالمتعيّن الشخصيّ.

(و الألوهة مرتبةٌ تخيّل العابد له أنّها مرتبة معبوده، و هي على الحقيقة مجلى الحقّ لبصر هذا العابد الخاصّ المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ).

يعنى: أنّ الألوهة في كلّ معبودٍ هي مرتبةٌ رفيعةٌ تخيّل عابده أنّها مرتبة معبوده، و هي في الحقيقة كونه مجلى الحقّ لبصر هذا العابد المعتكف /SB229/ على هذا المعبود، فاحتجب العابد ـ بحكم تعيّنه بتعيّن المجلى الخاصّ ـ عن وجه الحقّ المتعيّن به. و ذلك لجزئيّة هوى نفسه و تعيّنه بالشخص و النوع، إذ لو انطلق عن قيد التعيّن لشاهد وجه الحقّ في الكلّ، فكان الشاهد و المشهود حقّاً يحبّ الحق بحبّ الحقّ.

(و لهذا قال بعض من لم يعرف مقاله ـ جهالةً! ـ: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [٣٩/٣] مع تسميتهم إيّاهم «آلهةً»).

أي: و لأنّ المعبود الخاصّ مجلى الحقّ لبصر هذا العابد المحجوب بتعيّن معبوده الّذي هو المجلى المختصّ، قال بعضُ من لم يعرف مقاله لغاية جهله: ﴿مَا نَعْبُدُهُم إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰ﴾؛ فإنّهم أثبتوا وحدة الله المقرّب إليه مع تسميتهم معبوداتهم آلهةً، و لم يشعروا أنّه إذا كان فيهم معنى الألوهيّة كانوا عين الله و حقيقته، فما معنى التوسّل بهم في التقريب!؟؛

و لم يشعروا أنّ الوسيلة إلى الإله ليس بإلهٍ، فكأنّهم بالفطرة عرفوا معنى الألوهيّة فيهم و

احتجبوا بالتعيّنات، فوقفوا مع صورة الكثرة؛

(كما قالوا: ﴿أَ جَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهاً وَاحِداً إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [٣٨/٥]، فما أنكروه بل تعجّبوا من ذلك. فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور و نسبة الألوهيّة لها، فجاء الرسول و دعاهم إلى إلهٍ واحدٍ يُعرف و لا يُشهد).

أي: ما أنكروا الإله، بل تعجّبوا من التوحيد لوقوفهم مع كثرة الصور الإمكانيّة و نسبة الألوهيّة إليها، فاعترضهم الرسول و دعاهم إلى إلهٍ واحدٍ يُعرف من قولهم و لا يُشهد.

(بشهادتهم أنّهم أثبتوه عندهم و اعتقدوه في قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [٣٩/٣])، فهو معروفٌ عندهم غير مشهودٍ، **(لعلمهم بأنّ تلك الصور)** ـ أي: المشهودة ـ **(حجارةٌ)** ليست من الألوهيّة في شيءٍ.

(و لذلك قامت الحجّة عليهم بقوله: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [١٣/٣٣] فما يسمّونهم إلّا بما يعلمون أنّ تلك الأسماء لهم حقيقةً)/SA230/ ـ كحجرٍ و خشبٍ و كوكبٍ و أمثالها ـ.

(و أمّا العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور، لأنّ مرتبهم في العلم تعطيهم أنْ يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الّذي آمنوا به عليهم الّذي به سمّوا «مؤمنين»).

إنّما اعطتهم مرتبتهم في العلم أن يكونوا بحكم الوقت، لأنّهم علموا أنّ الوقت مجلىً عظيمٌ من مجالي الحقّ يتجلّى في كلّ وقتٍ ببعض صفاته. و لهذا كان الدهر اسماً من أسمائه ـ تعالى ـ، و قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «لا تسبّوا الدهر، فإنّ الله هو الدهر» [٣٢٥].

فيغلب على الناس في كلّ وقتٍ حكم الوصف الّذي يتجلّى الله /MB107/ به في ذلك الوقت.

و الرسول الّذي بُعث فيه هو المظهر الأعظم لكمال ذلك الوصف، فيدعو الخلق إلى الحقّ المتجلّى فيه، فطاعته طاعة الحقّ ـ لقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [٤/٨٠] ـ، فلذلك وجب الإيمان به و طاعته.

فالعارفون هم الّذين يعرفونه و يحبّونه أحبّ من أنفسهم و يتّبعونه حقّ الإتّباع.

(فهم عباد الوقت)، لأنّ الوقت هو الدهر الحاضر الّذي قال فيه: «إنّ الله هو الدهر». فهم في الحقيقة عباد الحقّ يتقلّبون مع تجلّيّاته في الأوقات الّتي هي أجزاء الدهر المستمرّ، مطيعين له دائماً بحكم أوامره و نواهيه حقيقةً طوعاً و شهوداً.

كمن تحوّل إلى القبلة في أثناء الصلاة عند تحوّل الرسول[٣٢٦] ـ من غير أمرٍ ظاهرٍ ـ، لشهوده تحوّل الحقّ في تجلّيه؛

(مع علمهم بأنّهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها) ـ متعلّقٌ بقوله: «فيظهرون بصورة الإنكار» ـ، أي: ينكرون ما عبد من الصور متابعةً للرسول مع علمهم بأنّهم ما عبدوها.

(و إنّما عبدوا الله فيها بحكم سلطان /SB230/ **التجلّيّ الّذي عرفوه منهم)** أي: من عابدي الصور و إن لم يشعروا بذلك و جهلوه.

و «الباء» في «بحكم» يتعلّق بقوله: «مع علمهم»، و معناها السببيّة. أي: علموا ذلك بسبب حكم سلطان التجلّي الّذي عرفوه.

(و جهله المنكر الّذي لا علم له بما تجلّى، و يستره العارف المكمّل من نبيٍّ و رسولٍ و وارثٍ عنهم. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصورة لما انتزح عنها رسول الوقت اتّباعاً للرسول طمعاً في محبّة الله إيّاهم بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [٣/٣١]).

إنّما ستره العارف المكمّل تعظيماً و إجلالاً و تنزيهاً له عمّا هو مبلغ علمهم من التعيّن و التشبّه، و تكميلاً لمن استعدّ من الأمم بالتطريق له من التقييد إلى الإطلاق و من المحسوس إلى المعقول. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور الجزئيّة ليهتدوا إلى المعنى المطلق الّذي هو الكلّيّ الطبيعيّ، فيجمعوا بين الإطلاق و التقييد، و يتوصّلوا بتوسّط التخيّل و التعقّل إلى محض الشهود و التجلّي ـ إن شاءالله! ـ.

و ذلك من العرفاء بصحّة متابعتهم للرسول في العلم إذا قرن بالعمل المزكّي للنفوس المصفّي للقلوب، فيكمل الناس بالإقتداء بهم. و هم بصحّة المتابعة ـ ظاهراً و باطناً، علماً و

عملاً و خلقاً[٥٨٧] و حالاً ـ ناسبوا رسولهم فاحتظّوا من ولايته بقدر استعداداتهم، فينالوا من محبّة الله إيّاهم ببركة متابعة حبيب الله و شفاعته و إمداده إيّاهم.

٣ **(فدعا إلى إلهٍ يصمد إليه)** و هو الوجود الحقّ المطلق الّذي يستند إليه كلّ وجودٍ خاصٍّ **(و يعلم من حيث الجملة و لا يشهد و لا تدركه الأبصار)** أي: يعلم[٥٨٨] من حيث الإطلاق و الإجمال و لا يشهد من حيث التقييد و التفصيل، /SA231/ إذ لابدّ في الشهود من

٦ تجلٍّ و مجلىً و متجلٍّ، و كذا الإبصار.

(بل هو يدرك الأبصار للطفه و سريانه في أعيان الأشياء، فلا تدركه الأبصار كما أنّها لا تدركه أرواحها المدبّرة أشباحها و صورها الظاهرة). الضمير في «أنّها» ضمير

٩ القصّة، كقوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ [٢٢/٤٦]. و إضافة «الأرواح» إلى ضمير «الأبصار» ملابسةً.

و إنّما لا تدركه الأبصار، لأنّ إدراكها مخصوصٌ ببعض الظواهر، فلا تدرك الحقائق و كلّ

١٢ ما تحت الاسم الباطن؛

و إنّما لا تدركه الأرواح، لأنّ إدراكها مخصوصٌ بالبواطن، فلا تدرك ما تحت الاسم «الظاهر» من أسمائه و صفاته. و لا يجمع بين الظاهر و الباطن و التقييد و الإطلاق و اللاتقيّد

١٥ و اللاإطلاق إلّا التجلّيّ الشهوديّ.

(فهو اللطيفُ) عن إدراك /MA108/ الأبصار و البصائر **(الخبيرُ)** بالبواطن و الظواهر.

(و الخبرةُ ذوقٌ و الذوق تجلٍّ، و التجلّي في الصور. فلابدّ منها و لابدّ منه، فلابدّ

١٨ **أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت!.**

ـ و على الله قصد السبيل! ـ).

الذوق إنّما يكون بقوى وجدانيّةٍ و ذلك إنّما يكون بالتجلّي في الصور، فمن رآه متجلّياً في

٢١ أيّ صورةٍ كانت مال إليه. و الهوى في العرف ليس إلّا ميلاً نفسيّاً، فلا شهود إلّا بالتجلّي، و لا تجلّي إلّا في صورةٍ، فلا عبادة له شهوديّةً إلّا بميلٍ تامٍّ نفسيٍّ، لأنّ الصورة لابدّ لها من ميلٍ إلى ما يوافقها، و هو «الهوى».

(فصّ حكمة علويّة في كلمة موسويّة)

إنّما خصّت «الكلمة الموسوية» بـ: «الحكمة العلويّة»، لعلوّه على من ادّعى الأعـلويّة فقال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ ٱلأَعْلَى﴾ [٧٩/٢٤]، فكذّبه الله ـ تعالى ـ بقوله لموسى: /SB231/ ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَى﴾ [٢٠/٦٨] على القصر، يعني: لا هو، مع أنّه ـ تعالى ـ وصفه بالعلويّة في قوله: ﴿مِنْ فِرعَونَ إِنَّهُ كَانَ عَالِياً مِنَ ٱلمُسرِفِينَ﴾ [٤٤/٣١]؛

و لعلوّ درجته في النبوّة بأن كلّمه الله بلاواسطة ملكٍ، و كتب [له[٥٨٩]] التـوراة بـيده ـ تعالى، كما وردفي الحديث[٣٢٧] ـ ؛

و بقرب مقامه من مقام الجمعيّة الّتي اختصّ بها نبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ المشار إليه بقوله: ﴿وَ كَتَبنَا لَهُ فِي ٱلأَلوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٤٥]؛

و بكثرة أمّته كما أخبر نبيّنا ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ في حديث القيامة حال عرض الأمم عليه: انّه لم ير أمّة نبيٍّ من الأنبياء أكثر من أمّة موسى ـ عليه السّلام ـ [٣٢٨]؛

و بكثرة معجزاته.

***

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى: ليعود عليه بالإمداد حياة كلّ من قتل مـن أجله ـ لأنّه قتل على أنّه موسى ـ، و ما ثمّ جهلٌ؛ فلابدّ أن تعود حياته على موسى ـ

أعني: حياة المقتول من أجله ـ .

و هي حياةٌ طاهرةٌ على الفطرة لم [٥٩٠]تدنّسها الأغراض النفسيّة، بل هي على فطرة ﴿بَلَى﴾ [٧/١٧٢]، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنّه هو، فكلّ ما كان مهيّئاً لذلك المقتول ـ ممّا كان استعداد روحه له ـ كان في موسى! ـ عليه السّلام ـ .

و هذا اختصاصٌ إلهيٌّ بموسى لم يكن لأحدٍ قبله. فإنّ حكمَ موسى كثيرةٌ، و أنا ـ إن شاء الله ـ أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهيّ في خاطري!. فكان هذا أوّل ما شوفهت به في هذا الباب!).

أعلم! أنّ التعيّنات اللاحقة للوجود المطلق بعضها كلّيّةٌ معنويّةٌ ـ كالتعيّنات الجنسيّة و النوعيّة و الصنفيّة ـ، و هي التعيّنات و النسب الّتي تحصل بها أسماء الله الحسنى المترتّبة الشاملة بعضها لبعضٍ شمول اسم «الله» و «الرحمن» سائر الأسماء؛ وبعضها جزئيّةٌ ـ كالتعيّنات /SA232/ الشخصيّة الغير المتناهية المندرجة تحت الأولى ـ، فتحصل من نسب الأولى إليها أسماءٌ غير متناهيةٍ في حضرات أمّهات الأسماء المتناهية.

و التعيّنات الأوّليّة تقتضي في عالم الأرواح حقائق روحانيّة مجرّدة و طبائع كلّيّة، فالتعيّن الأوّل هو العقل الأوّل المسمّى «أمّ الكتاب» و «القلم الأعلى» و «العين الواحدة» و «النور المحمّديّ» ـ كما ورد في الحديث: «أوّل ما خلق الله العقل»[٣٢٩]، «أوّل ما خلق الله نوري»[٣٣٠]، «أوّل ما خلق الله القلم»[٣٣١]. و في رواية: «روحي»[٣٣٢] ـ. و هو يتفصّل بحسب التعيّنات الروحانيّة إلى العقول السماويّة و الأرواح العلويّة و الكروبيّين و أرواح الكمّل من الأنبياء و الأولياء.

فالعقل الأوّل هو [٥٩١] متعيّن كلّ طبيعيٍّ يشمل جميع هذه المتعيّنات و يمدّها و يقوّمها و يفيض عليها النور و الحياة دائماً؛

ثمّ يتنزّل مراتب التعيّنات إلى تعيّن النفس الكلّيّة المسمّاة بـ: «اللوح المحفوظ»، و نسبتها إلى النفوس الناطقة المجرّدة الظاهرة في مظاهر جميع /MB108/ الأجرام السماويّة ـ أفلاكها و كواكبها ـ و إلى النفوس الناطقة الإنسانيّة بعينها: نسبة العقل الأوّل إلى الأنواع و الأصناف

الّتي تحتها في عالمها. و هذه النفس الكلّيّة ـ أيضاً ـ من[٥٩٢] مراتب تعيّناته في التنزل؛

ثمّ مراتب النفوس المنطبعة في الأجرام الّتي يسمّى عالمها: «عالم المثال»؛

ثمّ مراتب العناصر الّتي هي آخر مراتب التنزّلات؛ و كلّها تعيّنات الوجود الواحد الحقّ المتجلّي في المراتب المتستّر بصور التعيّنات الخلقيّة و شؤونها الذاتيّة ـ كما مرّ غير مرّةٍ ـ.

فالأرواح المتعيّنة بالتعيّنات الكلّيّة ـ من المجرّدات العقليّة و النفوس السماويّة و الأرواح النبويّة ـ مفيضاتٌ و ممدّاتٌ لما تحتها من الأرواح المتعيّنة بالتعيّنات الجزئيّة /SB232/ البشريّة، و مقوّماتٌ لها تقويم الحقائق النوعيّة أشخاصها، و مدبّراتٌ حاكمةٌ عليها سائسةٌ لها سياسة الأنبياء أممها و السلاطين خولها. و من هذا يُعرف سرّ قوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين»[٣٣٣]، و يفهم معنى قوله: ﴿إِنَّ إِبرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً﴾[١٦/٢٠].

و الأرواح المتعيّنة بالتعيّنات الجزئيّة و الهيئات المزاجيّة الشخصيّة تحت قهرها و سياستها و تصريفها بحسب إرادتها، فهي بالنسبة إليها كالقوى الجسمانيّة و النفسانيّة و الروحانيّة على اختلاف مراتبها بالنسبة إلى أرواحنا المدبّرة لأبداننا،[٥٩٣] و كالخدم و الأعوان و العبيد بالنسبة إلى المخاديم و السلاطين و الموالي، و كالأمم و الأتباع بالنسبة إلى الأنبياء و المتبوعين.

إذا تقرّر هذا فنقول: أرواح الأنبياء هم المتعيّنات بالتعيّنات الكلّيّة في الصفّ[٥٩٤] الأوّل، و أرواح أممهم ـ بل أكثر الملائكة و الأرواح و النفوس الفلكيّة ـ كالقوى و الأعوان و الخدم بالنسبة إليهم.

و من هذا يُعرف سرّ سجود الملائكة لآدم ـ عليه السّلام ـ و سرّ طاعة أهل العالم العلوي و الجنّ و الإنس لسليمان و ذي القرنين ـ عليهما السّلام ـ، و سرّ إمداد الملائكة للنبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَ لَنْ يَكفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ ءَالَافٍ مِنَ ٱلْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ﴾؟[٣/١٢٤].

فعلى هذا كانت الأبناء الّذين قتلوا في زمان ولادة موسى ـ عليه السّلام ـ هي الأرواح الّتي كانت تحت حيطة روح موسى ـ عليه السّلام ـ و في حكم أمّته و أعوانه.

فلمّا أراد الله إظهار آيات الكلمة الموسويّة و معجزاتها و حِكَمها و أحكامها، و قدّر الأسباب العلويّة و السفليّة من الأوضاع الفلكيّة و الحركات /SA233/ السماويّة المعدّة لموادّ العالم و الإمتزاجات العنصريّة و الاستعدادات القابلة المهيّأة لظهور ذلك و قرب زمان ظهوره، تعيّنت أمزجةٌ قابلةٌ لتلك الأرواح فتعلّقت بأبدانها.

و كان علماء القبط و حكمائهم أخبروا فرعون و قومه أنّه يولد في ذلك الزمان مولودٌ من بني إسرائيل يكون هلاك فرعون و ذهاب ملكه على يده!؛ فأمر فرعون بقتل كلّ من يولد من الأبناء في ذلك الزمان حذراً ممّا قضى الله ـ تعالى ـ و قدّر، و لم يعلم أنْ لامردّ لقضائه و لامعقّب لحكمه.

فكان ذلك سبباً لاجتماع تلك الأرواح في عالمها و انضمامها إلى روح موسى، و عدم تفرّقها و انبثاثها عنه بالتعلّق البدنيّ و الإنغمار في عالم الطبيعة، فيتقوّى بهم و يجتمع فيه خواصّهم و يعتضد بقواهم. و كلّ ذلك اختصاصٌ من الله لموسى و تأييدٌ بإمداده بتلك الأرواح كإمداده بالأرواح السماويّة و قوى التنزّلات الناظرة إلى طالعه.

فلمّا تعلّق الروح الموسويّ ببدنه تعاضدت تلك الأرواح و الأرواح السماويّة في إمداده بالحياة و القوّة و الأيد و النصرة، و كلّ ما هو مهيّأٌ لتلك الأرواح /MA109/ الطاهرة من الكمالات، فكان مؤيّداً بهم بتلك الأرواح كلّها.

و نظير ذلك ما قال أميرالمؤمنين عليٌّ ـ كرم الله وجهه ـ حين قال له بعض أصحابه ـ عند ظفره بأصحاب الجمل ـ: وددت أنّ أخي فلاناً كان شاهدنا ليرى ما نصرك الله به على أعدائك!

فقال: «أ هوى أخيك معنا»؟

قال: نعم!

قال: «فقد شهدنا!، و لقد شهدنا في عسكرنا هذا قومٌ في أصلاب الرجال /SB233/ و قرارات النساء سيرعف بهم الزمان و يقوى بهم الإيمان»[٣٣٤].

فالحكمة فيما دبّره الله من قتلهم أنّ أرواحهم تتلاحق في إمداد موسى حتّى يبلغ أشدّه بما

ذكر، ثمّ تتلاحق عند دعوته بالتعلّق بأبدانها و تتكامل في القوّة و الشدّة متّفقين في نصرته ـ كما قال: «سيرعف بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان» ـ.

٣ **(فما ولد موسى إلّا و هو مجموع أرواحٍ كثيرةٍ)** ـ باتّصال تلك الأرواح به متوجّهةً إليه مقبلةً نحوه بهواها و محبّتها و نوريّتها خادمةً له؛ و لذلك كان محبوباً إلى كلّ من يراه. لنوريّته بتشعشع أنوار تلك الأرواح ـ **(جمع قوىً فعّالةً، لأنّ الصغير يفعل في الكبير.**

٦ **ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصيّة فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه و يزقزق له و يظهر له بعقله)** ـ أي: ينزل إلى مبلغ عقله؟! ـ. **(فهو تحت تسخيره و هو لا يشعر!.**

٩ **ثمّ شغله بتربيته و حمايته و تفقّد مصالحه و تأنيسه حتّى لا يضيق صدره. هذا كلّه من فعل الصغير بالكبير، و ذلك لقوّة المقام. فإنّ الصغير حديث عهدٍ بربّه، لأنّه حديث التكوين و الكبير أبعد. فمن كان من الله أقرب سخّر من كان من الله أبعد، كخواصّ**[٥٩٥] **الملك المقرّب منه يسخّرون الأبعدين).** «

١٢ القرب» و «البعد» نسبتان معتبرتان باعتباراتٍ كثيرةٍ كقلّة التعيّنات و الوسائط بين الشيء و بين الحقّ و كثرتها، فالأقلّ وسائط أقربُ، و لهذا سخّر الأرواحُ الأجسادَ و العقول

١٥ النفوس كتسخير العقل الأوّل من دونه من العقول و النفوس، و كاستجماع الكمالات و الفضائل في الإتّصاف بها و التخلّي عنها، فالأكثر كمالاً و الأوفر فضلاً أقرب إلى الله ممّن يخلو عنها، فيسخّر بقرب /SA234/ مقامه مِن الله مَن دونه في ذلك ـ كتسخير الأنبياء و الأولياء

١٨ أممهم و أتباعهم ـ.

و كلّ من له أحديّة الجمعيّة الكماليّة الإلهيّة أقرب إلى الله ممّن غلب عليه أحكام الكثرة، فيسخّره.

٢١ و أمّا القرب و البُعد في هذا الموضع فهو باعتبار حدوث تجلّي الحقّ و طراوته بحسب الزمان و تمادي مدّته و بُعد عهده، فإنّ طراوة ظهور الحقّ في مجلىً و جدّة تصرّفاته و أفعاله و صفاته ـ كما في الصغار ـ قربٌ لهم بربّهم و صفاءٌ، لكونهم على فطرتهم الأصليّة و العهد

الأوّل و الإتّصال الحقيقيّ، و تقادم الزمان بالكبر و غلبة أحكام النشأة و الهيئات النفسانيّة و المادّيّة الحيوانيّة و الطبيعيّة بُعدٌ لهم من ربّهم و تكدّرٌ و سقوطٌ عن الفطرة؛ فلذلك يسخّر الصغير الكبير فيخدمه.

و أمّا تنزّل الكبير العارف الكامل إلى مرتبته للتربية مع كونه في غاية القرب ـ بالنسبة إلى الطفل ـ، فذلك للرحمة و العناية الإلهيّة. و هو أمرٌ آخر باعتبارٍ آخر، فلاينافي ما ذكرناه، لأنّه رجعٌ إلى الله بَعد البُعد بالمعنى المذكور حتّى صار أقرب ممّا كان أوّلاً.

(كان رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ يبرّز بنفسه للمطر إذا نزل، و يكشف رأسه له[٥٩٦] حتّى يصيب منه، و يقول: «إنّه حديث عهدٍ بربّه»[٣٣٥].

فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبيّ ـ ما أجلّها و ما أعلاها و أوضحها! ـ. فقد صخّر المطر أفضل البشر لقربه من ربّه، فكان مثل الرسول /MB109/ الّذي ينزل إليه بالوحي).

أي: فكان المطر مثل الملك الّذي ينزل إليه بالوحي ـ يعني: جبرئيل ـ، لأنّه كان يشاهد /SB234/ فيه صورة العلم الإلهيّ النازل إليه بواسطة الملك فيتلقّاه، و خصوصاً بأمّ رأسه الّذي هو منه بمثابة الكتاب الأكبر الّذي هو رتبته في التعيّن الأوّل و البرزخيّة الأولى و مظهر العلم الإلهيّ الأوّل، و يعرف قربه من الحقّ في التجلّي الجديد، فلذلك تسخّر له.

(فدعاه بالحال بذاته)، أي: فدعا المطر رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بلسان الحال بذاته النازلة إليه من عند ربّه في صورة العلم و الحياة كالملك، فأجابه **(فبرز إليه ليصيب منه ما آتاه به من ربّه)** من المعنى الّذي به يحيى كلّ شيءٍ.

(فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهيّة بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه، فهذه رسالة ماءٍ جعل الله ـ تعالى ـ منه كلّ شيءٍ حيٍّ، فافهم!).

فإذا كان سخّر أفضل البشر لقربه من ربّه، فما ظنّك بالأرواح الطاهرة الباقية على الفطرة النوريّة الصافية إذا اتّصلت بروح موسى من عند ربّها مقبلةً إليه مع مباديها الّتي انبعثت منها من الأسماء الإلهيّة و الأرواح السماويّة؟!؛ فإنّها لاتنفكّ عنها متوجّهةً نحوه. فلذلك فعلت ما

فعلت بأعدائه من القهر و التدمير، و أظهرت ما أظهرت من آيات الله العظمى.

***

(و أمّا حكمُة إلقائه في التابوت و رميه في اليمّ؛ «فالتابوت» ناسوته و «اليمّ» ما حصل له العلم بواسطة هذا الجسم ممّا أعطته القوّة النظريّة الفكريّة و القوى الحسّيّة و الخياليّة الّتي لا يكون شيءٌ منها ـ و لا من أمثالها ـ لهذه النفس الإنسانيّة إلّا بوجود هذا الجسم العنصريّ.

فلمّا حصلت النفس في هذا الجسم و أمرت بالتصرّف فيه و تدبيره جعل الله لها هذه القوى آلاتٍ تتوصّل بها إلى ما أراده الله منها في تدبير هذا التابوت الّذي فيه سكينة الرّبّ). لأنّ اليقين و العلم ـ الّذي تزداد به الإيمان و تسكن به النفس إلى ربّها و تطمئنّ ـ لا يحصل إلّا فيه.

(فرُمي به في اليمّ ليحصل بالقوى على فنون العلم، فأعلمه بذلك أنّه و إن كان الروح المدبّر له هو الملك، فإنّه لا يدبّره إلّا به.

فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت ـ الّذي عبّر عنه بـ«التابوت» في باب الإشارات و الحكم ـ . كذلك تدبير الحقّ العالم ما دبّره إلّا به) ـ أي: بالعالم ـ (أو بصورته، فما دبّره [إلّا ٥٩٧] به؛ كتوقّف الولد على إيجاد الوالد).

أي: فالتدبير الّذي دبّر الحقّ العالم فيه بنفس العالم ـ أي: بعضه ببعض ـ هو مثل توقّف الولد على إيجاد الوالد؛

(و المسبّبات على أسبابها و المشروطات على شروطها و المعلولات على عللها و المدلولات على أدلّتها، و المحقّقات على حقائقها) ـ أي: الأشخاص المتحقّقة على حقائقها النوعية ـ، (و كلّ ذلك من العالم و هو تدبير الحقّ فيه؛ فما دبّره إلّا به.

و أمّا قولنا: «أو بصورته» ـ أعني: صورة العالم ـ فأعني به: الأسماء الحسنى و الصفات العلى الّتي تسمّى الحقّ بها و اتّصف بها، فما وصل إلينا من اسمٍ يسمّى به إلّا

وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه في العالم؛ فما دبّر العالم ـ أيضاً ـ إلّا بصورة العالم).

ليس المراد «بصورة العالم» صورته الشخصيّة الحسّيّة ـ و إلّا رجع إلى القسم الأوّل و لم يطابق تفسيره ـ، بل الصورة النوعيّة العقليّة و هي أسماء الحسنى و حقائقها الّتي هي الصفات العلى، فإنّ صور العالم مظاهر /SB235/ الأسماء و الصّفات، فهي صورة الحقيقة الباطنة و المحسوسات صورة الشخصيّة الظاهرة.

و هذه نقوشٌ و أشكالٌ تتبدّل، و تلك بأعيانها باقيةٌ ثابتةٌ /MA110/ لاتتبدّل، فهذه هياكل و أشباح تلك معانيها و أرواحها.

فكلّ ما تسمّى به الحقّ من الأسماء ـ كالحيّ و العالم و المريد و القادر ـ و اتّصف به من الصفات ـ كالحياة و العلم و الإرادة و القدرة ـ موجودٌ في العالم، فما دبّر الله ظواهر العالَم إلّا ببواطنه؛

فالقسم الأوّل: هو تدبير بعض الصور الظاهرة من أجزاء العالَم ببعضها؛

و القسم الثاني[٥٩٨]: تدبير الصور الشخصيّة الظاهرة بالصور النوعيّة الباطنة، فكلاهما تدبير العالَم بالعالَم.

و معنى «الاسم» و «روحه»: حقيقته الّتي هو بها هو، فإنّ الاسم ليس إلّا الذات مع الصّفة، فالأسماء ـ كلّها ـ بالذات حقيقةٌ واحدةٌ هو الحقّ ـ تعالى ـ، فلاامتياز من هذا الوجوه، فلااسم. فالمعاني و الحقائق الّتي تحصل بها الأسماء هي الصفات، فالمراد بـ «معنى الاسم و روحه»: الصفة الّتي يتميّز بها الاسم عن غيره.

و معنى قوله: «فما دبّر العالم أيضاً إلّا بصورة العالم»: فما دبّر العالم إلّا بصورته الّتي هي الهيئة الإجتماعيّة من الأسماء الإلهيّة.

(و لذلك قال في حقّ آدم ـ الّذي هو أنموذنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهيّة الّتي هي الذات و الصفات و الأفعال ـ: «إنّ الله خلق آدم على صورته»[٣٣٦]).

«الأنموذنامج» و «الأنمونامج» ـ بحذف الذال ـ معرّبٌ معناه: النسخة، و أصله بالفارسيّة: «نموذارنامه»، و معرّب «النمودار»: الأنموذج. و في بعض النسخ: «البرنامج»[٣٣٧]. و لعلّه

تصحيفٌ وقع من بعض الناظرين في الكتاب، فحمله على معنى النتيجة الكبرى من العالم. و هو في النسخة الأولى المعوّل عليها أعجميٌّ.

«كالعلم لتعيّنه الجامع» صفته أو خبرٌ ثانٍ للضمير الّذي هو صدر الصلة، و على الثانية بدلٌ أو خبرٌ ثانٍ ـ إن صحّ ـ، و المعنى ظاهرٌ.

(و ليست /SA236/ صورته سوى الحضرة الإلهيّة، فأوجد في هذا المختصر الشريف ـ الّذي هو الإنسان الكامل ـ جميع الأسماء الإلهيّة و حقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل).

أي: فأوجد فيه حقائق ـ أو جميع حقائق ـ الأشياء الخارجة عن الإنسان في العالم الكبير المنفصل عنه، فإنّ أجزاء العالم ـ كالسموات و العناصر و المعادن و النبات و أصناف الحيوانات ـ ليست بموجودةٍ في الإنسان بصورها و أشخاصها، لكن حقائقها الّتي هي بها هي[٥٩٩] ـ كالأرواح و النفوس الناطقة و المنطبعة و الطبائع العنصريّة و الصور الجسميّة المادّيّة و القوى المعدنيّة و النباتيّة و الحيوانيّة بأسرها، و في الجملة الجواهر و الأعراض كلّها ـ موجودةٌ فيه.

فصحّ أنّه ـ تعالى ـ أوجد جميع ما في الحضرة الإلهيّة و جميع حقائق العالم بأعيانها و أجزائها في الإنسان الكامل.

(و جعله روحاً للعالم، فسخّر له العلو و السفل لكمال الصورة.

فكما أنّه ليس شيءٌ من العالم إلّا و هو يسبّح الله بحمده، كذلك ليس شيءٌ من العالم إلّا و هو مسخّرٌ لهذا الإنسان ـ لما تعطيه حقيقة صورته ـ؛ فقال: ﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ مَا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [٤٥/١٣]. فكلّ ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه ـ و هو الإنسان الكامل! ـ و جهل ذلك من جهله ـ و هو الإنسان الحيوان! ـ .

فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت و إلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاكٍ، و في الباطن كانت نجاةً له من القتل. فحيّي كما تحيى النفوس بالعلم من موت الجهل، كما

قال: ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتاً﴾ ـ يعني: بالجهل ـ ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ ـ يعني: بالعلم ـ ﴿وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي ٱلنَّاسِ﴾ ـ: و هو الهدى ـ /SB236/ ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي ٱلظُّلُمَاتِ﴾ ـ و هي: الضلال ـ ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [٦/١٢٢] أي: لايهتدى أبداً؟!؛ فإنّ الأمر في نفسه لاغاية له يوقف عندها.

فالهدى هو أن يهتدي الأنسان إلى الحيرة، فيعلم أنّ الأمر حيرةٌ و الحيرة قلقٌ و حركةٌ، و الحركة حياةٌ /MB110/ فلاسكون فلاموت، و وجودٌ فلاعدم.

و كذلك في الماء الّذي به حياة الأرض و حركتها.

قوله: فـ ﴿اهتَزَّتْ [٦٠٠]﴾ و حملها، قوله: ﴿وَ رَبَتْ﴾ و ولادتها، قوله: ﴿وَ أَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [٢٢/٥]، أي: أنّها ما ولدت إلّا من يشبهها ـ أي: طبيعيّاً مثلها ـ. فكانت الزّوجيّة ـ الّتي هي الشفعيّة لها ـ بما تولّد منها و ظهر عنها.

كذلك وجود الحقّ كانت الكثرة له و تعداد الأسماء أنّه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الّذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهيّة، فثبت به) ـ أي: بالعالم ـ.

و المعنى: أنّه كما شفعت المواليد من الثمرات و النتائج أصولها، فكذلك كثرة الأسماء شفعت أحديّة الوجود الحقّ؛ فإنّ الأسماء تثبت للوجود الحقّ بالعالم، إذ هو المألوه المربوب [٦٠١] المقتضي وجود الإلهيّة و الربوبيّة، و هما لايكونان إلّا بالأسماء؛

(و يخالفه أحديّة الكثرة) أي: و يخالف ما ظهر عنه من العالم أحديّة الكثرة الّتي له لذاته، (و قد كان أحديّ العين من حيث ذاته ـ كالجوهر الهيولانيّ أحديّ العين من حيث ذاته ـ كثيرٌ بالصور الظاهرة فيه ـ الّذي هو حاملٌ لها بذاته ـ. كذلك الحقّ بما ظهر منه من صور التجلّي، فكان مجلى صور العالم مع الأحديّة المعقولة.

فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهيّ الّذي خصّ الله بالإطّلاع عليه من شاء من عباده!.

***

و لما وجده آل فرعون في اليمّ عند الشجرة سمّاه فرعون: موسى. /SA237/ و «المو»: هو الماء بالقبطيّة، و «السا»: هو الشجر، فسمّاه بما وجده عنده، فإنّ التابوت وقف عند الشجرة في اليمّ.

فأراد قتله، فقالت امرأته ـ و كانت منطقةً بالنطق الإلهيّ فيما قالت لفرعون، إذ كان الله خلقها للكمال، كما قال عليه السّلام عنها حيث شهد لها و لمريم بنت عمران بالكمال الّذي هو للذكران) بقوله: ﴿وَ كَانَتْ مِنَ ٱلْقَانِتِينَ﴾ [٦٦/١٢] بعد الجمع بينهما في ضرب المثل (ـ فقالت لفرعون في حقّ موسى إنّه: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ﴾ [٢٨/٩]. فبه قرّت عينها بالكمال الّذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهّراً ليس فيه شيءٌ من الخبث؛ لأنّه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، و الإسلام يجبّ ما قبله [٣٣٨].

و جعله آيةً على عنايته ـ سبحانه ـ بمن شاء حتّى لا ييأس أحدٌ من رحمة الله، فـ ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَافِرُونَ﴾ [١٢/٨٧].

فلو كان فرعون ممّن ييأس ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى ـ عليه السّلام ـ كما قالت امرأة فرعون فيه إنّه: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ [٢٨/٩].

و كذلك وقع، فإنّ الله نفعهما به ـ عليه السّلام ـ و إن كانا ما شعرا بأنّه هو النبيّ الّذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون و هلاك آله!).

على تأويل «التابوت» بالبدن الإنسانيّ و «موسى» بالروح، يأوّل «فرعون» بالنفس الأمّارة و «الشجر» بالقوّة الفكريّة؛ فمن أراد التطبيق فليراجع إلى «تأويلات القرآن» [٣٣٩] الّتي كتبناها، /SB237/ فليس هذا موضع ذكره.

و أمّا الإيمان الّذي بادر إليه فرعون ـ قبل موته إذا أدركه الغرق ـ و كونه منتفعاً به مقبولاً، فهو ممّا أنكره بعضهم على الشيخ ـ قدّس الله روحه ـ [٣٤٠].

و ليس بذلك المنكر!، لأنّ القياس ثبتت صحّته ـ كما ذكر ـ. فإنّ النصّ دلّ على أنّه أفصح عنه قبل أنْ يتغرغر [٦٠٢] حيث قال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِي ءَامَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ

وَ أَنَا مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [١٠/٩٠]. و ليس بمنافٍ لكتاب الله ـ كما زعم هذا المنكر ـ، فإنّ كونه طاهراً /MA111/ مطهّراً من الخبث الإعتقاديّ ـ كالشرك و دعوى الألوهيّة ـ لاينافي الإنكار في قوله: ﴿آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيتَ قَبلُ وَ كُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [١٠/٩١]، يعني: الآن آمن، لأنّه متوجّهٌ إلى كونه سبباً للنجاة من الغرق؛ و لهذا جعل الموجب له العصيان السابق و الإفساد.

و لاينافي ـ أيضاً ـ تعذيبه في الآخرة بسبب الظلم و ارتكاب الكبائر، فإنّ الذنوب الّتي[٦٠٣] يجبّ بها الإسلام هي الّتي بين العبد و بين الله، فأمّا المظالم الّتى تتعلّق برقبته من جهة الخلق فلا!.

و لهذا أخبر عن وعيده في الكتاب على الإضلال بقوله: ﴿يَقدُمُ قَومَهُ يَومَ ٱلقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ وَ بِئْسَ ٱلوِرْدُ ٱلمَوْرُودُ * وَ أُتبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَ يَومَ ٱلقِيامَةِ بِئْسَ ٱلرِّفدُ ٱلمَرفُودُ﴾ [٩٩ ـ ١١/٩٨]، و بقوله ﴿وَ أَتبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ ٱلدُّنيَا لَعْنَةً وَ يَومَ ٱلقِيَامَةِ هُمْ مِنَ ٱلمَقْبُوحِينَ﴾ [٢٨/٤٢]. فإنّ مثل هذا الوعيد و التعذيب ثابتٌ للفسّاق من المؤمنين مع صحّة إيمانهم.

و أمّا نفع إيمانه و فائدته فهو في انتفاء خلوده في النار و خلاصه من العذاب في العاقبة، فإنّ المؤمن لايخلّد في النار، لا أنّه لايدخل النار.

و أمّا قوله: ﴿وَ حَاقَ بِآلِ فِرعَونَ سُوءُ ٱلعَذَابِ * ٱلنَّارُ يُعرَضُونَ عَلَيهَا غُدُوّاً وَ عَشِيّاً وَ يَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوا ءَالَ فِرْعونَ/SA238/ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [٤٦ ـ ٤٠/٤٥] ـ و أمثاله ـ فهو مخصوصٌ بـ «الآل»، و هم كفّارٌ!.

(و لمّا عصمه الله من فرعون ﴿أَصْبحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً﴾ [٢٨/١٠] من الهمّ الّذي كان قد أصابها.

ثمّ إنّ الله حرّم عليه المراضع حتّى أقبل على ثدي أمّه، فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به. كذلك علم الشرائع).

أي: مثل تحريم المراضع عليه إلّا لبن أمّه علم الشرائع، فإنّ لكلّ نبيٍ شريعةٌ مخصوصةٌ

دون شرائع سائر الأنبياء، فحرم[٦٠٤] عليه جميع شرائع الأنبياء إلّا شريعته؛ فتحريم المراضع عليه صورة ذلك المعنى و آية أنّه النبيّ الموعود.

(كما قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً﴾ ـ أي: طريقاً ـ ﴿وَ مِنْهَاجاً﴾ [٥/٤٨] أي: من تلك الطريقة جاء.

فكان هذا القول إشارةً إلى الأصل الّذي منه جاء، فهو غذاؤه).

«هذا القول»: إشارةٌ إلى الآية المذكورة. و «الأصل الّذي منه جاء»: هو الاسم الإلهيّ الّذي ربّاه الله به موسى ـ عليه السّلام ـ، و ذلك تجلّيه ـ تعالى ـ بذاته في صورة عينه الثابتة. و «غذاؤه»: علم ذلك العين و نقشه. و ذلك الاسم خزانة العلم الإلهيّ المختصّ بموسى ـ عليه السّلام ـ و عينه من التعيّنات الكلّيّة الشاملة لتعيّناتٍ جزئيّةٍ كثيرةٍ مندرجةٍ تحتها ـ كما مرّ ـ، فهو يتغذّي من ذلك الأصل.

(كما أنّ فرع الشجرة لا يتغذّي إلّا من أصله؛ فما كان حراماً في شرعٍ يكون حلالاً في شرعٍ آخر ـ يعني في الصورة، أعني قولي: «يكون حلالاً» ـ؛ و في نفس الأمر ما هو عينٌ ما مضى. لأنّ الأمر خلقٌ جديدٌ، و لاتكرار[٦٠٥]. فلهذا نبّهناك.)

يعني: أنّ الأمر الّذي كان حراماً في شرعٍ و يكون حلالاً في شرعٍ آخر ـ و إن كان عيناً واحدةً في الصورة النوعيّة و الحقيقة ـ لكن الّذي هو حلالٌ /SB238/ في هذا الشرع ليس بعينه ذلك الحرام الّذي مضى في الشرع السابق، بناءً على أنّ كلّ شيءٍ في كلّ آنٍ خلقٌ جديدٌ، و لاتكرار في التجلّي ـ كما ذكر غير مرّةٍ ـ.

(و كنّى عن هذا في حقّ موسى بتحريم المراضع)، فإنّ اللبن صورة العلم النافع ـ أي: علم الشريعة الّذي هو غذاء الروح الناقص حتّى يكمل ـ. (فأمّه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإنّ أمّ الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها و تغذّى بدم طمثها من غير إرادةٍ لها في ذلك حتّى لا يكون لها عليه امتنانٌ. فإنّه ما تغذّى إلّا بما أنّه لو لم يتغذّ به و لم يخرج /MB111/ عنها ذلك الدم لأهلكها و أمرضها، فللجنين المنّة على أمّه بكونه تغذّى بذلك الدّم!، فوقاها بنفسه من الضرر الّذي كانت تجده

لو امتسك ذلك الدم عندها و لايخرج و لا يتغذّى به جنينها.

و المرضعة ليست كذلك، فإنّها قصدت برضاعته حياته و إبقائه.

فجعل الله ذلك لموسى في أمّ ولادته، فلم يكن لامرأةٍ عليه فضلٌ إلّا لأمّ ولادته لتقرّ عينها ـ أيضاً ـ بتربيته، و تشاهد انتشائه في حجرها و لاتحزن.

و نجّاه الله من غمّ التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهيّ، و إن لم يخرج عنها) أي: عن الطبيعة بالمفارقة الكلّيّة، بل خرق حجابها بالتجرّد عنها و عن غواشيها إلى عالم القدس، كما قال ـ تعالى ـ له: ﴿اخْلَعْ نَعْلَيكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً﴾ [٢٠/١٢] (و فتّنه فتوناً ـ أي: اختبره ـ في مواطن كثيرةٍ ليتحقّق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به)؛ فإنّ أكثر الكمالات المودعة في الإنسان لاتظهر عليه و لاتخرج إلى الفعل إلّا بالابتلاء. /SA239/

(فأوّل ما ابتلاه الله به قتله القبطيّ بما ألهمه الله و وفّقه له في سرّه و إن لم يعلم بذلك. و لكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله مع كونه ما توقّف حتّى يأتيه أمر ربّه بذلك، لأنّ النبيّ معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتّى ينبّأ ـ أي: يخبر ـ بذلك.

و لهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله و لم يتذكّر قتله القبطيّ، فقال له الخضر: ﴿مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [١٨/٨٢]، ينبّهه على مرتبته قبل أن ينبّأ: انّه كان معصوم الحركة في نفس الأمر و إن لم يشعر بذلك). فلذلك نسبه إلى الشيطان و قال: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيطَانِ﴾ [٢٨/١٥]، و استغفر ربّه: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [٢٨/١٦]، لأنّه لم يشعر ـ بعدُ ـ أنّه نبيٌّ يعصمه الله عن الكبيرة، و لايجرى على يده ما هو محرّمٌ عليه، فهو معصومٌ في جميع ما يصدر عنه؛ بل يفعل الله على يده ما هو خيرٌ كلّه.

(و أراه ـ أيضاً ـ خرق السفينة الّتي ظاهرها هلاكٌ و باطنها نجاةٌ من يد الغاصب. جعل له ذلك في مقابلة التابوت له ـ الّذي كان في اليمّ مطبّقاً عليه ـ؛ فظاهره هلاكٌ و باطنه نجاةٌ.

و إنّما فعلت به أمّه ذلك خوفاً من يد الغاصب ـ: فرعون ـ أن يذبحه صبراً و هي

تنظر إليه، مع الوحي الّذي ألهمها الله به من حيث لاتشعر. فوجدت في نفسها أنّها ترضعه. فإذا خافت عليه ألقته في اليمّ، فانّ في المثل: «عينٌ لاترى قلبٌ لايفجع»[٣٤١]. فلم تخف عليه خوف مشاهدة عينٍ ولاحزنت عليه حزن رؤية بصرٍ، وغلب على ظنّها أنّ الله ربّما ردّه إليها لحسن ظنّها به.

فعاشت /SB239/ بهذا الظنّ في نفسها و الرجاء يقابل الخوف و اليأس؛ و قالت حين ألهمت لذلك: «لعلّ هذا هو الرسول الّذي يهلك فرعون و القبط على يديه!». فعاشت و سرّت بهذا التوهّم و الظنّ بالنظر إليها) ـ أي: إنّما هو توهّمٌ و ظنٌّ بالنسبة إليها ـ (و هو علمٌ في نفس الأمر) محقّقٌ عند الله.

(ثمّ إنّه) ـ أي: موسى ـ (لمّا وقع عليه الطلب خرج فارّاً خوفاً في الظاهر، و كان في المعنى حبّاً في النجاة، فإنّ الحركة ـ أبداً ـ إنّما هي حبّيّةٌ و يحجب الناظر فيها بأسبابٍ آخر) كالغضب و الخوف و الحذر و الميل، و قد يتحقّق ذلك ممّا ذكر في الهوى[٣٤٢]. و المحجوب عن الأصل يُسندها إلى الأسباب القريبة، و لهذا علّلها لفرعون المحجوب ـ في قوله: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [٢٦/٢١] ـ بالخوف، لاحتجابه عن الأصل. فإنّه لولا حبّ الحياة لما خاف؛ و كيف لا و الخوف يقتضي الجمود /MA112/ و السكون، لا الحركة!.

(و ليست تلك.

و ذلك لإنّ الأصل حركة العالم من العدم الّذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، و لذلك يُقال: «إنّ الأمر حركةٌ عن سكونٍ». فكانت الحركة ـ الّتي هي وجود العالم ـ حركة حبٍّ، و قد نبّه رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ على ذلك بقوله: «كنتُ كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف»[٣٤٣]. فلولا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه.

فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبٍّ الموجد لذلك). أي: لأنْ يعرف و يشهد ذاته من ذاته و من غيره ـ على تقدير وجود الغير ـ باعتبارٍ.

(و لأنّ العالم ـ أيضاً ـ يحبّ شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت ـ بكلّ وجهٍ! ـ حركته من العدم الثبوتيّ إلى الوجود /SA240/ حركة الحبّ من جانب الحقّ و

جانبه؛ فإنّ الكمال محبوبٌ لذاته، و علمه ـ تعالى ـ بنفسه ـ من حيث هو غنيٌّ عن العالمين ـ هو له) دون اعتبار غيره، فإنّه ـ تعالى ـ من تلك الحيثيّة ليس إلّا الذات وحدها، فلم يكن معه شيءٌ.

(و ما بقي إلّا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الّذي يكون من هذه الأعيان ـ : أعيان العالم ـ إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث و القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين)، فإنّ العلم القديم غيبٌ لم يكن له ظهورٌ و انتشارٌ، فبالظهور في المظاهر ـ المسمّى: حدوثاً ـ يكمل.

(و كذلك تكمل مراتب الوجود، فإنّ الوجود منه أزليٌّ و غير أزليٍّ ـ و هو الحادث ـ ؛ فالأزليّ وجود الحقّ لنفسه) يعني: حقيقة الوجود من حيث هو وجودٌ، لأنّ الحقّ له حقيقة غير الوجود يضاف الوجود إليها كسائر الماهيّات؛

(و غير الأزليّ وجود الحقّ بصور العالَم الثابت) أي: الوجود الّذي هو الحقّ الظاهر بصور العالَم، الثابت عينه في العلم الأزليّ، و يسمّي: «الوجود الإضافي».

(فيسمّى: «حدوثا»؛ لأنّه ظهر بعضه لبعضه) كظهور سائر الأكوان للإنسان **(و ظهر لنفسه بصور العالم فكمل الوجود؛ فكانت حركة العالم حبّيّةً للكمال، فافهم!.**

أ لا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهيّة ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمّى العالم، فكانت الراحة محبوبةً له؟!)، لأنّ الراحة إنّما هي بالوصول إلى الكمال المحبوب الّذي يصفو به الحبّ عن ألم الشوق عند الفراق، فهي الابتهاج الحاصل بصفاء الحبّ عن شوب الألم.

و لأنّ كمال لذّة الحبّ بالوصل قال: **(و لم يوصل /SB240/ إليها إلّا بالوجود الصوريّ)** ـ أي: الظاهر ـ **(الأعلى و الأسفل، فثبت أنّ الحركة كانت للحبّ.**

فما ثَمّ حركةٌ في الكون إلّا و هي حبّيّةٌ.

فمن العلماء من يعلم ذلك، و منهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه في الحال و استيلاؤه على النفس. فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطيّ، و

تضمّن الخوف حبّ النجاة من القتل. ففرّ لما خاف، و في المعنى ففرّ لما أحبّ النجاة من فرعون و عمله به.

فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الّذي هو كصورة الجسم للبشر، و حبّ النجاة مضمّنٌ فيه تضمين الجسد للروح المدبّر له. و الأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلّمون ـ لعموم الخطاب و اعتمادهم على فهم العالِم السامع ـ . فلا تعتبر الرسل إلّا العامّة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبّه ـ عليه الصلاة و السّلام ـ على هذه الرتبة في العطايا، فقال: «إنّي لأعطى الرجل ـ و غيره أحبّ إليّ منه! ـ مخافة أن يكبّه الله في النار»[٣٤٤]؛ فاعتبر الضعيف العقل و النظر الّذي غلب عليه الطمع و الطبع.

فكذا ما جاؤوا به من العلوم جاؤوابه و عليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لاغوص له عند الخلعة، فيقول: «ما أحسن هذه الخلعة» و يراها غاية الدرجة؛ و يقول /MB112/ صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم ـ بما استوجب هذا[٦٠٦] ـ : «هذه الخلعة من الملك»، فنظر في قدر الخلعة و صنفها من الثياب) و هو ظاهر الكلام. (فيعلم منها قدر من خلعت عليه. فيعثر على علمٍ لم يحصل لغيره ممّن لاعلم له بمثل هذا). و هو أنّ ظاهر الكلام بقدر أدنى الفهوم و باطنه و حقائقه /SA241/ و لطائفه بقدر أعلاها، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ «ما من آيةٍ إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ و لكلّ حرفٍ حدٌّ و لكلّ حدٍّ مطّلعٌ»[٣٤٥].

(و لمّا علمت الأنبياء و الرسل و الورثة أنّ في العالم و أمّتهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة[٦٠٧] إلى اللسان الظاهر الّذي يقع فيه اشتراك الخاصّ و العامّ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم[٦٠٨] العامّة منه و زيادةً ـ ممّا[٦٠٩] صحّ له به اسم أنّه خاصٌّ ـ ، فيتميّز[٦١٠] عن العامّي.

فاكتفى المبلّغون العلوم بهذا.

فهذا حكمة قوله ـ عليه السّلام ـ : ﴿فَفَرَرتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفتُكُمْ﴾[٢٦/٢١] و لم يقل: «ففررت منكم حبّاً في السلامة و العافية»).

يعني: أنّ قوله: «لما خفتكم» رعايةٌ منه ـ عليه السّلام ـ لفهوم العامّة، فإنّهم لاينظرون إلّا إلى السبب الأقرب لا إلى الحقيقة ـ كما ذكر ـ.

٣ ***

(فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجرٍ. ثمّ تولّى إلى الظلّ الإلهيّ
٦ **فقال: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيرٍ فَقِيرٌ﴾ [٢٨/٢٤]، فجعل عين عمله ـ: السقي ـ عين الخير الّذي أنزله الله إليه، و وصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الّذي عنده).**

لأنّه ـ عليه السّلام ـ تحقّق أنّ له عند الله خيراً ينزل إليه و قد أنزل الله هذا[٦١١] الخير ـ أي:
٩ عمل السقي ـ إليه، فإنّه خيرٌ في نفسه. فعرض حاجته إلى الله في الخير الّذي عنده مطلقاً أو من الدنيا، أي: إنّي لأجل الّذي أنزلت إليّ من خير الدّين فقيرٌ إليك فيه أو من الدنيا، قال ذلك شكراً لله و إظهاراً للرضا بالخير الدينيّ من الخير الدنيويّ ـ أي: بدله ـ.

١٢ **(فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجرٍ، فعتبه على ذلك، فذكره بسقايته من غير أجرٍ، ... إلى غير ذلك ممّا لم يذكر، حتّى تمنّى ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ أن يسكت موسى ـ عليه السّلام ـ و لا يعترض حتّى يقصّ الله عليه من أمرهما!).**

١٥ روى أنّه قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «ليت أخي موسى سكت حتّى يقصّ الله علينا من /SB241/ أنبائهما!»[٦١٢] [٣٤٦].

و روى عن الشيخ ـ قدّس الله روحه ـ أنّه اجتمع بأبي العباس الخضر ـ عليه السّلام ـ،
١٨ فقال له: كنت قد أعددت لموسى بن عمران ألف مسألةٍ ممّا جرى عليه من أوّل ما ولد إلى زمان اجتماعه، فلم يصبر على ثلاث مسائل منها![٣٤٧]. تنبيهاً لموسى من الخضر أنّ جميع ما جرى عليه و يجري إنّما هو بأمر الله و إرادته و علمه لايمكن وقوع خلافه، فإنّ العلم بها من
٢١ خصوص الولاية.

و أمّا الرسول فقد لايطّلع عليه، فإنّه سرّ القدر؛ و لواطّلع عليه لربّما كان سبباً لفتوره عن تبليغ ما هو مأمورٌ بتبليغه. فطوى الله علم ذلك عن بعض الرسل رحمةً بهم، و لم يطوه عن

نبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ لقوّة حاله، و لهذا قال ـ عليه السّلام ـ: ﴿أَدْعُو إِلَى ٱللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [١٢/١٠٨].

(فيعلم بذلك ما وفّق إليه موسى ـ عليه السّلام ـ من غير علمٍ منه). ٣

الظاهر أنّه «فنعلم» ـ بالنون و الرفع ـ عطفاً على قصّة الخضر؛ أي: فنعلم نحن ممّا أراه الخضر ما وفّق لموسى ـ عليه السّلام ـ و أجرى على يده من الخيرات من غير[٦١٣] علمٍ منه.

(إذ لوكان عن علمٍ ما أنكر مثل ذلك على الخضر ـ الّذي قد شهد الله له عند موسى و زكّاه و عدّله ـ. و مع هذا غفل موسى عن تزكية الله و عمّا شرط عليه في اتّباعه، رحمةً بنا إذ نسينا /MA113/ أمر الله!. ٦

و لوكان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر: ﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً﴾ [١٨/٦٨]، أي: إنّي على علمٍ لم يحصل لك عن ذوقٍ كما أنت على علمٍ لاأعلمه أنا، فأنصف. ٩

***

١٢

و أمّا حكمة فراقه، فلأنّ الرسول يقول الله فيه: ﴿وَ مَا ءَاتَاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُم عَنهُ فَانْتَهُوا﴾ [٥٩/٧]. فوقف العلماء بالله ـ الّذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول ـ عند هذا القول)، أي: لزموه و امتثلوه و لم يتجاوزوا عنه؛ ١٥

(و قد علم الخضر أنّ موسى رسول الله، /SA242/ فأخذ يرقّب[٦١٤] ما يكون منه ليوفّي الأدب حقّه مع الرسل، فقال له: ﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ [١٨/٧٦]، فنهاه عن صحبته. ١٨

فلمّا وقعت منه الثالثة قال: ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَينِكْ﴾ [١٨/٧٨] و لم يقل له موسى: «لاتفعل» و لاطلب صحبته، لعلمه بقدر الرتبة الّتي هو فيها الّتي[٦١٥] أنطقته بالنهي عن أن يصحبه. ٢١

فسكت موسى و وقع الفراق!.

فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم و توفية الأدب الإلهيّ حقّه!، و إنصاف

الخضر ـ عليه السّلام ـ فيما اعتبر به عند موسى ـ عليه السّلام ـ حيث قال له[٦١٦]: «أنا على علمٍ علّمنيه الله لا تعلمه أنت، و أنت على علمٍ علّمكه الله لا أعلمه أنا»[٣٤٨].

فكان هذا الإعلام من الخضر لموسى دواءً لما جرحه به في قوله: ﴿وَكَيفَ تَصبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً﴾[١٨/٦٨]، مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالة، و ليست تلك الرتبة للخضر.

و ظهر ذلك في الأمّة المحمّديّة في حديث إبار النخل، فقال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ لأصحابه: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». و لاشكّ أنّ العلم بالشيء خيرٌ من الجهل به، و لهذا مدح الله نفسه بأنّه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٢/٢٣١]. فقد اعترف ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ لأصحابه بأنّهم أعلم بمصالح الدنيا منه، لكونه لاخبرة له بذلك، فإنّه علم ذوقٍ و تجربةٍ و لم يتفرّغ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ لعلم ذلك، بل كان شغله بالأهمّ فالأهمّ.

فقد نبّهتك على أدبٍ عظيمٍ تنتفع به إن استعملت نفسك فيه!).

اعلم! أنّ الخضر ـ عليه السّلام ـ صورة اسم الله «الباطن»، و مقامه مقام الروح. و له علوم الولاية و الغيب و القرب و أسرار القدر و علوم الهويّة و الأنّيّة و العلوم اللدنّيّة و الأسرار، و لهذا كان محتدّ ذوقه الوهب و الإيتاء؛ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِن عِبَادِنَا ءَاتَينَاهُ رَحمَةً مِن عِندِنَا وَ عَلَّمنَاهُ مِن لَدُنَّا عِلْماً﴾[١٨/٦٥]. و لكماله في علم الباطن لمّا بيّن لموسى ـ عليه السّلام ـ تأويل ما لم يستطع عليه صبراً من الوقائع الثلاث؛

قال في الأولى: ﴿فَأَرَدتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾[١٨/٧٩] بالتقييد و الإخبار /SB242/ عن تخصيص إرادته بعض ما في باطنه من معلوماته؛

و في الثانية: ﴿فَأَرَدنَا أَنْ يُبدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنهُ زَكَاةً﴾[١٨/٨١]، بجمع الضمير في الأرادة؛

و في الثالثة: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾[١٨/٨٢] بتوحيد الضمير و الإخبار عن الإرادة الربّانيّة الباطنة. كلّ ذلك إشارةً منه ـ عليه السّلام ـ إلى سرّ التوحيد و أحديّة الإرادة و التصرّف و

العلم في الظاهر و الباطن عن ذوقٍ و خبرةٍ، و أنّ الّذي ظهر في المظاهر من الصفات الثلاث هي عين الصفات القديمة الباطنة من غير تعدّدٍ بحسب الحقيقة، و هو من أسرار علوم الولاية.

و أمّا موسى ـ عليه السّلام ـ فهو صورة اسم الله «الظاهر»، و مقامه مقام القلب. و له علوم الرسالة و النبوّة و التشريع ـ من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و الحكم بالظاهر ـ، و لذلك كانت معجزاته في غاية الوضوح و الظهور.

فلمّا أراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجلّيات الظاهرة و الباطنة و علوم النبوّة و ما في استعداده من علوم الولاية ـ و كان موسى قد ظهر بين قومه بدعوى أنّه أعلم أهل الأرض و ذلك في ملأٍ من بنى إسرائيل ـ فأوحى الله إليه: «بل عبدٌ لنا بمجمع البحرين»! ـ أي: بين بحري الوجوب /MB113/ و الإمكان، أو: بحري الظاهر و الباطن، أو: بحري النبوّة و الولايّة ـ.

فاستحيى موسى من دعواه!، فسأل الله أن يقدّر الصحبة بينهما و استأذن في طلب الإجتماع حتّى يعلّمه ممّا علّمه الله، فلو آثر صحبة الله و أخذ علم الولاية منه لأغناه الله عن اتّباع الخضر!.

فلمّا وقع الإجتماع ظهر النزاع ـ لما بين الظهور من حيث الظهور و البطون من حيث البطون من المغايرة و المباينة ـ، فلذلك وقع بينهما الفراق بعد حصول ما قدّر الله إيصاله إليه بصحبة الخضر من العلم[٦١٧].

و لابدّ للمحمّديّ من الجمع بين الظاهر و الباطن اتّباعاً لنبيّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ.

(و قوله: ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً﴾ [٢١/٢٦] /SA243/: يريد الخلافة، ﴿وَ جَعَلَنِي مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾: يريد الرسالة ـ. فما كلّ رسولٍ خليفةٌ. فالخليفة صاحب السيف و العزل و الولاية؛ و الرسول ليس كذلك، إنّما عليه البلاغ لما أرسل به، فإن قاتل عليه و حماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول.

فكما أنّه ما كلّ نبيٍّ رسولٌ، كذلك ما كلّ رسولٍ خليفةٌ ـ أي: ما أعطي الملك و

لاالتحكّم فيه ـ)؛ و هذا ظاهرٌ.

***

٣ (و أمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهيّة الإلهيّة) بقوله: ﴿مَا رَبُّ العَالَمِينَ﴾ [٢٦/٢٣] (فلم يكن عن جهلٍ، و إنّما كان عن اختبارٍ حتّى يرى جوابه مع دعواه الرّسالة عن ٦ ربّه ـ و قد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم ـ، فيستدلّ بجوابه على صدق دعواه.

و سأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين) حيث أوهمهم في سؤاله أنّ لله ـ تعالى ـ ٩ ماهيّةً غير الوجود يجب أن يعرفها من يدّعي النبوّة بحدّها.

فسأل بـ «ما» ـ الطالبة لمعرفة ماهيّة الشيء ـ (حتّى يعرّفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله)، و هو أنّه علم أنّ السائل بـ «ما» يطلب حقيقة الشيء، و لابدّ ١٢ لكلّ شيءٍ أن يكون له حقيقةً، و لايلزم أن يكون له ماهيّةً مركّبةً يمكن تعريفها بالحدّ؛ فأورد السؤال ذاوجهين ليتمكّن من تخطئته.

(فاذا أجابه جواب العلماء بالأمر) أي: بحقيقة الأمر في المعرفة الإلهيّة حيث قال: ١٥ ﴿رَبُّ ٱلسَّمَوَاتِ وَ ٱلأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [٢٦/٢٤] إيماءً إلى أنّ حقيقته ـ تعالى ـ بسيطةٌ لايمكن تعريفها إلّا بالنسب و الإضافات؛ و أكمل الرسوم له[٦١٨] و أتمّها نسبته بالربوبيّة إلى العالم كلّه إن كنتم من أهل الإيقان، فتوقنون أنّ حقيقته من حيث هي لايعرفها ١٨ إلّا هو، و من حيث تعريفها بالخارجيّات /SB243/ ـ أي: بالنسب الذاتيّة ـ لايكون أتمّ من هذا.

فإذا أصاب في الجواب (أظهر فرعون ـ إبقاءً لمنسبه ـ أنّ موسى ما أجابه على ٢١ سؤاله!). حيث قال لمن حوله: ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [٢٦/٢٥] يعني: أنّه ما أجاب بالحدّ الّذي هو حقّ السؤال بـ «ما».

(فيتبيّن عند الحاضرين ـ لقصور فهمهم ـ أنّ فرعون أعلم من موسى، و لهذا لما

قال له في الجواب ما ينبغي، و هو في الظاهر غير جوابٍ على ما سئل عنه.

و قد علم فرعون أنّه لايجيبه إلّا بذلك!)، فإنّ ذلك حقّ الجواب و عين الصواب، و قد عرفه قبل السؤال و علم أنّه لايقول إلّا حقّاً، فلذلك جعل السؤال محتمل الوجهين!.

(فقال لأصحابه: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِي أُرسِلَ إِلَيْكُم لَمَجْنُونٌ﴾ [٢٦/٢٧] أي: مستورٌ عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصوّر أن يعلم أصلاً) لجنونه و ستر عقله.

(فالسؤال صحيحٌ، فإنّ السؤال عن الماهيّة سؤالٌ عن حقيقة المطلوب، و لابدّ[٦١٩] أن يكون على حقيقةٍ في نفسه لاتكون لغيره)، فإنّه لاشيء إلّا و له حقيقةٌ هو بها هو، لايكون غيره على تلك الحقيقة.

(فالسؤال صحيحٌ على مذهب أهل /MA114/ الحقّ و العلم الصحيح و العقل السليم)؛ ليس كما زعم من لادراية له في العلوم أنّ من لاحدّ له لايسأل بـ«ما»؛ (فالجواب عنه لايكون إلّا بما أجاب به موسى) ـ كما ذكر ـ.

(و هنا سرٌّ كبيرٌ، فإنّه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحدّ الذاتيّ، فجعل الحدّ الذاتيّ عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم أو ما ظهر فيه من صور العالم؛ فكأنّه قال له ـ في جواب /SA244/ قوله: ﴿وَ مَا رَبُّ ٱلعَالَمِينَ﴾ [٢٦/٢٣]، قال ـ: الّذي يظهر فيه صور العالمين) ـ أي: بالمربوبيّة ـ (من علوٍ ـ و هو السماء ـ و سفلٍ ـ و هو الأرض ـ ﴿إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [٢٦/٢٤]؛ أو يظهر هو بها) أي: بالربوبيّة.

حقّ التركيب أنْ يقال: «الّذي يظهر فيه» من غير لفظة «قال» ليكون مقولاً «لقال له»، لكن لمّا وسّط بين قال و مقوله قوله ـ في جواب قوله: ﴿وَ مَا رَبُّ ٱلعَالَمِينَ﴾ ـ كرّر «قال» لطول الكلام.

(فلمّا قال فرعون لأصحابه: ﴿إِنَّهُ لَمَجنُونٌ﴾ [٦٨/٥١] ـ كما قلنا في معنى كونه مجنوناً ـ زاد موسى في البيان ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهيّ ـ لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك ـ، فقال: ﴿ربُّ ٱلمَشْرِقِ وَ ٱلمَغرِبِ﴾ [٢٦/٢٨] فجاء بما يظهر و يستر ـ و هو الظاهر و الباطن ـ و ما بينهما، و هو قوله: ﴿وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٢٦/٣]). أي:

بما ظهر من عالم الأجسام و الخلق و ما بطن من عالم الأرواح و الأمر و ما بين الظاهر و الباطن من التعيّنات و الشؤون الجامعة بين الأرواح و الأجسام، فإنّ المشرق للظهور و المغرب للبطون. و الحقّ هو الظاهر المتعيّن بجميع ما ظهر بإشراق نوره و إطلاق ظهوره، و هو الباطن المتعيّن بجميع ما بطن في غيب عينه و عين حضوره بعلمه بما بينهما من النسب و التعيّنات الّتي ليست إلّا في حيّز العلم؛

(﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعقِلُونَ﴾ [٢٦/٢٨] **أي: إن كنتم أصحاب تقييدٍ، فإنّ للعقل التقييد**). و أهل التقييد و التحديد إمّا أن يقيّدوه بالتشبيه بالأجسام، و إمّا أن ينزّهوه عن الجسميّة، فيحدّدوه و يقيّدوه بالتشبيه بالأرواح و العقول، فتنزيههم وهميٌّ ـ لأنّه عين التشبيه عند التحقّق ـ.

(فالجواب الأوّل جواب الموقنين، و هم أهل الكشف و الوجود. /SB244/ **فقال**[٦٢٠]: **﴿إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ﴾ ـ أي: أهل كشفٍ و وجودٍ ـ فقد أعلمتكم بما تيقّنتموه في شهودكم و وجودكم**). و هو أنّ الجواب عن الحقيقة الإلهيّة مع قطع النظر عن الإضافة محالٌ، فإعراضه بالفعل عن التصدّي للجواب عن السؤال ـ بما هو عن الماهيّة ـ إعلامٌ بأنّه مطلقٌ عن كلّ قيدٍ و حدٍّ، و لايدخل تحت جنسٍ و لايتميّز بفصلٍ، لاستغراقه الكلّ.

و عدوله إلى بيان حقيقة الربوبيّة ببيان المضاف إليه ـ بأنّه هو الّذي له ربوبيّة عالم الأرواح العالية و الأجسام السفليّة و ما بينهما من التعيّنات و النسب و الإضافات الظاهرة بربوبيّته للكلّ الباطن بهويّته في الكلّ، لأنّه عين العالمين في الشهود و الوجود ـ؛ تنبيهٌ على أنّ تعريفه لايمكن إلّا بهذا الوجه من الإضافة إلى الكلّ أو البعض، كما قال: ﴿رَبُّكُمْ وَ رَبُّ ءَابَائِكُمُ ٱلأَوَّلِينَ﴾ [٢٦/٢٦].

(فإنْ لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني ـ إن كنتم أهل عقلٍ و تقييدٍ، و حصرتم الحقّ فيما تعطيه أدلّة عقولكم ـ.

فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله و صدقه.

و علم موسى أنّ فرعون علم[٦٢١] **ذلك أو يعلم ذلك**[٦٢٢]**، لكونه سأل عن الماهيّة،**

فعلم أنّ سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بـ«ما»، فلذلك أجاب.

فلو علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال. فلمّا جعل موسى المسؤول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان و القوم لا يشعرون. فقال له: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [٢٦/٢٩]، و «السين» في «السجن» من حروف الزوائد؛ أي لأسترنّك، فإنّك /MB114/ أجبت بما أيّدتني به أن أقول لك /SA245/ مثل هذا القول).

المراد بـ«هذا اللسان»: لسان الإشارة، فإنّ فرعون كان غالياً من غلاة الموحّدة عالياً من المسرفين في دعواه، من جملة من قال النبيّ ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ فيهم: «شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هي حيٌّ» [٣٤٩]، أي: وقف على سرّ التوحيد و القيامة الكبرى قبل فناء أنّيّته و موته الحقيقيّ في الله. فهو يدّعي الإلهيّة بتعيّنه و يدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلميّ لا الشهوديّ الذوقيّ، فهو يعلم لسان الإشارة.

فلمّا علم أنّ موسى ـ عليه السّلام ـ موحّدٌ ناطقٌ بالحقّ افترص فرصة دعوى الإلهيّة، لأنّ غير الحقّ ممتنع الوجود في هذا اللسان و الحقّ في الرتب و التجلّيات مختلف الظهور و الأحكام، فرتبة الحقّ الظاهر في صورة فرعون له التحكّم في ذلك المجلس على الرتبة الموسويّة. فأيّده جواب موسى بلسان التوحيد و قوّاه على دعواه ـ مع إظهار السلطنة و القدرة بحسب الرتبة ـ، فقال له ما قال.

و لمّا كان اللسان لسان الإشارة أخذ فيه «سين السجن» من حروف الزيادة فبقي «الجن» ـ بمعنى: الستر ـ و إن لم يكن مضاعفاً، فإنّ اعتبار ذلك إنّما كان في «لسان العبارة». و أمّا في «لسان الإشارة» فيكفي في الدلالة على المعنى المشار إليه بعض حرف اللفظ الدالّ عليه، فلا تعتبر الوضع و الاشتقاق فيه ـ كما فهم بعضهم من «سعتر برى»: «اسْعَ تَرَ بَرِّي»؛ فوجد وجدا شديداً! ـ.

(فإن قلت لي) بهذا اللسان (فقد جهلت ـ يا فرعون! ـ بوعيدك إيّاي و العين واحدةٌ، فكيف فرّقت؟!).

هذا لسان الحال من موسى عند سماع الوعيد، و كذلك جواب فرعون في قول الشيخ: (فيقول فرعون: إنّما فرّقت المراتب العين، ما تفرّقت العين و لاانقسمت في ذاتها. و مرتبتي ـ الآن ـ التحكّم فيك ـ يا موسى! ـ بالفعل؛ و أنا أنت بالعين و غيرك بالرتبة. فلمّا فهم ذلك /SB245/ موسى منه أعطاه حقّه في كونه) ـ أي: في كون موسى ـ (يقول له: لاتقدر على ذلك، و الرتبة) ـ أي: رتبة فرعون ـ (تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه. لأنّ الحقّ في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكّم على الرتبة الّتي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس.

فقال) ـ أي: موسى ـ (له ـ يظهر المانع من تعدّيه عليه ـ: ﴿أَ وَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾ [٢٦/٣٠]).

«يظهر المانع» حالٌ من موسى، أي: مظهراً المانع. و مقول قوله: ﴿أَ وَ لَوْ جِئْتُكَ﴾ هو: «المانع». (فلم يسع فرعون إلّا أن يقول له: ﴿فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [٢٦/٣١] حتّى لايظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه؛ و هي الطائفة الّتي استخفّها فرعون فأطاعوه.

﴿إِنَّهُم كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ﴾ [٤٣/٥٤] أي: خارجين عمّا تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل، فإنّ له) ـ أي: للعقل ـ (حدّاً يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف و اليقين. و لهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن و العاقل خاصّةً) على ما ذكر من الجوابين المضيّين بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [٢٦/٢٤]، ﴿إِنْ كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [٢٦/٢٨].

(﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ﴾ [٢٦/٣٢] و هو صورة ما عصى به فرعون موسى في إبائه عن إجابة دعوته).

اعلم! أنّ الشيخ ـ قدّس الله روحه ـ أومأ إلى أنّ الله ـ تعالى ـ بيّن صورة المحاجّة و المباحثة الّتي جرت بين موسى ـ عليه السّلام ـ و بين فرعون على طريقة ضرب الأمثال، فضرب «العصا» مثلاً للنفس المطمئنّة الموسويّة /SA246/ المطواعة للقلب المؤتلفة بنور

القدس المؤيّدة بتأييد الحقّ، و لهذا قال: «و هي[٦٢٣] صورة ما عصى به فرعون موسى في إبائه»، فانّ النفس حقيقةٌ واحدةٌ. /MA115/ فلمّا طاعت الهوى في فرعون و استولى عليه شيطان الوهم ـ لغلبة الهوى ـ كانت نفساً أمّارةً أبيّةً مستكبرةً أبت الحقّ و أنكرته، و لمّا انقادت للحقّ و أطاعت القلب ـ أي: النفس الناطقة ـ و تنوّرت بنور الروح في موسى كانت عصا يعتمد عليها في أعمال البرّ و الطاعات و الأخلاق الفاضلة، و يهشّ بها على غنمه ـ: القوى الحيوانيّة البهيميّة ـ أوراق الشجرة الفكريّة من العلوم النافعة، و حيّةً تسعى في مقاصده و مطالبه بتركيب الحجج و الدلائل و تحصيل المقاصد، و ثعباناً يلتقم ما زوّرته شجرة القوى المتخيّلة و الوهميّة من فرعون و قومه من الشبهة؛ كلّ ذلك لطاعتها موسى القلب و الروح.

و من أراد ترتيب القصّة و تحقيق الحقّ في هذا المثل و نظائره، فليطالعها في «التأويلات»[٣٥٠] الّتي كتبناها في القرآن، فإنّ حقّ هذا الموضع أن لايزاد على ما أورده الشيخ ـ قدّس الله روحه ـ.

(﴿فَإِذَا هِيَ ثُعبَانٌ مُبِينٌ﴾ [٢٦/٣٢]، أي: حيّةٌ ظاهرةٌ؛ فانقلب المعصية ـ الّتي هي السيّئة ـ طاعةً ـ أي: حسنةً ـ).

إشارةٌ إلى أنّ النفس في سنخها و طبعها العصيان للقلب و الروح، و لكن لمّا راضها ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بقمع هواها حتّى صارت بإماتة قواها و قهر هواها ـ الّذي هو روحها ـ كالنفس /SB246/ النباتيّة في الطاعة فشبّهت بالعصا بعد كونها مركباً حروناً، فإذا اطمأنّت صارت معصيتها طاعةً و سيّئتها حسنةً.

فكلّ ما أمرها به موسى امتثلت، فآلت إلى هيئة ما أراد منها. **(كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [٢٥/٧٠] يعني: في الحكم)** أي: سيّئاتهم في حكم حسناتهم، لأنّها إن غضبت و قهرت أو حلمت و تلطّفت كانت بأمر الحقّ. فكلّ حركاتها و أفعالها ـ و إن كانت في صورة الفساد ـ كانت عين الصلاح. أ لاترى إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِن لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾؟![٥٩/٥].

(فظهر الحكم هنا عيناً متميّزةً في جوهرٍ واحدٍ) أي: تأصّل حكم الله فيها و ترسّخ حتّى صار الحكم ـ لكمال طاعتها بالطبع فيها ـ عيناً، كما أُمرت تمثّلت و تجسّدت بصورة الحكم. فكلّ حكمٍ عليها عينٌ متميّزةٌ عن نظيرتها ـ أي: صورة حكمٍ آخر في جوهرٍ واحدٍ ـ.

(فهي «العصا») في صورة الحكم، (و هي «الحيّة») في صورة حكمٍ آخر، (و «الثعبان الظاهر») كذلك!.

(فالتقم أمثاله من الحيّات من كونها حيّةً و العصّيّ من كونها عصاً)، لأنّها متأيّدةٌ بتأييد الحقّ متنوّرةٌ بنور القدس، فبأيّ شبهةٍ تمسّك فرعون و قومه أبطلها ببرهانٍ نيّرٍ من جنسها.

(فظهرت حجّة موسى على حجج فرعون في صورة عِصيٍّ و حيّاتٍ و حبالٍ. فكانت للسحرة حبالٌ ولم يكن لموسى حبلٌ ـ و الحبل: التلّ الصغير [٣٥١] ـ؛ أي: مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة.

فلمّا رأت السحرة ذلك علموا رتبة /SA247/ موسى في العلم، و إنّ الذى رأوه ليس من مقدور البشر، و إن كان من مقدور البشر فلا يكون إلّا ممّن له تميزٌ في العلم المحقّق عن التخيّل و الإيهام. فآمنوا ﴿بِرَبِّ ٱلعَـٰلَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ وَ هَـٰرُونَ﴾ [٤٨ ـ ٢٦/٤٧] أي: الربّ الّذى يدعو إليه موسى و هرون، لعلمهم بأنّ القوم يعلمون[٦٢٤] أنّه ما دعا لفرعون)، أي: لعلم السحرة أنّ قوم فرعون يعلمون أنّ موسى ما دعا إلى فرعون بيّنوا ذلك، لأنّ فرعون كان يدّعي أنّه ربّ العالمين.

(و لمّا كان فرعون في منصب التحكّم صاحب الوقت، و أنّه الخليفة بالسيف ـ و إن جار في العرف الناموسيّ ـ لذلك قال: ﴿أَنَا /MB115/ رَبُّكُمُ ٱلأَعْلَىٰ﴾ [٧٩/٢٤]).

«الرّبّ» اسمٌ إضافيٌّ يقتضي مربوباً، و هو يجيء في اللغة بمعنى «المالك» ـ يقال: ربّ الدار و ربّ الثوب و ربّ الغنم ـ، و بمعنى «السيّد» ـ يُقال: ربّ المدينة و ربّ القوم و ربّ العبيد ـ، و بمعنى «المربّي» ـ يُقال: ربّ الصبيّ و ربّ الطفل و ربّ المتعلّم [٣٥٢] ـ. و لا يطلق

بدون الإضافة إلّا على ربّ العالمين؛ فالربّ المطلق بلام التعريف هو الله وحده. فله الربوبيّة على الحقيقة بالمعاني الثلاثة و لغيره عرضيّةٌ، لأنّه مجلىً و مظهرٌ لها، فهي صفةٌ لعينٍ واحدةٍ ظاهرةٍ بصورٍ كثيرةٍ. فكلّ من ظهر فيها، له ربوبيّةٌ عرضيّةٌ بحسب ما أعطاه الله من التصرّف و التحكّم في ملكه و عبيده و مربّاه.

و تختلف المظاهر في تجلّى صفة الربوبيّة و تتفاضل، فمن كان أكثر تصرّفاً و تحكّماً بالنسبة إلى غيره كانت ربوبيّته أعلى. و لمّا كان فرعون صاحب السلطنة في وقته متحكّماً في قومه بحسب إرادته، ادّعى أنّه ربّهم الأعلى.

(أي: و إن كان الكلّ أرباباً)/SB247/ بنسبةٍ مّا و إضافةٍ لمن يربّه **(فأنا الأعلى منهم بما أُعطِيتُه في الظاهر من التحكّم فيكم.**

و لمّا علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه و أقرّوا له بذلك، فقالوا له: ﴿إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَاةَ ٱلدُّنْيَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [٢٠/٧٢] فالدولة لك. فصحّ قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [٧٩/٢٤]. **و إن كان عين الحقّ فالصورة لفرعون).** أي: و إن كان الربّ الأعلى مطلقاً هو عين الحقّ فإنّه ـ تعالى ـ بأحديّته الذاتيّة و الأسمائيّة ظاهرٌ في كلّ صورةٍ بقدر قابليّتها، فله أحديّة جميع الربوبيّة الأسمائيّة في الكلّ بالحقيقة بجميع المعاني الثلاثة؛ لكن الصورة القابلة لما قبلها من المعاني صورة فرعون.

(فقطع الأيدي و الأرجل، فصلب بعين حقٍّ في صورة باطلٍ). فإنّ الله ـ تعالى ـ بالمشيئة الذاتيّة لمّا تجلّى بها في صورة الأعيان شاء ذلك، و ما شاء الله كان. فالوجود بما يجري فيه تبعٌ لإرادته و هو الفاعل لما يحدث فيه. فكما قال بلسان الحقّ ـ الّذي أنطق به كلّ حيٍّ و ميّتٍ و جمادٍ في صورة الهداية و الغيّ: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ ـ فكذلك فعل ما فعل بهم بيد الحقّ في صورة باطلٍ.

و ذلك بالنسبة إلى تجلّيه باسمه «الهادي» و «العدل» و «الكامل» في العرف الناموسيّ ـ أي: الشرع ـ، فانّ التميز بين الحقّ و الباطل و الحسَن و القبيح إنّما هو في الأحكام الإلهيّة الشرعيّة الّتي يظهر بها كمال الوجود. و أمّا سائر المراتب فلكلّ[٦٢٥] مرتبةٍ حكمٌ يختصّ بها،

كما علّل فعله الشنيع الباطل القبيح بقوله: (لنيل مراتب لاتُنال إلّا بذلك الفعل) مثل المهابة و السلطنة و إلقاء الرعب في قلوب الناس ليتسخّروا و ينقادوا لحكمه.

(فإنّ الأسباب لاسبيل إلى تعطيلها، لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها. فلاتظهر في الوجود إلّا بصورة ما هي عليه في الثبوت، /SA248/ إذ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ ٱللَّهِ﴾ [١٠/٦٤]. و ليست «كلمات الله» سوى أعيان الموجودات.

فينسب إليه القدم من حيث ثبوتها، و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها و ظهورها، كما تقول: «حدث عندنا اليوم إنسانٌ أو ضيفٌ»، و لا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجودٌ قبل هذا الحدوث. لذلك قال ـ تعالى ـ في كلامه العزيز ـ أي: في «إتيانه»، مع قدم كلامه [٣٥٣] ـ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِن رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [٢١/٢]، و ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِن ذِكْرٍ مِنَ ٱلرَّحْمَـٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [٢٦/٥]. و «الرحمن» لايأتي إلّا بالرحمة، و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الّذي هو عدم الرحمة.

و أمّا قوله: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [٤٠/٨٥]) /MA116/ و نظيره في سورة يونس مع الإستثناء في قوله: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ﴾ ـ أي: في وقت رؤيتهم العذاب ـ ﴿فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [١٠/٩٨] (فلم يدلّ ذلك على أنّه لاينفعهم في الآخرة، بقوله) ـ أي: بدليل قوله (في الاستثناء ـ: ﴿إِلَّا قَومَ يُونُسَ) لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنهُمْ عَذَابَ ٱلخِزْيِ فِي ٱلحَيَاةِ ٱلدُّنيَا﴾ [١٠/٩٨]. (فأراد أنّ ذلك لايرفع[٦٢٦] عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه.

هذا إن كان أمره أمر من تيقّن بالإنتقال في تلك الساعة. و قرينة الحال تعطي أنّه ما كان على يقينٍ من الإنتقال) ـ أي: من الدنيا إلى الآخرة ـ، (لأنّه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليَبَس الّذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقّن فرعون الهلاك إذ آمن؛ /SB248/

بخلاف المحتضر، حتّى لا يلحق به).

أي: لم يتيقّن فرعون بالهلاك[٦٢٧] وقت الإيمان حتّى يلحق بالمحتضر الّذي يؤمن بعد تيقّنه بالهلاك فلايلحق به.

(فآمن بالّذي آمنت به بنوإسرائيل على التيقّن بالنجاة، فكان كما تيقّن. لكن على غير الصورة الّتي أراد، فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، و نجّى بدنه كما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَالْيَومَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾[١٠/٩٢]؛ لأنّه لوغاب بصورته ربّما قال قومه: احتجب!) أي: عن الأبصار فارتق إلى السماء؛ أو غاب بنوعٍ آخر ـ بناء على ما اعتقدوا في حقّه أنّه إلهٌ ـ.

(فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم أنّه هو، فعمّته النجاة حسّاً و معنىً).

«حسّاً» بالصورة و «معنىً» بالروح للإيمان، لأنّ الخطاب إن كان للمجموع فذاك، و إن كان للروح فمعناه: مع بدنك.

ـ و الله أعلم بحاله! ـ.

(و من حقّت عليه كلمة العذاب الأخرويّ لايؤمن و لو جاءته كلّ آيةٍ ﴿حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ[٦٢٨]﴾[١٠/٨٨] أي: يذوقوا العذاب الأخرويّ، فخرج فرعون من هذا الصنف.

هذا هو الظاهر الّذي ورد به القرآن.

ثمّ إنّا نقول بعد ذلك ـ و الأمر فيه إلى الله! ـ: لمّا استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شقائه[٦٢٩]، و ما لهم نصٌّ في ذلك) ـ أي: في شقائه الأبديّ[٦٣٠] ـ **(يستندون إليه. و أمّا «آله»، فلهم حكمٌ آخر ليس هذا موضع ذكره.**

ثمّ ليعلم أنّه ما يقبض الله أحداً إلّا و هو مؤمنٌ ـ أي: مصدّقٌ ـ **بما جاءت به الأخبار الإلهيّة؛ و أعني: من «المحتضرين»، و لهذا يكره موت الفجأة و قتل الغفلة؛ فأمّا موت الفجأة فحدّه أن يخرج النَّفَس /SA249/ الداخل فلايدخل النّفس الخارج، فهذا موت الفجأة و هذا غير المحتضر. و كذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من**

ورائه و هو لا يشعر، فيقبض على ما كان عليه من إيمانٍ أو كفرٍ؛ و لذلك قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «يُحشر على ما عليه مات»[٣٥٤] كما أنّه يُقبض على ما كان عليه.

و المحتضر ما يكون إلّا صاحب شهودٍ، فهو صاحب إيمان بما ثمّ، فلا يُقبض إلّا على ما كان عليه. لأنّ «كان» حرفٌ وجوديٌّ) ـ أي: لفظة «كان» كلمةٌ وجوديّةٌ ـ (لا ينجرّ معه الزمان إلّا بقرائن الأحوال) أي: لا يدلّ على الزمان ـ كقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [٤/١٧]، و: «كان زيدٌ قائماً»، فإنّ معناه ثبوت الخبر للاسم و وجوده على الصفة المذكورة ـ. و أمّا حكم قرائن الأحوال فكما تشاهد فقر زيدٍ، فيقال لك: «كان زيدٌ غنيّاً»، أي: في الزمان الماضي فافتقر؛ و كقول الشيخ: «كنت شابّاً قويّاً».

و المراد أنّ معنى الحديث أنّه يقبض على ما هو عليه.

و إطلاق الحرف على «كان» في قوله: «حرفٌ وجوديٌ» مجازٌ، كقولهم[٦٣١]: «في حرف أبَيٍّ[٣٥٥] كذا»[٣٥٦]، و المراد قراءته.

(فيفرّق بين الكافر المحتضر في الموت، و بين الكافر المقتول غفلةً أو الميّت فجأةً، كما قلنا في حدّ الفجأة).

هذه بشارةٌ منه لمن احتضر من الكفّار و المحجوبين بأنّه يشهد الملائكة و أحوال الآخرة قبل موته، فيؤمن بحكم ما يشهد. /MB116/ و لكن قد يكون إيمانه حال الغرغرة و الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر.

و لا شكّ أنّ كلّ محتضرٍ يشاهد ذلك، لكن الكلام في أنّه هل ينفعه إيمانه حينئذٍ بما لم يعتقد قبل ذلك؟، فلم يخبر الشيخ عن ذلك!.

و الحقّ /SB249/ أنّه لا ينفعه، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبلُ أَو كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيراً﴾ [٦/١٥٨].

***

(و أمّا حكمة التجلّي و الكلام في صورة النار؛ فلأنّها كانت بغية موسى. فتجلّى له

في مطلوبه ليقبل عليه و لايعرض عنه، فإنّه لو تجلّى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه ـ لاجتماع همّه على مطلوبٍ خاصٍّ ـ . و لو أعرض لعاد عمله عليه فأعرض عنه الحقّ، و هو مصطفىً مقرّبٌ، فمن قربه أنّه تجلّى له في مطلوبه و هو لايعلم!.

كَنَارِ مُوسَى رَءَاهَا عَينَ حَاجَتِهِ وَ هُوَ ٱلإِلَهُ وَ لَكِنْ لَيسَ يُدرِيهِ!).

و لمّا كان موسى ـ عليه السّلام ـ مصطفىً محبوباً جذبه الله ـ تعالى ـ بأن وفّقه لمصلحة شعيبٍ ـ عليه السّلام ـ حتّى عرفه الحقّ و حبّبه إليه. فكان الغالب عليه طلب الشهود، و الشهود لايكون إلّا في صورةٍ. و لاأشرف من صور أركان العالم كالنار، فإنّها تناسب حضرة الحقّ بالصفتين اللّتين هما أجلّ الصفات الذاتيّة و أقدمها، و هما: القهر و المحبّة؛ فالإحراق في النار أثر القهر بأنّها ما مسّت شيئاً قابلاً لتأثيرها إلّا أفنته ـ كما أن الله تعالى ما تجلّى لشيءٍ إلّا أفناه ـ . و التجلّي لايكون إلّا بحسب قبول المتجلّى له. و النوريّة أثرُ المحبّة ـ فإنّ النور لذاته محبوبٌ ـ .

فمِن كمال عنايته أحوجه إلى النار حتّى عقد همّته بها و توجّه نحوها بالكلّيّة. فتجلّى له في صورتها.

فاستولى على باطنه و ظاهره صفتا القهر و المحبّة من التجلّي و المتجلّى فيها، فإنّه لابدّ للمتجلّى له أن يتّصف بصفة المتجلّي و يناسب المتجلّى فيه، و هذا هو الشهود المثاليّ في مقام التفرقة قبل الجمع، و مقام المكالمة المقتضي للإثنينيّة.

و أمّا الشهود المعنويّ الحقيقيّ فهو /SA250/ يقتضي فناء المتجلّى له في المتجلّي، و ذلك في قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾ [٧/١٤٣]. و هناك لاإثنينيّة، فلاخطاب و لاكلام إلّا بعد الإفاقة . و الله الباقي بعد فناء الخلق.

ـ و الله أعلم بالصواب[٦٣٢]! ـ .

(فصّ حكمة صمديّة في كلمة خالديّة)

إنّما خصّت «الكلمة الخالديّة» بـ: «الحكمة الصمديّة»، لأنّ دعوته إلى الأحد[٦٣٣] الصمد، ٩
و مشهده الصمديّة، و هجيراه في ذكره: «الأحد الصمد».

و كان في قومه مظهر الصمديّة يصمدون إليه في المهمّات، و يقصدونه في الملمّات، فيكشف الله عنهم بدعائه البليّات. ١٢

***

(و أمّا حكمة خالد بن سنان؛ فإنّه أظهر بدعواه النبوّة البرزخيّة) أي: الحجابيّة الّتي ١٥
تكون في عالم المثال بعد الموت، فإنّه لم يُظهر نبوّته في حياته. و لذلك لم يعتبرها نبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ حيث قال: «إنّي أولى الناس بعيسى بن مريم، فإنّه ليس بيني و بينه نبيٌّ»[٣٥٧]، فعلم أنّه لم يكن نبيّاً في هذا الموطن. ١٨

(فإنّه ما ادّعى الإخبار بما هنالك إلّا بعد الموت) أي: ادّعى أنّه يخبر بعد موته عن أحوال الآخرة.

(فأمر أن ينبش عنه و يسأل، فيخبر أنّ الحكم في البرزخ على صورة الحياة ٢١
الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل ـ كلّهم ـ فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا.

فكان غرض خالدٍ ـ عليه السّلام ـ إيمان العالم ـ كلّه ـ بما جائت به الرسل ليكون

رحمةً للجميع. فإنّه تشرّف بقرب نبوّته من نبوّة محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ ، و علم أن الله أرسله رحمةً للعالمين.

و لم يكن خالدٌ برسولٍ، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمّديّة على حظٍّ وافرٍ. و لم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بـذلك /MA117/ في البرزخ ليكـون أقوى في العلم /SB250/ في حقّ الخلق، فأضاعه قومه!).

لمّا استشرف خالدٌ ـ عليه السّلام ـ كمال نبوّة محمّدٍ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ للـعالمين كافّةً، تمنّى أن يكون له عموم إنباءٍ و نبوّةٍ مستندةٍ إلى العلم الحاصل للكافّة بما في البرزخ بعد الموت، فإنّ العامّة لاينقادون لإنباء الأنبياء انقيادهم لإنباء من ينبأ بعد أن يموت، فيحييه الله فيخبر بما شاهد هنالك، فإنّ تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الخلق أبلغ.

***

و كان من قصّة خالدٍ ـ عليه السّلام ـ أنّه كان قويّ الهمّة، و الغالب عليه شهود الأحديّة. و كان هو و قومه يسكنون بلاد عدن، فظهرت بينهم نارٌ عظيمةٌ خرجت من مغارةٍ فأهلكت الزرع و الضرع.

فصمد إليه قومه ـ على ما اعتادوا منه في دفع الملمّات ـ حتّى يدفع عنهم أذيّة تلك النار، و كانوا مؤمنين به. فأخذ خالدٌ يضرب تلك النار بعصاه من خلفها و يقول: بدّاً بدّاً حتّى بدّدت النار فرجعت هاربةً منه إلى المغارة الّتي خرجت منها، و هو يسوقها حتّى أدخلها.

ثمّ قال لأولاده و قومه: «إنّي أدخل المغارة خلف النار حتّى أطفيها»، فأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّامٍ تامّةٍ فإنّهم إن نادوه قبل انقضائها فهو يخرج و يموت!، و إن صبروا خرج سالماً و قد دفع عنهم مضرّة النار.

فلمّا دخل صبروا يومين و استفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيّامٍ، فارتابوا أنّه ربّما هلك. فصاحوا به، فخرج ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ من المغارة و يداه على رأسه من الألم الّذي أصابه من صياحهم!، فقال لهم: ضيّعتموني و أضعتم قولي و عهدي!؛ و أخبرهم بموته.

و أمرهم أن يقبروه و يرقبوه أربعين يوماً، /SA251/ فإنّه يأتيهم قطيعٌ من الغنم يقدمها حمارٌ أبترٌ مقطوع الذنب. فإذا حاذى قبره و وقف فلينبشوا عليه قبره، فانّه يقوم و يخبرهم بجليّة الأمر بعد الموت عن شهودٍ و رؤيةٍ!؛ فيحصل الخلق كلّهم على اليقين بما أخبرت الرّسل ـ عليهم السّلام ـ.

ثمّ مات خالدٌ، فدفنوه فانتظروا مضيّ الأربعين و ورود قطيع الغنم، فجاء القطيع ـ كما يذكر ـ يقدمه حمارٌ أبترٌ، فوقف حذاء قبره. فهمّ مؤمنو قومه و أولاده أن ينبشوا عليه ـ كما أمرهم ـ حتّى يخبرهم بصدق الأنبياء و النبوّات كلّها؛ فأبى أكابر أولاده و قالوا: يكون علينا عارٌ عند العرب أن يُنبش على أبينا!؛ فيقال فينا: «أولاد المنبوش» و نُدعى بذلك!. فحملتهم الحميّة الجاهليّة على ذلك.

فضيّعوا وصيّته و أضاعوه![٣٥٨].

***

ثمّ بعد بعثة رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ جاءته بنت خالدٍ ـ عليه السّلام ـ، فقال ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ: «مرحباً بابنة نبيٍّ أضاعه قومه!»[٣٥٩].

(و لم يصف النبيّ ـ عليه الصّلاة و السلام ـ قومه بـ«أنّهم ضاعوا») لإصابتهم في الإيمان به، فصحّت نبوّته؛ (و إنّما وصفهم بـ«أنّهم أضاعوا نبيّهم») حيث لم يبلغوه مراده.

فهل بلّغه الله أجر أمنيّته؟ فلا شكّ و لا خلاف في أنّ له أجر أمنيّته، و إنّما الشكّ و الخلاف في أجر المطلوب، هل يساوي تمنّي وقوعِهِ عدمَ وقوعهِ بالوجود) ـ يعني: في الأجر؟ ـ، أي: هل يساوي أجر عدم وقوع المطلوب بالوجود الخارجيّ عند مجرّد تمنّي وقوعه أجر تمنّيه بحيث لا ينقص عدم وقوعه أجر تمنّيه إذا وقع (أم لا؟. فإنّ في الشرع /SB251/ ما يؤيّد التساوي في مواضع كثيرةٍ ـ كالآتي [للصلاة[٦٣٤]] في الجماعة فتفوته الجماعة، فله أجر من حضر الجماعة؛ و كالمتمنّي مع فقره ما همّ عليه أصحاب الثروة

و المال من فعل الخيرات ـ ؛ فله مثل أجورهم.

و لكن مثل أجورهم في نيّاتهم أو في عملهم؟، فإنّهم جمعوا بين العمل و النيّة. و لم ينصّ النبيّ عليهما و لا على واحدٍ منهما.

و الظاهر أنّه لا تساوي بينهما؛ و لذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتّى يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين.

ـ و الله أعلم! ـ). /MB117/

(فصّ حكمة فرديّة في كلمة محمّديّة)

إنّما خصّت «الكلمة المحمّديّة» بـ: «الحكمة الفرديّة»، لأنّه ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ أوّل التعيّنات الّذي تعيّن به الذات الأحديّة قبل كلّ تعيّنٍ تظهر به من التعيّنات الغير المتناهيّة.

و قد سبق أنّ التعيّنات مترتّبةٌ ترتّب الأجناس و الأنواع و الأصناف و الأشخاص مندرجةٌ بعضها تحت بعضٍ، فهو يشمل جميع التعيّنات؛ فهو واحدٌ فردٌ في الوجود لانظير له، إذ لاتعيّن يساويه في المرتبة.

و ليس فوقه إلّا الذات الأحديّة المطلقة المنزّهة[٦٣٥] عن كلّ تعيّنٍ و صفةٍ و اسمٍ و رسمٍ و حدٍّ و نعتٍ، فله الفرديّة مطلقاً.

و لشموله كلّ تعيّنٍ سمّاه الشيخ أيضاً ـ أعني: هذا الفصّ ـ: «فصّ[٦٣٦] الحكمة الكلّيّة»؛

و لا فرق بينهما إلّا بالإعتبار، فإنّ هذا التعيّن بالنسبة إلى سائر التعيّنات كلّيّ الكلّيّات. و قد مرّ في الفصّ الموسويّ أنّ الأنبياء هم التعيّنات الكلّيّة، و قد يتناول حتّى التعيّنات الشخصيّة[٣٦٠]؛

و لذلك قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ في حديث القيامة: «إنّه يجيء النبيّ /SA252/ و معه الرهط، و النبيّ و معه الرجلان، و النبيّ و معه الرجل الواحد، و النبيّ و ليس معه أحدٌ!»[٣٦١].

فله الجمعيّة المطلقة، و لذلك جاء في حقّه و حقّ أمّته: ﴿وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَ يَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [٢/١٤٣]، و جاء أيضاً: ﴿وَ

مَا أَرسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلعَالَمِينَ﴾ [٢١/١٠٧]، و: ﴿مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [٣٤/٢٨].

و لاشكّ أنّ الحقّ ـ تعالى ـ له إلى كلّ تعيّنٍ نسبةٌ مخصوصةٌ تلك النسبة مع الذات اسمٌ من أسماء الله ـ تعالى ـ يرتبط به هذا الشخص المتعيّن بالله ـ تعالى ـ يربّه به. فمن هذا يعلم أنّ الاسم الأعظم لايكون إلّا مع نبيّنا ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ دون غيره من الأنبياء. و من فرديّته يُعلم سرّ قوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين»[٣٦٢]؛

و كونه خاتم النبيّين، و أوّل الأوّلين و آخر الآخرين؛

و من كلّيّته و جمعيّته سرّ قوله: «أوتيت جوامع الكلم»[٣٦٣]؛

و كونه أفضل الأنبياء ـ فإنّهم في التصاعد و سعة الاستعداد و المرتبة ينتهون إلى التعيّن الأوّل و لايبلغونه ـ؛

و سرّ اختصاصه بالشفاعة؛

... إلى غير ذلك من خصائصه.

***

(إنّما كانت حكمته «فرديّةً»، لأنّه أكمل موجودٍ في هذا النوع الإنسانيّ، و لهذا بدأ به الأمر و ختم، فكان نبيّاً و آدم بين الماء و الطين؛ ثمّ كان بنشأته العنصريّة خاتم النبيّين!).

علّل الشيخ «فرديّته» بكونه أكمل أفراد النوع الإنسانيّ، لأنّ[٦٣٧] الأكمل جامعٌ للأحد و الشفع و الوتر.

أمّا «الأحد»، فلأنّ هذا التعيّن عين الذات الأحديّة ـ أعني: عين المتعيّن ـ لا زائداً عليه إلّا في التعقّل، فإنّه تعيّن بعلمه بذاته،/SB252/ فلاتكثّر إلّا بالإعتبار. و لاشكّ أنّ هذا الإعتبار شفع الأحديّة فجعلها الواحديّة، و هي الوتريّة الّتي هي بالتثليث[٦٣٨].

(و أوّل الأفراد الثلاثه)، فتحقّق أنّ أوّل التثليث الإعتباري إنّما هو بالعلم و العالم و المعلوم، و مظهره في الوجود هو هذا الأكمل الجامع للأحديّة و الشفعيّة و الوتريّة ـ أي:

الواحديّة الّتي هي الذات و الصفة و الاسم ـ، و تسمّى باصطلاحهم: «حقيقة الحقائق الكبرى»، و «البرزخ الجامع»، و «آدم الحقيقيّ»، و «العين الواحدة»[٣٦٤].

(و ما زاد على الأوّليه من الأفراد فإنّه عنها.

فكان ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ أدلّ دليلٍ على ربّه، فإنّه أوتي جوامع الكلم الّتي هي مسمّيات أسماء آدم)، يعني: مسمّيات الأسماء الّتي علّمها اللّه آدم. و الكلمات الإلهيّة و إن كانت لاتنفد ـ فإنّها لاتتناهى ـ، لكنّها تنحصر ـ مع لاتناهها ـ في أمّهاتٍ ثلاث؛

أوّلها: الحقائق و الأعيان الفعليّة الوجوديّة الإلهيّة؛

و الثانية: الحقائق الإنفعاليّ الكيانيّة /MA118/ الإمكانيّة المربوبيّة؛

و الثالثة: الحقائق الجمعيّة الكماليّة الإنسانيّة، و الكلّ أمّهات الشؤون الذاتيّة.

و للحقيقة العينيّة الذاتيّة الإحاطة و الإطلاق، فهذه الكلم هي جوامع الكلم الّتي أوتيها محمّدٌ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ، فجمعها برزخيّته المذكورة.

(فأشبه الدليل في تثليثه) ـ يعني: ما ذكر في «الفصّ الصالحيّ» من تثليث الدليل [٣٦٥] ـ (و الدليل دليلٌ [لنفسه[٦٣٩]]) أي: دلالته ذاتيّةٌ له. و لهذا كان ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ مظهر الاسم «الهادي»، و بالحقيقة هو الهادي و هو المهديّ، فهو دليلٌ لنفسه على نفسه.

(و لمّا كانت حقيقته /SA253/ تعطي الفرديّة الأولى بما هو مثلّث النشأة) كما ذكر (لذلك قال: «حبّب إلي من دنياكم ثلاثٌ ـ بما فيه من التثليث ـ، ثمّ ذكر: «النساء و الطيب، و جعلت قرّة عينه في الصلاة[٣٦٦]».

فابتدأ بذكر النساء و أخّر الصلاة. و ذلك لأنّ المرأة جزءٌ من الرجل في أصل ظهور عينها و معرفة الإنسان بنفسه مقدّمةٌ على معرفته بربّه، فإن معرفته بربّه نتيجةٌ عن معرفته بنفسه؛ لذلك قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «من عرف نفسه، عرف ربّه»[٣٦٧]. فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر و العجز عن الوصول، فإنّه سائغٌ فيه؛

و إن شئت قلت بثبوت المعرفة.

فالأوّل: أنْ تعرف أنّ نفسك لا تعرفها، فلا تعرف ربّك؛

و الثاني: أنْ تعرفها، فتعرف[٦٤٠] ربّك.

فكان محمّدٌ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ أوضح دليلٍ على ربّه. فإن كلّ جزءٍ من العالم دليلٌ على أصله الّذي هو ربّه؛ فافهم!).

اعلم! أنّ المرأة صورة النفس و الرجل صورة الروح، فكما أنّ النفس جزءٌ من الروح فإنّ التعيّن النفسيّ أحد التعيّنات الداخلة تحت التعيّن الأول الروحيّ الّذي هو آدم الحقيقيّ و تنزّلٌ من تنزّلاته، فالمرأة دليلٌ على الرجل و الرجل دليلٌ على ربّه ـ بدليل قوله عليه السّلام: «من عرف نفسه عرف ربّه» ـ. و الدليل مقدّمٌ على المدلول، فلذلك قدّم النساء.

فإن قلنا: إنّ حقيقة الحقّ ـ من حيث هو المتعيّن بتعيّن الإنسان ـ لا يعرفه إلّا هو، فلا يعرف حقيقة النفس، فلا يعرف الحقّ على اطلاقة الذاتيّ الغير المنحصر في تعيّنٍ، ساغ؛

و ان قلنا: إنّ الحقّ المعيّن بتعيّن النفس ـ أي: الهويّة المتعيّنة بتعيّنها ـ يعرف بمعرفة تعيّن النفس، ساغ.

و أمّا معرفة أكمل أفراد الإنسان المتعيّن بالتعيّن الأوّل ـ و هو محمّدٌ صلّى اللّه علّيه و سلّم ـ الحقّ من نفسه فهو أتمّ المعارف؛

أمّا من حيث /SB253/ «عينه»، فلأنّ العين المحمّديّة من حيث كونها متعيّنةً بالبرزخيّة الجامعة الكبرى فهي عين الذات الأحديّة من حيث كونها متعيّنةً بالتعيّن الأوّل؛

و أمّا من حيث «صورته»، فلأنّ الصورة المحمّديّة جامعةٌ للحضرة الأحديّة الذاتيّة و الواحديّة الأسمائيّة و جميع المراتب الإمكانيّة ـ من الروح و القلب و النفس و الخيال و الجسم ـ، فكذلك الحضرة الإلهيّة هي الذات مع جميع الأسماء و صورها من أعيان العالم و فواعله و قوابله من أمّ الكتاب ـ الّذي هو الروح الكلّيّ الشامل لجميع الأرواح ـ و اللوح المحفوظ ـ الّذي هو القلب الكلّيّ الشامل لجميع القلوب ـ و عالم المثال و الجسم المطلق ـ الشامل لجميع أسماء العالم ـ.

فهو أتمّ دليلٍ و أوضحه على ربّه، لكونه أكمل المظاهر الكماليّة الإلهيّة.

قوله: «فإنّ كلّ جزءٍ من العالم دليلٌ على أصله الّذي هو ربّه»: معناه أنّ كلّ جزءٍ له عينٌ، و لذات الحقّ ـ تعالى ـ نسبةٌ إلى عينه بتجلّيه في صورتها خاصّةً ليست تلك النسبة لغيره /MB118/ ، فالذات مع تلك النسبة اسمٌ خاصٌّ للّه يربّ به ذلك الجزء، فذلك الاسم ربّه الخاصّ.

فجميع أجزاء العالم ـ بمجموعها ـ دليلٌ على أصل العالم الّذي هو الرّبّ المطلق ـ: ربّ الأرباب ـ. و جميع أجزاء العالم بحقائقها مندرجةٌ في الانسان الأكمل، فهو الدليل الأتمّ على ربّه، بل على نفسه إجمالاً و تفصيلاً؛ فافهم!.

(و إنّما حبّب إليه النساء فحنّ إليهنّ، لأنّه من باب حنين الكلّ إلى جزئه) لأنّ كلّيّة الكلّ إنّما تكون بجزئيّة الجزء، فلايكون الكلّ كلّاً حتّى يكون الجزء جزءً، فهو حنين الشيء إلى نفسه باعتبارين و حيثيّتين، /SA254/ فانّ الجزء باعتبار الحقيقة عين الكلّ و باعتبار التعيّن غيره.

و الشيء لايحبّ إلّا نفسه ـ كما مرّ ـ. فإنّ الحبّ في الوجود حقيقةٌ واحدةٌ و لايحنّ و لايشتاق إلّا مع بينونةٍ و احتجابٍ. فيحنّ الكلّ في الجزء إلى نفسه باعتبار كلّيّته ـ للبينونة الواقعة بتعيّن الجزء ـ؛

و في الكلّ إلى نفسه باعتبار جزئيّته ـ للبينونة الواقعة بين الكلّ من حيث هو كلٌّ.

و لولا ذلك الإفتراق بالإثنينيّة لما كان الكلّ كلّاً و لاالجزء جزءً، فخلص الحبّ و لذّته من الحنين و ألمه.

(فأبان) ـ أي: النبيّ عليه السّلام ـ **(بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ في قوله ـ في هذه النشأة الإنسانيّة العنصريّة ـ: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾** [١٥/٢٩]. **ثمّ وصف نفسه بشدّة الشوق إلى لقائه، فقال للمشتاقين: «يا داود! إنّي أشدّ شوقاً إليهم»** [٣٦٨] **ـ يعني: للمشتاقين إليه ـ. و هو لقاءٌ خاصٌّ، فإنّه قال في حديث الدجّال: «إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتّى يموت»** [٣٦٩].

فلابدّ من الشوق لمن هذه صفته). أي: لمن لايرى ربّه حتّى يموت، فيحبّ أن يموت

شوقاً إلى الحقّ!.

كما حكى الأصمعيّ[٣٧٠] أنّه مرّ في بعض طرق البادية بحجرٍ على جادة الحجّاج مكتوبٌ عليه هذا البيت:

أَلَا أَيُّهَا ٱلحُجَّاجُ ـ بِاللَّهِ! ـ خَبِّرُوا ... إِذَا حَلَّ عِشقٌ بِالفَتَى كَيفَ يَصْنَعُ؟

فكتبت تحته:

يُـدَاوِي هَـوَاهُ ثُمَّ يَكـتُمُ سِرَّهُ ... وَ يَخضَعُ فِي كُلِّ ٱلأُمُـورِ وَ يَخشَـعُ

قال: فرجعت اليه في اليوم الثاني، فإذاً مكتوبٌ تحته:

وَ كَيفَ[٦٤١] يُدَاوِي وَ ٱلهَوَى قَاطِعُ ٱلحَشَا! ... وَ فِي كُلِّ يَوْمٍ رُوحُهُ تَتَقَطَّعُ!

قال: فكتبت تحته:

إِذَا لَمْ يَـطِقْ صَـبْراً وَ كِـتَمَانَ سِرِّهِ ... فَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ مِنَ ٱلمَـوتِ أَنـفَعُ!

قال: فرجعت إليه في الغد، فإذا أنا بشابٍّ نحيفٍ قد شحب لونه و دقّ شخصه، و قد قضى نحبه و خرّ /SB254/ ميّتاً![٣٧١].

و السرّ في زيادة شوق الحقّ: أنّ الحقّ من حيث تعيّنه تعيّن العبد المشتاق يشتاق إلى نفسه من حيث تعيّنه في الأصل. ثمّ إنّه من حيث الأصل يشتاق إلى نفسه في مرتبة التقييد، فيكون حينئذٍ اشتياق الحقّ أشدّ، لكون شوقه ـ تعالى ـ أضعاف أضعاف الشوق الظاهر من المسمّى «عبداً»!، إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيّتين في مرتبتين له ذاتيّتين.

و لاشكّ أنّ الشوق في مرتبة الأصل أقوى ـ بما لايبلغ كنهه ـ، لأنّ الشوق بقدر الحبّ، و الحبّ هناك في الغاية؛ و منه يتحقّق معنى قوله ـ تعالى ـ: «من تقرّب إليّ شبراً تقرّبت منه ذراعاً، و من تقرّب إليّ ذراعاً تقرّبت منه باعاً، و من أتاني مشياً أتيته هرولةً!»[٣٧٢].

(فشوق الحقّ لهؤلاء المقرّبين مع كونه يراهم فيحبّ أن يروه) ـ يعني: بارتفاع حجاب الأنّيّة من العين، الموجب في زعمه البين في البين ـ **(و يأبى المقام ذلك!)** أي: الكون في هذه الحياة الدنيا و الركون إلى مقام النفس. **(فأشبه قوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾[٤٧/٣١] مع كونه عالماً)** من حيث إنّه يشتاق إلى حصول رؤيته نفسه في عين العبد مع رؤيته نفسه

مطلقاً، كظهور علمه في مظاهر المؤمنين مع علمه القديم الذاتيّ.

(فهو يشتاق /MA119/ لهذه الصّفة الخاصّة) و هي ارتفاع حجاب أنّيّة العبد، فيشهده بعينه (الّتي لاوجود لها إلّا عند الموت، فيبلّ بها شوقهم إليه[٦٤٢]؛ كما قال في «حديث التردّد» ـ و هو من هذا الباب ـ: «ما تردّدت في شيءٍ أنا فاعله تردّدي في قبض نسمة[٦٤٣] عبدي المؤمن، يكره الموت و أكره [مساءته[٦٤٤]] و لابدّ له من لقائي!»[٣٧٣]؛ يعني بارتفاع الحجاب، و لايرتفع إلّا بمفارقة البدن./SA255/

(فبشّره) بما بعد الموت من اللقاء.

(و ما قال له: «و لابدّ له من الموت» لئلّا يغمّه بذكر الموت. و لمّا كان لايليق اللّه إلّا بعد الموت ـ كما قال عليه الصّلاة و السّلام: «إنّ أحدكم لايرى ربّه حتّى يموت»[٣٧٤] ـ لذلك قال ـ تعالى ـ: «و لابدّ من لقائي»، فاشتياق الحقّ لوجود هذه النسبه).

«اللقاء» الّذي لايكون إلّا بعد الموت، هو الّذي يكون عند ارتفاع الحجاب البدنيّ و التجرّد عن الغواشي الطبيعيّة، و هو بالنسبة إلى أهل الحجاب من المؤمنين بالغيب إنّما يكون في صورة معتقدهم؛

إمّا في العالم[٦٤٥] المثاليّ؛

و إمّا في البرازخ النوريّة الروحانيّة؛

و إمّا في الهياكل السماويّة و الصور الفلكيّة بحسب تفاوت درجاتهم في التجرّد بصفاء النفس و قوّة الاستعداد، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر»[٣٧٥] ـ: و هي الأجرام السماويّة ـ، و في حديثٍ آخر: «في قناديل معلّقة تحت العرش»[٣٧٦] ـ: و هي الكواكب الدرّيّة ـ.

و بالنسبة إلى أهل الشهود من الموقنين فاللقاء دائمٌ، و هم الّذين ماتوا عن أنّيّاتهم و تعيّناتهم في حياتهم الدنيا و تجرّدوا عن ملابس طبائعهم. فهم يشاهدونه من حيث إنّهم انخلعوا عن الهيئات النفسانيّة و الطبيعيّة و أحياهم اللّه بالحياة الأخرويّة، فهم الّذين فازوا

بلقاء اللّه على الإطلاق و التقييد، و شاهدوا جمال وجهه الباقي في الكلّ و خلصوا عن خوف الفراق، فلاشوق لهم ـ كالفريق الأوّل، فإنّهم أهل الشوق لوجود الفراق و دوام الحجاب ـ؛

لكنّهم مشتاقون أبداً. لأنّ الحقّ تتوالي تجلّيّاته من غير تكرارٍ، فهم في كلّ وقتٍ يشاهدونه ببعض تجلّيّاته و يشتاقون إلى نور جماله في سائر تجلّيّاته، و في هذا المقام قال أبويزيد[٣٧٧] ـ قدّس اللّه روحه ـ: /SB255/

شَرِبتُ ٱلحُبَّ كَأساً بَعدَ كَأسٍ فَمَا نَفَدَ ٱلشَّرَابُ وَ لَا رَوَيْتُ![٣٧٨]

و بين الفريقين طائفةٌ من أهل القلوب يشاهدونه في ملابس حسن الصفات مع بقاء الأنّيّات، و هم المنخلعون عن صفاتهم في مقام قرب النوافل ـ المشار إليه بقوله: «كنت سمعه الّذي به يسمع و بصره الّذى به يبصر» ... الحديث ـ [٣٧٩]، خرقوا حجب الصفات و حرموا جمال الذات. فهم الجامعون بين الشوق و الإشتياق لاحتجابهم من وجهٍ و اتّصالهم من وجهٍ.

فاللقاء على ثلاثة أقسامٍ ـ و لكلّ قسمٍ موتٌ، و بعثٌ، و قيامةٌ ـ؛

فالأوّل: إنّما يكون بالموت الطبيعيّ، و البعث و القيامة فيه ما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «من مات فقد قامت قيامته»[٣٨٠]، و قال: «الناس نيامٌ، فإذا ماتوا انتبهوا!»[٣٨١]؛

و اللقاء بعدها لأهل السعادة من المؤمنين بالغيب المحجوبين رؤية الحقّ في صور معتقداتهم في عالم المثال أو في الهياكل العلويّة السماويّة على حسب درجاتهم؛ و لأهل القلوب في البرازخ النوريّة الروحانيّة من عالم القدس على أحسن مايكون؛ و لأهل الشهود في جميع صور الموجودات ـ على الجمع و التفصيل و الإطلاق و التقييد في جميع مراتب التعيّنات و اللّاتعيّن ـ بفنائهم فيه و شهودهم له بعينه، فان شاءوا التقييد أمرهم /MB119/ اللّه بذلك، ﴿وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ ٱللَّهُ﴾[٧٦/٣٠] ـ لأنّ إرادتهم إرادته ـ.

و إذا فنوا عن ذواتهم فكيف تبقى صفاتهم؟!.

فالكلّ في هذه القيامة سواءٌ، و هي الصغرى بالمرتبة و الكبرى بالشمول.

و الحقّ أنّها أوّل موطنٍ من مواطن القيامة الكبرى، و لهذا قال: «القبر أوّل منزلٍ من منازل الآخرة»[٣٨٢].

و أمّا قيامة أرباب القلوب فهي بالانخلاع عن ملابس الحسّ /SA256/ و الإنبعاث عن مرقد البدن في هذه الدار و الترقّي إلى عالم القدس و الإنخراط في زمرة الملكوت، و هي «القيامة الوسطى» و أوسط المواطن الكلّيّة من القيامة الكبرى؛ و هي بعد الموت الإراديّ من الحياة النفسانيّة بقمع الهوى و إماتة القوى ـ كما قيل: «مت بالإرادة تحيى بالطبيعة»[٣٨٣] ـ؛

و أمّا قيامة أهل الشهود فهي الطامّة الكبرى بعد الفناء في الحقّ و فناء الخلق بارتفاع حجب الجلال النورانيّة و الظلمانيّة بإحراق نور جمال الوجه الباقي إيّاها، كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ: «إن للّه ـ تعالى ـ سبعين ألف حجابٍ من نورٍ و ظلمةٍ لوكشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[٣٨٤]، و قال أمير المؤمنين عليٌّ ـ كرّم اللّه وجهه ـ: «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة»[٣٨٥].

و ذلك الفناء هو الموت الحقيقيّ الطبيعيّ لكلّ ممكنٍ، و القيامة بعده هو البقاء بعد الفناء الّذي يشهد التعيّن نسبةً ذاتيّةً للمتعيّن و شأناً من شؤونه الذاتيّة، و يراه عينه و يرى عينه إيّاه، فهو دائماً في لقاءٍ و فناءٍ عن ذاته و بقاءٍ بربّه.

فتحقّق أنّ كلّ مرتبةٍ من اللقاء لاتكون إلّا بموتٍ، و لايذوق بعده الموت.

ـ و اللّه الباقي بعد فناء الخلق! ـ.

***

(تَحِنُّ ٱلحَبِيبُ إِلَى رُؤيَتِي ... وَ إِنِّي إِلَيْهِ أَشَدُّ حَنِيناً
وَ تَهفُو ٱلنُّفُوسُ وَ تَأبِي ٱلقَضَا ... فَأَشكُو ٱلأَنِينَ وَ يَشكُو ٱلأَنِينَا)

يقول الشيخ ـ قدّس اللّه روحه ـ: إنّ الحقّ يقول على لساني من حيث المرتبة، فإنّه المحبّ للعبد العارف به المحبّ له، فإنّ حنين العبد عن محبّته و محبّته عن محبة اللّه إيّاه ـ كما قال:

﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾ [٥/٥٤] ـ؛ فلولا محبّة الحقّ إيّاه لما أحبّ الحقّ، فحنينه عن حنين الحقّ إليه.

لكن حنين الحقّ إليه أشدّ ـ كما ذكر ـ، فإنّ الحقّ من حيث تعيّنه في عين عبده يشتاق و يتقرّب إلى نفسه، ثمّ يجازى المسمّي «عبداً» عن شوقه إليه و يقرّبه بالشوق و التقرّب إلى عبده المشتاق المتقرّب و المجازاة بعشر أمثالها إلى سبعمأة ـ... إلى ما لايتناهى من الأضعاف ـ، فيكون شوق الحقّ إلى العبد أضعاف أضعاف شوقه /SB256/ إليه بما لايقدر قدره.

و «تهفو» أي: تهب و تحقّق و تضطرب النفوس من شدّة الشوق حبّاً للموت الّذي هو وسيلة اللقاء. و «يأبي القضا» للأجل المسمّى الّذي عيّنه الحقّ، فيبقى شكوى الأنين من الطرفين.

(فلمّا أبان أنّه نفخ فيه من روحه فما اشتاق إلّا لنفسه)، أي: إلى نفسه، للبينونة المذكورة بأنّيّة العبد و تعيّنه.

(أ لاتراه خلقه على صورته؛ لأنّه من روحه!.

و لمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة ـ المسمّاة في جسده:«أخلاطاً»،) فإنّ الأركان ما لم تصر أخلاطاً لم تصر أعضاءً ـ**(حدث عن نفخه اشتعالٌ بما في جسده من الرطوبة)** يعني: الحرارة الغريزيّة الّتي تشتعل بمادّة الرطوبة الغريزيّة من الروح الإنسانيّ، **(فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته).**

أي: الروح الحيواني الّذي به حياة البدن. و هو النفس باصطلاح أهل التصوّف، فإنّها ناريّة الجوهر. أو الروح الإنسانيّ ظاهراً في صور النار.

(و لهذا ماكلّم اللّه موسى إلّا في صورة النار و جعل حاجته فيها، فلوكانت نشأته طبيعيّةً) /MA120/ ـأي: على طبيعيّته في عالم القدس ـ**(لكان روحه نوراً.**

و كنّى عنه بـ«النفخ»، يشير إلى أنّه من نفس الرحمن، فإنّه بهذا النفس ـ الّذي هو النفخة ـ ظهر عينه) أي: بالوجود الخارجيّ، **(و باستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال**

ناراً لانُوراً).

«المنفوخ فيه»: هو مادّة الجسد. و «استعداده»: الرطوبه الغريزيّة الّتي أصله المنيّ المسوّي باعتدال المزاج، فالاستعداد بالحقيقة هو ذلك الإعتدال الّذي جعل المحلّ قابلاً لتأثير الروح و تعلّقه /SA257/ التدبيريّ به حتّى اشتعل من الروح فيه النار ـ أي: الحارّ الغريزيّ الّذي يكون منه الروح الحيوانيّ، أعني: النفس ـ ؛ فظهر الجوهر النوريّ ـ أعني: الروح الإنسانيّ المجرّد ـ فيه بصورة النار، فلولا هذه الطبيعة الدّهنيّة في الرطوبه الغريزيّة بسبب الاعتدال لما ظهر هذا النور بصورة النار.

(فبطن نفس الحقّ) ـ أي: الجوهر النوريّ ـ **(فيما كان الإنسان به إنساناً)** من النفس الّتي هي الروح الحيوانيّ الّذي ظهر به الإنسان حيّاً، و إلّا لم يظهر فلم يكن إنساناً و ظهر النار.

(ثمّ اشتقّ له شخصاً على صورته سمّاه: «امرأةً»، فظهرت بصورته. فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، و حنّت إليه حنين الشيء إلى وطنه) الّذي هو أصل خلقته.

(فحُبّبت إليه النساءُ ، فإنّ اللّه أحبّ مَن خلقه على صورته و أسجد له ملائكته النوريّين ـ على عظم قدرهم و منزلتهم و علوّ نشأتهم الطبيعية! ـ . فمن هناك وقعت المناسبة) ـ أي: بالصورة ـ بين الرجل و المرأة كما بين الحقّ و الرجل.

(و الصورة أعظم مناسبةً و أجلّها و أكملها فإنّها زوجٌ ـ أي: شفعت وجود الحقّ ـ كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيّرته زوجاً)، لأنّ كلّ زوجٍ على صورة زوجه.

(فظهرت الثلاثة ـ : حقٌّ و رجلٌ و امرأةٌ ـ .

فحنّ الرجل إلى ربّه الّذي هو أصله حنين المرأة إليه) لأنّه أصلها.

و كذلك المعاشقة بين الروح و الجسد، فإنّ الجسد على صورة الروح و هو الوتر، فشفعته الصورة فصيّرته روحاً. و كذلك الحال بين الهويّة[٦٤٦] و الأنّيّة، فارتبط الوجود كلّه بالمحبّة.

(فحبّب إليه ربّه النساء كما أحبّ اللّه مَن هو على صورته، فما وقع الحبّ إلّا لمن /SB257/ **تكوّن عنه، و قد كان حبّه لمن تكوّن منه ـ و هو الحقّ ـ ، فلهذا قال: «حُبّب»**

و لم يقل: «أحببت» ـ من نفسه ـ، لتعلّق حبّه بربّه الّذي هو على صورته.

حتّى في محبّته لامرأته، فإنّه أحبّها بحبّ اللّه إيّاه تخلّقاً إلهيّاً)؛

٣ فكان من خلقه العظيم الّذي قال فيه: ﴿وَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [٦٨/٤]، فإنّ كلّ خلقه خلق اللّه، و لهذا قالت عائشة: «كان خلقه القرآن»[٣٨٦].

(و لمّا أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ـ أي: غاية الوصلة الّتي تكون في

٦ المحبّة ـ، فلم يكن في صورة النشأة العنصريّة أعظم وصلةً من النكاح) أي: «الجماع» ـ مجازٌ من باب إطلاق اسم السبب على المسبب ـ. (و لهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها، و لذلك أمر بالإغتسال منه فعمّت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول

٩ الشهوة)، لأنّ إلمادّة الّتي تنفصل منه أصل حياته.

(فإنّ الحقّ غيورٌ على عبده أن يعتقد أنّه يلتذّ بغيره، فطهّره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه، إذ لا يكون إلّا ذلك. فإذا شاهد الرجل الحقّ في المرأة كان شهوده

١٢ في «منفعلٍ»؛

و إذا شاهد في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في «فاعلٍ»؛

و إذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورةٍ ممّا تكون عنه كان شهوده في

١٥ «منفعلٍ عن الحقّ بلا واسطةٍ».

فشهوده للحقّ في المرأة أتمّ و أكمل، لأنّه يشاهد الحقّ من حيث هو فاعلٌ منفعلٌ و من نفسه من حيث هو منفعلٌ /MB120/ خاصّة. فلهذا أحبّ ـ صلّى اللّه عليه و

١٨ سلّم ـ النساء لكمال شهود الحقّ فيهنّ ـ إذ لا يشاهد الحقّ مجرّداً عن الموادّ أبداً، فإنّ اللّه بالذات غنيٌّ عن العالمين ـ؛

فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، و لم تكن الشهادة إلّا في مادّةٍ فشهود الحقّ

٢١ في النساء أعظم الشهود و أكمله).

أي: في حالة النكاح، /SA258/ لأنّه في منفعلٍ حالة انفعاله عن فاعلٍ حالة فعله مع كونهما واحداً في الحقيقة لأحديّة العين، فإنّ النكاح من العارف الشاهد جامعٌ لشهود الحقّ منفعلاً

في عين كونه فاعلاً، فعلاً في انفعالٍ و انفعالاً في فعلٍ!.

(و أعظم الوصلة النكاح، و هو نظير التوجّه الإراديّ على من خلقه على صورته، ليخلقه فيرى فيه نفسه، فسوّاه و عدّله و نفخ فيه من روحه الّذي هو نفسه، فظاهره خلقٌ و باطنه حقٌّ). لأنّه توجّه إلى ايجاد وجود انسانٍ يرى فيه نفسه و كماله بطريق السببيّة بذلك الفعل و الانفعال.

(و لهذا وصفه) ـ أي: وصف اللّه تعالى نفسه ـ **(بالتدبير لهذا الهيكل، فإنّه ـ تعالى ـ يدبّر الأمر من السماء ـ و هو العلوّ ـ إلى الأرض ـ و هو أسفل سافلين ـ ، لأنّها أسفل الأركان كلّها)**.

و إنّما قال: «ظاهره خلقٌ و باطنه حقّ»، لأنّ الهويّة المتعيّنة في عالم الغيب بصورة الروح باطناً، تدبّر الصورة الظاهرة و تصوّرها و تظهر فيها، و هو بعينه صورة التدبير لهذا الهيكل المسمّى «عالماً»، فإنّه تنزّلاتٌ خمسةٌ للذات الأحديّة إلى عالم الشهادة ـ أي: عالم الحسّ، الّذي هو آخر العوالم في صورة الفعل و الانفعال ـ.

و لهذا شبّهوها بالنكاح و سمّوها: «النكاحات الخمسة». و هو حقيقةٌ واحدةٌ في الفعل و الانفعال ظاهرها العالم و باطنها الحقّ، و الباطن يدبّر الظاهر، و في الحقيقة هو الظاهر و الباطن. فإنّ التنزّلات ليست إلّا تعيّناتٍ و شؤوناً للذات الأحديّة في الصور الأسمائيّة المؤثّرة في صورها المتأثّرة؛

أوّلها: تجلّي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة، و هو: «عالم المعاني»؛

و ثانيها: التنزّل من عالم المعاني /SB258/ إلى التعيّنات الروحيّة، و هي: «عالم الأرواح المجرّدة»؛

و ثالثها: التنزّل إلى التعيّنات النفسيّة، و هي: «عالم النفوس الناطقة»؛

و رابعها: التنزّلات المثاليّة المتجسّدة المتشكّلة المتمثّلة من غير مادّةٍ، و هي: «عالم المثال»، و باصطلاح الحكماء: «عالم النفوس المنطبعة»، و هو بالحقيقة خيال العالم؛

و خامسها: عالم الأجسام المادّيّة، و هو: «عالم الحسّ» و «عالم الشهادة».

و الأربعة المتقدّمة مراتب الغيب. و كلّ ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى الحاصلة بالفعل و الإنفعال، و لهذا شبّهت بالنكاح و ذلك عين تدبير الحقّ ـ تعالى ـ للعالم[٦٤٧].

٣ (و سمّاهنّ بـ«النساء» و هو جمعٌ لا واحد له من لفظه، و لذلك قال ـ عليه السّلام ـ: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاثٌ: ... النساء ...» و لم يقل: «المرأة»، فراعى تأخّرهنّ[٦٤٨] في الوجود عنه، فإنّ «النّساءة» هي التأخير [٣٨٧] ـ قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّمَا ٦ ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾ [٩/٣٧]، و: «البيع بنسيئةٍ» تقول: «بتأخيرٍ» ـ؛ كذلك النساء).

يعني: راعى فيه معنى التأخير بلسان الإشارة لا العبارة ـ كما ذُكر في السجن ـ، فلا يلزم ٩ الاشتقاق.

(فما أحبّهن إلّا بالمرتبة، و إنّهنّ محلّ الإنفعال.

فهنّ له كالطبيعة للحقّ الّتي فتح فيها صور العالم بالتوجّه الإراديّ و الأمر الإلهيّ ١٢ الّذي هو نكاحٌ في عالم الصور العنصريّة، و همّةٌ في عالم الأرواح النوريّة، و ترتيب مقدّماتٍ في المعاني للإنتاج؛ و كلّ ذلك نكاح الفرديّة الأولى في كلّ وجهٍ من هذه الوجوه.

١٥ فمن أحبّ النساء على هذا الحدّ فهو حبٌّ إلهيٌّ، و من أحبّهنّ على جهة الشهوة الطبيعيّة خاصّةً نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورةٌ بلاروحٍ عنده؛ و إن كانت تلك /MA121/ الصورة في نفس الأمر ذات روحٍ و لكنّها غير مشهودةٍ لمن جاء ١٨ إمرأته /SA259/ أو أنثىً ـ حيث كانت ـ لمجرّد الالتذاذ، و لكن لا يدري لمن.

فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمّه هو بلسانه حتّى يعلمه)، أي: جهل أنّه من هو ـ كما يجهله غيره ـ حتّى يخبره: «أنّي فلانٌ» فيعرفه!؛

٢١ (كما قال بعضهم:

صَحَّ عِندَ ٱلنَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ غَيرُ أَنْ لَمْ يَعْرِفُوا عِشقِي لِمَنْ؟

كذلك هذا أحبّ الالتذاذ فأحبّ المحلّ الّذي يكون فيه ـ و هو المرأة ـ، و لكن

غاب عنه روح المسألة.

فلو علمها لعَلِمَ بمن التذّ و من التذّ و كان كاملاً!).

أي: لوعلم علماً شهوديّاً ـ بحيث شهد الحقّ في تلك الحالة شهوداً أحديّاً جمعيّاً عين الفاعل و المنفعل مع عدم انحصاره في تعيّنهما أو في تعين الكلّ، و لاتجرّده عن الجميع ؛ بل مطلقاً عن هذه الإعتبارات ـ كان حينئذٍ هو الرجل الكامل الملتذّ بالحقّ في كلّ شيءٍ.

(و كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله: ﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [٢/٢٢٨] نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته. فتلك الدرجة الّتي تميّز بها عنه، بها كان غنيّاً عن العالمين[٦٤٩] و فاعلاً أوّلاً، فإنّ الصورة فاعل ثانٍ فما له[٦٥٠] الأوّليّة الّتي للحقّ)، أي: ليست له الأوّليّة المطلقة الأزليّة الّتي للحقّ.

(فتميّزت الأعيان بالمراتب فأعطى كلّ ذي حقٍ حقّه كلّ عارفٍ.

فلهذا كان حبّ النساء لمحمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ عن تحبّبٍ إلهيٍّ، و أنّ اللّه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [٢٠/٥٠]، و هو عين حقّه.

فما أعطاه إلّا باستحقاقٍ[٦٥١] استحقّه بمسمّاه ـ أي: بذات ذلك المستحقّ ـ).

يعني: أنّ الحقّ لمّا تعيّن في كلّ متعيّنٍ من كلّ زوجٍ ـ عارفٍ و غير عارفٍ، بل في كلّ شيءٍ ـ أعطى كلّ ذي مرتبةٍ ممّا يستحقّه بحقيقته و عينه،

فأعطى المنفعل خلقه في انفعاله و تأخّره في الدرجة و هو /SB259/ حقّه،

و أعطى الفاعل خلقه كذلك في فاعليّته و تقدّمه و ذلك حقّه،

و أعطى العارف بذلك شهود الحقّ في الكلّ و الالتذاذ به و هو خلقه و حقّه،

و أعطى غير العارف خلقه و هو صورة الالتذاذ بلاروحٍ عنده و ذلك حقّه؛

... و قس على ذلك كلّ شيءٍ.

(و إنّما قدّم النساء لأنّهنّ محلّ الإنفعال كما تقدّمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة. و ليست الطبيعة على الحقيقه إلّا النفس الرحمانيّ، فإنّه فيه انفتحت صور

العالم ـ: أعلاه و أسلفه ـ لسريان النفحة في الجوهر الهيولانيّ في عالم الأجرام خاصّةً.

و أمّا سريانها لوجود الأرواح النوريّة و الأعراض فذلك سريانٌ آخر.

ثم إنّه ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير، لأنّه قصد التهمّم بالنساء؛ فقال: «ثلاثٌ»، و لم يقل: «ثلاثةٌ» ـ بالهاء الّذي هو لعدد الذكران ـ، إذ و فيها ذكر «الطّيب») ـ أي: إذ فيها ذكر «النساء» و فيها ذكر «الطّيب» ـ (و هو مذكّرٌ، و عادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث، فتقول: «الفواطم و زيدٌ خرجوا»، و لا تقول: «خرجن»، فغلبوا التذكير و إن كان واحداً على التأنيث و إن كنّ جماعةً.

و هو) ـ أي: النبيّ ـ (عربيٌّ، فراعى ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ المعنى الّذي قصد به في التحبّب إليه ما لم يكن يؤثّر حبّه)، أي: ما لم يكن يختار حبّه إيّاهن بنفسه، بل يحبّهنّ بتحبيب اللّه إيّاهنّ إليه.

(فعلّمه اللّه ما لم يكن يعلم، و كان فضل اللّه عليه عظيماً!.

فغلّب التأنيث على التذكير بقوله «ثلاث» بغير هاءٍ. فما أعلمه ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ بالحقائق!، و ما أشدّ رعايته للحقوق!.

ثمّ إنّه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث و أدرج بينهما التذكير. فبدأ بـ «النساء» و ختم /SA260/ بـ «الصّلاة» و كلتاهما تأنيثٌ، و الطّيب بينهما كهو في وجوده، فإنّ الرجل مدرّجٌ بين ذاتٍ ظهر عنها و بين امرأةٍ /MB121/ ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين ـ: تأنيث ذاتٍ و تأنيثٌ حقيقيٌّ ـ.

كذلك «النساء» تأنيثٌ حقيقيٌّ و «الصلاة» تأنيثٌ غير حقيقيٍّ، و «الطيب» مذكّرٌ بينهما. كآدم بين الذات الموجود هو عنها و بين حوّاء الموجودة عنه؛

و إن شئت قلت: «الصفة» فمؤنّثة أيضاً؛

و إن شئت قلت: «القدرة» فمؤنّثةٌ أيضاً.

فكن على أيّ مذهبٍ شئت، فإنّك لا تجد إلّا التأنيث يتقدّم حتّى عند أصحاب

العلّة ـ: الذين جعلوا الحقّ علّةً في وجود العالم ـ ، و «العلّة» مؤنّثةٌ!.

يعني: انّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ ما غلب التأنيث على التذكير ـ مع كونه أفصح العرب العرباء من سرّة البطحاء ـ لا إلّا لكمال عنايته برعاية الحقوق بعد بلوغ النهاية بتحقيق الحقائق، و ذلك أنّ أصل كلّ شيءٍ يسمّى «الأمّ» ـ لأن الأمّ يتفرّع عنها الفروع، أ لاترى قوله: ﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوجَهَا وَ بَثَّ مِنهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَاءً﴾؟[٤/١] ـ؛ و هي مؤنّثةٌ، و كذلك أصل الأصول الّذي ليس فوقه فوقٌ يعبّر عنه بالحقيقة ـ كما سأل كميل بن زياد أميرالمؤمنين عليّاً عليه السّلام: ما الحقيقة؟

فقال: «ماشأنك و الحقيقة»؟... ثمّ عرّفها له في حديثٍ طويلٍ[٣٨٨] ـ؛ و كذا «العين» و «الذات» ـ تباركت و تعالت ـ. و كلّ هذه الألفاظ تؤنّث.

فراده من التغليب[٦٥٢]: الاعتناء بحال النساء لما فيها من معنى الأصالة للتفرّع، كما في الطبيعة بل في الحقيقة. فإنّ الحقيقة و إن كان أباً للكلّ ـ لأنّه الفاعل المطلق ـ فهى أمٌّ أيضاً ـ /SB260/ لأنّها الجامعة بين الفعل و الإنفعال ـ. فهى عين المنفعل في صورة المنفعل كما أنّها عين الفاعل في صورة الفاعل، لأنّها بحقيقتها تقتضي الجمع بين التعيّن واللاتعين، فهي المتعيّنة بكلّ تعيّنٍ ـ: ذكراً و أنثىً ـ، كما أنّها هي المنزّهة عن كلّ تعيّنٍ.

و من حيث إنّها متعيّنةٌ بالتعيّن الأوّل فهي العين الواحدة المقتضية للإستواء و الإعتدال بين الفعل و الإنفعال و الظهور و البطون، و هي من حيث إنّه الباطن في كلّ صورةٍ فاعلٌ، و من حيث إنّه الظاهر منفعلٌ ـ كما مرّ في الروح و مدبّريّته للجسم ـ.

و قد شهد التعيّن الأوّل بظهوره لذاته بلاتعيّنها و إطلاقها ـ لأنّ التعيّن بذاته مسبوقٌ باللاتعين، فإنّ الحقيقة من حيث هي هي متحقّقةٌ في كلّ متعيّنٍ ـ.

فاقتضى التعيّن أن يكون مسبوقاً باللاتعيّن، بل كلّ متعيّنٍ فهو باعتبار الحقيقة مع قطع النظر عن القيد مطلقٌ، فالمتعيّن مستندٌ إلى المطلق متقوّمٌ به، فهو منفعلٌ عن ذلك الأصل المطلق و مظهرٌ له. و ذلك الأصل فاعلٌ فيه مستترٌ.

فهو منفعلٌ من حيث إنّه متعيّنٌ من نفسه من حيث إنّه مطلقٌ مع أنّ العين واحدةٌ.

و إنْ اعتبرنا التعيّن بمعنى «سلب التعيّن» ـ و هي «الماهيّة» أو «الحقيقة بشرط لاشيء» في اصطلاح العقلاء، فإنّ تعقّلها من تلك الحيثيّة موقوفٌ على التعيّن في العلم ـ فهو في العلم منفعل التعيّن و التحقّق عن المتعيّن بالتعيّن الأوّل.

و إنْ اعتبرنا الحقيقة مطلقةً عن التعيّن و اللاتعيّن فلها السبق عليهما، و هما ـ أعني: التعيّن و اللّاتعيّن ـ بمعنى السلب مسبوقان منفعلان /SA261/ عنها، فإنّهما نسبتان لها متساويتان [٦٥٣]. و الحقيقة تظهر بالتعيّن الأوّل عن بطونها الذاتيّ إلى شهادتها الكبرى الأولى، و كلّ تنزّلٍ من مراتب التنزّلات الخمسة ظهورٌ بعد بطونٍ و شهادةٌ بعد غيبٍ. و كلّ مظهرٍ و مجلّىً من حيث كونه معيّناً و مقيّداً للمطلق فاعلٌ فيه، فصحّ من هذا الوجه للمتعيّن و التعيّن الفعلُ و التأثيرُ في الحقيقة.

فالحقيقة أينما سلكت و في أيّ وجهٍ ظهرت [فلها [٦٥٤]] الفعل /MA122/ و الإنفعال و الأبوّة و الأمومة، فلهذا صحّ التأنيث في الحقيقة؛ و العين و الذات؛ و البرزخ الجامع ـ الّذي هو آدم الحقيقيّ ـ مذكورٌ بين مؤنّثين.

فأظهر النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ هذه الأسرار ـ من حيث أوتي جوامع الكلم ـ في جميع أقواله و أفعاله، و راعى الفرديّة الأولى في الكلّ.

و ألفاظ الكتاب ظاهرةٌ.

و أمّا «الصفة» و «القدرة» فبناءً على مذهب الأشاعرة في كون الصفات زائدةً على الذات بالوجود، وكونها متوسّطةً بين الذات و الفعل ـ أي: الخلق [٣٨٩] ـ. و أمّا «العلّة» فعلى مذهب الحكماء. أوردها لبيان التثليث في الكلّ، و وقوع الذكر بين انثيين في جميع المذاهب.

***

(و أمّا حكمة «الطّيب» و جعله بعد النساء، فلما في النساء من روائح التكوين، فإنّ أطيب الطيب عناق الحبيب ـ كذا قالوا في المثل السائر [٣٩٠] ـ.

و لمّا خلق) ـ أي: رسول اللّه صلّى الله عليه و سلّم ـ **(عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه**

قطّ إلى السيادة، بل لم يزل ساجداً واقفاً مع كونه منفعلاً حتّى كوّن اللّه عنه ما كوّن، فأعطاه رتبة الفاعليّة في عالم الأنفاس الّتي هي الأعراف الطيّبة.

فحُبّب إليه الطيب، فلذلك جعله بعد النساء.

فراعى الدرجات الّتي للحقّ في قوله: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَاتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [٤٠/١٥]، لاستوائه عليه باسم الرحمن).

يعني: لمّا كان ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ متعيّناً بالتعيّن الأوّل منحصراً في برزخيّته منفعلاً /SB261/ عن الحقيقة عبداً مقيّداً في تعيّنه ظاهراً خلقيّته ـ و إن كان جامعاً للحقيقة و الخلقيّة و الوجوب و الإمكان، لكن الغالب عليه حكم الخلقيّة و الإمكان ـ، لم يرفع رأسه إلى السيادة مراعياً للأدب مع اللّه، غير مجاوزٍ حدّ مرتبته في العبوديّة ساجداً للّه ـ لأنّه غاية التذلّل في مقابلة كمال العظمة و صورة الفناء الّذي هو من لوازم الإمكان و أحكامه ـ، واقفاً في مقام الإنفعال الّذي هو حقّ الممكن و خاصيّته بالأصالة ـ فإنّ أصله عدمٌ، ثمّ انفعالٌ من حيث ثبوت عينه من موجده بأيجاده ـ حتّى آتاه اللّه الفعل و التأثير بما فيه من الحقّيّة. و غلب فيه حكمها على أحكام الخلقيّة و أظهر أحكام الوجوب، فتساوى فيه طرفا الفعل و الانفعال ـ ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [٥٣/٩] الوجوب و الإمكان.

و فوّض إليه الفاعليّة بحكم الخلافة العظمى و السيادة الكبرى في عالم الأنفاس، لكونه أوتي جوامع الكلم، و هي هيئاتٌ اجتماعيّةٌ لحقائق الحروف الأوّليّة ـ أي: المعاني المنفردة الجنسيّة و الفصليّة ـ و الصفات العارضة الّتي يتركّب منها الماهيّات المسمّاة: «كلماتٍ» ـ أي: الحقائق الظاهرة بالوجود الخارجي ـ. فإنّ الأنفاس فيضان الوجودات على الحقائق النوعيّة المتعيّنة بالتعيّنات الشخصيّة حتّى يتحقّق بالتكوين، فنسائم التكوين هي الأنفاس و الأعراف ـ أي: الروائح الطيّبة ـ.

فعند ذلك حبّب إليه الطيب، فلذلك أخّره عن النساء تنبيهاً على أنّ النفس متأخّرٌ عن الأصل المتنفّس الّذي هو الأمّ ـ أي: التعيّن الأوّل ـ.

و أوّل ما ظهر عن هذه الأمّ[٦٥٥] ـ المسمّاة /SA262/ «أمّ الكتاب» ـ باعتبارٍ هو «النَفَس»

الّذي نفّس اللّه به عن الحقائق الّتي هي أحرف هذا الكتاب و كلماته. فظهرت به، فهو مسبوقٌ بالمتنفّس بذلك النفس. فراعى الدرجات الّتي للحقّ في قوله: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَاتِ﴾، فقدّم درجة المتنفّس الّذي هو اسم اللّه «الرحمن» المستوي على العرش، و بهذا الاستواء وصفه بقوله: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [٤٠/١٥].

و لمّا كانت الأسماء نسباً ذاتيّةً موقوفةً على المسمّى «غيراً» و «سوىً»، وُسِمَتْ بالعبدانيّة، فإنّها من الحضرة الإمكانيّة لتوقّف /MB122/ وجودها على وجود الغير؛ فراعى أوّلاً طرف العبدانيّة في نفسه الشريفة الّتي هي النسمة المباركة و مظهر الاسم «الرحمن».

ثمّ عند ترقّية في الدرجات حتّى بلغ مبلغ ما أعدّه اللّه له [٦٥٦] من الكمال ـ على ما ذكر ـ قال: «أنا سيّد ولد آدم و لافخر!» [٣٩١]. و ذلك عند شمول رحمته للكلّ، و حين خوطب بقوله: ﴿وَ مَا أَرْسَلنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلعَالَمِينَ﴾ [٢١/١٠٧]. فإنّ «الرحمن» الّذى هو مظهره عامّ الفيض بالنسبة إلى الكلّ. فصحّ قوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك» [٣٩٢]؛ فإنّها من كرايم أنفاسه المذكورة ـ كما ذكر ـ.

(فلا يبقى فيمن حواه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهيّة، و هو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦]؛ و العرش وسع كلّ شيءٍ، و المستوي «الرحمن».

فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم ـ كما قدّمناه في غير موضعٍ من هذا الكتاب و من «الفتوح المكّيّ» [٣٩٣] ـ.

و قد جعل «الطيب» ـ تعالى ـ في هذا الإلتحام النكاحيّ في براءة عائشة ـ رضي اللّه عنها ـ، فقال: ﴿الخَبِيثَاتُ لِلخَبِيثِينَ وَ ٱلخَبِيثُونَ لِلخَبِيثَاتِ وَ ٱلطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ ٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [٢٤/٢٦]. فجعل روائحهم طيّبةً /SB262/ لأنّ القول نفَسٌ، و هو عين الرائحة فيخرج بالطيب و بالخبيث ـ على حسب ما يظهر به في صورة النطق ـ.

فمن حيث هو إلهيٌّ بالأصالة كلّه طيبٌ، فهو طيّبٌ؛

و من حيث ما يحمد و يذمّ فهو طيّبٌ و خبيثٌ).

قوله: «و قد جعل الطيب» أي: استعمل ـ تعالى ـ في براءة عائشة، فجعل الطيب المخصوص بالإلتحام النكاحيّ حاصلاً في براءتها ـ على أنّ قوله: «في هذا الإلتحام» صفةٌ «للطيب»، و قوله: «في براءة» مفعول ثانٍ «لجعل»؛ أي: جعل اللّه تعالى الطيب الواقع في هذا الالتحام النكاحيّ كائناً في براءتها ـ. لأنّه ـ تعالى ـ خصّ الطيّبين بالطيّبات في الإلتحام النكاحيّ و الطيّبات بالطيّبين. و كذا في الخبيثين و الخبيثات، و لاشكّ أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و سلّم ـ أطيب الطيّبين، فلزم طيب من اختصّت به في هذا الإلتحام و انتفاء الخبث عنها بشهادة اللّه ـ تعالى ـ ببراءتها !!.

فجعل ذواتهم طيّبةً، فتكون روائحهم طيّبةً، فتكون أقوالهم طيّبةً. لأنّ القول نفَسٌ و النفس عين الرائحة ـ فأنّه نكهةٌ ـ، فتكون أفعالهم طيّبةً ـ لأنّ الأصل الطيّب لا يصدر و لايخرج منه إلّا الطيّب[٣٩٤] ـ؛ ﴿وَ ٱلَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِداً﴾[٧/٥٨].

فالطيب و الخبث صفتان متقابلتان عارضتان للنفس بحسب المحلّ، و إلّا فالنفس ـ من حيث هو نفسٌ ـ أمرٌ إلهيٌّ بالأصالة فيكون طيّباً بالذات. لكنّه بحسب المحلّ الخبيث قد تحصل له هيئةٌ خبيثةٌ، فيظهر في صورة النطق، و بالعكس ـ أي: و قد تحصل بحسب المحلّ الطيّب له هيئةٌ طيّبةٌ، فيصير أطيب ـ. فيترتّب المدح و الذمّ على النفس بحسب هاتين الهيئتين في النطق ـ.

أ لاترى أنّ نفس النائم لايُحمد و لايُذمّ، و هو طيّبٌ في نفسه؟!؛ أمّا بحسب صورة النطق فمنه طيّبٌ و منه خبيثٌ.

(فقال في خبث الثوم:/SA263/«هي شجرةٌ أكره ريحها»[٣٩٥]، و لم يقل:«أكرهها». فالعين لاتكره)، لأنّه أمرٌ إلهيٌّ. فكذلك النفس؛ **(و إنّما يكره ما [يظهر[٦٥٧]] منها.**

و الكراهة لذلك إمّا عرفاً؛

أو بملاءمة طبعٍ؛

أو غرضٍ؛

أو شرعٍ؛
أو نقصٍ عن كمالٍ مطلوبٍ؛
و ما ثمّ غير ما ذكرناه). فلذلك قديكون المدح و الذمّ في الرائحة و النفس القابل و الشامّ و السامع، لا من جهة المحلّ: ذي‌الرائحة و المتنفّس. فقد يكون القول في نفسه طيّباً و يكرهه السامع لأنّه لايوافق غرضه، و كذلك الرائحة.

(و لمّا انقسم الأمر إلى خبيثٍ و طيّبٍ ـ كما قرّرناه ـ، حبّب إليه الطيّب /MA123/ دون الخبيث) لمناسبته لذاته الطيّبة الطاهرة. (و وصف الملائكة بأنّها تتأذّى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصريّة من التعفين، فإنّه مخلوقٌ من ﴿صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [١٥/٢٦] ـ أي: متغيّر الرّيح ـ، فتكرهه الملائكة بالذات). لأنّه لابدّ لهذه النشأة من العفونات و الفضلات المنتنّة، فلاتناسب ذواتهم المجرّدة الطيّبة الطاهرة؛ و لذلك أمرنا بطهارة[٦٥٨] الثوب و الجسد و دوام الوضوء لتناسب ذواتنا الذوات الملكوتيّة.

و لذلك يحبّ خبيث الجوهر الخبائث و يكره الطيّبات.

(كما أنّ مزاج الجُعَل يتضرّر برائحة الورد و هي من الروائح الطيّبة!، فليس ريح الورد عند الجعل بريحٍ طيّبةٍ.

و من كان على مثل هذا المزاج معنىً و صورةً أضرّ به الحقّ إذا سمعه و سُرَّ بالباطل، و هو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا بِالبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ﴾ [٢٩/٥٢]؛ و وصفهم بالخسران /SB263/ فقال: ﴿أُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلخَاسِرُونَ﴾ [٢/٢٧]، ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ [٦/١٢]؛ فإنّه من لم‌يدرك الطيّب من الخبيث) ـ أي: لم‌يميّزه منه ـ (فلاادراك له. فما حبّب إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ إلّا الطيّب من كلّ شيءٍ؛ و ما ثمّ إلّا هو) ـ أي: و ما بحضرته إلّا الطيّب ـ.

(و هل يتصوّر أن يكون في العالم مزاجٌ لايجد إلّا الطيب من كلّ شيءٍ لايعرف الخبيث أم لا؟

قلنا: هذا لايكون!) إلّا إذا انحرف عن الإعتدال الصحّيّ و آل إلى مزاجٍ مرَضيٍّ، كما أنّ

بعض من انحرف مزاجه يجد من كلّ شيءٍ رائحة المسك، فلايميّز بين الروائح. و لافرق بينه و بين من يجد مِن كلّ شيءٍ رائحة الدخان أو العفونة في فقد الأدراك و التميز.

(فإنّا ما وجدناه في الأصل الّذي ظهر العالَم منه ـ: و هو الحقّ ـ، فوجدناه يكره و يحبّ ـ و ليس الخبيث إلّا مايكره و لاالطيّب إلّا ما يحبّ ـ.

و العالم على صورة الحقّ و الإنسان على الصورتين، فلايكون ثمّة مزاجٌ لا يدرك إلّا الأمر الواحد من كلّ شيءٍ. بل ثمّ مزاجٌ يدرك الطيّب من الخبيث مع علمه بأنّه خبيثٌ بالذوق و طيّبٌ بغير الذوق، فيشغله إدراك الطّيب منه عن الإحساس[٦٥٩] بخبثه؛ هذا قد يكون.

و أمّا رفع الخبيث من العالم ـ أي: من الكون ـ فإنّه لا يصحّ!).

يعني: رفع الخبيث عن الإدراك بالذوق. فإنّ الطبائع مختلفةٌ، و ليس الطيّب إلّا مايلائم مزاج المدرِك و طباعه و الخبيث الّا مالايلائم مزاجه و طبعه. فكلّ طيّبٍ بالنسبة إلى مدركٍ فقد يكون خبيثاً بالنسبة إلى من يضادّ مزاجُه مزاجَ الّذي يستطيبه و يستلذّه ـ كما ذكر في رائحة الورد بالنسبة /SA264/ إلى الجُعَل ـ.

فالطيّب و الخبيث أمران نسبيّان. فإنّ المبرود يكره رائحة الكافور و المحرور يستطيبه.

فلايصحّ رفع الخبيث عن الكون بالنسبة إلى صور الأسماء المتضادّة المؤثّرة في العالم.

فأمّا من حيث أعيان الأشياء و حقائقها من حيث هي هي ـ من حيث إنّ الوجود الحقّ هو المتعيّن بكلّ شيءٍ ـ فليس شيءٌ في العالم خبيثاً.

و أمّا كون بعض الأمور طيّباً عند الحقّ و بعضه خبيثاً عنده فذلك من حيث تعيّن ذلك الشيء في مرتبةٍ مّا، فيطيب منه أوّله ما يشاكل مرتبته و يناسبها في الحال و يكره منه أو يكره هو ما يضادّها و ينافيها بحسب الحال، و الكلّ من حيث هو هو طيّبٌ له ـ أي: للّه ـ عنده و عند نفسه أيضاً.

و كذلك عند الكامل العارف و إنْ وجد خبثه بحسب الحال و المرتبة في الحسّ ـ كما ذكره ـ، فإنّ إدراكه و وجدانه لطيبه من هذه الحيثيّة[٦٦٠] يشغله عن إدراك خبثه بالحسّ؛

فلذلك قال: (و رحمة اللّه في الخبيث و الطيّب) أي: حاصلةٌ فيهما بالنسبة و الإضافة، و بالنظر إلى /MB123/ ذات كلّ واحدٍ منهما.

(و الخبيث عند نفسه طيّبٌ و الطيّب عنده خبيثٌ، فما ثمّ شيءٌ طيّبٌ إلّا و هو من وجهٍ في حقّ مزاجٍ ممّا خبيثٌ، و كذلك بالعكس) كما مرّ آنفاً.

***

(و أمّا الثالث الّذي به كملت الفرديّة فـ «الصلاة». فقال: «و جعلت قرّة عيني في الصلاة»، لأنّها مشاهدةٌ)، لأنّ قرّة عين الحبيب إنّما تكون بمشاهدة الحبيب.

(و ذلك لأنّها) ـ أي: الصلاة ـ (مناجاةٌ بين اللّه /SB264/ و بين عبده ـ كما قال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُم﴾. و هي عبادةٌ مقسومةٌ بين اللّه و بين عبده بنصفين، فنصفها للّه و نصفها للعبد؛ كما ورد في الخبر الصحيح عن اللّه ـ تعالى ـ أنّه قال: «قسّمت الصّلاة بيني و بين عبدي نصفين، فنصفها لي و نصفها لعبدي، و لعبدي ما سأل» [٣٩٦]، يقول العبد: ﴿بِسمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحمَنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، يقول اللّه: «ذكرني عبدي»؛ يقول العبد: ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلعَالَمِينَ﴾، يقول اللّه: «حمدني عبدي»؛ يقول العبد: ﴿الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾، يقول اللّه: «أثنى عليّ عبدي»؛ يقول العابد: ﴿مَالِكِ يَومِ ٱلدِّينِ﴾، يقول اللّه: «فوّض إليّ عبدي»؛ فهذا النصف كلّه للّه ـ تعالى ـ خالصٌ.

ثمّ يقول العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعبُدُ وَ إِيَّاكَ نَستَعِينَ﴾، يقول اللّه: «هذا بيني و بين عبدي، و لعبدي ما سأل»، فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد: ﴿إِهدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلمُستَقِيمَ * صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ * غَيرِ ٱلمَغْضُوبِ عَلَيهِمْ وَ لَاٱلضَّالِّينَ﴾ [٧ ـ ١/١]، يقول اللّه: «هؤلاء لعبدي و لعبدي ما سأل». فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأوّل له ـ تعالى ـ.

فعُلم من هذا وجوب قراءة ﴿الحَمدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلعَالَمِينَ﴾ [١/٢]، فمن لم يقرأها فما صلّى ـ: الصلاة المقسومة بين اللّه و بين عبده ـ). كما قال ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ:

«لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣٩٧].

و كذلك عُلم من هذا الحديث الصحيح[٦٦١] أنّ البسملة جزءٌ من الفاتحة، بل من الصلاة؛ لأنّ الفاتحة هي الصلاة المقسومه و قدّ عدّ ﴿بِسمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، قسماً منها.

و قد بيّن اللّه ـ تعالى ـ في الفاتحة الفرديّة الأولى الّتي خصّ بها محمّداً – صلّى اللّه عليه و سلّم ـ و بنى الوجود عليها ـ أعني: التثليث ـ، لأن القسم الأوّل مختصٌ بالحقّ و الأخير بالعبد، و ما بينهما مشتركٌ بين الحقّ و العبد.

(و لمّا كانت مناجاةً فهي ذكرٌ، و من ذكر الحقّ فقد جالس الحقّ و جالسه الحقّ، فإنّه صحّ في الخبر الإلهيّ أنّه ـ تعالى ـ قال: «أنا جليس من ذكرني»[٣٩٨]. و من جالس من ذكره و هو ذو /SA265/ بصر رءا جليسه، فهذه مشاهدةٌ و رؤيةٌ. فإن لم يكن ذا بصرٍ لم يره.

فمن هنا يعلم المصلّي رتبته، هل يرى الحقّ هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا؟ فإن لم يره[٦٦٢] فليعبده بالإيمان كأنّه يراه، فيخيّله في قبلته عند مناجاته، و يلقى السمع لما يرد به عليه الحقّ.

فإن كان إماماً لعالمه الخاصّ به و للملائكة المصلّين معه ـ فإنّ كلّ مصلٍّ فهو إمامٌ بلاشكٍّ!، فإنّ الملائكة تصلّي خلف العبد إذا صلّى وحده، كما ورد في الخبر)[٣٩٩]، و كما تبيّن في غير موضعٍ أنّ كلّ جزءٍ من العالم موجودٌ في الإنسان؛

إمّا بصورته ـ كالعناصر ـ؛

و إمّا بحقيقته و عينه ـ كالأفلاك و سائر الأشياء ـ،

فيكون العالم فيه و الملائكة قواه الطبيعيّة و النفسانيّة و الروحانيّة **(ـ فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة، و هي النيابة عن اللّه).**

قوله: «قد حصل»: جواب الشرط.

(و إذا قال: «سمع اللّه لمن حمده»، فيخبر نفسه و من خلفه بأنّ اللّه قد سمعه، فتقول الملائكة و الحاضرون: «ربّنا و لك الحمد»، فإنّ اللّه قال على لسان عبده: «سمع اللّه

لمن حمده». فانظر علوّ رتبة الصلاة و إلى أين تنتهي بصاحبها[٦٦٣]!.

فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها و لا كان له فيها قرّة عينٍ، لأنّه لم ير مَن يناجيه، فإن لم يسمع ما يرد به من الحقّ عليه فيها فما هو ممّن ألقى السمع و /MA124/ لا سمعه.

و من لم يحضر فيها مع ربّه ـ مع كونه لم يسمع و لم يره ـ فليس بمصلٍّ أصلاً، و لا هو ممّن ﴿أَلْقَى ٱلسَّمعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾ [٥٠/٣٧].

اعلم! أنّ الرؤية و السماع و الشهود من العبد المصلّي للحقّ قد يكون بقوّة الإيمان و اليقين حتّى يكون جليّة اليقين منه بمثابة الإدراك البصريّ /SB265/ و السعي ـ أعني: في قوّة الضروريّات و المشاهدات ـ؛

و قد يكون ببصر القلب ـ أي: نور البصيرة و الفهم، أعني: بنور[٦٦٤] تجلّي الصفات الإلهيّة للقلب ـ حتّى صار العلم عياناً؛

و قد يكون بالرؤية البصريّة فيتمثّل له الحقّ متجلّياً مشهوداً له قاسماً للصلاة بينه و بين عبده. و قد يجمع اللّه هذه كلّها لعبده الكامل الأوحديّ، و قد يخصّ كلّ واحدٍ منها بواحدٍ منهم.

ـ اللّهم اجعلنا من الجامعين: الّذين جمعت لهم كلمات الأوّلين و الآخرين من المحمّديّين التابعين[٦٦٥] السابقين، برحمتك يا أرحم الراحمين!ـ.

(و ما ثمّ عبادةٌ تمنع من التصرّف في غيرها ما دامت) ـ أي: «ما بقيت» بمعنى: «ما ثبتت» و «استقرّت»، و هي قوله: ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَوَاتُ وَ ٱلأَرْضُ﴾ [١١/١٠٨]، فتكون «مادامت» تامّةً لا[٦٦٦] ناقصةً ـ (سوى الصلاة.

و ذِكر اللّه فيها أكبر ما فيها، لما تشتمل عليه من أقوالٍ و أفعالٍ ـ و قد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في «الفتوحات المكّيّة» كيف يكون [٤٠٠] ـ؛ لأنّ اللّه يقول: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ ٱلفَحشَاءِ وَ ٱلمُنْكَرِ﴾ [٢٩/٤٥]ـ. لأنّه شرع للمصلّي أن لا يتصرّف في غير هذه العبادة مادام فيها، و يقال له «مصلٍّ». ﴿وَ لَذِكْرُ ٱللَّهِ

أَكْبَرُ﴾ [٢٩/٤٥]، يعني: فيها، أي: الذكر الّذي يكون من اللّه لعبده حين يجيبه في سؤاله و الثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربّه فيها[٦٦٧]، لأنّ الكبرياء للّه ـ تعالى ـ . و لذلك قال: ﴿وَ ٱللَّهُ يَعلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [٢٩/٤٥] و قال: ﴿أَو أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾ [٥٠/٣٧].

فالقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر اللّه إيّاه فيها.

و من ذلك أنّ الوجود لمّا كان عن حركةٍ معقولةٍ نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمّت الصلاة جميع الحركات. و هي ثلاث:

حركةٌ مستقيمةٌ ـ و هي حال قيام المصلّي ـ) المراد بـ «الحركة المستقيمة» ليس ما عدا /SA266/ المستديرة ـ كما هو اصطلاح الحكماء ـ، بل الّتي تكون من جهة السفل إلى العلو على أحسن التقويم، و هي ما يضادّ «المنكوسة»؛

(و حركةٌ أفقيّةٌ ـ و هي حال ركوع المصلّي ـ ؛

و حركةٌ منكوسةٌ ـ و هي حال سجوده[٦٦٨] ـ .

فحركة الإنسان مستقيمةٌ؛

و حركة الحيوان أفقيّةٌ؛

و حركة النبات منكوسةٌ.

و ليس للجماد حركةٌ من ذاته، فاذا تحرّك حجرٌ فإنّما يتحرّك بغيره).

و المراد بهذه الحركات: الحركات الطبيعيّة ـ أي: التوجّه من الشيء في حركته إلى جهةٍ ـ، و إلّا فقد يتحرّك الإنسان بالإرادة حركةً دوريّةً، لكنّه لايتحرّك بالطبع في نموّه إلّا على استقامة قامته بحيث رأسه يصعد في السماء ـ كالحركة المعراجيّة، الّتي تكون بالترقّي إلى جهة العلوّ ـ .

و الحيوان يتحرّك في نموّه بالطبع حركةً يتوجّه بها إلى الأفق، فانّ رأسه نحو الأفق.

و النبات يتحرّك بطبعه في نموّه منكوساً، فإنّ رأس النبات هو أصله الّذي يتوجّه نحو السفل بضدّ المستقيمة، فحركات الوجود في العالم بالظهور لاتكون إلّا على هذه الأنحاء

الثلاثة.

و كذلك حركات الوجود الكونيّ المعقولة من حقيقة العالم ـ الّتي خرجت بها من الغيب إلى الشهادة ـ على هذه الأنحاء، و هي الحركة الإراديّة من الحقّ بالتوجّه إلى العالم السفليّ لإيجاده ـ و هو التكوين بالحركة المنكوسة ـ، و بالتوجّه إلى العالم العلويّ لإيجاد عوالم الأسماء الإلهيّة و النسب، فانّها توجد بوجود الكون ـ و هو الإبداع بالحركة المستقيمة ـ.

و تندرج فيها الحركة الإراديّة لإيجاد الأرواح و الأنفس. و بالتوجّه إلى الأجرام السماويّة المتوسّطة بينهما من الأفق إلى الأفق، فإنّها على هيئة الركوع أفقيّةً.

هذا في صلاة الحقّ المختصّة به في التجلّي الإيجاديّ.

و كذلك /MB124/ في صلاة العبد باتّصاله و ارتباطه بالحقّ بهذه الحركات الثلاث ـ أي: القيام و الركوع و السجود ـ.

هذا في أفعاله، و أمّا في أقواله فقد مرّ في الفاتحة.

فانظر إلى سريان سرّ الفرديّة المحمّديّة بالتثليث في الكلّ تطّلع على عجائب!.

***

(و أمّا قوله: «و جُلعت قرّة عيني في الصلاة» و لم ينسب الجعل إلى نفسه، فإنّ تجلّي الحقّ للمصلّي إنّما هو راجعٌ إليه ـ تعالى ـ لا إلى المصلّي، فإنّه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لَأَمَرَهُ بالصلاة على غير تجلٍّ منه له[٦٦٩]. فلمّا كان منه ذلك بطريق الإمتنان كانت المشاهدة بطريق الإمتنان، فقال: «و جُعِلت قرّة عيني في الصلاة». و ليس إلّا مشاهدة المحبوب الّتي تقرّ بها عين المحبّ ـ من الاستقرار ـ، فتستقرّ العين عند رؤيته، فلا ينظر معه إلى شيءٍ غيره في شيءٍ و في غير شيءٍ)،

يعني: في شيءٍ موجودٍ تعلّقت المشيئة بوجوده ـ من قولهم: «كلّ شيءٍ بشيئيّة اللّه»؛ أي: بمشيئته ـ، و غير شيءٍ ما تتعلّق به المشيئة من الأعيان و النسب و المتخيّلات.

و إنّما أخذ «القرّة» من الإستقرار ـ أي: القرار ـ، لأنّ من شاهد حبيبه استقرّت عينه،

أي: ثبتت و قرّت ـ: من القرار ـ فلاتلتفت إلى غيره. و لهذا يقال: يستعمل «قرير العين» بمعنى: المسرور، لأنّ كلّ مسرورٍ فانّما سروره بوصول مطلوبه، فلايدنو إلى غيره.

و قيل: من «القرّ» ـ بمعنى: «البرد» ـ، لأنّ المسرور تبرد عينه و المغموم تسخن عينه.

و يرجع إلى ما ذكره في الحقيقة، لأنّ برودة العين إنّما تكون بسكونها و قرارها بالنظر إلى ما يسرّه، و سخونتها لحركتها و اضطرابها في طلب ما يسرّه بالوصول إليه عند فقدانه. فهو كما ذكر في تعليل الحركة بالخوف.

و إنّما هي في الأصل معلّلةٌ بالحبّ /SA267/ لكن أهل الحجاب يقفون عند السبب القريب، و أهل الشهود يذهبون إلى الأصل بخرق الحجب.

فالعبد إنّما يكون قرير العين إذا شاهد عين حبيبه، لقرار عينه بوجه الحقّ، فلايشاهد سواه. و يفني عن نفسه و عن كلّ ما يسمّى «سوى الحقّ» في هذا الشهود، فتقرّ عينه و تثبت. و إنما يقال: قرّت عينه تقَرّ ـ بفتح القاف ـ إذا ابتهج برؤية مايسرّه، و قرّ يقِرّ – بكسر القاف[٤٠١] ـ إذا ثبت، للفرق.

و هذا الشهود فوق اللقاء المنتظر الموعود، لأنّ اللقاء يقتضي الإثنينيّة و هذا الشهود يقتضي أحديّة العين و اللّه الأحد.

و لأمرٍ مّا غيّر النظم عن الأسلوب الطبيعيّ، و لم يعطف الثالث، و سلك طريقة «أسلوب الحكيم» ـ و هو صلّى اللّه عليه و سلّم أفصح العرب و أعلم الحكماء! ـ تنبيهاً على أنّ الثالث أعظم من الباقيين!، و هو المقصود بالقصد الأوّل، فإنّ أجلّ المطلوب شهود المحبوب.

(و لذلك نهى عن الإلتفات في الصلاة، فإنّ الإلتفات شيءٌ يختلسه الشيطان من صلاة العبد، فيحرمه مشاهدة محبوبه. بل لوكان محبوبٌ هذا الملتفت ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه).

يعني: لمّا كانت القبلة في الحقيقة وجه المحبوب و المحبوب ينبغي أن يتجلّيه في سمت قبلته، لم يجز الإلتفات في الصلاة إلى غير قبلته. فإن وقع منه إلتفاتٌ في جهة القبلة من غير توجّهه إلى جهةٍ غير القبلة فإنّ الحقّ قد يعفو عنه، لأنّه في قبلته و لم يعرض عن القبلة إلى غيرها.

(و الإنسان يعلم حاله في نفسه، هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصّة أم لا؟!، فإنّ ﴿الإنْسَانَ عَلَى نَفسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [٧٥/١٥].

فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه، لأنّ الشيء لايجهل حاله، فإنّ حاله له ذوقيٌّ.

***

ثمّ إنّ /SB267/مسمّى «الصّلاة» له قسمةٌ أخرى، فإنّه ـ تعالى ـ أمرنا أنْ نصلّي له و أخبرنا أنّه يصلّي علينا، فالصلاة منّا و منه.

فإذا كان هو المصلّي فإنّما يصلّي باسمه «الآخر»، فيتأخّر عن وجود العبد، و هو عين الحقّ الّذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكريّ أو بتقليده، و هو إله المعتقِد) ـ و في نسخةٍ:« الإله المعتقَد» بفتح القاف، و هو أنسب لما بعده؛ و المعنى واحدٌ ـ.(و يتنوّع بحسب ما قام بذلك المحلّ من الإستعداد، كما قال الجنيد[٤٠٢] ـ حين سُئل عن المعرفة باللّه و العارف فقال ـ:«لون الماء لون إنائه»[٤٠٣]. و هو جوابٌ سادٌّ[٦٧٠] أخبر عن /MA125/ الأمر بما هو عليه.

فهذا هو اللّه الّذي يصلّي علينا).

«المصلّي» لغةً: هو التابع للمجلى ـ أي: السابق ـ. و هو إشارةٌ إلى أنّ التجلّي[٦٧١] بحسب المتجلّى له، كما أشار إليه الجنيد ـ قدّس اللّه روحه ـ بقوله: «لون الماء لون إنائه». يعني: ليس للحقّ صورةٌ معيّنةٌ تسمّى فيميّزه السامع عن صورةٍ أخرى، كالماء لالون له و لكن يتلوّن بحسب لون إنائه، فإنّ الحق لذاته يقتضي الظهور بكلّ وصفٍ و القبول لكلّ نعتٍ بحسب الواصف و الناعت و العالم به. فإن كان العالم صاحب اعتقادٍ جزئيٍّ ظهر في معتقده بحسبه، فهو بالنسبة إلى كلّ ذي اعتقادٍ على حكم معتقده، و من لاحسبان له في علمه باللّه بحسب عقدٍ معيّنٍ و لم يتقيّد في معرفته و شهوده بعقيدةٍ معيّنةٍ دون غيره ـ بل يكون علمه و معرفته باللّه و شهوده مطلقةً بحيث لاشيء و لاصورة إلّا و هو يرى للحقّ وجهاً فيه و حقيقةً

بتجلّيه له في ذلك الشيء و تلك الصورة، و يرى وجهه الوجود المطلق، كما قال رضى اللّه عنه:

عَـقَدَ ٱلْخَـلَائِقُ فِي ٱلإِلَـهِ عَـقَائِداً وَأَنَا شَهِدتُ جَمِيعَ مَا ٱعتَقَدُوه[٤٠٤] ٣

ـ: /SA268/ فذلك هو العارف العالم الّذي لالون له يستجلب الماء إلى ذلك اللـون، و يكسبه ما ليس له إلّا فيه، لا في نفسه.

و قول الجنيد ـ رحمة اللّه عليه ـ مشعرٌ بأنّ سائله لم يكن إلّا صاحب عقدٍ معيّنٍ، فأجابه ٦ بجوابٍ كلّيٍّ يفيد الكلّ معرفةً بالمعرفة باللّه، فرقّاه إلى ما فوق معتقده. فإنّ من كان على ذكرٍ صافياً لالون له ظهر الحقّ له بحسبه كما هو ـ تعالى ـ في نفسه.

(و إذا صلّينا نحن كان لنا الاسم «الآخر»، فكنّا فيه كما ذكرناه في حال من له هذا ٩ **الاسم فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلّا بصورة ما جئناه بها، فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحَلْبَة)،**

و ذلك لأنّ مرآة الحقّ تظهرنا على ما نحن عليه، فما نكون عـنده إلّا بحسب حـالنا في ١٢ صلاتنا، و لوكنّا فيها بحسبه فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال الراسخين في العلم باللّه.

(و قوله: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ﴾ [٢٤/٤١]، أي: رتبته في التأخّر عن ١٥ **عبادته ربّه و تسبيحه الّذي يعطيه من التنزيه استعداده. فما من شيءٍ إلّا و هو يسبّح بحمد ربّه الحليم الغفور).**

أي: كلّ شيءٍ قد علم رتبته في تأخّر وجوده عن ربّه بمظهريّته له ـ الّتي هي[٦٧٢] عبادته لربّه ـ، و تسبيحه الخاصّ به بتنزيهه ربّه عن نقصه الذاتيّ لكلّ ممكنٍ، و نقصه الخاصّ به ١٨ بمقتضى عينه ـ و هو تقيّده بأحكام عينه ـ، و قصور استعداده عن قبول جميع كـمالات الوجود إلّا ما يخصّه من الكمالات الإلهيّة الّتي يقبلها باستعداده.

فهو يسبّح ربّه بتنزيهه عمّا يخصّه من النقائص و يحمده بما يظهر من الكمالات الثبوتيّة ٢١ الّتي يقبلها من ربّه، الحليم الّذي لايعاجله بعقوبة نقائصه، الغفور الّذي يسـتر نـقائصه و ظلمته الإمكانيّة و سيّئات تقصيره عن قبول سائر الكمالات /SB268/ بـنور وجـوبه، و

وجوده و تجلّيات صفاته الّتي يظهر بها فيه.

(و لذلك) ـ أي: و لأنّ لكلّ شيءٍ تسبيحاً يخصّه ـ **(لانفقه تسبيح العالَم على التفصيل واحداً واحداً.**

و ثمَّ مرتبةٌ يعود الضمير على العبد المسبّح فيها في قوله: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [١٧/٤٤] **أي: بحمد ذلك الشيء، فالضمير الّذي في قوله «بحمده» يعود على «الشيء»؛ أي: بالثناء الّذي يكون عليه).**

يعني[٦٧٣]: ثمَّ إنّ في وجود كلّ شيءٍ مرتبةً فيها يعود الضمير في «بحمده» إلى العبد المسبّح. و ذلك أنّ لكلّ موجودٍ مرتبةً في الوجود المطلق، و المقيّد هو المطلق مع التعيّن الّذي يقيّده، فله كمالاتٌ و محامد مختصّةٌ به و كمالاتٌ و محامد يشترك فيها /MB125/ مع غيره، فهو بالقسم الأوّل يحمد نفسه ـ أي: هويّة الحقّ المقيّدة بقيد تعيّنه ـ و ينزّهها عن النقائص الّتي يقابلها، لأنّ تلك المحامد لاتظهر على الوجه الّذي ظهرت فيه إلّا منه و به، لا من غيره؛ كما أنّه بالقسم الثاني يحمد ربّه ـ لأنّ تلك المحامد من صفات المطلق ـ؛

فهو بلسان مرتبته يحمده بكمالاته المختصّة به عين وجوده الظاهر هو به؛

بل يحمد بوجوده الخاصّ به عينه الثابتة الّتي هذه المحامد خواصّها و نسبها الّتي كانت كامنةً فيها، فأظهرها الوجود الحقّ لها و وصفها بها؛ كما أنّه بلسان هويّته يحمد ربّها، فليس الحمد و الثناء إلّا لله و من الله في الحالين.

و كذلك في تسبيحه ينزّه نفسه عن النقائص الكونيّة المخصوصة بما عداه من الأشياء المعيّنة.

(كما قلنا في المعتقِد إنّه إنّما يثني على الإله الّذي في معتقده و ربط نفسه به. و ما كان من عمله فهو راجعٌ إليه، فما أثنى إلّا على نفسه؛ فإنّه مَن مدحَ الصنعة فإنّما مدح الصانع بلاشكٍّ، فإنّ حسنها و عدم حسنها راجعٌ إلى صانعه.

و إله المعتقد مصنوعٌ /SA269/ **للناظر فيه، فهو صنعته، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. و لهذا يذمّ معتقَد غيره؛ ولو أنصف لم يكن له ذلك!.**

إلّا أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهلٌ ـ لاشكّ في ذلك! ـ لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في اللّه، إذ لو عرف ما قال الجنيد ـ: لون الماء لون إنائه [٤٠٥] ـ لسلّم لكلّ ذي اعتقادٍ ما اعتقده، و عرف اللّه في كلّ صورةٍ و كلّ معتقدٍ).

هذا تشبيهٌ لحمد الشيء نفسه ـ أي: وجوده الخاصّ أو عينه الموجودة ـ بلسان المرتبة بحمد المعتقد للإله الّذي يعتقده و ثنائه عليه، فإنّ ذلك الحمد يرجع إلى نفسه. لأنّ ذلك الإله من عمله و صنعته، لأنّه تخيّله؛ فهو مصنوعٌ له و الثناء على الصنع ثناءٌ على الصانع، فهو يثني على نفسه بالثناء على إلهه الّذي اعتقده.

إلّا أنّ الأشياء ـ بالطّبع ـ مثنيةٌ على أنفسها حامدةٌ لها و لاتذمّ غيرها، فهي عالمةٌ بإلهها الّذي تعيّن بأعيانها و ظهر بصورها. فهي عالمةٌ بصلاتها و تسبيحها؛

بخلاف الانسان الجاهل، فإنّه ـ لاستحسانه صنعته و محبّته إيّاه ـ يذمّ معتقد غيره.

و منشأ ذلك حبّه لنفسه، فانّه لمحبّته نفسه يحبّ مايلائمها، و مصنوعه يلائمها، فهو يحبّه و يثني عليه بالثناء الّذي يرجع إلى نفسه. و مصنوع غيره لايلائمها، فهو يذمّه.

و ذلك لاستيلاء الشيطان فى صورة تعيّنه عليه، فيحجبه عن الحقّ في معتقد غيره، فيعترض عليه جوراً و تعدّياً و عدم انصافٍ. و لو لم يكن محجوباً فى إسر الشيطان بقيد تعيّنه و تعيّن إلهه لعرف ما قال الجنيد ـ رحمه اللّه ـ، فسلّم لكلّ معتقدٍ ما اعتقده، فكان عارفاً باللّه.

فلكونه جاهلاً محجوباً قال: **(فهو ظانٌّ ليس بعالمٍ، فلذلك قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي»[٤٠٦]، أي: لاأظهر له إلّا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق و إن شاء قيّد.**

فإله المعتقدات تأخذه الحدود فهو الإله الّذي وسعه قلب /SB269 عبده، فإنّ الإله المطلق لايسعه شيءٌ ـ لأنّه عين الأشياء و عين نفسه، و الشيء لايقال فيه يسع نفسه، و لا لايسعها. فافهم! ـ).

إنّما قال ـ تعالى ـ: «أنا عند ظنّ عبدي بي»، لأنّه ـ تعالى ـ بكلّ شيءٍ محيطٌ بأحديّته المطلقة. فلابدّ أن يحيط بجميع الصور الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة و العقليّة الظنّيّة و العلميّة،

لأنّه الظاهر و الباطن، و هذه الصور ـ كلّها ـ لايخرج عن كونها ظاهرةً و باطنةً. فعلى أيّ وجهٍ يكون ظنّ العبد في معتقده ـ من تشبيهٍ حسّيٍّ أو خياليٍّ أو وهميٍّ أو تنزيهٍ عقليٍّ ـ فاللّه ـ تعالى ـ هو الظاهر بصورة معتقده ذلك، و لايظهر له إلّا بتلك الصورة ـ أطلق أو قيّد! ـ.

و الإطلاق ليس من شأن العقل و ما دونه من المدركات، لأنّ العقل مقيّدٌ إلّا المقيّد بقيد الإطلاق، /MA126/ فإنّه أيضاً مقيّدٌ لامطلقٌ من حيث هو هو بالحقيقة.

فلابدّ لإله المعتقدات أن تأخذه الحدود المميّزة بعضها عن بعضٍ، فهو الّذي وسعه قلب عبده المؤمن بالإيمان الغيبيّ، فإنّ المعتقد لايكون إلّا في القلب.

و أمّا الإله المطلق الّذي هو عين كلّ شيءٍ، فلايسعه شيءٌ إلّا قلب العارف الّذي هو عين الكلّ، فإنّه متقلّبٌ مع الحقّ في إطلاقه و تقيّده لتجرّده عن نعته و تعيّنه ـ لفنائه في الحقّ و بقائه ببقائه ـ. فهو قلب الحقّ متعيّنٌ بالتعيّن الأوّل الحقّيّ الّذي يستهلك جميع التعيّنات فيه.

و أمّا قوله: «و الشيء لايقال فيه وسع نفسه و لا لايسعها»، فالمراد: أنّه لايقال عرفاً بحسب الحسّ. و أمّا بحسب العلم فقد يسع نفسه، فإنّ اللّه ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ [٦/٨٠]؛ و عن قول الملائكة: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً﴾ [٤٠/٧]، و لاشكّ أنّ اللّه عالمٌ بذاته، فهو يسع نفسه علماً.

و كيف! و قد قال الشيخ ـ قدّس اللّه روحه ـ في «الفصّ الإسحاقيّ» بهذه العبارة: «لو أنّ ما لايتناهى /SA270/ وجوده يقدّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما احسّ بذلك في علمه. فانّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ، و مع ذلك ما اتّصف بالرّيّ. فلوامتلأ ارتوى. و قد قال ذلك «أبويزيد». و قد نبّهنا على هذا المقام بقولنا:

يَا خَالِقَ ٱلأَشْيَاءِ فِي نَفْسِهِ ... أَنتَ لِمَا تَخْلُقُهُ جَامِعُ

تَخْلُقُ مَا لَايَنتَهِي كَونُهُ ... فِيكَ فَأَنتَ ٱلضَّيِّقُ ٱلوَاسِعُ

لَو أَنَّ مَا قَد خَلَقَ ٱللَّهُ مَا ... لَاحَ بِقَلبِي فَجْرُهُ ٱلسَّاطِعُ

مَنْ وَسِعَ ٱلحَقَّ فَمَا ضَاقَ عَنْ ... خَلْقٍ، فَكَيفَ ٱلأَمرُ يَا وَاسِعُ!»[٤٠٧].

هذا ـ كلّه ـ كلامه. و مثله أجلّ و أعلى منصباً و كعباً أن يكون في كلامه تناقضٌ!،

حاشاه!.

فهو محمولٌ على أنّ الأمر تنزيهٌ و تشبيهٌ، و اللّه ـ تعالى ـ لايكون مشهوداً بالبصر من حيث التنزيه ـ كما ذكر في قوله: ﴿لَاتُدرِكُهُ ٱلأَبْصَارُ﴾ [٦/١٠٣]، بل يكون معلوماً بالقلب و يكون مشهوداً بالبصر من حيث التشبيه. و الظاهر في صورة المعتقد لايكون إلّا مشهوداً، فمن ثمّ قال: «هو الّذي يسعه قلب عبده المؤمن» ـ أي: من حيث الشهود ـ «و لايسعه شيءٌ من حيث الإطلاق».

و أعني بالتنزيه و التبشيه: الإطلاق و التقييد؛ و قد مرّ مثل هذا التنزيه و التشبيه في شرح قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١]، [٤٠٨].

***

و ليكُن هذا[٦٧٤] آخر ما أردنا إيراده، و اللّه ـ تعالى ـ هو البالغ أمره و مراده.

اللّهمّ اعصمنا من الخطأ و الزلل في الإيراد، و وفّقنا في العلم و القول و العمل للحقّ و الصواب و السداد، و اجعلنا ممّن أجبت فيه من المحمّديّين دعاء النبيّ ـ عليه السّلام ـ!.

اللّهمّ اكلأنا كلاءة الوليد، و لاتكلنا إلى أنفسنا طرفة عينٍ فنبلغ كلّ مرامٍ*!.

---

* ـ س: + و قد فرغ من هذا الشرح مؤلّفه ـ قدّس الله عزيز ـ [ظ: سرّه العزيز] ضحوة يوم السبت الثاني عشر من جمادى الأولى سنة ثلاثين و سبعمأة هجريّة. و قد نجز تحريره في يوم الإثنين الخامس من ذي قعدة سنة ستٍّ و ثلاثين و سبعمأة هجريّة نبويّة.

م: + و قد فرغ من هذا الشرح مؤلّفه الفقير عبدالرزّاق بن أبي الغنائم بن احمد بن أبي الفضائل بن محمّد القاسانيّ ضحوة يوم السبت الثاني عشر من جمادى الأولى سنة ٧٣٠ هجريّة في الخانقاه المباركة من أبواب البرّ المبنيّة بالربع الرشيديّ ـ أنار الله برهان بانيها ـ. و قد فرغ من تحرير الكتاب محمود بن محمّد الآشتيانيّ الاصفهانيّ يوم الأربعاء الرابع من رجب سنة ثمانٍ و اربعين و سبعمأة في...الملك مستغفراً له حامداً و مصلّياً.

قائمة اختلافات النسختين

١- م : ـ و الظهور.
٢- س: ـ اقتضت.
٣- م : + و.
٤- م : ـ منه.
٥- م : يعتصم.
٦- س : إذ.
٧- س، م : ـ من أهل الله اصحاب القلوب. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
٨- م : الروعى.
٩- س ، م : في هذا المسطور. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٠- م : + اوّل.
١١- س: فكان،
١٢- س : ـ أو بدلٌ ... ايجاده.
١٣- س : ـ و ذلك ... باليدين.
١٤- س، م: كـلّية ـ فالتصحيح من نسخة الشرح المطبوعة.
١٥- م : الباطن.
١٦- س : ـ أي.
١٧- س ، م : ذلک. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٨- س : نسبتها.
١٩- س: و انّ.
٢٠- م : الخارج.
٢١- التقيد.
٢٢- س : أنّ
٢٣- م : آخر.
٢٤- س : فيخاف.
٢٥- س : ـ الحقّ.
٢٦- س : ـ و ان علم غناه.
٢٧- م : هو عين الّا.
٢٨- م : ـ ما.
٢٩- س : ليس.
٣٠- س : توسيط.
٣١- م : + قوله.
٣٢- س : صورته.
٣٣- م ، س : ـ و. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
٣٤- م : ـ و.
٣٥- س : ـ له.
٣٦- س : ـ قوله.
٣٧- م : ـ و هو.
٣٨- س : ـ الواحدة.
٣٩- س : و اجعلوا.
٤٠- س : لسوء.
٤١- م : حذّر.
٤٢- س : ـ مصدر.
٤٣- س : مهيّمة.
٤٤- م : و هو.
٤٥- س : انبثاث.
٤٦- م : بث.
٤٧- س : ما تعلم مصلحتى فيه.
٤٨- م : ـ فيقول.
٤٩- م، س: ـ ما اعطاه العجز، فالاضافة من نسخ الفصوص.
٥٠- س : الانبياء.
٥١- س : من ... الاولياء.
٥٢- م: لذاته.
٥٣- س : ـ انا.
٥٤- م : ـ رسول الله.
٥٥- س : اللبنتين من.
٥٦- م : بها يكمل.
٥٧- س : ـ تسمّى.
٥٨- س : لا ينافى ... الحميد.
٥٩- س : الانبياء.
٦٠- م : الخاصّ.
٦١- م، س : ـ ففاز محمدٌ... الكلام. فالاضافة من نسخ الفصوص.
٦٢- س : ـ ممتزجة.

٦٣- س : يد.
٦٤- سن ـ و تلك ...
٦٥- سن : و الحق.
٦٦- غير متناهيةٍ.
٦٧- س، م : بيده.
٦٨- س : هو.
٦٩- س : صور.
٧٠- س: عين ... عكسها.
٧١- س : يراها.
٧٢- م : راى.
٧٣- م : بر.
٧٤- م : الخطاط.
٧٥- م : التدبيرى.
٧٦- م : القيامة.
٧٧- م : ـ الثانى.
٧٨- م : + و.
٧٩- م : ـ كارباب ... عقولهم.
٨٠- س : محدودٍ فيجب.
٨١- س : بانّه.
٨٢- م، س : + و. و الظاهر ان هذه اللفظة زائدة.
٨٣- س : غير.
٨٤- س : + عند.
٨٥- م : ـ و.
٨٦- س : ـ و احتجبوا ... الاسمائى.
٨٧- م : ضراوتهم.
٨٨- م: فذكر.
٨٩- س : ـ صورة.
٩٠- س : ـ الى.
٩١- م، س : ـ [ ]. فالاضافة من المطبوعة.
٩٢- س : بان.
٩٣- س : ـ قوله.
٩٤- س : لأنزل.
٩٥- م: ليهديهم.
٩٦- م : لم تتجاوز.
٩٧- س : فهو.
٩٨- س : ـ نور.
٩٩- س : ـ الفكر.
١٠٠- س : لتروا.
١٠١- س : بجهلة
١٠٢- س : من اسماء ... اسم.
١٠٣- س: صورة.
١٠٤- س : + قوله.
١٠٥- م، س : ـ [ ]. فالاضافة من المطبوعة.
١٠٦- س : ـ من.
١٠٧- س : همدت
١٠٨- س : بظاهر الفرق.
١٠٩- م : بستر.
١١٠- م : بانانيتهم.
١١١- س : و.
١١٢- س : لوازمه.
١١٣- س : روحانيات.
١١٤- م : ـ علوّ.
١١٥- س : ـ بر.
١١٦- س : الاسماء.
١١٧- م، س : ـ [...] فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١١٨- س ، هي.
١١٩- م : ـ هو.
١٢٠- م ، س : ـ [إن]. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٢١- س: الواحد.
١٢٢- س : ـ و كذلك في التفسير.
١٢٣- م : منشأها.
١٢٤- س : ـ فان الاثنين ... الثلاثة.
١٢٥- س : غير.
١٢٦- س : الانسانية.
١٢٧- س: حكم خاصّ.
١٢٨- س : صورة.
١٢٩- س : الواحد.
١٣٠- س : ـ حكم.
١٣١- م : ـ لها.
١٣٢- م : ـ و.

١٣٣- س : ـ أي سيق ... يقتضيه.
١٣٤- س، م: ـ [عين]. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٣٥- م، س : المكانى. و عليه فلا تستقيم العبارة، يغيّرناه كماترى. و التغيير من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٣٦- م : فانّي.
١٣٧- م : بالعرض.
١٣٨- س : للعقل.
١٣٩- م : مقام.
١٤٠- س : فكان.
١٤١- م : + انّما يكون.
١٤٢- م، س : ـ [بعض]. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٤٣- م : ـ الوجود.
١٤٤- م : بالنسبة.
١٤٥- م : ـ إله.
١٤٦- م : ـ بالتعين العلمي.
١٤٧- س : + الله.
١٤٨- س : + هو.
١٤٩- م : و لا.
١٥٠- س : ـ له.
١٥١- س : ـ ايّ ... له.
١٥٢- س : لا.
١٥٣- س : ـ بكيفيته.
١٥٤- س : لك.
١٥٥- س: له.
١٥٦- م : كالالهية.
١٥٧- س : لذلك.
١٥٨- س : صار.
١٥٩- س: ـ يكون.
١٦٠- س: ـ و حقائقنا ... باعياننا.
١٦١- م : ـ الجامع.
١٦٢- س : ـ والانانية.
١٦٣- م: النوراني .
١٦٤- س : بدنة.
١٦٥- م : متسلماً.
١٦٦- س : الفناء.
١٦٧- س : الانسان.
١٦٨- س : فظهوره.
١٦٩- م : فيها.
١٧٠- س : + جاهل.
١٧١- م : بالانانية.
١٧٢- م : + قد.
١٧٣- م : فتصرّف.
١٧٤- س: ـ هو.
١٧٥- م : + في.
١٧٦- م : ولو.
١٧٧- م : ـ أي.
١٧٨- س : ـ كان.
١٧٩- س: - علم.
١٨٠- م: + و.
١٨١- س: - روح.
١٨٢- س: - أن يتصوّر.
١٨٣- م: من.
١٨٤- س : تكثّر.
١٨٥- م : للحق.
١٨٦- س : ففيه.
١٨٧- م : ـ ألف.
١٨٨- س : ـ والاولىٰ ... لقيامه.
١٨٩- س : وسعه.
١٩٠- س : ـ إلّا ... العامّ.
١٩١- م : ـ و في الجملة.
١٩٢- س : لمن.
١٩٣- م : ـ عن.
١٩٤- س:ـ ما تعمّ قطّ ... العارف.
١٩٥- س : أي .. الصور.
١٩٦- م: تحفظ.
١٩٧- س : بالعبدانية.
١٩٨- س : ربّ العالمين.
١٩٩- س : في التعليق.
٢٠٠- س : ـ و الباء ... بالتعليق.

٢٠١- س : للانسانية.
٢٠٢- م : بالصفة الدالّة.
٢٠٣- م : بهما و هي.
٢٠٤- س : هاتان الصفاتان.
٢٠٥- س : ربوبية.
٢٠٦- س: ـ عليه.
٢٠٧- س : فكلّ.
٢٠٨ - م : + يعني.
٢٠٩- م : اظهار.
٢١٠- س : ـ من.
٢١١- س : ـ هو.
٢١٢-س : ـ و بك.
٢١٣- س : ـ بر.
٢١٤- س : + الّا.
٢١٥- م : ـ و.
٢١٦- م : اضافات.
٢١٧- س : ـ بر.
٢١٨- س : ـ أو ... بالقلم.
٢١٩- س : ـ مثل فما في الوجود.
٢٢٠- م : بعينه.
٢٢١- م : لا يعطى.
٢٢٢- س : لكن.
٢٢٣- س : التجاوز.
٢٢٤- م : للب.
٢٢٥- س : اختصت.
٢٢٦- س : يخلق.
٢٢٧- س : ـ المعروفة.
٢٢٨- م : ما كتبنا عليهم.
٢٢٩- س : أي انقياد.
٢٣٠- س : ـ الّذى.
٢٣١- س: ـ حاله التى.
٢٣٢- م : ـ التجلّى حالتها العينية.
٢٣٣- م : ـ في الحقيقة.
٢٣٤- م : فقوله.
٢٣٥- م : + فى.
٢٣٦- س : فكما.
٢٣٧- س : ارادة.
٢٣٨- س : الصلاح.
٢٣٩- س : ـ إلى.
٢٤٠- م : ـ بر.
٢٤١- س : ـ فيقع.
٢٤٢- م : المتخيلة.
٢٤٣- س : ـ اوّل.
٢٤٤- م : فانّ كل.
٢٤٥- م : العلم.
٢٤٦- م : ـ في.
٢٤٧- س : ـ بحقيقته و هويته.
٢٤٨- س :ـ حيث.
٢٤٩- م : ـ أي بقدر ... بالاضافة.
٢٥٠- م : ثمّة.
٢٥١- س : ـ الحقّ من ... يعلم.
٢٥٢- س : الّا
٢٥٣- س : ـ و اذا ... الظلّ.
٢٥٤- م : المحسوس.
٢٥٥- م : المطلق.
٢٥٦- م : أوضحت.
٢٥٧- س: مشاهدة.
٢٥٨- س : ـ واحدة.
٢٥٩- م : ـ وحده.
٢٦٠- م : ـ انّ.
٢٦١- م : ـ و.
٢٦٢- م : فان الوجود.
٢٦٣- س : تتصوّرت.
٢٦٤- س : موجود.
٢٦٥- س : تخيلت.
٢٦٦- م : + كلّها.
٢٦٧- س : ـ تدلّ.
٢٦٨- س : ـ كما.
٢٦٩- م : ـ و.
٢٧٠- س : و.
٢٧١- س : الّذي له.
٢٧٢- م : يصلّى.

٢٧٣- س : هو.
٢٧٤- س : ـ بر.
٢٧٥- م ، س : الحق. فالتصحيح مننسخ الفصوص المطبوعة.
٢٧٦- س : مظهره.
٢٧٧- م : عذب.
٢٧٨- م : غاياتهم.
٢٧٩- م : ـ الربّ.
٢٨٠- م : لا خفائه.
٢٨١- س : ـ و.
٢٨٢- س : ـ و.
٢٨٣- م : كذلك.
٢٨٤- س : لهم.
٢٨٥- م ، س: انهم. فالتصحيح من المطبوعة.
٢٨٦- م : ـ عنهم.
٢٨٧- س : للتدبير.
٢٨٨- س : ـ و هي.
٢٨٩- م ، أي.
٢٩٠- م : واحد.
٢٩١- س ـ: الاشراف.
٢٩٢- س : ـ هود.
٢٩٣- س : و لا اللاتقيد.
٢٩٤- س : ـ ذو.
٢٩٥- س : ـ إلى.
٢٩٦- س : اتّحاد.
٢٩٧- س ، ـ الالهي.
٢٩٨- س: ردّه.
٢٩٩- م: ـ و.
٣٠٠- س : وجوداتهم.
٣٠١- س : لجماله.
٣٠٢- م : نكره.
٣٠٣- م : يسيئون الادب معه.
٣٠٤- س : يعتقد.
٣٠٥- س: فيستحيل.
٣٠٦- س : بالحق.
٣٠٧- س : ـ الحق المتجلّى ... يفوتك.
٣٠٨- س : ـ و التقييد.
٣٠٩- س : ـ أي ... الاعتقادات.
٣١٠- س : لنا.
٣١١- س : + و.
٣١٢- م : ـ و عند ... المزاج.
٣١٣- م : صور.
٣١٤- س : و.
٣١٥- س : ـ بر.
٣١٦- م : ـ بر.
٣١٧- م : سنتر.
٣١٨- س : أمر.
٣١٩- س : الموجد لا تقابل.
٣٢٠- س ـ له.
٣٢١- س : ـ باب.
٣٢٢- م ، س : منفياً. فالتصحيح من المطبوعة.
٣٢٣- م : ـ بالاخرى.
٣٢٤- م : ـ في.
٣٢٥- س : ـ التي.
٣٢٦- س: ـ ضاحكة ... السعداء.
٣٢٧- م : جمع.
٣٢٨- م : صحّ.
٣٢٩- م : الاعين.
٣٣٠- س : ـ الذي.
٣٣١- س : تنفسه.
٣٣٢- م : ـ مأة.
٣٣٣- م : الصور.
٣٣٤- س : ـ محلّ.
٣٣٥- س : ـ له.
٣٣٦- س : صور.
٣٣٧- م : الحقيقة.
٣٣٨- س : ـ المشهود... الواقع.
٣٣٩- س: أنّه.
٣٤٠- س : و قد.
٣٤١- م : ـ الحقّ.
٣٤٢- م : + أى.
٣٤٣- س: ـ يعنى.

٣٤٤- م : + فهو.
٣٤٥- م : انّما.
٣٤٦- س : مرّ.
٣٤٧- س : الجمع.
٣٤٨- م ، س : ـ و هو فالزيادة من نسخ الفصوص المطبوعة.
٣٤٩- س : التجليان المتعاقبان.
٣٥٠- س : ـ أو فاعل للظرف.
٣٥١- س : صورة.
٣٥٢- م : + و.
٣٥٣- س ، غير.
٣٥٤- م ، س : متعينٌ. فالتصحيح من المطبوعة.
٣٥٥- م : علمه.
٣٥٦- س : الاسم.
٣٥٧- م : و هي.
٣٥٨- م : الموجودة.
٣٥٩- س : فيه.
٣٦٠- س : أي فلا...
٣٦١- س : ـ الآلهية.
٣٦٢- س : ـ الحق.
٣٦٣- م : ـ أنّ.
٣٦٤- س : ـ امّا.
٣٦٥- س : ـ أيضاً.
٣٦٦- م : و الامر.
٣٦٧- س : ـ مبنى.
٣٦٨- م : ـ من نشاء.
٣٦٩- م : الّا.
٣٧٠- م: أو.
٣٧١- م : ـ و وقت ... معين.
٣٧٢- س : + قال.
٣٧٣- س : ـ من.
٣٧٤- س : هى.
٣٧٥- س : ـ أي ... المقدور.
٣٧٦- م : للعين.
٣٧٧- م : أيضاً.
٣٧٨- م : المقتضي للرحمة.
٣٧٩- م : فهو.
٣٨٠- س : عمل.
٣٨١- س : ـ بها.
٣٨٢- م :لا تتعلّق.
٣٨٣- س : ليفيض.
٣٨٤- م : + و.
٣٨٥- س : + و.
٣٨٦- س : هذا إذا كان ... الانبياء.
٣٨٧- س: و قال.
٣٨٨- س : شاء.
٣٨٩- م : فالقدير.
٣٩٠- م : * و الاله.
٣٩١- م : + و.
٣٩٢- س : ـ يقول.
٣٩٣- س : ـ معنى.
٣٩٤- س: ـ فهذا ... السجود.
٣٩٥- س : ـ الولي.
٣٩٦- س : ـ الله.
٣٩٧- س : نشأتها.
٣٩٨- م : بكون.
٣٩٩- س : البراق.
٤٠٠- س : ـ و.
٤٠١- س : صور.
٤٠٢- م : و كان.
٤٠٣- س : انّما.
٤٠٤- س : ـ الّا.
٤٠٥- س: ـ لما.
٤٠٦- س : و كان.
٤٠٧- س : وجهين.
٤٠٨- م : فكان.
٤٠٩- س : ـ منه.
٤١٠- س : الابرا و الاحياء.
٤١١- س : صور.
٤١٢- م : ـ عيسى.
٤١٣- س : ـ و الدعاء.
٤١٤- م : لأنّهم.

٤١٥- س : ـ أو أراد ... الله.
٤١٦- م : فينسبه لجبرئيل.
٤١٧- س : ـ من.
٤١٨- م: و كلّ.
٤١٩- م : + كون.
٤٢٠- م : + كون.
٤٢١- س : و كنّا.
٤٢٢- س : ـ السبع.
٤٢٣- س : ـ و.
٤٢٤- س : + الرحمانى.
٤٢٥- م : ـ الرحماني.
٤٢٦- س : بالقوّة.
٤٢٧- م : فاثنى.
٤٢٨- س: ـ و عبوس.
٤٢٩- م : فظهور.
٤٣٠- س : ـ و.
٤٣١- م : ـ بعين ... بالحقّ.
٤٣٢- م : فهو.
٤٣٣- س : أي.
٤٣٤- س : الثلثة.
٤٣٥- م : طالباً.
٤٣٦- م : ـ و.
٤٣٧- س : ممّا.
٤٣٨- م ، س : أراهم. فالتصحيح من المطبوعة.
٤٣٩- س : صورة.
٤٤٠- م : الاسماء.
٤٤١- س : أي و .
٤٤٢- س : صادرة.
٤٤٣- س : صادرة ... الحقيقة.
٤٤٤- س : بر.
٤٤٥- س : تفاوت.
٤٤٦- س : الكدر.
٤٤٧- س: انّها.
٤٤٨- س : إلى الملك.
٤٤٩- س : ـ ليس.
٤٥٠- س : صورة.
٤٥١- م : ـ منه.
٤٥٢- س : الوحش.
٤٥٣- س : الأ سمائية.
٤٥٤- م، س : المدّة. فالتصحيح من المطبوعة.
٤٥٥- س : ـ فى مجلس سليمان.
٤٥٦- س : أو.
٤٥٧- س : ـ و الحجّة البالغة.
٤٥٨- س : ـ آمنت انّه ... فرعون.
٤٥٩- س : ـ و قيّد ... بنى اسرائيل.
٤٦٠- م : و كان.
٤٦١- م : الطلبة.
٤٦٢- م : ـ الدنيا.
٤٦٣- س : الصور.
٤٦٤- م : الصور.
٤٦٥- م : قدروه.
٤٦٦- س : و .
٤٦٧- س : + الخواص.
٤٦٨- س : ـ من رحمتنا.
٤٦٩- س : ـ أيضاً ... الإلٰهية.
٤٧٠- س : لكن.
٤٧١- س : ـ من رحمتنا.
٤٧٢- م : بذلك عن العالم.
٤٧٣- س: ـ . و اخبرنا ايماءً و رمزاً.
٤٧٤- س : تسميتها.
٤٧٥- س ، ـ له.
٤٧٦- س: احد من.
٤٧٧- م : ـ و لم يقل ... خليفة.
٤٧٨- م، س: لو: فالتصحيح من المطبوعة.
٤٧٩- س: رسوله.
٤٨٠- س : للحكم.
٤٨١- س : ـ و.
٤٨٢- س : الرسول.
٤٨٣- م : ـ من.
٤٨٤- س : المنفردة.
٤٨٥- س : تعارضت.
٤٨٦- س : ـ بر.

٤٨٧- م : المشيئة لها فيه ليس.
٤٨٨- س : ـ واحد.
٤٨٩- م : يحكم.
٤٩٠- س : فكانت.
٤٩١- م : و كلّما.
٤٩٢- س : بعبادي.
٤٩٣- م : ـ هذه.
٤٩٤- م : ـ ان.
٤٩٥- م : ـ ان.
٤٩٦- م : ـ الّذي هو جليسه.
٤٩٧- م : ـ حتّى.
٤٩٨- م : ـ و الحقّ احديّ العين.
٤٩٩- س : يلعب.
٥٠٠- س : المسمّى.
٥٠١- م : يأخذ.
٥٠٢- م : للحقوق.
٥٠٣- س : ـ مزاج.
٥٠٤- س : ـ العالَم بفتح اللام في ... الإلهي.
+ يتنوّع تجلّيه لتنوّع أحوال الناظر.
٥٠٥- س : ـ الله.
٥٠٦- م، س: و كلّ. فالتصحيح من نسخ الفصوص المطبوعة.
٥٠٧- س: ـ إليه.
٥٠٨- س : نسب.
٥٠٩- م، س : صورته. فالتصحيح من المطبوعة.
٥١٠- م : الرضا.
٥١١- س : أو.
٥١٢- س : دون.
٥١٣- س : فالشهود قربٌ.
٥١٤- س : لمشرقيين.
٥١٥- س : كونه.
٥١٦- س : ـ و قد ... الله.
٥١٧- س : يسألها.
٥١٨- س : ايسية.
٥١٩- م : + الاتحاد ... من حيث.
٥٢٠- س : ـ الحجاب ... اهل.
٥٢١- م : ـ الحائط.
٥٢٢- س : ـ كان.
٥٢٣- م : دفعه.
٥٢٤- م : فظهر.
٥٢٥- م : فكمال.
٥٢٦- م : فتلك.
٥٢٧- س : ـ ثم.
٥٢٨- س : الالهي.
٥٢٩- م : ـ الاعيان.
٥٣٠- س : لكلّ.
٥٣١- م : و لا.
٥٣٢- م : اعيانهم.
٥٣٣- م : و لا يرحمهم.
٥٣٤- س : ـ يا.
٥٣٥- م : كلا.
٥٣٦- س : الّذي.
٥٣٧- م : النفسية.
٥٣٨- س : ـ هو.
٥٣٩- س: ـ بها.
٥٤٠- س : بالشرايع.
٥٤١- س : ـ اخرى.
٥٤٢- م : الّا.
٥٤٣- س : رسالته.
٥٤٤- م : ـ ذلك.
٥٤٥- م : ـ و.
٥٤٦- س، م: ـ [كما]. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
٥٤٧- س : ـ التجلّى.
٥٤٨- م : كقوله.
٥٤٩- م : ـ فهو.
٥٥٠- س : + صورة.
٥٥١- م : لا يفتك.
٥٥٢- س : ذلك.
٥٥٣- س : بالاستدلال.
٥٥٤- م : ـ و.
٥٥٥- م : ـ الادريسية.

٥٥٦- م : انشأه.
٥٥٧- س : + ينطق بما.
٥٥٨- م : وجهه لله.
٥٥٩- س : و المشيئة.
٥٦٠- س : مشيئة.
٥٦١- س : و لمّا.
٥٦٢- س : بالارادة.
٥٦٣- س : ـ و.
٥٦٤- س : هي.
٥٦٥- س : المعلوم.
٥٦٦- س : ـ هو.
٥٦٧- س : ـ نحن.
٥٦٨- س : لكون.
٥٦٩- س : ـ و .
٥٧٠- م : ذلك.
٥٧١- م : كان.
٥٧٢- س : + و.
٥٧٣- م ، س : [فناء]. و الزيادة من المطبوعة.
٥٧٤- م : ـ إليه
٥٧٥- س : الظاهر.
٥٧٦- س : تسخير.
٥٧٧- س : ـ بأمرهم.
٥٧٨- م : قابله و قاتله.
٥٧٩- س : و امّا البيت ... الكلّ.
٥٨٠- م : فاتخذه.
٥٨١- م : المحبّة.
٥٨٢- س : ـ اكثر.
٥٨٣- س : ـ بهواه.
٥٨٤- م : فاذ.
٥٨٥- م : ـ الأمر.
٥٨٦- س : توسيط.
٥٨٧- م : ـ و خلقاً.
٥٨٨- م : ـ يعلم.
٥٨٩- م : ـ س : إليه . فالتصحيح من المطبوعة.
٥٩٠- س : و لا.
٥٩١- س : ـ هو.
٥٩٢- س : من.
٥٩٣- م : ـ و.
٥٩٤- م : الصنف.
٥٩٥- س : فخواص.
٥٩٦- س : له.
٥٩٧- م ، س : الّا فالتصحيح من نسخ الفصوص المطبوعة.
٥٩٨- س : ـ تدبير بعض ... الثاني.
٥٩٩- م : ـ هي.
٦٠٠- س : و اهتزت.
٦٠١- م : + عنه.
٦٠٢- س : يتغرر.
٦٠٣- س : الذي.
٦٠٤- س : يحرم.
٦٠٥- س : فلا تكرار.
٦٠٦- س : ـ هذا.
٦٠٧- س : العبادة.
٦٠٨- م : يفهم.
٦٠٩- س : العبادة.
٦١٠- س : يتميّز.
٦١١- م : ـ الله هذا.
٦١٢- س : يقصّ الله عليه من امرهما.
٦١٣- س : غير.
٦١٤- س : + منه.
٦١٥- س : ـ الّتي.
٦١٦- م : ـ له.
٦١٧- س : ـ من العلم.
٦١٨- م : ـ له.
٦١٩- م : ـ له.
٦٢٠- م : + له.
٦٢١- س: يعلم.
٦٢٢- س : ـ أو يعلم ذلك.
٦٢٣- س: + و لهذا قال و هي.
٦٢٤- س ـ يعلمون.
٦٢٥- س : فكلّ.
٦٢٦- م : لا يرتفع.

٦٢٧- س : الهلاک.
٦٢٨- س : ـ الاليم.
٦٢٩- س : + أي في شقائه الابدي.
٦٣٠- س : ـ أي في شقائه الأبدي.
٦٣١- س : كقوله.
٦٣٢- س : ـ و الله اعلم بالصواب.
٦٣٣- م : ـ الأحد.
٦٣٤- م ، س : الصلاة. فالتصحيح من نسخ الفصوص المطبوعة.
٦٣٥- م : المنزّه.
٦٣٦- م : ـ فصّ.
٦٣٧- م : أنّ.
٦٣٨- س : التثليث.
٦٣٩- س، م: نفسه. فالمذكور في المتين مأخوذٌ من نسخ الفصوص المطبوعة.
٦٤٠-
٦٤١-س : فكيف.
٦٤٢- س: - إليه.
٦٤٣- س: - نسمة.
٦٤٤- م، س: نساءته. فالتصحيح من نسخ القصوص المطبوعة.
٦٤٥- م: عالم.
٦٤٦- س: الهوائية.
٦٤٧- س: و ذلك ... للعالم.
٦٤٨- س: تأخرمس.
٦٤٩- س: العالم.
٦٥٠- س: + الأولوية
٦٥١- بالاستحقاق.
٦٥٢ س: فمراده بالتغليب.
٦٥٣ س: متساويان.
٦٥٤ م،س: فله. فالتصحيح من المطبوعة.
٦٥٥ م: -الأمّ.
٦٥٦ س: -له.
٦٥٧- م، س: ظهر. فالتحصيح من نسخ الفصوص المطبوعة.
٦٥٨-م: بالطهارة
٦٥٩- س: الاجناس.
٦٦٠- س : الخبيثية.
٦٦١- س: - الصحيح.
٦٦٢- م: لم ير.
٦٦٣- م: لصاحبها.
٦٦٤-م : - بنور.
٦٦٥-س : المتابعين.
٦٦٦- م : لا.
٦٦٧- س: السجوده.
٦٦٨-م : إلى.
٦٦٩-م: - له.
٦٧٠- س: شاذ.
٦٧١- م: المتجلّي.
٦٧٢- م: المتجلّي.
٦٧٣-س : معنى.
٦٧٤ ـ س : ـ هذا.

التعليقات على النصّ

[١]. ... محمّد بن مصلح المشتهر بالتبريزيّ.

ما أدري من هذا الرجل الّذي ذكر الشارح عند ذكره هذه الألقاب الفخمة، و لاشكّ انّه كان عنده ذا مرتبةٍ عظيمة. و الّذي يختلج بالبال في بادىء النظر انّ الرجل هو التبريزي صاحب جلال‌الدين البلخي المولوي، و هذا ليس بسديدٍ، و لقد أشبعنا القول حول هذا الكلام في «كاشاني نامه» قسم اصحابه و معاصريه، فراجع. و انظر أيضاً: «مجموعة رسائل و مصنّفات» ـ للكاشاني نفسه ـ، ص ٦٧٩.

[٢]. كما أشار إليه في الفصّ اللقمانيّ ...

راجع: نصّ الكتاب ٤٧٥/٢٣؛ و انظر أيضاً قول الشارح حيث يقول: «فالمشيئة اعمّ من الارادة»، راجع: ٤٧٦/٨.

[٣]. الّتي سمّاها الشيخ في «الفتوحات» الأئمّة السبعة.

راجع: «الفتوحات المكّيّة»، ج ٢، ص ١٣١ / ١٢٥ (طبعة عثمان يحيى). و انظر ايضاً: «لطائف الاعلام» للشارح نفسه ـ بتصحيحنا ـ: الاصطلاح ١٠٢.

و نأتي بتوضيحٍ حول كتاب «الفتوحات المكّيّة» فيما يأتي من هذه التعليقات، راجع: الرقم ٣٢.

[٤]. فاسماؤه تعالى غير متناهيةٍ، و لهذا وصفها بأنّها لايبلغها الاحصاء.

اشارةٌ إلى كريمتين ١٠٩ الكهف، ٢٧ لقمان.

[٥]. ليس وراء عبّادان قريةٌ.

لم أعثر عليه في «مجمع الأمثال» و لا في «معجم البلدان» عند ذكر «عَبَّادان». راجع: «معجم البلدان» ج ٤، ص ٧٤، القائمة ١. و انظر: «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات»، ص ٣٨٥. [و انظر ايضاً: «أمثال و حكم»، ج ٣، ص ١٣٧٥. بارشادٍ من الاستاذ الخرّمشاهي، مشكوراً].

[٦]. الارواح المجرّدة عن عالم الجبروت المسمّى باصطلاح الإشراقيّين «الانوار القاهرة».

الانوار القاهرة في اصطلاح الاشراقيين هي العقول المجرّدة المنقسمة إلى الطوليّة و العرضيّة. ثمّ انّهم يسمّون الطولية منها بالقواهر العالية، و العرضيّة منها بالقواهر السافلة و الانوار المتكافئة. و لها أبحاثٌ و احكامٌ مبثوثةٌ في كتب الاشراقيين. راجع كنموذج منها: «شرح قطب الدين الشيرازي على حكمة الاشراق»، صص ٣٠٦، ٣٨٩.

[٧]. أعوذ بكلمات الله التامّات و اعوذ باسمك الاعظم و بكلمتك التامّة.

ما وجدت الحديث طبقاً لما رواه الشارح، و هناك في أحرازه و أوراده و أدعيته (ص):

الف: «اللّهم إنيّ أعوذ باسمك و كلماتك التامّة ... و اعوذ باسمك و كلماتك التامّة»،

ب: «أعوذ بكلمات الله التامّات من شرّ ما خلق ...»،

ج: «أعوذ بكلمات الله التامّات من كلّ شيطانٍ ...».

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٩٤، ص ٢٠٩؛ «سنن» ابن ماجة، ج ٢، صص ١١٦٢، ١١٦٥ الارقام ٣٥١٨، ٣٥٢٥؛ «صحيح» البخاري، ج ٤، ص ٧٩؛ «كنز العمّال»، ٣٥٠٤؛ «حلية

الاولياء»، ج ٤، ص ٢٢٩. «مسند» احمد، ج ٥، ص ٤٣٠، ج ٦، ص ٣٧٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٤، ص ٣٣٠، ج ٥ ص ١١٢.

[٨]. الأمم: القرب.

قال ابن منظور: «و الأمم: القرب، يُقال: أخذت ذلك من أممٍ، أي: من قُربٍ». راجع: «لسان العرب»، ج ١٢، ص ٢٨، القائمة ١. و قال الخليل: «و الأمم: الشيء القريب». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ١، ص ١٠٧، القائمة ١. و انظر ايضاً: «اساس البلاغة» ص ٢١، القائمة ٢.

[٩]. نفث روح القدس في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها.

روى العلّامة المجلسي عن خطبته (ص) في الأحد بعد أن سوّى الصفوف: «... و انّه قد نفث الروح الأمين في روعى انّه لن تموت نفسٌ حتّى تستوفى أقصى رزقها... و اجملوا في طلب الرزق». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢٠، ص ١٢٦. و فيه أيضاً: «ألا و انّ الروح الأمين نفث في روعى انّه لن تموت نفسٌ حتّى تستكمل رزقها فاتقوا الله و أجملوا في الطلب». راجع: نفس المصدر، ج ٧٠، ص ٩٦.

و ما وجدته في طرق اخواننا اهل السنة و الجماعة، و روى الزَبيدي: «... نفث روح القدس في روعى أنّ نفساً لن تخرج من الدنيا حتّى تستكمل أجلها». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥، ص ٤١٦. و راجع ايضاً: «كنز العمّال»، ٩٣١١؛ «المعجم الكبير»، ج ٨، ص ١٩٤.

[١٠]. العلماء ورثة الانبياء.

حديثٌ نبويٌّ رواه بعضهم كحديثٍ و بعضهم كجزءٍ من حديث آخر. راجع: «الأصول» من الكافي، ج ١، صص ٣٢، ٣٤. «بحار الأنوار» ج ١، ص ١٦٤، ج ٢، صص ٩٢، ١٥١. و

راجع أيضاً: «سنن» ابن ماجة، المقدّمة، باب ١٧، ص ٨١، الرقم ٢٢٣؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، صص ٧١، ٤٥٠؛ «كنز العمال» ٢٨٦٧٩؛ «تفسير القرطبي»، ج ٤، ص ٤١؛ «الدرر المنتثرة»، ١١٤؛ «الأسرار المرفوعة»، ٢٣٠، ٢٤٧.

[١١]. كما قال في نقش الفصوص.

راجع: «نقش الفصوص»: المطبوع في «رسائل ابن عربي»، ج ٢، الرسالة ٢٧، ص ١. و المطبوع مع شرحه «نقد النصوص» ٣/٤.

و لتوضيحٍ موجزٍ حول الكتاب راجع: ما سيأتي من تعليقاتنا على كتابنا هذا، الرقم ١٥٤.

[١٢]. الشيخ العارف مؤيّد الدين الشارح للكتاب هذا.

هو الشيخ مؤيّد الدين الجندي من اكابر تلامذة الشيخ القونوي. لا علم لنا بأحواله و اخباره تفصيلاً. له عشرة تآليف، منها: «الدرر الغاليات في شرح الحروف الساليات»، «كتاب الأسماء»، و شرحه على الفصوص يُعدّ اوّل شرح على هذا الكتاب. أخذ في شرحه بأمرٍ من استاذه و في محضره، ثمّ اكمله بعد أن مات الاستاذ. كان حيّاً في سنة ٦٩١ هـ. ق و مات بُعيد هذا. و الشرح صحّحة الاستاذ العلّامة الآشتياني و طبع في سلسلة منشورات جامعة مشهد الرقم ٨٠ سنة ١٣٦١ هـ. ش.

[١٣]. الشيخ الكامل صدر الدين القونوي.

هو الشيخ الكبير ابو المعالي صدر الدين محمّد بن اسحاق بن محمّد القونوي، ربيب الشيخ الأكبر. ولد بقونية و توفّي بها سنة ٦٧١ أو ٦٧٢ أو ٦٧٣. مات أبوه في صغره و تزوّجت أمّه من الشيخ الأكبر. له خبرةٌ بالفقه و الحديث و الأصولين و التصوّف. من آثاره: «كتاب الفكوك»؛ «اعجاز البيان»؛ «شرح الأربعين حديثاً»؛ «مفتاح غيب الجمع و الوجود». راجع لترجمة حياته: «الاعلام»، ج ٦، ص ٢٥٤؛ «ريحانة الأدب»، ج ٣، ص ٤٤٣١؛

«شدّ الازار»، ص ١٨٤ ؛ «معجم المؤلّفين»، ج ٩، ص ٤٣ ؛ «نفحات الأنس»، ص ٥٥٥ ؛ «طبقات الشافعيّة الكبرىٰ»، ج ٧، ص ١٩؛ «الطبقات الكبرى» (للشعراني)، ج ١، ص ١٧٧ ؛ «سفينة الأولياء»، ص ٦٤ ؛ «تذكرة الحفّاظ»، ج ٤، ص ١٤٩١ ؛ «الوافي بالوفيات»، ج ٢، ص ٢٠٠ ؛ «جامع كرامات الأولياء»، ج ٢، ص ٢٢٢ ؛ «حبيب السير»، ج ٢، ص ١٥٥.

[١٤].بصيرٌ إذ لامنظور إليه من خلقه.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ١، ص ٤١؛ «شرح ابن أبي‌الحديد» ج ١ ص ٧٨.

[١٥]. قال رؤبة ....

هو رؤبة بن عبد الله العجّاج بن رؤبة بن حنيفة. من المخضرمين بين دولتي بني‌أميّة و بني العباس، و مدّاحي كلتي الدّولتين. كان من فحول الشعراء حتّى جعله العلّامة مير مرتضى الزبيدي أشعر الناس. راجع : «تاج العروس»، ج ٢، ص ٧١. و سأل محمّد بن سلّام يونس النحويّ: «هل رأيت عربياً قطّ افصح من رؤبة»؟ قال: «لا، ما كان معدّ بن عدنان أفصح منه!». راجع: «الأغاني»، ج ٢، ص ٣٦٠. توفى سنة ١٤٥ هـ. ق. لتفصيل أخباره راجع: «الأغاني»، ج ٢٠، ص ٣٥٩/ ٣٧٠ ؛ «الأعلام»، ج ٣، ص ٣٤ ؛ «تاريخ الأدب العربي» (لعمر فرّوخ)، ج ١، ص ٥٧٠؛ «طبقات الشعراء» (لمحمّد بن سلّام الجمحى)، الطبقة التاسعة (طبقة الرجّاز)، ص ١٤٨. طبع ديوانه سنة ١٨٩٦ م. بفينيا و سنة ١٩٠٣ م. ببرلين.

[١٦]. فيها خطوطٌ من سوادٍ و بلق ....

راجع: «ديوان» رؤبة بن العجّاج، ص ٦٩.

[١٧]. فمنه الابتداء بالتجلّي الذاتي كما ذكر في المقدّمة.

الظاهر انّه اشارةٌ إلى قوله نفسه في مفتتح الكتاب. راجع: نصّ الكتاب ٧٥/١٢.

[١٨]. فكان آدم أي حقيقة الانسان كما ذكر.

راجع: نصّ الكتاب ٨٩/٩.

[١٩]. إنّ الله خلق آدم على صورته.

راجع: «كتاب التوحيد»، صص ١٥٧، ١٥٢. ؛ «بحار الأنوار»، ج ٤، صص ١١، ١٢، ج ٣٣٦١، ج ١٠ ص ١٧٦، ج ٥٧، ص ١٠٣. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٢، صص ٢٤٤، ٢٥١، ٣٢٣... ؛ «مسند»، الحميدى، ج ٢، ص ٤٧٦، رقمين ١١٢٠، ١١٢١؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ١، ص ٣٩٥؛ «فتح الباري»، ج ١١، ص ٣؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٢، ص ١٦٦. و قريبٌ منه ما في «فتح الباري»، ج ٥، ص ١٨٣.

و روى المجلسي عن ثامن الأئمّة النجباء سلام الله عليهم اجمعين ـ النهى عن التحدّث بهذه القطعة من الحديث و الأمر بنقله بتمامه. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٤، ص ١١. و للصدوق كلامٌ يبيّن ـ و الله اعلم ـ مقصوده سلام الله عليه ـ عن هذا الأمر و النهي. راجع: «التوحيد»، ص ١٥٢. و لتفسير الحديث عن كلام خامس الائمة النجباء راجع: «التوحيد»، ص ١٠٣؛ «بحار الأنوار»، ج ٤، ص ١٣.

[٢٠]. لودلّى احدكم دلوه لهبط على الله.

راجع: ما سيجيء من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[٢١]. فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨٧، صص ١٩٩، ٣٤٤ من غير اسنادٍ. و راجع أيضاً: «الدرر المنتثرة»، ص ١٢٦؛ «الاسرار المرفوعة»، ص ٢٧٣ ؛ «تذكرة الموضوعات»، ص ١١. و

الحديث من اكثر الأحاديث تداولاً بين الصوفيّة فاستشهدوا به كثيراً في مطاوي آثارهم، فراجع: «فيه ما فيه»،٢٩٣؛ «المصباح في التصوف»، ص ١٥٥؛ «الأصول العشرة»، ص ٨٣؛ «رشف النصائح الايمانيّة»، ص ٥٩؛ «جامع الأسرار و منبع الأنوار»، صص ١٠٢، ١٥٩ ...؛ «الفتوحات المكّيّة»، ج ٢، ص ١١٢ ...؛ «مصباح الانس»، ص ٣٨٧... و عليه شروحٌ، منها شرحٌ لطيفٌ باللّغة الفارسيّة. راجع: «رسائل ابن عربي» (ده رساله فارسى شده)، ص ٢١٣.

[٢٢]. أنين المذنبين أحبّ إليَّ من زجل المسبّحين.

ما وجدته بعد بليغ الفحص، لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة.

[٢٣]. و اعتبر بخطيئة آدم و داود.

اشارةٌ إلى كريمة ١١٥ «طه»، ١٢١ «يس» (في حقّ آدم)، ٢٤ «ص» (في حقّ داود).

[٢٤]. لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أشدّ من الذنب ....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٢، ص ٣٢٩. و راجع ايضاً: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٨، ص ٤٧، ج ٩، ص ١٨٣؛ «الترغيب و الترهيب»، ج ٣، ص ٥٧١؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٣،٣٥٩، ج ٤ ص ١٤٨؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٢٣١.

[٢٥]. لو لا أنّكم تذنبون لذهب الله بكم و جاء بقوم يذنبون .....

ما وجدت الحيث طبقاً لماروا‌ه الشارح، و هو على ما في طرقنا: «... و لولاانّكم تذنبون فتستغفرون الله لخلق الله خلقاً حتّى يذنبوا ثمّ يستغفروا الله فيغفر لهم». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٤٢. و ايضاً: «... خلقاً لكى يذنبوا ثمّ...» . راجع: نفس المصدر، ج ٧٠، ص ٥٧.

و هو عند الترمذي: «لولا أنّكم تذنبون لخلق الله خلقاً يذنبون و يغفر لهم». راجع: «سنن» الترمذي، ج ٥ ص ٥١٢، الرقم ٣٥٣٩. و انظر أيضاً: «مسند» احمد، ج ٥، ص ٤١٤؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩ ص ١٨٣؛ «الدر المنثور»، ج ٥، ص ٣٣٢. و عند القرطبي: «لولاانكم تخطئون و تذنبون و يغفر الله لكم، لخلق أمّة يخطئون و يذنبون و يغفرلهم». راجع: «تفسير» القرطبي، مفتتح تفسير سورة الزلزلة، ج ٢٠، ص ١٤٦. و انظر ايضاً: «الدرّ المنثور»، ج ٦، ٣٨١.

[٢٦]. و عند بعض الشارحين: عن الوجود العيني.

إشارةٌ إلى قول الجندي حيث قال: «... و مع كونها كذلك باطنة فانّها لايزول عن الوجود العيني لوجود آثارها و أحكامها...». راجع: «شرح الجندي على الفصوص»، ص ١٦٨. و في النسخة الّتي كانت بيده حين الشرح: «... فهي باطنة لايزال عن الوجود العيني». راجع: نفس المأخذ المتقدّم ذكره.

[٢٧]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

اختلفت الأقوال في شأن هذا الكلام، فمنهم من قال بكونه حديثاً نبوياً و منهم من قال بكونه من المنسوب إليه. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢، ص ٣٢، ج ٦١، ص ٩١ ضمن رسالة «الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس و الروح» للشيخ الفاضل الرضي علي بن يونس العاملى، منسوباً إلى «العالم الرباني الّذي أوجب الله حقّه». و في نفس المجلّد ص ٩٩ مصرّحاً بكونه من أقوال النبيّ (ص)؛ «عوالي اللئالي»، ج ٤، ص ١٠٢؛ «مصابيح الأنوار» ج ١، ص ٢٠٤، رقم ٣٠. و الخوارزمي في «المناقب» نسبه إلى أمير المؤمنين (ع). راجع: «المناقب»، ص ٣٧٥، رقم ٣٩٥. و ما وجدته في الكتب الاربعة. و راجع ايضاً: «كشف الخفاء» ج ٢، ص ٣٦٢؛ «الأسرار المرفوعة» ٣٥١؛ «الحاوي للفتاوي»، ج ٢، ص ٤١٢. و قال السيوطى: «حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» قال النووي: غير ثابتٍ، و قال

ابن السمعانى: هو كلام يحيى بن معاذ الرازي». راجع: «الدرر المنتثرة»، ص ١٥٢. و للشيخ الاكبر «الرسالة الوجودية في معنى قوله (ص) من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، صرّح فيها بكونه من النبويات. راجع: «الرسالة الوجودية»، ص ٢.

[٢٨].الوحيد إسقاط الإضافات.

من المشهورات بين العرفاء والمتصوفة و لنعم ما قيل بالفارسيّة:

نشانى داده‌اندت از خرابات كه التوحيد اسقاط الاضافات.

[٢٩].كنت سمعه و بصره.

راجع: ما سيأتي من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٣٠]. و رفع خبرها على اللّغة التميميّة، و عليها قرىء «ما هذا بشرٌ» بالرفع.

لتوضيح لغة التميميّين راجع: «اسرار العربيّة»، ص ١٤٠؛ «الانصاف في مسائل الخلاف»، ج١، ص ١٦٥. و لتوضيح تلك القراءة راجع: «التبيان في تفسير القرآن»، ج٦، ص ١٣٢؛ «مجمع البيان» ج ٥، ص ٣٩٥.

[٣١]. يقال: اتّقاه فاتّقى ... بمعنى حذّره فحذر.

قال ابن منظور: «و قد توقيت و اتّقيت...: حذرتُه». راجع: «لسان العرب»، ج ١٥، ص ٤٠٢، القائمة ١. و الظاهر انّ هذا المعنى الّذي ذكره الشارح لتلك المادّة من المعاني العرفيّة، إذ ما وجدت بين اللغويين من نصّ عليه. فراجع: «اساس البلاغة» ص٦٨٦؛ «ترتيب العين»، ج ٣ ص ١٩٧٨؛ «المصباح المنير»، ص ٩٢٢؛ «المفردات»، ص ٨٨١؛ «جمهرة اللغة»، ج ١، ص ١٨٦.

[٣٢]. و قد بيّنّا هذا في «الفتوحات المكّيّة».

راجع: «الفتوحات المكّيّة»، الباب الثالث و الستّون، في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا و البعث، ج ٤، ص ٤٠٦ (طبعة عثمان يحيى)؛ ج ١، ص ٣٠٤ (طبعة بولاق)، حيث يقول الشيخ الأكبر: «... كما يدرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنّه ادرك صورته ...».

و هذا الكتاب هو أُمّ تآليف الشيخ، بل خير مؤلَّف لخير مؤلِّفٍ في المعارف الالٰهيّة الاسلاميّة. يحتوى بين دفّتيه على ٥٦٠ باباً في ستة اقسامٍ كبرىٰ. بدأ الشيخ في تأليفه سنة ٥٩٩ هـ. ق بمكّة و فرغ من كتابة نسخته الثانية عام ٦٣٦ هـ ق. شرح قسماً منه الشيخ عبد الكريم الجيلى و لخّصه الشيخ ابوالمواهب الشعراني في كتابه النافع: «الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر». و «الفتوحات» طُبع لأوّل مرّةٍ في ٤ مجلّدات بعناية الأمير عبدالقادر الجزائري، ثم أعادت دار صادر و غير ها من الدارات هذه الطبعة مرّات عديدة. و صحّحه الاستاذ عثمان اسماعيل يحيى تصحيحاً فنيّاً لائقاً بهذا الكتاب، و نشر منه إلى الآن ١٤ اجزاء.

[٣٣]. فمنّا من جهل في علمه، فقال: «العجز عن درك الادراك إدراكٌ».

هذا الّذي جهل في علمه و لم يقل ما هو أعلى القول (انظر نصّ الشيخ في هذه الفقرة من النصّ) هو اوّل الخلفاء. راجع: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، صص ٨٥، ١٠١، (طبعة عثمان يحيى)؛ نفس المصدر، ج ٢، ص ٧٥، ج٣، ص ٣٧١ (طبعة بولاق). و لقصور مشهده في كلامه هذا راجع أيضاً: «الانسان الكامل»، ج ١، ص ٢٧. و قال بعضهم:

«العجز عن درك الإدراك إدراك و الوقف في طرق الأخيار إشراك»

راجع: «كشف المحجوب»، ص ٢١.

[٣٤]. في قوله: «ربّ زدني تحيّراً».

اطلق المصنّف هذا الكلام و لم ينسبه إلى أحدٍ، و كذلك يفعل فيما يأتي من كلامه. أنظر:

التعليق رقم ٨٠ حيث يقول: «إنّ معنى قوله: ربّ زدني ...». و اطلاقه هذا يوافق ما في كلام معاصره الشيخ عز الدّين محمود. راجع: «مصباح الهداية و مفتاح الكفاية»، ص ٨٢. و لكن بعضهم ـ كالشيخ نجم الدين الرازى في «مرصاد العباد»، ص ٣٢٦ ـ صرّح بكون العبارة من أقوال الرسول (ص). و لكن لم يوجد في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة.

[٣٥]. قيل: انّه حسنةٌ من حسنات سيّد المرسلين.

الظاهر انّ الشارح اشار إلى قول الماتن، و القائل هو الشيخ حيث يقول في ما يأتي من كلامه آنفاً: «و خاتم الأولياء الوليّ الوارث الآخذ عن الأصل، المشاهد للمراتب. و هو حسنةٌ من حسنات خاتم الرسل». انظر: الصفحة الآتية حسب ترتيب النصّ.

[٣٦]. و أخبر(ع) بقوله: «انّ اسمه اسمي و كنيته كنيتي، فله المقام المحمود».

ما وجدت الرواية على ما رواه الشارح في مصادرنا و لا في مصادر العامّة. نعم؛ يوجد القسم الأوّل من الرواية ـ أي: اسمه اسمى و كنيته كنيتي ـ في طرقنا. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٣٧، ص ٢، ج ٣٦، ص ٣٠٩. نقلاً عن «كفاية الأثر»، ص ٩ ـ، ج ٣٨، ص ٣٠٥، ج ٥١، ص ٧٢، ج ٥٢، ص ١٦.

[٣٧]. لو نزل العذاب لما نجى منه غير ....

ما وجدت الصورة المروية من الرواية في المتن إلّا فيما رواه الطبرسي، فانّه قال في جملة كلامه: «و روي أنّ النبيّ (ص)... فقال رسول الله (ص): لو نزل عذابٌ من السماء ما نجا منكم غير عمر و سعد بن معاذ». راجع: «مجمع البيان»، ج ٤، ص ٤٩٥. و قال القرطبي: «في رواية فقال رسول الله(ص): ان كاد ليصيبا في خلاف ابن الخطاب عذابٌ، و لونزل عذابٌ ما افلت إلّا عمر». راجع: «الجامع لأحكام القرآن»، ج ٨، ص ٤٧. و قريبٌ منه ما

أخرجه السيوطي عن ابن المنذر. راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٣، ص ٢٠٣.

[٣٨]. بكى (ع) حين نبّهه جبرئيل على الخطأ و نزول الوحى بان يقتل من اصحابه بعدد الاسارى الّذين اطلقوهم و أخذوا منهم الفداء.

أمّا قوله: «بكى (ع) حين نبّهه جبرئيل على الخطأ»؛ فروى الطبريّ فيما حكاه عن ثاني الثلاثة: «فلمّا كان الغد... غدوت إلى النبي (ع) و هو قاعدٌ و أبوبكر، و إذا هما يبكيان، قال: قلت: يا رسول الله! أخبرني ماذا يبكيك؟... فقال رسول الله (ص): للّذي عرض عليّ اصحابك من الفداء...». راجع: «تاريخ الرسل و الملوك»، ج ٢، ص ٤٧٥.

و أمّا قوله: «بأن يقتل من اصحابه بعدد الأسارى»؛ فقال الطبري أيضاً: «فلمّا كان من العام القابل في أحد عوقبوا بما صنعوا، قُتِل من اصحاب رسول الله (ص) سبعون، و أسرت سبعون... ». راجع: نفس المجلّد و الصفحة. و راجع أيضاً: «الكامل في التاريخ»، ج ٢، ص ١٣٦.

[٣٩]. اعملوا، فأنتم أعلم بأمور دنياكم.

اشارةٌ إلى مارواه جمعٌ من محدّثي العامّة. و هو على ما رواه المسلم: «أنّ النبيّ ـ ص ـ مرّ بقومٍ يلقّحون، فقال: لو لم تفعلوا لصلح. قال: فخرج شيصاً. فمرّ بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلتَ كذا و كذا!، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم». راجع: «صحيح» مسلم، ج ٤، ص ١٨٣٥؛ «شرح» النووي عليه، ج ١٥، ص ١٢٦، رقم ٢٣٦٣. و راجع أيضاً: «كنز العمّال»، ؛ «٣٢١٨؛ «الشفا»، ج ٢، ٤١٧؛ «المعجم الكبير»، ج ٤، ص ٣٣٤؛ «مجمع الزوائد؛ «ج ٣، ص ٤٢؛ «مشكاة المصابيح» ٢٤٧. و الرواية ما وجدتها من طرقنا.

[٤٠]. و قال الخضر لموسىٰ: «أنا على علمٍ علّمنيه الله لا تعلمه... ».

أخرج مسلم عن ابن عباس انّه قال: «... سمعت رسول الله (ص) يقول: قام موسى (ع)

خطيباً في بني اسرائيل.... فقال الخضر: أيني بأرضك السلام. قال: أنا موسى. قال: موسى بنى اسرائيل؟. قال: نعم!. قال: إنّك على علمٍ من علم الله علّمكه الله لا اعلمه و أنا على علمٍ من علم الله علّمنيه لا تعلمه...». راجع: «صحيح» مسلم، ج ٤ ص ١٤٨٩، رقم ٢٣٨٠؛ «شرح» النووي عليه، ج ١٥، ص ١٤٤. و الرواية عند الحميدي: قال الخضر:... إنّي على علمٍ من علم الله (عزّ و جلّ) علّمنيه لاتعلمه و أنت على علمٍ من علم الله (عزّ و جلّ) علّمكه الله (عزّ و جلّ) لا أعلمه». راجع: «مسند» الحميدي، ج ١، ص ١٨٣، رقم ٣٧١. و راجع أيضاً: «صحيح» البخاري، ج ١ ص ٤١، ج ٦، ص ١١٥؛ «مسند» احمد، ج ٥، ص ١١٨؛ «فتح الباري»، ج ٨، ص ٤٢٣. و ما وجدتها في مصادرنا الروائيّة.

[٤١]. كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين.

راجع: ما سيأتي من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٣٣.

[٤٢]. إدّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨، صص ٣٠، ٦٢ تجد الرواية حرفياً فيها. و قريبٌ منها ما رواه بعض العامّة في صورٍ ك: «إنّي ادّخرت شفاعتي ...»، أو: «ادّخرت الشفاعة لأهل الكبائر»؛ أو: «ادّخرت شفاعتى لأمّتي». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١٠، ص ٤٨٨؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ٤، ص ٢٨٣؛ «تاريخ اصبهان»، ج ١ ص ١٦٣؛ «مجمع الزوائد»، ج ١٠، ص ٣٧٨؛ «الدر المنثور»، ج ٢، ص ١٦٩.

[٤٣]. لاتزال جهنّم تقول هل من مزيد....

راجع: «صحيح» البخاري، كتاب التوحيد، باب ٧، ج ٨، ص ١٤٣، باب ٢٥، ص ١٦٤؛ «صحيح»، مسلم، كتاب الجنّة، باب ٣٥، ج ٨، ص ١٥١، باب ٣٨/٣٧ ص، ١٥٢؛ «سنن الترمذي»، كتاب الجنّة، باب ٢٠، ج ٤، ص ٦٩٢.

[٤٤]. قالت الصوفيّة: «انّ أصل الأربعينيّة الّتي ... ».

قال السهروردي في الباب السادس و العشرين الّذي عقده لبيان «خاصيّة الأربعينيّة الّتي يتعاهدها الصوفيه»: «و من انقطع إلى الله اربعين يوماً مخلصاً متعاهداً نفسه .... يفتح الله عليه العلوم اللدنيّة .... غير انّ التعيين من المدّة و التقييد بالأربعين لحكمةٍ فيه. و يلوح في سرّ ذلك معنىً ـ و الله اعلم! ـ، و ذلك ان الله ـ تعالى ـ لمّا أراد تكوين آدم من ترابٍ قدر التخمير بهذا القدر من العدد، كما ورد: خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً». راجع: «عوارف المعارف»، ص ٢٠٨.

[٤٥]. قوله: «خمّرت طينة آدم بيديّ أربعين صباحاً».

الرواية ما وجدتها في مصادر الفريقين الروائيّة. و نظائرها ما ورد في مصادر إخواننا أهل السنّة و الجماعة. راجع:

الف: «الأسماء و الصفات» ٣٢٧: «خمّر الله طينة آدم أربعين ليلة»؛

ب: «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٤، ص ٢٦٩؛ «الفوائد المجموعة» ٤٥١؛ «تذكرة الموضوعات» ١٣: «إن الله خمّر طينة آدم بيده»؛

ج: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ٥٠٢؛ «جمع الجوامع»، ٤٨٤: «إنّ الله خمّر طينة آدم أربعين صباحاً».

[٤٦]. من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة ....

حديثٌ نبويٌ شريف رواه جمعٌ من محدثي الفريقين في كتبهم، و الصورة المروية في الكتاب توجد في «تذكرة الموضوعات»، ج ٣، ص ١٤٥؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، صص ٣١٠،٣١١. و رواه الصدوق في صورة: «ما أخلص عبدٌ لله عزّ و جلّ أربعين صباحاً الّا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه». راجع: «عيون الأخبار»، ج ٢، ص ٦٩؛ «بحار

الأنوار»، ج ٧٠، ص ٢٤٢. و أيضاً: «من أخلص لله أربعين يوماً فجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»، راجع: «عدّة الداعي»، ص ١٢٣؛ «بحار الأنوار»، ج ٧٠، ص ٢٤٩. و توجد في أربعة صور مختلفة في: «سنن» الدارمي، ج ١، ص ٣٥٩؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١٠، ص ٤٥، ج ٩، ص ٣٢٩؛ «المغنى عن حمل الأسفار»، ج ٢، ص ٩٠.؛ «اللآلي المصنوعة»، ج ٢، ص ١٧٦؛ «الدرر المنتثرة»، ص ١٤٤؛ «كنز العمّال»، ٥٢٧١؛ «حلية الأولياء»، ج ٥، ص ١٨٩.

[٤٧]. لي مع الله وقتٌ لايسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ و لانبيٌّ مرسلٌ.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٨، ص ٣٦٠، ج ٨٢، ص ٢٤٣، من غير اسنادٍ فيهما إلى كتابٍ. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٢٤٤؛ «الأسرار المرفوعة»، ص ٢٩٩؛ «كشف الاسرار و عدّة الابرار»، ج ١، صص ٢٦٩، ٦٨٣، ج ٢، ص ٣٢٨، ج ٣، ص ١٨٧؛ «حياة القلوب في كيفيّة الوصول إلى المحبوب» (المطبوع في هامش قوت القلوب)، ج ٢، ص ٢١٨.

[٤٨].على لغة تميم.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٠.

[٤٩]. لأنّ الولد سرّ أبيه.

اشتهر بين الناس أنّ هذا الكلام من النبويّات، و المصنّف أطلقه ـ في قولته هذه ـ علماً منه ببطلان هذه الشهرة. قال السيوطي: «حديث الولد سرّ أبيه، لا أصل له». راجع: «الدرر المنتثرة»، ١٧٠. و راجع أيضاً: «الأسرار المرفوعة»، ص ٣٧٨؛ «تذكرة الموضوعات»، ص ١٣٠.

[٥٠]. اللّهم ارنا الحقّ حقّاً و ارزقنا اتباعه....

راجع: «كشف الأسرار و عدّة الابرار»، ج ١، ص ١٧٨، ج ٣، ص ٧٥٠. و ما وجدته في غير هذا الكتاب من المصادر الكثيرة الّتي راجعت إليها للعثور عليه.

[٥١]. قيل ان العالم قبل آدم كان مسكن الجنّ ... لنوع الفرس.

قال الشعراني: «و قال في الباب التاسع: كان الجانّ في الأرض قبل آدم بستّين الف سنة ...».

راجع: «الكبريت الاحمر» ص ١١. و انظر: «الفتوحات المكّيّة»، الباب التاسع، ج ٢، ص ٢٧٦.

[٥٢]. اطلبوا العلم و لو بالصين.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١، صص ١٧٨، ١٨٠، ج ٢، ص ٣٢، ج ١٠٨، ص ١٥. و في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة: «... و لو في الصين». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، صص ٩٨، ١٢٩؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٩.؛ «لسان الميزان»، ج ١، ٢٦١١؛ «كنز العمّال»، ٢٨٦٩٧؛ «تذكرة الموضوعات»، ج ١، ص ٢١٥.

[٥٣]. فانّ حكماء قتا و أيغر مذهبهم ....

ما أدري ما أراد المصنّف بكلامه هذا!. و الظاهر أنّ «قتا» و «أيغر» اسمان لبلدين من البلاد. و لكن ما وجدت ذكراً لهما في الموسوعات الجغرافيائيّة ک «تقويم البلدان». و الياقوت يذكر بلاداً کـ «قتات و قَتاد و قُتاد»، و لكن ليس في معجمه ذكراً لهذا البلد أيضاً. راجع: «معجم البلدان»، ج ٤، ٣٠٩، القائمة ٢.

[و يرى الاستاذ الخرمشاهي أنّ «قتا» يمكن أن يكن مصحّف «ختا»، أي الصين. أقول: و «ختا» يوجد في ج ٢، ص ٣٤٦، القائمة ١ من معجم البلدان من غير اشارةٍ إلى الصين. و عند ذكر الصين لم يذكر «ختا»].

[٥٤]. لا تقوم الساعة إلّا على شرار الناس.

راجع: «صحيح» مسلم، كتاب الفتن، باب ٢٧، رقم ١٣١؛ «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٤٠، رقم ٤٠٣٩؛ «مسند» احمد، ج ١، صص ٣٩٤، ٤٣٥؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ٤٤١؛ «الدرّ المنثور»، ج ٦، ص ٥٤؛ «فتح الباري»، ج ١٣، ص ٧٧.

و رُوى أيضاً في هاتين الصورتين:

الف: «لاتقوم الساعة إلّا على شرار الخلق». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٣١٥؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ص ٤٥٦؛ «مشكاة المصابيح»، ٥٥١٧.

ب: «لاتقوم الساعة إلّا على شرار خلقه». راجع: «الدر المنثور»، ج ٦، ص ٥٥.

[٥٥]. شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيٌّ.

ما وجدت الرواية بعد بليغ الفحص في مصادر الفريقين الروائيّة. نعم، روى ابن حجر العسقلاني: «شرّ الناس من تدركهم الساعة و هم احياءٌ». راجع: «فتح الباري»، ج ١٣، ص ١١٠.

[٥٦]. نزّل القرآن على سبعة ابطن.

ما وجدت الحديث بعد بليغ الفحص. نعم، رُوي: «نزل القرآن على سبعة احرف»، أو: «انّ القرآن انزل على سبعة أحرف». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٩٢، ص ٩٣؛ «مسند» احمد، ج ٢، ص ٣٠٠.

[٥٧]. ما من آيةٍ إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ و لكلّ حرفٍ ....

راجع: «اتحاف السادة المتقين» ج ٤، ص ٥٢٧، ج ٢، ص ٦٥؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٩٩. (في صورتين قريبتين بما يوجد في الكتاب).

[٥٨]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٥٩]. تشهد له أعلام الوجود.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ٤٩، ص ٨٨.

[٦٠]. إنّي جعلت معصية آدم سبباً ....

ما وجدته في مصادرنا و لا في مصادر العامّة. و الظاهر أنّه لم يرد فيها.

[٦١]. كما قال الترمذي.

هو الشيخ ابو عبدالله محمّد بن عليّ بن الحسين الحكيم الترمذي. من الطبقة الثانية. ولد بترمذ و صحب الشيخ ابا التراب النخشبي و احمد الخضرويه. يُقال: كان كثير الصحبة مع سيّدنا الخضر (ع). سافر إلى خراسان و العراق طلباً لاستماع الحديث النبوي و اكثر من سماعه. من آثاره: «ختم الأولياء»، «كتاب النهج»، «نوادر الاصول»، «الفروق»، «أدب النفس»، «المسائل المكنونة». جلّها مخطوطة. توفّي سنة ٣٢٠ هـ. ق. انظر: «الأعلام»، ج ٧، ص ١٥٦ ؛ «تذكرة الاولياء»، ج ٢ ، ص ٩١ ؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٦١ ؛ «طبقات الصوفيّة»، ص ٣٠٦ ؛ «معجم المؤلفين»، ج ٩ ، ص ٣١٥ ؛ «نفحات الأنس»، ص ١١٨.

[٦٢]. من جملة سؤالاته الّتي سأل عنها الخاتم للولاية المحمّدية ... و هو قوله: ما ملك الملك.

و هذه الأسؤلة تحتوى على ١٥٧ سؤالاً (على ما في «ختم الأولياء»، المطبوع في بيروت سنة ١٩٦٤ م) و ١٥٥ سؤالاً (على ما في «الفتوحات»). و هذا هو السؤال السادس عشر، وجّهه الترمذي بقوله: «كم مجالس ملك الملك». راجع: «الفتوحات المكّيّة»، ج ٢، ص ٥٠

(طبعة بولاق)، ج ١٢، ص ١٢٩ (طبعة عثمان يحيى).

[٦٣]. الشيخ العارف أبو يزيد البسطامي.

هو أبويزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان البسطامي، الملقّب بسلطان العارفين. ولد ببسطام سنة ١٨٨ هـ. ق و توفّي بها سنة ٢٦١ هـ. ق. كان من أكابر القوم حتّى قال فيه جنيد: «بايزيد بيننا كجبرائيل بين الملائكة»، و قال أيضاً: «نهاية السائرين في هذا الطريق هي بداية هذا الرجل الخراساني». قيل: «كان من اصحاب سادس الأئمّة ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ»، و قيل: «كان من اصحاب ثامنهم». راجع: «تذكرة الأولياء»، ج ١، ص ٣١٤؛ «روضات الجنات»، ج ٤، ص ١٥٧؛ «الأعلام»، ج ٣، ص ٣٣٩؛ «اعيان الشيعة»، ج ٧، ص ٤٠٣؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ٣٣؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٥٥؛ «ريحانة الأدب»، ج ٧، ص ٣٠٩؛ «طبقات الصوفيّة»، ص ١٠٤؛ «نفحات الأنس»، ص ٥٦.

[٦٤]. ملكي أعظم من ملكك، لكونك لي و أنا لك ....

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا في مصادر القوم مع طول ترجمته و البسط في نقل اقواله و حالاته في كلٍّ من «تذكرة الأولياء» و «حلية الاولياء» و «طبقات الصوفيّة» و غيرها.

[٦٥]. بم عرفت الله؟ عرفت الاشياء بالله.

ما وجدته في مصادر الفريقين، و لم ينقل عن ائمّتنا المعصومين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ أيضاً.

[٦٦]. ...أورده الترمذي.

هو أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي. من أكابر أعلام المحدّثين عند العامّة و أحد اصحاب سننهم. ولد بترمذ سنة ٢٠٩ هـ. ق و توفّي فيها سنة ٢٧٩ هـ. ق. تتلمذ

على البخاري و سافر إلى خراسان و العراق و الحجاز طلباً لسماع الحديث. من آثاره: «الجامع الكبير» (المشتهر بسنن الترمذي) ؛ «الشمائل النبوية»، «كتاب التاريخ» . راجع: «الأعلام»، ج ٧، ص ٢١٣ ؛ «تاريخ التراث العربي»، ج ١، ص ٢٩٩ ؛ «روضات الجنّات»، ج ٨، ص ٢١٤ ؛ «معجم المؤلّفين»، ج ١١، ص ١٠٤.

[٦٧]. و ما الوجه إلّا واحدٌ.

راجع: «لمعات» ـ للشيخ العراقي ـ ، ص ٥٠؛ و انظر أيضاً: «رسالة مبدء و معاد» ـ للشارح نفسه ـ في «مجموعة رسائل و مصنّفات»، ص ٢٧٥.

[٦٨]. أنّ النبيّ (ص) قال في هذه الآية: «هولاء كلّهم بمنزلةٍ واحدة ...» .

راجع: «الجامع الصحيح»، كتاب تفسير القرآن، باب ٣٦ (و من سورة الملائكة)، ج ٥، ص ٣٣٨ ، الرقم ٣٢٢٥. و انظر أيضاً: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٧٨ ؛ «اتحاف السادة المتّقين»، ج ٨، ٦٠٠ ؛ «الدرّ المنثور»، ج ٥، ص ٢٥١.

[٦٩]. و من أحبّني فأنا قتلته و من قتلته فعليّ ديته ....

الصورة المشهورة من هذه القولة هي: «من طلبني وجدني و من وجدني أحبّني و من أحبّني عشقني و من عشقني عشقته و من عشقته قتلته و من أنا قتلته فعليّ ديته و من عليّ ديته فأنا ديته». و هي من المشهورات بين المتصوّفة، و ما وجدت لها مأخذاً في مصادر الفريقين الروائيّة.

[٧٠]. لودلّيتم بحبلٍ لهبط على الله .

هذا الحديث و أخته الّتي رواها الشارح فيما سبق من كلامه (راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٩) ما وجدتهما في مصادر الفريقين، و هناك ما يشبههما. انظر:

الف: «لودليتم بحبلٍ إلى الأرض السفلى لهبط على الله» . راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٨، ص ١٠٧.

ب: «لودليتم احدكم بحبلٍ إلى الأرض السفلى السابعة لهبط على الله» . راجع: «العلل المتناهية»، ج ١، ص ١٣.

ج: «لودليتم أحدكم بحبلٍ إلى الأرض السابعة لقدم على ربّه». راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٦، ١٧٠ ؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٨، ص ٣٣ ؛ «تفسير» الطبري، ج ٢٧، ص ١٢٤، ج ٢٨ . ص ٩٩ ؛ «العلل المتناهية»، ج ١، ص ١٤. و الّذي يظهر انّ الحديث لم يوجد في طرقنا، اذ العلّامة المحقّق المجلسي رواه عن الطيّبي.

[٧١]. كما قال (ع): «شرّ الناس من قامت القيامة عليه و ... » .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، التعليقة المرقّمة تحت رقم ٥٥.

[٧٢]. الولد سرّ أبيه .

راجع: التعليقة ٤٩ من تعاليقنا السالفة.

[٧٣]. أراد بالعقل و الطبيعة ... .أوردهما على اصطلاح الحكماء .

لتوضيح العقل حسب نظر الحكماء راجع: «رسائل الكندي الفلسفيّة»، صص ١٦٥، ٣٥٢ ؛ «شرح الهداية الأثيرية» (الطبعة الحجرية)، ص ٣٥١ ؛ «المقابسات»، ص ٣٢٠ ؛ «شرح حكمة العين»، ص ٢٥١ ؛ «شرح» الطوسي على الاشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٢٤٠ . و لتوضيح الطبيعة أيضاً راجع: «رسائل» ابن رشد: السماء و العالم، ص ٣ ؛ «كتاب ما بعد الطبيعة»، ص ٣٤ ؛ «المقابسات» ص ٣١١.

[٧٤]. قلب المؤمن بيت الله .

ما وجدت الحديث بعد بليغ الفحص في مصادر الفريقين، لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنة و الجماعة.

[و انظر: «شرح عرفاني ديوان حافظ»، ج ٤، ص ٢٩/٣٤. بارشادٍ من الاستاذ الخرّمشاهي].

[٧٥]. لا يسعني أرضي و لا سمائي....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٨، ص ٣٩. و باختلاف يسير: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٧، ٢٣٤. و قال الجنيد: «القلب وسع الحقّ». راجع: «احياء علوم الدين»، ج ٢، ص ٣٠١.

[٧٦]. الظلم ظلماتٌ يوم القيامة.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧، ص ٢٢٩ نقلاً عن الشيخ العلّامة البهائي من غير اسنادٍ. و الظاهر انّه لم يرو باسنادنا. و راجع أيضاً: «صحيح» البخاري، ج ٣، ص ١٦٩؛ «سنن» الترمذي، ج ٤، ٣٣١، الرقم ٢٠٣٠؛ «مسند» احمد، ج ٢، صص ١٣٧، ١٥٦؛ «مشكاة المصابيح» ٥١٢٣؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ٥، ص ٣٩٠؛ «الدرّ المنثور»، ج ١، ص ٣٥٢.

[٧٧]. و «التنزّلات الموصليّة» كتابٌ....

هذا الكتاب من أنفس تراث الشيخ، و اسمه الكامل: «التنزّلات الموصليّة في أسرار الطهارات و الصلوات و الأيّام الأصليّة». و قد سمّاه الشيخ نفسه فيه بـ: «تنزّل الاملاك في حركات الافلاك». راجع: نصّ الكتاب، صص ١١٥. و الكتاب يحتوى على ٥٥ باباً. صحّحه احمد زكى عطية و طه عبد الباقي سرور و طبعاه سنة ١٣٨٠ هـ. ق. ثمّ صحّحه عبد الرحمن حسن محمود و نشرته مكتبة عالم الفكر سنة ١٤٠٧ هـ. ق في ٣٥٠ صفحات من غير

تحقيقٍ لائقٍ به.

[٧٨]. ذكر فيه الاسرار النوحيّة و التنزّلات الروحيّة لسائر الانبياء و الأولياء.

ذكر الشيخ في هذا الكتاب اسرار معارف الكلمات التامّات (عليهم سلام الله)، كما ذكر نبذاً من معارف آدم (ع) في الباب السابع و الأربعون (: ص ٢٥٥)، و قسطاً من معارف عيسى (ع) في الباب التاسع و الأربعون (: ص ٣٠٣)، و طرفاً من اسرار موسى (ع) في الباب الموفي خمسين (: ص ٣١٤)، و جملةً من معارف يوسف (ع) في الباب الحادي و الخمسون (: ص ٣٢١)، و فصلاً من معارف ابراهيم (ع) في الباب الثاني و الخمسون (: ص ٣٢٧). ولكن ما عثرت على موضعٍ في هذا الكتاب يحتوى على اسرار نوح (ع).

[٧٩]. و الحكماء جزموا في جانب القلّة ... و أمّا في جانب الكثرة فلا جزم.

فحصت قسماً كبيراً من كتب الحكماء لأعثر على ما نقل عنهم، ولكن بدون جدوى!. فلم يوجد ما انتسب إليهم في «الشفا» و لا في «الاشارات و التنبيهات» و «شرح عيون الحكمة» و «المباحث المشرقيّة» و «تسع رسائل» في الطبيعيات و .... نعم، يظهر من كلام ابي حيان التوحيدي ـ إن صحّ اعداده في سلك الحكماء ! ـ أنّهم جزموا في جانبي القلّة و الكثرة، قال: «و جميع أُكر السماء على ما صحّ عند الحكماء تسع اكر...». ثمّ تعجّب عن كلام بعض معاصريه حيث ادّعى وجود فلكين غير التسعة. راجع: «المقابسات»، المقابسة الثانية و الخمسون، ص ٢١٨.

[٨٠]. قيل: «العالون» ملائكةٌ مهيّمون لم يؤمروا ....

ما وجدت في كتب القوم و لا بين المفسرين قائلاً منصوصاً به لهذا القول.

[٨١]. و ما الوجه إلّا واحدٌ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٦.

[٨٢]. قيل: لأبي سعيد الخرّاز....

هو الشيخ ابو سعيد احمد بن عيسى الخرّاز. كان بغدادي الأصل، هاجر إلى مصر حبّاً للصوفيّة و سكن بمكّة. صحب ذا النون و بشر و سري السقطي، الّف اربعمأة كتب. مات سنة ٢٨٦ هـ. ق. راجع لترجمة حياته إلى: «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ٢٤٦؛ «ريحانة الأدب»، ج ٣، ص ١٣٤؛ «طبقات الصوفية» للهروي، ص ١٥٩؛ «طبقات الصوفية» للسلمي، ص ٢٢٨؛ «طبقات» الشعراني، ج ١، ص ١١٧؛ «شدّ الازار»، ص ١٨؛ «الطبقات الكبرى»، ج ١، ص ٧٨؛ «معجم المؤلفين»، ج ٢، ص ٣٨؛ «نفحات الأنس»، ص ٧٣؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٨٥؛ «كشف المحجوب»، ص ١٨٠؛ «صفة الصفوة»، ج ٢، ص ٢٤٥؛ «تاريخ بغداد»، ج ٤، ص ٢٧٦؛ «تذكرة الأولياء»، ج ٢، ص ٤٠.

[٨٣]. بم عرفت الله؟ قال: «بجمعه بين الأضداد».

قولةٌ نقلها الشيخ في «الفتوحات» قائلاً: «... قيل لأبي سعيد الخرّاز: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الأضداد». راجع: «الفتوحات المكية»، ج ١١، ص ١٧٨. و كذلك نقلها الشيخ سعيد الدين الفرغاني في «مشارق الدراري»، قال: «... چنانكه از شيخ أبو سعيد خراز رضى الله عنه... سؤال كردند كه: بم عرفت الله؟ جواب فرمود كه: بجمعه بين الأضداد». راجع: «مشارق الدراري»، ٣٩٥. ما وجدت الحكاية في «تذكرة الأولياء» و لا في «نفحات الانس» و لا في «كشف المحجوب» و لا في «الرسالة القشيرية».

[٨٤]. وقدتمثّل بقول النبيّ...: «ماصدرت عن جوارحهم و ما حدّثت به أنفسهم وان لم يفعلوه».

أمّا مارواه الماتن حيث قال: «... و هو عين السامع بقول النبيّ (ص): و ما حدّثت به

أنفسها»، فنظائره يوجد في كثيرٍ من مصادر العامّه ؛ فراجع: «صحيح» البخاري»، ج ٣، ص ١٩٠ ؛ «مسند» احمد، ج ٢، ص ٢٩٣ ؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٧، ص ٢٩٢ ؛ «السنن الكبرىٰ»، ج ٧، ص ٢٠٩.

و أمّا مارواه الشارح كمأخذٍ لقول الشيخ، فما وجدته حرفياً في المصادر الروائية. و لعلّه ناظرٌ إلى ما أخرجه أبو عوانة عن أبي هريرة نقلاً عن النبيّ (ص): «إنّ الله تجاوز عن أمّتي ما تحدّث به أنفسها أو وسوست به أنفسها ما لم تتكلّم به أو تعمل به» . راجع: «مسند أبي عوانة» ج ١،٧٨. و أنظر أيضاً: «سنن» أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٤، الرقم ٢٢٠٩.

[٨٥]. كان الله و لم يكن معه شيءٌ.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٧، ص ٢٣٤. و راجع أيضاً: «صحيح» البخاري، ج ٤، ص ١٢٩، ج ٩، ص ١٥٢ ؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ١٠٥ ؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ١٨٩ ؛ «الاسرار المرفوعة»، ص ٢٦٣.

[٨٦]. الشيخ العارف أبوالحسين النوري ....

هو احمد بن محمّد او محمّد بن محمّد الهروي المعروف بابن النحوي و امير القلوب و شمس العرفاء. من الطبقة الثانية. وُلد و نشأ ببغداد. صحب السريّ و محمد بن علی القصاب و احمد بن أبي الحواري. مات سنة ٢٩٥ و قال اليافعي (على ما حكاه الجامي في «النفحات») سنة ٢٨٦. قال الجنيد عقيب وفاته: «ذهب نصف هذا العلم بموت النوري» . من آثاره: «مقامات القلوب» . و لترجمة حياته راجع: «نفحات الانس»، ص ٧٨؛ «حلية الاولياء»، ج ١٠، ص ٢٤٩ ؛ «روضات الجنّات»، ج ١، ص ٢١٦ ؛ «ريحانة الأدب»، ج ٧، ص ٤١٨ ؛ «طبقات الصوفية»، ص ١٩٠ ؛ «معجم المؤلّفين»، ج ٢، ص ١٦٦ ؛ «كشف المحجوب»، ص ١٦٤ ؛ «تذكرة الأولياء»، ج ٢، ٤٤ ؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٧٨.

[٨٧]. لطّف نفسه فسمّاه حقّاً ... .

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا في مصادر القوم.

[٨٨]. كما قيل: انّ معنى قوله: «ربّ زدني تحيّراً»: «رب زدني علماً».

لعلّه ناظرٌ إلى قول الشيخ نجم الدّين الرازي حيث قال: «خواجه ـ عليه السلام ـ درين مقام بود كه بعد از وظيفهٔ ـ و قل ربّ زدني علماً ـ وِرد يا دليل المتحيّرين زدني تحيّراً بر دست گرفت». راجع: «مرصاد العباد»، ص ٣٢٦.

[٨٩]. و قد أشار أبوالقاسم بن قَسي ... في ... خلع النعلين.

هو احمد بن الحسين أبوالقاسم ابن قسي، رومي الاصل من بادية شلب، استعرب و تأدّب و كان ناظماً، قتل سنة ٥٤٦ بشلب على يد أهله. راجع: «الأعلام»، ج ١، ص ١١٦، القائمة ٣. و هو من اعجب رجال التصوف، حياته مملوّةٌ من الغرائب. راجع لتفصيل أخباره إلى: «دائرة المعارف بزرگ اسلامي»، ج ٤، ص ٤٧٠ تجد هناك خير ما ألّف حوله.

و امّا كتاب خلع النعلين، فقال حاجي خليفة: «خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين، و هو مختصرٌ اوّله: الحمد لله الّذي أوجد بالحرفين دائرة الوجود الخ...، و شرحه الشيخ محيي الدين محمّد بن على بن عربي...». راجع: «كشف الظنون»، ج ١، ص ٧٢٢، القائم ٢. و الكتاب ورد ذكره في «الفتوحات المكّية»، الجزء الحادي و الثمانون، الباب الثالث و السبعون، ج ٢ ص ٥٢ (طبعة بولاق)، ج ١٢، ص ١٣٩ (طبعة عثمان يحيى)، ج ٤، ص ٣٦٩، ٤٥٣ (طبعة عثمان يحيى). و الشيخ يروى الكتاب عن ابنه عنه. راجع: نفس المصدر، الجزء الثاني عشر، الباب العاشر، ج ٢، ٢٩٧ (طبعة عثمان يحيى) ج ١، ص ١٣٦ (طبعة بولاق). و الظاهر انّ اصل الكتاب مفقودٌ لايوجد في مكتبات العالم، و شرح الشيخ عليه لم يطبع بعدُ.

[٩٠]. انّ كلّ اسمٍ إلهيٍّ يتسمّي بجميع الأسماء ....

قلنا في التعليقة السالفة أنّ الكتاب قد فقد، فلا طريق لنا إلى ارجاع قوله إلى موضعه فيه.

[٩١]. التهيم من الهيمان؛ و هو شدّة الوله.

الظاهر انّ المعنى الّذي ذكره الشارح لتلك المادّة، من معانيها المجازية، لا المعنى الحقيقي. قال الزمخشري: «هيم... و من المجاز: هو هائمٌ بفلانةٍ و مستهام، و قد هام بها و... و هو الجنون من العشق». راجع: «اساس البلاغة»، ص ٧٠٩، القائمة ٢. و راجع أيضاً: «لسان العرب»، ج ١٢، ص ٦٢٦. «جمهرة اللّغة»، ج ٣، ص ١٨٢.

[٩٢]. و لهذا ورد في الصحاح: «إنّ اوّل من يكسى من الخلق يوم القيامة ابراهيم».

ما وجدت ما رواه المصنّف حرفيّاً في الصحاح. و ما أقرب منه ممّا رواه النسائى و الترمذي و غيرهما: «أوّل من يكسى من الخلائق يوم القيامة ابراهيم». راجع: «سنن» النسائى، ج ٤، ١١٧؛ «سنن» الترمذي، ج ٤، ص ٥٣٢، الرقم ٢٤٢٣. و قريبٌ منه ما رواه بعض العامّة في صورٍ شتّى قريبة. فراجع: «صحيح» البخاري، ج ٤، ص ٢٠٤؛ «مسند» احمد، ج ١، ص ٢٢٣. فتح الباري، ج ١١ ص ٣٢٤. كنز العمّال ٣٠١٨. مجمع الزوائد، ج ٨ ص ٢١. و راجع أيضاً: بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٢٢، ج ٣٦، ص ٢٣، ج ٣٩، ص ٢٢١.

[٩٣]. كما ذكرها في خطبته قبل وفاته بخمسة أيّام، و قال فيها: «... إنّي ابرأ إلى الله ...».

ما وجدت ما رواه الشارح عن خطبته «قبل و فاته (ع) بخمسة ايّام» في مصادر الفريقين حرفياً. و ما أقرب منه ممّا أخرجه أبوعوانة عن جندب فى حكاية سمعه هذه الخطبة منه «قبل أن يموت بخمس»؛ و فيها: «قد كان لي فيكم اخوةٌ و أصدقاء، و إنّي ابرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليلٌ و ان الله ـ عزّ و جلّ ـ قد اتّخذني خليلاً كما اتّخذ ابراهيم خليلاً و لو كنت متّخذاً من أمّتي خليلاً لاتخذت ابابكرٍ خليلاً...». راجع: «مسند» أبي عوانه، ج ١،

ص ٤٠١. و توجد قطعات ممّارواه الشارح في بعض المصادر من غير ذكرٍ لصدوره منه قبل و فاته (ع)بخمسة ايّام، كما أخرج السيوطي عن جندب انّه سمع النبيّ (ص) يقول قبل ان يتوفّى: «ان الله اتخذني خليلاً كما اتخذ ابراهيم خليلاً». راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٢، ص ٢٣٠. و كما أخرج ابن ماجة عنه: «انّ الله اتخذنى خليلاً...». راجع: «سنن» ابن ماجة»، ج ١، ص ٥٠، الرقم ١٤١. و انظر ايضاً: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٢، ص ٥٥٠ ؛ «كنز العمّال» ٣١٩٤٠. و امّا أصحاب التواريخ المتقدّمون فما وجدت في كلامهم اشارةً إلى صدور الحديث منه «قبل وفاته بخمسة ايام». قال الطبري: «أنّ رسول الله قال «يومئذٍ» في كلامه: فانّي لوكنت متّخذاً ...» . راجع: «تاريخ الأمم و الملوك»، ج ٣، ص ١٩١. و انظر أيضاً: «الكامل في التاريخ»، ج ٢، ص ٣١٨ ؛ «سيرت رسول الله»، ج ٢،١١٠٢.

[٩٤]. كما ورد في الحديث: «انّ الناس إذا التجأوا ...» .

لم أعثر على ما رواه الشارح في مصادر الفريقين. و هناك ما يحكى عن التجاء الناس إليه (ع) و هو لم يقدر على إجابتهم (انظر: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٤٣٦)، و لكن بين الروايتين بونٌ بعيد.

[٩٥]. انّ الخلق يلتجؤون إلى نبيّنا.

إشارةٌ إلى قوله (ص): «... و أخّرت الثالثة ليومٍ يرغب إليّ الخلق كلّهم حتّى إبراهيم (ع)»؛ راجع: «صحيح مسلم»، باب صلاة المسافرين و قصرها، الحديث ١٣٥٦؛ «بحار الأنوار»، ج ٣١، ص ٢٠٨.

[٩٦].انّه الشفيع للكلّ.

راجع: التعليقة السالفة.

[٩٧]. قال الشاعر: «قد تخللت مسلك الروح منّي ...».

راجع: «الفتوحات المكّية»، ج ٢، ص ٢٣. و أنظر أيضاً: نفس المصدر و المجلّد، ص ٣٦٢، الباب التاسع و السبعون و مائة في معرفة مقام الخلّة. و فيه: «و تخللّت مسلك ... ».

و بعده:

«أنت همّي و همّتي و حديثي و رقادي إذا أردت مقيلاً»

[٩٨]. فالحقّ سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه، كما ورد في الخبر الصحيح.

اشارةٌ إلى حديث قدسي شريف، و تمامه: «ما تقرّب إليّ عبدي باحبّ ممّا افترضته عليه و لايزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فاذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به و بصره الّذي يبصر به و يده الّتي يبطش بها. و جاء باختلافٍ يسيرٍ في بعضٍ من النقول في: «الكافي»، باب من أذى المسلمين و احتقرهم، ج ٢، ص ٣٥٢ (في موضعين من هذه الصفحة)؛ «المحاسن»، ص ٢٩١؛ «عدّة الداعي»، ص ٢٣؛ «بحار الأنوار»، ج ٨٧، ص ٣١، ج ٧٤، ص ٢٦٩. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٦، ص ٢٥٦؛ «السنن الكبرى»، ج ٣، ص ٣٤٦، ج ١٠، ص ٢١٩؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ١٦٥، ج ٨، ص ٧٧؛ «فتح الباري»، ج ١٠، ص ٤٦٢.

[٩٩]. كما قال (ع): «انّ الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده».

هذا صريح كلام الشارح، و هو مشيرٌ إلى حديثٍ من النبويّات. ولكنّي بعد بليغ الفحص ما وجدت في أحاديثه (ص) هذا الحديث. نعم، هذه قولةٌ صدرت عن أبي موسى الاشعرى حينما كان يعلّم الناس التشهد. و هي على ما أخرجه مسلم عن حطان، أنّه قال: «صلّيت مع أبي موسى الأشعرى صلاةً... فقال أبو موسى: أما تعلمون كيف تقولون في صلاتكم ؟... فانّ الله ـ تبارك و تعالى ـ قال على لسان نبيه (ص) سمع الله لمن حمده». راجع: «صحيح»

مسلم، ج ١، ص ٣٠٥ ؛ «شرح» النووي عليه، ج ٤، ص ٣٦٢.

[١٠٠]. و قال (ع): «هذه يد الله، و أشار إلى يده».

إشارةٌ إلى ما روى عن فعله (ع) يوم بيعة الرضوان. راجع: «سنن» النسائي، ج ٦، ص ٢٣٦.

[١٠١]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[١٠٢]. فانّ بعض الحكماء و أبا حامد.

قال القيصري: «و المراد ببعض الحكماء: أبو علي و اتباعه». راجع: «شرح القيصري على الفصوص ص ٥٨١. و سمعنا عن أساتذتنا مشافهةً أنّ الشيخ لم يأت باسمه و لم يصرّح به اشارةً منه إلى الخلاف الواقع بين طريقتى هذين الرجلين العظيمين، فكأنّه اراد استخفافه ـ غفر الله لنا و لجميع المسلمين ـ. و امّا اتيانه بكنية الغزالي و عدم التصريح باسمه، فهو أيضاً اشارةٌ إلى اعجابه به و تفخيماً و تعظيماً له، ففخّمه و عظّمه إذ ذكره بكنيته.

و على ايٍّ فانّ ابا حامد ـ المذكور في النّص ـ هو الشيخ الإمام العلّامة أبوحامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي الطوسي الملقّب بحجّة الاسلام. و لد بطابران سنة ٤٥٠ و توفّى بطوس سنة ٥٠٥ هـق و دفن بطابران. تتلمذ على ابي‌المعالي الجويني و عيّن كمدرّسٍ في النظامية ببغداد. له اسفارٌ في الشام و حجاز و في طيّها تحوّل تحوّلاً روحيّاً حتّى صار علماً من اعلام الدهور. من آثاره: احياء علوم الدين» (و الذي يُعدّ من اعظم المصنّفات في الاسلام)، «نصيحة الملوك»، «كيمياى سعادت»،.... راجع: «غزالي نامه» (للمغفور له الاستاذ العلّامة جلال الدين همائي) ؛ «الاعلام»، ج ٧، ٢٤٧ ؛ «روضات الجنّات»، ج ٣، ص ٨ ؛ «ريحانة الأدب»، ج ٤، ص ٢٣٧ ؛ «الكنى و الألقاب»، ج ٢، ص ٤٩٧ ؛ «معجم المؤلّفين»، ج ١١،

ص ٢٦٦ ؛ «نفحات الانس»، ص ٣٧٠.

[١٠٣]. ادّعوا انّه يعرف الله من غير نظرٍ في العالم.

راجع: «الإشارات و التنبيهات»، مختتم النمط الرابع، التنبيه ٢٩ (و هو آخر تنبيهات هذا النمط) ؛ «مقاصد الفلاسفة»، القسم الثاني (في العلم الالهي)، مفتتح الفصل الثامن (في الواجب و الممكن).

[١٠٤]. كقول أمير المؤمنين (ع) حين سمع قول الخوارج.

راجع: «نهج البلاغة»، الكلمة ١٩٩، ص ٥٠٤. و لمزيد الفائدة راجع: «شرح» ابن ابي الحديد المعتزلي عليه، ج ١٩، ص ١٧.

[١٠٥]. ما اطوع لك ربّك يا محمد! ؛ و أنت يا عمّ إن أطعته أطاعك.

ما وجدته في طرقنا و لا في طرق اخواننا أهل السنة و الجماعة سوى ما رواه الخطيب في تاريخ بغداد، و فيه: «و أنت يا عمّاه و إن أطعت الله ليطيعنّك». راجع: «تاريخ بغداد»، ج ٨، ص ٣٧٨. و اظنّ ان الشارح اقتبسه من القونوي، راجع: «رسالة النصوص»، ص ٤١.

[١٠٦]. جاء في الحديث المروي عن النبيّ (ص) حكايةً من الله ـ تعالى ـ: «قد مثّلوني بين اعينهم».

لم آل جهداً في الفحص عمّا ذكره الشارح كحديثٍ نبويٍّ روايةً عن مصدر الجلال و العظمة، ولكن لم اعثر عليه في أيٍّ من مصادر الفريقين الروائية.

[١٠٧]. ابن مسرة الجيلى.

هو محمّد بن عبد الله بن مسرة الجبلي القرطبي. و في المخطوطتين «الجيلي» و ما جعلناه في

المتن يوافق ما فيها ظنّاً بصدوره من قلم الشارح. ولد بقرطبة سنة ٢٦٩ هـ. ق و توفّي سنة ٣١٩ هـ. ق. تتلمذ على ابيه و ابن الوضّاح و الخشَني و كانا من الفقهاء المالكيين. من آثاره: «التبصرة»؛ «كتاب الحروف». راجع: «دائرة المعارف بزرگ اسلامي»، ج ٤، ص ٦١١؛ تجد خير ما أُلّف حول الرجل هناك.

[١٠٨]. و جعله ابن مسرة الجيلي مع ميكائيل ملك الارزاق، و قال: «انّ الله آخى بينه و بين ميكائيل».

قال الشيخ الأكبر: «روينا عن ابن مسرّة الجبلي من اكبر أهل الطريق علماً و حالاً و كشفاً: العرش المحمول هو الملك، و هو محصورٌ في جسمٍ و روحٍ و غذاءٍ و مرتبة، فآدم و اسرافيل للصور، و جبرئيل و محمّد للأرواح، و ميكائيل و ابراهيم للأرزاق...». راجع: «الفتوحات المكية»، ج ١، ص ١٤٨ (طبعة بولاق)، ج ٢، ص ٣٤٨ (طبعة عثمان يحيى).

[١٠٩].فانّهم يومئذ ثمانية.

راجع لما في معناه: «من لا يحضره الفقيه»، ج ١، ص ٤٨٣، الحديث ١٣٩٧؛ «بحار الانوار»، ج ٥٥، ص ٤؛ «الخصال»، ج ٢، ص ٤٠٧، الحديث ٢.

[١١٠].الولد سرّ أبيه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٩.

[١١١]. الثواج: صوت الغنم.

قال ابن منظور: «و ثاجت البقرة تثاج و تثوج ثَوجاً و ثُواجاً: صوّتت». راجع: «لسان العرب»، ج ٢، ص ٢٢٣، القائمة ١.

[١١٢]. النوس: صوت سوق الابل، يُقال: «نست الابل أي: سقته». و النوس أيضاً: التذبذب.

قال ابن منظور: «و النوس: تذبذب الشيء. ناسَ الشيءُ ينوس نوساً و نوساناً: تحرّك و تذبذب.... و نستُ الابل أنوسها نوساً: سقتها». راجع: «لسان العرب»، ج ٦، ص ٢٤٥.

[١١٣]. الذبح: ما تهيّأ للذبح من الغنم، فِعلٌ بمعنى المفعول.

قال ابن منظور: «الذِّبح: اسم ما ذبح». ثم حكى عن الأزهرى: «الذِّبح: ما أُعدَّ للذبح، و هو بمنزلة الذبيح و المذبوح. و الذِّبح: المذبوح». راجع: «لسان العرب»، ج ٢، ص ٤٣٧، القائمة ١. و قال الزمخشري: «ذبح: و فديناه بذبح عظيمٍ، و هو ما يهيّأ للذبح». راجع: «اساس البلاغة»، ٢٠٢.

[١١٤]. و قيل: «معناه نفسى فداء نبيٍّ جعل ذلك الفداء ذبح ذبح».

و القائل هو الجنديّ، الشارح الأوّل للكتاب. قال: «يعنى (رضى الله عنه) نفسى فداءٌ لنبيٍّ جعل ذبحاً عن ذبح قربان...». راجع: «شرح الجندي» على الفصوص، ص ٣٦٠.

[١١٥]. و لذلك تجزى بدنةٌ في الضحايا من سبعةٍ.

قال شيخ الطائفة الطوسي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ: «يجوز اشتراك سبعة في بدنةٍ واحدة...». راجع: «كتاب الخلاف»، ج ٤، ص ٤٤١، المسالة ٣٤١. و قال المزني في مختصره: «و يجوز ان يشترك السبعة في البدنة الواحدة ...». راجع: «مختصر» المزني، ص ٧٤. و قال الشافعي: «و لا بأس ان يشترك السبعة المتمتعون في بدنةٍ...». راجع: «الأم»، ج ٢، ص ٢١٧. و قال ابن قدامة على مذهب احمد: «و يجوز ان يشترك السبعة في البدنة...». راجع: «المغني»، ج ٣، ص ٥٩٤. و قال السرخسي: «... البدنة... و ان كان نوى عند الشراء ان يشرك فيها ستة نفر أجزأه ذلك...». راجع: «المبسوط»، ج ٤، ص ١٤٣. و انظر: «الموطأ»، ص ٣٩٧ حيث عقد مالك «باب الشركة في الضحايا، و عن كم تذبح

البقرة و البدنة» الحديث ٩ ؛ «المدوّنة الكبرىٰ»، ج ١، ص ٤٦٩ ؛ «المجموع»، ج ٨، ص ٣٩٨. فالمسألة اجماعيةٌ. و هذا الاجماع يمنعنا عن درك موقف الشارح تجاه المذاهب الخمسة الفقهية، فلا نعلم أنّه اخذ على عنقه أن يقلّد عن أيٍّ من الفقهاء في هذه المسألة.

[١١٦]. كما قال (ع): «وددت أن اقاتل في سبيل الله ...».

ما وجدت مارواه المصنّف حرفيّاً في المصادر، و المحفوظ منه: «و الّذي نفس محمّدٍ بيده لوددت أن أقاتل في سبيل الله ...» ؛ راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٥٠٢. «مسند» ربيع بن حبيب، ج ٢، ص ١٧. و انظر ايضاً: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٤٢٤ ؛ «السنن الكبرى»، ج ٩، ص ١٦٩. و الرواية ما وجدتها من طرقنا.

[١١٧]. من طلبني فقد وجدني ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٩.

[١١٨]. و أمّا تفدية عبد المطّلب بالبدن فللنظر إلى القيمة و شرف الصورة الالٰهية.

إشارةٌ إلى ما فعل عبد المطّلب و فاءً بعهده حينما أراد أن لاينحر عبد الله أبا الرسول (ص)، ففدّاه بمأة من الابل. قال الطبريّ: «... و قد كان عبدالمطّلب بن هاشم نذر إن توافى له عشرة رهط أن ينحر أحدهم، فلمّا توافى له عشرة أقرع بينهم أيّهم ينحر؟. فطارت القرعة على عبد الله بن عبد المطّلب و كان أحبّ الناس إلى عبد المطّلب. فقال عبد المطلب: اللهم هو أو مائة من الابل ؛ ثم اقرع بينه و بين الابل، فطارت القرعة على المائة من الابل». راجع: «تاريخ الامم و الملوك»، ج ٢، ص ٢٣٩.

[١١٩]. خلق آدم على صورته.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٩.

[١٢٠]. كل مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه...

راجع: «الكافي»، ج ٢، ص ١٣؛ «التوحيد»، ص ٣٣١؛ «عوالي اللئالي»، ج ١، ص ٣٥؛ «بحار الأنوار»، ج ٣، صص ٢٧٩، ٢٨١، ج ٣٩، ص ٣٢٧، ج ٨٦، ص ١١٨. و راجع أيضاً: «صحيح» البخاري، ج ٢، ص ١٢٥؛ «سنن» أبي داود، ٤٧١٤، ٤٧١٦؛ «مجمع الزوائد»، ج ٧، ص ٢١٨؛ «مسند» احمد، ج ٢، ص ٢٣٣؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٢١٨، ج ٨، ٥٦٧؛ «حلية الأولياء»، ج ٩، ص ٢٢٨.

[١٢١]. سهل بن عبد الله الصوفي.

هو ابو محمّد سهل بن عبد الله بن يونس التستري. كان من اكابر القوم و متكلّماً. ولد بتستر من نواحي أهواز. اقام زمناً ببصرة و برهةً بعبادان و لقي ذا النون المصري بمكّة. من آثاره: «تفسير القرآن»، «مواعظ العارفين»، «قصص الأنبياء». توفى سنة ٢٨٣ أو ٢٧٣. راجع لترجمته إلى: «الاعلام»، ج ٣، ص ٢١٠؛ «تاريخ التراث العربي»، ج ٣، ص ١٢٩؛ «تذكرة الأولياء»، ج ١، ص ٢٥٣؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٥٧؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ١٨٩؛ «طبقات الصوفية»، ص ١٣٣؛ «الطبقات الكبرى»، ج ١، ص ٦٦؛ «معجم المؤلّفين»، ج ٤، ص ٢٨٤؛ «كشف المحجوب»، ص ١٧٥؛ «نفحات الأنس»، ص ٦٦؛ «الوافي بالوفيات»، ج ١، ص ٢١٨.

[١٢٢]. الاحسان أن تعبد الله كانّك تراه.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٧، ص ٣١٣. «صحيح» البخاري، ج ٦، ص ١٤٤؛ «السنن الكبرى»، ج ١٠ ص ٢٠٣، و اضاف بعضهم: «فان لم تكن تراه فانّه يراك».

و يوجد أيضاً: «الاحسان أن تعمل لله...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٩، ص ٢٦١؛ «الدرّ المنثور»، ج ١، ص ٩٣. «مسند» احمد، ج ١، ص ٣١٩.

[١٢٣]. إنّها جعلت يزدلفن اليه (ع) بايّتهن يبدأ في قربانه.

ما وجدت في مصادرنا الروائية نصّاً يدلّ على ازدلافهنّ إليه (ص) ليبدأ بما يشاء منهنّ.

[١٢٤]. كاميرالمؤمنين علي (ع) حيث قال: «تشهد له اعلام الوجود ...».

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٥٩.

[١٢٥]. «و لا تبذر السمراء في أرض عميان» مثلٌ لمن يلقّن المعرفة من ...

ما وجدت هذا المثل في الموسوعات المعدّة لجمع الأمثال، «كمجمع الامثال» و «جمهرة الأمثال» «والمستصفى»، و لا في القواميس ک «لسان العرب» و «اساس البلاغة».

[١٢٦]. ... فقال النبيّ (ع): «لا تقسم».

راجع: «سنن» الترمذي، ج ٤، ص ٤٧٠، الرقم ٢٢٩٣؛ «سنن» ابي داود، ج ٣، ص ٢٢٦، الرقم ٣٢٦٨؛ «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١٢٨٩، الرقم ٣٩١٨؛ «المسند» للحميدي، ج ١، ص ٢٦٤، الرقم ٥٣٦؛ «مشكل الآثار»، ج ١، ص ٢٨٨.

و الترمذي ذكر الحديث كما في المتن بتمامه، و ابو داود ذكره من غير ذكرٍ لما وقع في الرؤيا، و انظر: نفسه، الرقم ٣٢٦٧، ٣٢٦٩، حيث أتى ابوداود فيهما ببعضٍ منه. و زاد كلٌّ من ابن ماجة و الحميدي «انّ الرجل اتى النبيّ و منصرفه من أحد».

[١٢٧]. تقيّ بن مخلّد الامام صاحب المسند.

ما وجدت رجلاً بهذا الاسم و اللقب في مصادر التراجم، و الظاهر انّه «بقيّ بن مخلد» على ما ضبطه الزركلي. قال: «بقي بن مخلد بن يزيد ابو عبد الرحمن الاندلسي القرطبي، حافظٌ مفسّرٌ محقّق، من اهل أندلس. له ... و كتابٌ في الحديث رتّبه على اسماء الصحابة». راجع:

«الأعلام»، ج ٢، ص ٦٠. و الظاهر أنّ المسند الذي ذكره الماتن هو هذا الكتاب. و هناك ابو عبد الله ابن مخلد، ومن آثاره «المسند»، و لكن الأوّل و لدسنة ٢٠١ هـ. ق و الثاني ٢٣٣ هـ. ق و يظهر انّ نظر الماتن إلى الأوّل. راجع: «دائرة المعارف بزرگ اسلامى»، ج ٤، ص ٥٩٢. و لم يوجد ابن مخلدٍ هذا في مدخل ابن مخلد من هذه الموسوعة الشاملة، و لعلّه في غيره من المداخل.

[١٢٨]. من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة، فانّ الشيطان لا يتمثّل على صورتى.

ما وجدت مارواه الماتن حرفياً في المصادر الروائية، و له الفاظٌ مختلفة قريبة، و كأنّه من امتزاج هاتين الصورتين:

الف: «من رآني في النوم فقد رآني». راجع: «مسند» احمد، ج ١، ص ٣٦١.

ب: «من رآني في المنام فقد رآني، فانّ الشيطان لايتمثّل بي». راجع: «صحيح» مسلم، ١٧٧٥؛ «مجمع الزوائد، ج ٧، صص ١٧٣، ١٨١. و لصوره الأخرى راجع: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ص ٣٩٣؛ «سنن» ابن ماجة، الرقم ٣٩٠٠؛ «شرح السنة»، ج ١٢، ٢٢٥.

[١٢٩]. فشربته حتّى خرج الريُّ من أظافيري.. العلم.

لما رواه المصنّف عن النبيّ (ص) ـ و العلم في صحّته عند الله ـ صورتان مضبوطتان تختلفان مع المرويّ في المتن اختلافاً جزئيّاً، و هما:

الف: عن رسول الله (ص) قال: «بينا أنا نائمٌ إذ رأيت قدحاً أتيت به فيه لبن فشربت منه حتّى إنّي لأرى الرِّى يجري في اظفاري. ...».

راجع: «شرح» النووى على صحيح مسلم، ج ١٥، ص ١٦٩؛ «السنن الكبرى»، ج ٧، ص ٤٩.

ب: «بينا أنا نائمٌ إذ أتيت بقدحٍ من لبنٍ فشربت منه حتّى انّي لأرى الرِّي في ظفري أو قال في

اظفاري، ثمّ ناولت فضله عمر ...». راجع: «سنن» الدارمي، ج ٢، ص ١٢٨.
و أخرجه الترمذي من غير ذكرٍ لما في الآخرين من قوله: «حتّى خرج الري من أظافيرى». راجع: «سنن» الترمذي، ج ٤، ص ٤٦٧. و من الجدير بالذكر انّ الراوي لرؤيا الرسول و الّذي سمعه منه (ص) و نقله عنه، هو عمر بن الخطّاب نفسه أو ابنه عبد الله بن عمر بن الخطّاب !.

[١٣٠]. يقول أبو يزيد ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٣.

[١٣١]. لو أنّ العرش و ما حواه مأئة الف الف مرّة في زاوية ....

قال الشيخ فريدالدين العطّار: «... گفت: ... و اگر از عرش تا ثرى صد هزار آدم باشند با ذراير بسيار و اتباع و نسل بى‌شمار و صد هزار فريشتهٔ مقرّب چون جبرئيل و ميكائيل قدم از عدم در زاويهٔ دل عارف نهند او در جنب وجود و معرفت حق ايشانرا موجود نه بندارذ و از درآمدن و بيرون شدن ايشان خبر ندارد». راجع: «تذكرة الاولياء»، ج ١، ص ١٦٣.

[١٣٢]. بل الرجل من يتحسّى بحار السموات و الارض و ....

قال الشيخ فريد الدين العطّار: «نقلست كه يحيى مُعاذ (ره) نامهٔ نوشت به بايزيد گفت جگوئي دركسى كه قدحى شراب خورد و مست أزل و أبد شذ(؟)، بايزيد جواب داذ كه من آن ندانم آن دانم كه اينجا مرد هست كه در شبانروزى درياهاى أزل و أبد درمى‌كشد و نعرهٔ هل من مزيد مى‌زند».
راجع: «تذكرة الأولياء»، ج ١، ص ١٤٣. و قال ابونعيم الاصفهاني: «... فكتب ابو يزيد في جوابه: سكرت و ما شربت من الدرر و غيرى قد شرب بحور السموات و الارض و ما

روى بعد و لسانه مطروح من العطش و يقول هل من مزيد» . راجع: «حلية الاولياء»، ج ١٠، ص ٤٠.

[١٣٣]. شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ ....

راجع: «الرسالة القشيرية»، ص ١٤٦. و نسبها الشيخ فخر الدين العراقي أيضاً إلى أبي يزيد البسطامي. راجع : «لمعات»، ص ١٠٢.

[١٣٤]. ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٥.

[١٣٥]. اللّهم أنت الصاحب في السفر و الخليفة في الأهل.

قال الرضي (رض): «و من كلامٍ له ـ عليه السلام ـ عند عزمه على المسير إلى الشام» .

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ٤٦، ص ٨٦.

[١٣٦]. كلّ الجمال عدا لوجهك مجملٌ ...

قال الشارح في «اصطلاحات الصوفية»: ... و قال الشيباني ـ رحمة الله عليه ـ: «كلّ الجمال عدا... ». راجع: «اصطلاحات الصوفية» ـ بتصحيحنا ـ، ص ٥٧.

و هو يحيى بن العمّار الشيباني. صحب الشيخ أبا عبد الله الخفيف الشيرازى. أثنى عليه الشيخ ابو عبد الله الأنصاري كثيراً و أوصى الشيباني له بالخير عند وفاته. و ما وجدت ديواناً له، و يوجد في شرح الشيخ حسين النا گوري على «السوانح» بصورة: «كلّ الجمال عند وجهك...». راجع: «شروح سوانح»، ص ٥٥.

[١٣٧]. قال سهلٌ ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢١.

[١٣٨]. انّ للربوبية سرّاً لوظهر لبطلت الربوبية.

راجع: «الفتوحات المكّية»، ج ١، ص ١٩٥ (طبعة عثمان يحيى). و كذلك قال في الفتوحات:

«ألاترى التستري الحبر أثبته و هو الصواب الّذي ما فيه تحريف»

راجع: ج ٢، ص ٥٤٣ (طبعة بولاق). و في «مصباح الأنس»: «... قول الامام: للألوهة سرٌّ لو ظهر لبطلت الألوهية». و كتب المحشي في هامش رقم ١: «أي الامام القشيري». و الظاهر انّه خطأٌ بيّنٌ. راجع: «مصباح الانس»، ص ٣٠٠.

[١٣٩]. و كل ما يفعل المحبوب محبوبٌ.

هذه القطعة و ان كانت في كلام الماتن جزءً من المتن، ولكن وجدت في بعض تصنيفات الشارح صورةً شعرية، راجع: «رسالهٔ تشريقات» ـ بتصحيحنا ـ، قسم سيم در محبّت، تشريق چهارم در محبّت بنده با خود. و نصّ الشيخ فخر الدين العراقي بهذا، قال: «مصراع: و كلّ ما يفعل المحبوب محبوبٌ». راجع: «لمعات»، ص ١١٦. فلعلّهما أخذاها عنه.

[١٤٠]. لمّا سئل جنيدٌ....

هو سيّد الطائفة ابو القاسم جنيد بن محمّد بن جنيد الخزّاز القواريرى البغدادي. ولد ببغداد و توفّي بها سنة ٢٩٧ هـ. ق و كان نهاونديّ الاصل. صحب الشيخ حارث المحاسبي و الشيخ محمّد القصّاب و خاله سريّ السقطي. و تتلمذ في الفقه على سفيان الثورى أو ابي الثور. لم يقدّموا عليه أحداً في هذه الطريقة. من آثاره: «امثال القرآن»، «المقصد إلى الله تعالى»، «معاني الهمم». لتفصيل أخباره راجع: «الأعلام»، ج ٢، ص ١٣٧؛ «تذكرة الأولياء»،

ج ٢، ص ٥؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ٢٥٥؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٥١؛ «طبقات الصوفية»، ص ١٩٦؛ «الطبقات الكبرى»، ج ١، ص ٧٢.

[١٤١]. ما هم عليه.

أنظر: «مصباح الانس بين المعقول و المشهود ...»، ص ٢١٤.

[١٤٢]. الجنّة: المرّة من الجنّ، و هو الستر.

قال ابن منظور: «و الجنّة ... من الاجتنان، و هو الستر لتكاثف اشجارها و تظليلها بالتفاف اغصانها، ... و هي المرّة الواحدة من مصدر جنّه جنّاً إذا ستره، فكأنّها سترةٌ واحدةٌ لشدّة التفافها». راجع: «لسان العرب»، ج ١٣، ص ١٠٠، القائمة ١.

[١٤٣]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[١٤٤]. قال بعض التراجم: و إني إذا اوعدته ...

ما وجدت قائله. و قال أبو محمّد ابن حزم الظاهري: «و قد ادّعى قومٌ أنّ إخلاف الوعيد حسنٌ عند العرب، و أنشدوا:

و انّي و إنْ واعدته أو وعدته لمخلف ايعادي و منجز موعدي».

راجع: «الفِصَل في الملل و الأهواء و النحل»، ج ٤، ص ٩٣.

[١٤٥]. سبقت رحمتي غضبي.

حديث قدسي شريف رواه النبيّ ـ سلام الله عليه و على آله ـ من صلاة الله ـ تعالى ـ ليلة المعراج، أو أوحى الله به إلى ايّوب أو إلى يونس ـ عليهما و على جميع أنبياء الله سلامه و

صلواته ـ. راجع: «الأصول» من الكافي، ج ١، ص ٤٤٣. البرهان في تفسير القرآن»، ج ٢، ٢٠٠؛ «بحار الأنوار»، ج ١٨، صص ٣٠٦، ٣٨٦، ج ١٤، ص ٣٩٣. و راجع أيضاً: «مسند» ، الحميدي، ج ٢، ص ٤٧٨ الرقم ١١٢٦ ؛ «كتاب السنّة» ، ج ١، ص ٢٠٧؛ «الدرر المنتثرة» ،٩٦؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٨، ص ٥٥٦، ج ١٠، ص ٥٥٨. و قريبٌ منه: «انّ رحمتي تغلب غضبي». راجع: «سنن» ابن ماجة، كتاب الزهد، باب ٣٥، ج ٢، ص ١٤٣٥، الرقم ٤٢٩٥.

[١٤٦]. و لهذا ورد في الحديث: «سينبت في قعر جهنم الجرجير و لا ينبت ..».

قد اكثرت من الفحص للعثور على الحديث، ولكن بدون جدوى. و اظنّ أنّه لم يرد في أيٍّ من المصادر الروائية المشتهرة. نعم، ورد عن النبيّ (ص) في طرقنا: «اكره الجرجير، و كأنّي أنظر إلى شجرتها نابتةً في جهنّم». و عنه (ص) أيضاً: «كأنّي أنظر إلى منبته في النار». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٦، صص ٢٣٦، ٢٣٧. ولكن لا أدري أقصد الشارح بما رواه هذين الحديثين الشريفين، فغيّر لفظهما؛ أم أراده بالفاظه ولكن لم يصل الينا؟. و العلم كلّه عند الله.

[١٤٧]. الأرواح تشامّ كما تشام الخيل.

لم أعثر على الحديث في مصادر الفريقين، و هناك روايتان بينهما و بين ما في المتن شبهٌ، و هما:

الف: «الأرواح تلتقي فتشام في الهواء». راجع: «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٢، ص ١٥٩.

ب: «الأرواح جنودٌ مجنّدة تلتقي فتشام...». راجع: «اتحاف السادة المتّقين»، ج ٦، ص ١٨٢؛ «كنز العمّال» ، ٢٤٧٤١.

[١٤٨]. إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن.

راجع: «كشف الخفاء»، ج ١ ، صص ٢٥١، ٣٠٤. و المرويّ في الكتاب يوجد في صورة: «انّي لاجد نفس الرحمن من اليمن». راجع: «تذكرة الموضوعات»، ١٠١. و في صورة: «انّى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٨٠، ج ٨، ص ١٢٤؛ «المغنى عن حمل الاسفار»، ج ١، ص ١٠٣، ج ٣، ص ٢١٧.

[١٤٩]. الدين في اللفظ يطلق بمعنى الانقياد، و بمعنى الشرع الموضوع من عند الله، و بمعنى الجزاء.

قال الخليل: «الدين الجزاء... و الدين الطاعة». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ١، ص ٦١١. و قال الزمخشري: «دنته بما صنع: جزيته... و دانوه: انقادوا له». راجع: «اساس البلاغة»، ٢٠٠، القائمة ٢. و قال ابن فارس: «الدين: الطاعة، و الدين: الحكم و الجزاء». راجع: «مجمل اللّغة»، ج ٢، ص ٣٠٦. و امّا قوله: «و بمعنى الشرع الموضوع من عند الله»، فمن المعاني الواضحة الّتي لم تذكر في المصادر.

[١٥٠]. أنا جليس من ذكرني و أنيس من شكرني و مطيع من أطاعني.

حديث قدسيٌ شريف أوحى الله به إلى موسى ـ عليه و على نبينا و آله السّلام ـ، و هو مذكورٌ في كثيرٍ من مصادرنا. راجع: «الأصول» من الكافي، ج ٢، ص ٤٩٦؛ «من لا يحضره الفقيه»، ج ١، ص ٢٨؛ «التوحيد»، ص ١٨٢؛ «عيون اخبار الرضا»، ج ١، ص ١٢٧؛ «صحيفة الرضا»، ٧؛ «عدة الداعي»، ص ١٨٦. «بحار الأنوار»، ج ٩٣، ص ٣٠٨، ج ٣، ص ٣٢٩، ج ١٣، ص ٣٤٧. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٢٣٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٦، ص ٢٨٢؛ «الدرر المنتثرة»، ص ٢٦. و ذكر السيوطي في هذا الكتاب عدّة طرق لهذا الحديث.

[١٥١]. قال الشاعر: كدينك من أمّ الحويرث قبلها.

الظاهر انّه اشارة إلى مصرعٍ من «معلقّة» امرؤ القيس المشتهرة، و هو مع أخته:

كدَأبِكَ منْ أمِّ الحويرثِ قبلَها و جـارَتها أمّ الرّبـاب بمأسَـلِ

ففي استشهاد الماتن تصحيفٌ، حيث جميع رواة المعلّقة ـ فيما أعلم ـ رووا «كـدأبك»، لا «كدينك»، وان كان المعنى واحداً. راجع: «ديوان» إمروً القيس، ص ٣٢؛ «شرح» الزوزني على المعلقات، ص ١٠. نعم، قال ابن نحّاس: «كدأبك أي كعادتك، و منه قوله ـ عزّ وجلّ ـ كدأب آل فرعون؛ و يروىٰ: كدينك ... ، ولدين والدأب واحدٌ». راجع: «شرح القصائد المشهورات» ، ج ١ ، ص ٦. «جمهرة أشعار العرب»، ص ٩٦.

[١٥٢]. قيل: كلّ يومٍ هو في شأنٍ يبديه لا في شأنٍ يبتديه.

ما وجدت في كتب القوم قائلاً منصوصاً به لهذا القول.

[١٥٣].شيّبتني هودٌ و اخواتها.

راجع: «اتحاف السادة المتّقين»، ج ٦، ص ٥٥٠، ج ٩، ص ٢٢٦؛ «الدر المـنثور»، ج ٣، ص ٣١٩؛ «كنز العمّال» ، ٢٥٨٦، ٢٥٨٧؛ «تفسير» القرطبي، ج ٩، ص ١٠٧؛ «حـلية الاولياء»، ج ٤، ص ٣٥٠. و قريبٌ منه ما ورد من طرقنا: «شيّبتني هود و الواقعة»، أو: «شيبتني هودٌ و الواقعة و المرسلات». راجع: «بحار الأنـوار»، ج ١٦، ص ١٩٢، ج ١٧، ص ٥٢ ؛ كما في «سـنن» الترمـذي، ج ٥، ص ٣٧٨ ، الرقـم ٣٢٩٧؛ «المسـتدرك عـلى الصحيحين»، ج ٢، ص ٣٤٣.

[١٥٤]. في «نقش الفصوص».

هذا الكتاب هو اختصارٌ عمله الشيخ عن «فصوص الحكم»، سمّاه «نقش الفصوص» و لم يذكره في «الاجازه للملك المظفّر و اولاده». طبع في سنة ١٣٦١ هـ. ق بحيدر آباد في المجلّد الثانى من «رسائل ابن عربي»، و طبع أيـضاً مـع شرح الجـامي عـليه المسـمّى بـ «نـقد النصوص» بتهران ، سنة ١٣٧٠ هـ ش. و عليه شرحٌ آخر، قال الحاجي خليفة: «شرحه ...

الشيخ اسماعيل المولوي المتوفّى سنة ١٠٤٠ هـ ق بالتركيه و سمّاه: زبدة الفحوص». راجع: «كشف الظنون»، ج ٢، القائمة ١٩٧٥.

[١٥٥]. و قال: لأنّ الصورة الواحدة تظهر لمعانٍ كثيرةٍ يُراد منها في حقّ صاحب الصورة معنىً واحدٌ.

راجع: «نقش الفصوص» (المطبوع في «رسائل ابن العربي»، ج ٢، الرسالة ٢٧)، ص ٥. و فيه: «... تظهر له معانٍ كثيرةٍ مختلفة ...». نفس المصدر (المطبوع مع شرحه «نقد النصوص»)، ص ٧. و فيه: «... تظهر بمعانٍ كثيرةٍ مختلفةٍ ...». و لمزيد الفائدة راجع: «نقد النصوص»، ص ١٧٩.

[١٥٦]. اوّل ما بدئ به رسول الله (ص) من الوحى الرويا الصادقة.

راجع: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٣، ص ١٨٣؛ «مشكاة المصابيح»، ٥٨٤١. و انظر ايضاً: «عوارف المعارف»، ص ٢١١.

[١٥٧]. الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٤، ص ٤٣.، ج ٦، ص ٢٧٧، ج ٥٠، ص ١٣٤، ج ٥٨، ص ١٢. و راجع أيضاً: «المغنى عن حمل الأسفار»، ج ٤، ص ٢٣؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٤٣٣؛ «الأسرار المرفوعة»، ٣٦٨؛ «السلسلة الضعيفة»، ١٠٢.

[١٥٨]. اللّهم انّي أسالك لذّة النظر إلى وجهك الكريم.

روى احمد في جملة حديثٍ طويلٍ: «اللهم ... اسألك اللهم ... لذّة نظرٍ إلى وجهك». راجع: «مسند» احمد، ج ٥، ص ١٩١. و فيه أيضاً: «اللهم ... اسألك.. لذّة النظر إلى وجهك». راجع: «نفس المصدر، ج ٤ ص ٢٦٤. و ما وجدته في غيره من مصادر العامّة. و من طرقنا

في أدعية خصوص يوم مولد النبيّ (ص) من غير اسنادٍ إلى النبيّ (ص) أو إلى غيره: «اللهم انّي... أسألك لذّة النظر إلى وجهك الكريم». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٩٨، ص ٣٦٠. و ورد في أدعية سيدتنا و مولاتنا بضعة الرسول و قرّة عينه. راجع: «نفس المصدر، ج ٨٦، ص ٨٧.

[١٥٩]. إذا حلفت على يمينٍ فرأيت غيرها خيراً منها فائت الّذي هو خيرٌ....

راجع: «مسند» احمد، ج ٥، ص ٦٢؛ «سنن» النسائي، باب الكفارة بعد الحنث، ج ٧، ص ١٢. و في نفس المصدر و المجلّد، ص ١٠ توجد صوراً أخرى قريبة بما في المتن. و انظر ايضاً: «صحيح» البخاري، ج ٨، صص ١٥٩، ١٨٤؛ «سنن» ابى داود، ج ٣، ص ٢٢٩ الرقم ٣٢٧٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٨، ص ٣١٤؛ «الدر المنثور»، ج ١، ص ٢٦٩؛ «فتح الباري»، ج ١١، صص ٥١٧، ٦٠٨. و الحديث ما وجدته في طرقنا.

[١٦٠]. هذا جبرئيل أتاكم يعلّمكم دينكم ... ردّوا عليَّ الرجل.

روى ابن حنبل: «كان رسول الله (ص) يوماً بارزاً للناس فأتاه رجلٌ فقال: يا رسول الله.... ثمّ أدبر الرجل، فقال رسول الله (ص): ردّوا عليّ الرجل، فأخذوا ليردوه فلم يروا شيئاً، فقال: هذا جبريل (ع) جاء ليعلّم الناس دينهم». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٤٢٦. و انظر ايضاً: «صحيح» مسلم، كتاب الايمان، الباب ١، رقم ٥. و روى الخوارزمي: «... إذا قال رسول الله (ص) عليّ بالرجل، فقمنا فما ندري أين توجّه.... فقال: هذا جبرئيل أتاكم يعلّمكم معالم دينكم...». راجع: «جامع مسانيد أبي حنيفة»، ج ١، ص ١٧٥. و انظر ايضاً: «مسند» احمد، ج ١، ص ٥٣.

[١٦١]. تذكّر ما ذكر في فصّ نوحٍ: انّ الدعوة مكرٌ بالمدعوّ.

يشير إلى قول الماتن حيث قال: «... لأنّ الدعوة مكرٌ بالمدعوّ، لأنّه ما عدم من البداية

فيدعى إلى الغاية». راجع: نصّ الكتاب، ١٥٧/٦.

[١٦٢]. الناس نيامٌ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٧.

[١٦٣]. كان الله و لم يكن معه شيءٌ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٨٥.

[١٦٤]. الأكثر في الاستعمال حذف الالف عند دخول حرف الجرّ عليها كقولهم «بم، و ممّ»، و قد جاء اثباتها في كلامهم.

قوله: «الأكثر في الاستعمال...» قال ابن النحّاس في اعراب قوله ـ تعالى ـ: ﴿عَمَّ يَتَساءَلُونَ﴾ ١/النّبأ]: «الأصل «عن ما» حذفت الألف فرقاً بين الاستفهام و الخبر». راجع: «اعراب القرآن»، ج ٥، ص ١٢٥. و قال ابن الانباري: «عمّ، أصله (عن ما) إلّا انّه لمّا دخلت على (ما) الاستفهامية، حذفت ألفها للفرق بين الاستفهام و الخبر». راجع: «البيان في غريب اعراب القرآن»، ج ٢، ٤٨٩.

و أما قوله: «و قد جاء اثباتها في كلامهم»، فكقول حسّان بن ثابت الانصاري:

«على ما قامَ يشتمني لئيمٌ كخنزيرٍ تمرّغ في رمادٍ»

راجع: «ديوان» حسّان، ص ٧٩. و انظر ايضاً: «اعراب القرآن الكريم و بيانه»، ج ١٠، ص ٣٥٠.

[١٦٥]. لون الماء لون انائه.

قولٌ نسبه الشيخ و آخرون إلى الجنيد. قال في الفتوحات المكّية: «قال الجنيد في هذا: لون الماء لون انائه». راجع: «المصدر، ج ١١، ص ١٠١ (طبعة عثمان يحيى). و انظر: «اشعّة

اللمعات»، ص ٥٣.

[١٦٦]. و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ١، ص ٣٩؛ «شرح ابن أبي الحديد» عليه، ج ١، ص ٧٣.

[١٦٧]. الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق ... .

العبارة ممّا يستنتج من قواعد العرفاء و المتصوّفة، و نظيرها قول الشارح: «الطرق إلى الله شتّى». راجع: رسالة «تشريقات» (و الّتي صحّحناها في عداد رسائل الشارح): مقدّمه، لمعهٔ اوّل.

[١٦٨]. كنت سمعه الّذي يسمع به و بصره الّذي يبصر به ... .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[١٦٩]. من فقد حسّاً فقد فقد علماً .

قولةٌ نسبها الشيخ الأكبر في محاضراته في شرح كتابه «التجلّيات الالهية» إلى الحكماء، ثمّ ردّ عليهم و أخذ يتبرّى نفسه عنها قائلاً: «و الحكماء يقولون: من فقد حسّاً فقد فقد علماً، و هذا لسان العادة، و لسنا نقول به». راجع: «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات»، ص ٢٦٤، تعليقة ٤٣٧.

[١٧٠]. لودلّى أحدكم حبله لهبط على الله .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[١٧١]. كنت سمعه الّذي يسمع به ... .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[١٧٢]. المدهمّة: المسودّة في غاية الظلمة.

في اللسان: «الدهمة: السواد، و الأدهم: الاسود... الادهمام: مصدر ادهمَّ أي: اسودّ». راجع: «لسان العرب»، ج ١٢، ص ٢٠٩، ٢١٠. و راجع أيضاً: «ترتيب كتاب العين»، ج ١، ص ٦٠٣، القائمة ١.

[١٧٣]. و هي الحياة الّتي تنطق بها الجلودُ و الأيدي و الأرجل كما ورد في القرآن.

إشارةٌ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿يومَ تَشْهَدُ عَليهِمْ ألسنَتُهُمْ و أيديهِمْ و أَرْجُلُهمْ بِمَا كانُوا يَعْملوُنَ﴾ [٢٤/النّور] ؛ و: ﴿أليومَ نختِمُ عَلَى أفواهِهِم و تكلِّمُنَا أيدِيهِمْ وَ تشهَدُ أرْجُلُهمْ بمَا كانُوا يكْسِبُونَ﴾ [٦٥/يس] ؛ و: ﴿قالُوا لِجُلودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمَ عَلَيْنَا﴾ [٢١/فصّلت].

[١٧٤]. و عذبات الاسواط و الافخاذ كما ورد في الحديث.

الظاهر انّه اشارةٌ إلى ما رواه أحمد عن النبيّ الخاتم حيث قال (ص): «... و الّذي نفسي بيده لاتقوم الساعة حتّى يكلّم السباع الانس و يكلّم الرجل عذبة سوطه و شراك نعله و يخبره فخذه...». راجع: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٨٤. و فيه أيضاً: «... و الّذي نفسي بيده لاتقوم الساعة حتّى يخرج أحدكم من أهله فيخبره نعله أو سوطه أو عصاه...». راجع: نفس المصدر و المجلّد، ص ٨٩.

[١٧٥]. الشيخ أبو مدين ....

هو أبومدين شعيب بن حسين الانصاري الاندلسي، ولد حوالي سنة ٥٢٠ هـ. ق با شبيليّة و

توفّى قريباً من تلمسان عام ٥٨٩، أو عام ٥٩٤ ـ راجع: «كتاب التذكاري لابن عربي»، ص ١٢١ ـ؛

أو عام ٥٩٠. راجع: «نفحات الانس»، ص ٥٣٠.

كان من اكابر العرفاء، ذكره الشيخ في آثاره بين حينٍ و حين، و عدّه من أقطاب «مقام ملك الملك» و قال عنه: «و كان يعرف فى العالم العلوي بابي النجا و به يسمّونه الروحانيين».

راجع: «الفتوحات المكية»، ج ٣، ص ١٦٩ (طبعة عثمان يحيى)، ج ١، ص ١٨٤ (طبعة بولاق).

و قال أيضاً: «... و كان أبومدين صاحب نظر». راجع: نفس المصدر و المجلّد، ص ٣٤٩.

و عدّه أيضاً من رجال الغيب. راجع: نفس المأخذ، ج ٢، ص ٦٤٨ (طبعة بولاق).

و الشيخ الأكبر كثيراً يذكر في عنوانه «شيخنا».

و الظاهر عدم اجتماعه به. راجع: «المسامرات»، ج ٢، صص ١١٥، ٤١٧.

[١٧٦]. سرّ الحياة سرى في الموجودات كلّها.

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا فى مصادر القوم.

[١٧٧]. ... و من جملته سرّ الربوبية؛ فقد قيل: «افشاؤه كفرٌ».

ما وجدت في كتب القوم قائلاً منصوصاً به لهذا القول.

[١٧٨]. قرطبة مدينة في المغرب.

قرطبة مدينةٌ من اعظم مدن الأندلس، و هي على ما قال ياقوت: «كانت سريراً لملكها و قصبتها و بها كانت ملوك بني أميّة و منبع الفضلاء و منبع النبلاء». راجع: «معجم البلدان»، ج ٤، ص ٣٢٤، القائمة ١.

و اشتهر بها جمعٌ من الأكابر، ذُكر قسمٌ منهم في هذا الكتاب. راجع: «نفس المأخذ المتقدّم

ذكره».

و لضبط اختصاصاته الجغرافيّة راجع: «تقويم البلدان»، ص ١٧٤.

و الشيخ حين هذا الاجتماع كان ابن ستّ و عشرين سنة، فكان بينه و بين تأليف الكتاب و ضبطه ما يقرب من أربعين سنة.

[١٧٩]. فقيل: «انّه تهنئته بانّه خاتم الأولياء و وارث خاتم الرسل و الانبياء (ع)».

اشارةٌ إلى قول الشارح الجنديّ حيث قال: «... فاخبره هودٌ ـ عليه السّلام ـ انّ اجتماعهم لتهنئته ـ رضى الله عنه ـ بانّه خاتم الأولياء و وارث ختميّة خاتم الرسل و الأنبياء».

راجع: «شرح» الجندي على الفصوص، ص ٤٣١.

[١٨٠]. عبد الله بن سلام.

هو أبو يوسف عبد الله بن سلام بن الحارث الاسرائيلي.

قال ابن حجر: «من ذرية يوسف النبيّ (ع)».

كان يهوديّاً من بني قينقاع ثمّ اسلم ـ و الله اعلم بخفيّات الأمور! ـ. مات سنة ٤٣ هـ. ق. و كان اسمه الحصين، فسمّاه النبيّ عبد الله.

شهد فتح بيت المقدّس و اعتزل عن عليٍّ أميرالمؤمنين حين خرج معاوية عليه.

أقام بالمدينة إلى أن مات سنة ٤٣ هـ. ق. راجع: «الاعلام»، ج ٤، ص ٩٠؛ «الاصابة»، ج ٢، ص ٣٢١.

و قول الشارح: «بشهادة علمائهم ... كعبد الله بن سلام»، يؤيّده قوله في لقياه مع النبيّ (ص) لأوّل مرّةٍ: «... و لقد علمت أنّي سيّدهم و أعلمهم ...».

راجع: «الاصابة» ج ٢، ص ٣٢١.

[١٨١]. العماء الّذي ما فوقه هواءٌ و ما تحته هواءٌ.

اشارةٌ إلى ما ورد في بعض المصادر: «سُئل ـ عليه السّلام ـ: أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال: كان في عماءٍ».

راجع: «سنن» الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ١٢، ج ٥، ص ٢٦٩، الرقم ٣١٠٩؛ «سنن» ابن ماجة، المقدّمة، باب ١٣، ج ١، ص ٦٥، الرقم ١٨٢؛ «مسند» احمد، ج ٤، صص ١٠، ١٢. و راجع أيضاً: «اصطلاحات الصوفية» للشارح ـ بتصحيحنا ـ، ص ١٠٧.

[١٨٢]. نعوذ بعفوك من عقابك.

اشارةٌ إلى قوله (ص): «اللّهم إنّي أعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك و أعوذبك منك». راجع: ما سيجيء من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧٩.

[١٨٣]. كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢١.

[١٨٤]. مع كلّ شيءٍ لابمقارنةٍ.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة الأولى، ص ٤٠.

[١٨٥].و بعض الشرّ أهون من بعضٍ.

قال الميدانيّ: «هذا من قول طرفة بن العبد حين أمر النعمان بقتله، فقال:

أَبَـامُنذِرٍ أَفنَيتَ فَاستَبقِ بَعضَنَا حَنَانَيكَ بَعضُ ٱلشَّرِّ أَهوَنُ مِن بَعضِ

يضرب عند ظهور الشرّين بينهما تفاوتٌ...»؛ راجع: «مجمع الأمثال»، ج ١، ص ٩٤، القائمة ٢، الرقم ٤٥٥.

[١٨٦]. يحشر بعض الناس على صورٍ يحسن عندها القردة و الخنازير.

ما وجدت الحديث بعد بليغ الفحص لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة.

[١٨٧]. يقال: «نسبت إليه و له بمعنىً واحدٍ».

ما وجدت في نصوص اللغويين نصّاً عليه، و ان لم يكن فيه ريبٌ، و يشهد لصحّته استعمال العرب.

[١٨٨]. السفور و هو الظهور.

قال ابن منظور: «... يسفر سفراً: كنس... و اصله الكشف... و سفرت الريح الغيم عن وجه السماء سفراً فانسفر: فرقته فتفرق و كشطته عن وجه السماء». راجع: «لسان العرب»، ج ٤، ص ٣٦٧، القائمة ١. و راجع أيضاً: «اساس البلاغة»، ص ٢٩٨ القائمة ١.

[١٨٩]. يداك أوكتا و فوك نفخ.

قال الميدانيّ: «قال المفضّل: أصله انّ رجلاً كان في جزيرةٍ من جزائر البحر، فأراد أن يعبر على زقٍ نفخ فيه فلم يحسن إحكامه، حتّى إذا توسّط البحر خرجت منه الريح فغرق. فلمّا غشيه الموت استغاث برجلٍ، فقال له: يداك أوكتا و فوك نفخ. يضرب لمن يجني على نفسه الحَينَ»؛ راجع: «مجمع الأمثال»، ج ٢، ص ٤١٤، القائمة ١، الرقم ٤٦٥٥.

[١٩٠]. ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٥.

[١٩١]. قال أبويزيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٣.

[١٩٢]. لو أنّ العرش و ما حواه ...

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٣١.

[١٩٣]. قال الجنيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٤٠.

[١٩٤]. إنّ المحدث اذا قرن بالقديم ... .

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا في مصادر القوم مع طول ترجمته و البسط في نقل اقواله في المصادر المضبوطة في التعليق ١٤٠.

[١٩٥]. إنّ الحقّ يتجلّى على ... .

من المشهورات بين المتصوّفة. راجع: «الفتوحات المكّية»، ج ٢، ص ٦٧.

[١٩٦]. ... و لسانه الّذي يتكلّم به.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[١٩٧]. الاحسان أن تعبد الله كانّك تراه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢٢.

[١٩٨]. كما مثّلت الجنّة لرسول الله (ص) في عرض الحائط.

اشارةٌ إلى ما رواه احمد عن انس بن مالك انّه قال: «صلّى النبيّ (ص) بنا يوماً ثمّ رقى المنبر فاشار بيده قِبَل قبلة المسجد. ثم قال: قد رأيت أيّها الناس منذ صليت لكم الصلاة الجنّة و النار ممثّلتين في قبل هذا الجدار...». راجع: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٢٥٩.

[١٩٩]. مثّل جبرئيل له في صورة دحية الكلبي.

إشارةٌ إلى ما ورد في تمثله (ع) في صورة الدحية، كما رُوى في طرقنا: «... فقالوا: مرّبنا دحية الكلبي على بغلةٍ... فقال رسول الله (ص): ليس ذلك بدحيةٍ، ولكنّه جبرئيل (ع)». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢٠، ص ١٢٠. و انظر: نفس المصدر، ج ٤٣، صص ٩٥، ١١٤. و لتظافر هذه الأخبار قال العلّامة المجلسي (ره): «و رُوي مشاهدته لجبرئيل (ع) على صورة دحية الكلبي...» راجع: «نفس المصدر أيضاً، ج ٣٩، ص ١٠١. و روى احمد عن ابن عمر انّه قال: «و كان جبرئيل (ع) يأتي النبيّ (ص) في صورة دحية ». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ١٠٧.

[٢٠٠]. مثّل جبرئيل في صورة البشر السويّ لمريم.

إشارةٌ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿فأرْسَلْنا إلَيْهَا روحَنَا فتَمَثَّلَ لهَا بشَراً سَوِيّاً﴾ [١٧/مريم] و لتفصيل كيفيّة هذا التمثّل و أنّ مريم (ع) هل أدركته بالبصر الحسيّ أوبعين الخيال، راجع: «الفتوحات المكّية» (طبعة بولاق)، ج ١، ص ٣٠٥.

[٢٠١]. تفكّروا في آلاء الله و لاتفكّروا في الله.

راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، ص ١٦٢؛ «مجمع الزوائد»، ج ١، ص ٨١؛ «الدرّ المنثور»، ج ٢، ص ١١٠؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٧، ص ٤٤١؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٣٧١. و قريبٌ منه: «تفكّروا في خلق الله و لا تفكّروا في الله». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٧، ص ٣٤٨؛ «تفسير» القرطبي، ج ٤، ص ٣١٢.

[٢٠٢]. كالمعتزلي.

المعتزلة أحد مذاهب المسلمين الكلامية. و الظاهر انّ بدأ هذه الفرقة يرجع إلى قول حسن البصري في واصل بن العطاء حين اعتزل عنه: «اعتزل عنّا واصل». بينا يُرى في بعض المصادر انّ واصل اخذ هذه الطريقة عن ابي هشام عبد الله بن محمّد بن الحنفية. لهم أقوال و آراءٌ مبثوثةٌ في الكتب الكلاميّة. لتفصيل فرقهم و عقائدهم راجع: «الملل والنحل»، ج ١، ص ٤٩؛ «طبقات المعتزلة» (لزهدي جار الله)؛ «المقالات و الفرق» ص ٢٦٣؛ «الملل و النحل» (للشيخ العلّامة السبحانى)، ج ٣، ص ١٤٧.

[٢٠٣]. يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبةٍ.

هذه مسئلةٌ اشتهرت بين المتكلّمين بمسئلة «الوعد و الوعيد»، و هي أحد الأصول الفكرية الخمس المتّفق عليها بين المعتزلة. راجع: «الفِصَل في الملل و الأهواء و النحل»، ج ٤، ص ٨٤؛ «الملل و النحل»، ج ١، ص ٥٠. و خير ما تجد في هذا الباب، هو ما ألّفه الامام الرازي في «الأربعين في اصول الدين»، راجع: «نفس المصدر، المسألة الخامسة و الثلاثون، الفصل الثالث في حكاية ادلّة المعتزلة على القطع بالوعيد، ج ٢، ص ٢١٢ / ٢٢٨.

[٢٠٤]. اذا مات ابن آدم انقطع عمله.

راجع: «سنن الترمذي»، ج ٣، ص ٦٦٠ الرقم ١٣٧٦؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، ص ١١٤، ج ٥، ص ٢٢؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٦، ص ٥٥١؛ «المغنى عن حمل الاسفار»، ج ١، ص ١٢؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ١٠٥. و في بعض المصادر ـ كما في الترمذي ـ: «إذا مات الانسان انقطع...». و هذه الصورة ايضاً توجد في طرقنا. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢، ص ٢٣.

[٢٠٥]. كتاب «التجلّيات» لنا.

هذا الكتاب لم يذكره الشيخ في «الاجازه للملك المظفّر و اولاده». راجع: «الاجازه»، ص ٣٩/٣٢ حيث يذكر الشيخ قسطاً من آثاره. علّق عليه تلميذه ابن سودكين و شرحه أحد الاكابر و سمّاه: «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات». و المجموع قد صحّحه و نشره الاستاذ عثمان اسماعيل يحيى و اعاد طبعه مركز نشر دانشگاهي بطهران سنة ١٤٠٨ هـ. ق.

و في هذا الكتاب ذكر اجتماعه ـ اجتماعاً روحياً ـ بالجنيد و البسطامي و النفري و السلمي و غيرهم من رجال التصوّف.

[٢٠٦]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٢٠٧]. عثرت عليه الأشاعرة.

الاشاعرة هم تابعو الشيخ ابوالحسين على بن اسماعيل الاشعري، الّذى ولد ببصرة سنة ٢٦٠ هـ. ق. و توفّى ببغداد سنة ٣٢٤ هـ. ق. عقائدهم و آراءهم مع ما بين اكابرهم من الخلاف يوجد في آثار الشيخ نفسه البالغ إلى ثلاثمأة مصنّف و آثار ابي الحرمين الجوينى و ابي حامد الغزالي. و راجع أيضاً: «الملل و النحل»، ج ١، ص ٨٥.

[٢٠٨]. الحسبانية.

الحسبانية ـ و يقال لهم الحسابية أيضاً ـ، هم فرقةٌ من المسلمين الّذين ذهبوا إلى مقال سوفسطائيين، حتّى اشتهروا بسوفسطائية الاسلام. يقولون: «كلّ ما في العالم خيالٌ و هو ممّا يراه النائم». و من أقوالهم: «الآلام و اللذائذ كلّها توهّماتٌ لا حقيقة لها، و الناس يدركونها على مقتضى عقولهم».

و انّي بعد بليغ الفحص ما وجدت لهم ذكراً في مصادر المخصّصة بالفرق و الملل و النحل إلّا ما ذكره المغفور له الدكتور مشكور نقلاً عن مخطوط «الفرق و التواريخ». راجع: «فرهنگ فرق اسلامى»، ص ١٥٦، القائمة ١.

[٢٠٩]. يحشر بعض الناس على صورٍ يحسن ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٨٦.

[٢١٠]. الملك: الشدّة، و المليك: الشديد؛ يقال: ملكت العجين إذا شدّدت عجنه.

قوله: «الملك: الشدّة، و المليك: الشديد» ما وجدت عليه نصّاً في مصادر اللّغة. و امّا قوله: «يُقال: ملكت العجين إذا اشتدّت عجنه» فقال الجوهريّ: «و ملكت العجين املكه ملْكاً بالفتح: إذا شددت عجنه». راجع: «صحاح اللّغة»، ج ٦٠٩، القائمة ٢. و نظيره في «المفردات»، ص ٧٧٦، القائمة ١، «اللسان»، ج ١٠، ص ٤٩٥ القائمة ١. و عدّه الزمخشري من المجاز، راجع: «اساس البلاغة»، ج ٦٠٤، القائمة ١. و لم يوجد في بعض المصادر ك «كتاب العين» و «مجمل اللّغة» و «جمهرة اللغة».

[٢١١]. قيس بن الحطيم.

هو أبو يزيد قَيس بن الخَطيم بن عدى الأوسي. شاعر الاوس في الجاهلية. أدرك الاسلام و تذبذب في قبوله، فلم يؤمن به حتّى قُتل و مات على دين آبائه. كان مجيداً في شعره حتّى عدّه ابن سلّام أحد شعراء الفحول الخمسة القرويين. راجع: «طبقات الشعراء» لمحمّد بن سلّام الجمحى، ٥٢. طبع ديوانه مرّتين: مرّةً بعناية ناصر الدين الاسد، القاهرة سنة ١٩٦٢ م. و مرّة أخرى بعناية ابراهيم السامرائي و احمد مطلوب، بغداد سنة ١٩٦٢ م. و لتفصيل أخباره راجع: «الأغاني»، ج ٣، ص ٢٧/٣؛ «تاريخ الأدب العربي» (لعمر فرّوخ)، ج ١، ص ٢٠٣؛ «الأعلام» ج ٥، ص ٢٠٥. و يجب علىّ ان انبّه على انّ الصحيح من اسم ابيه هو

الخطيم بالخاء المعجمة لا الحطيم بالحاء المهملة. ولكن لوجود هذه الصورة في المخطوطتين القديمتين و جميع المطبوعات من الكتاب اثبتناها في المتن، لمكان ظنّنا بصدورها عن قلم المصنّف.

[٢١٢]. ملكت بها كفيَّ فانهرتُ فتقها ....

من قطعة اوّلها:

«ثأرتُ عديّاً و الخطيمَ فلم أضِعْ ولايـةَ أشـياخٍ جُـعِلتُ إزاءَهـا»

و البيت يوجد في «الأغاني»، ج ٣، ص ٥. و انظر أيضاً: «تـاريخ الأدب العـربي» لعـمر فرّوخ، ج ١، ٢٠٣.

[٢١٣]. يرحم الله أخي لوطاً، لقد كان يأوي إلى ركنٍ شديدٍ.

راجع ـ من غير لفظة «أخي» ـ: «صحيح» البخاري، ج ٤، صص ١٧٩، ١٨٣؛ «سنن ابن ماجة»، ج ٢، الرقم ٤٠٢٦؛ «فتح الباري»، ج ٨، ص ٣٩٦، ج ١١، ص ١٣٧. «مسند ابي عوانة»، ج ١، صص ٧٠، ٨٠؛ «الدرّ المنثور»، ج ١، ص ٣٣٥، ج ٤، ص ٢٥٩. و الحديث يوجد في صورتين أخريين:

الف: «يرحم الله لوطاً انّه أوى إلى ركن شديد». راجع: «السلسلة الصحيحة» ١٨٦٧.

ب: «يرحم الله لوطاً فانّه قد كان يأوي إلى ركن شديد». راجع: «مسـند» احمـد، ج ٢، صص ٣٢٦، ٣٥٠.

[٢١٤]. ما بُعث نبيٌّ بعد ذلك إلّا في منعةٍ من قومه.

روى احمد عن ابى هريرة عن النبيّ (ص): «... فما بعث الله ـ عزّ و جلّ ـ بعده نبيّاً الّا بعثه في منعةٍ من قومه». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٥٣٣. و قال القاضى عياض شارحاً بعد نقل الحديث: «و يُروىٰ في ثروةٍ، أي: كثرةٍ و منعةٍ». راجـع: «الشـفا بـتعريف حـقوق

المصطفى، ج ١، ص ٢٩٢. و انظر ايضاً: «مناهل الصفا» ، ٢٧؛ «مشكل الآثار»، ج ١، ص ١٣٦.

[٢١٥]. الرؤية من افعال القلوب، علّقت عن الجملة لما في مَن من معنى الاستفهام.

مسئلةٌ نحوية ترجع إلى مواضع تعليق افعال القلوب عن العمل. راجع: «المقتضب»، ج ٣، ص ٢٩٧؛ «الجمل في النحو» (للزجاجي)، ص ٣٠٨.

[٢١٦]. الشيخ ابو عبدالله بن قائد.

لم اعثر على ترجمةٍ مفصّلةٍ له. قال الجامي في «النفحات»: «كان من اصحاب الشيخ عبدالقادر الكيلاني، و كان من المفردين». راجع: المصدر، ص ٥٢٥. توفّي سنة ٥٧٦ هـ.ق. راجع: «ريحانة الأدب»، ج ٨، ص ١٤٧.

[٢١٧]. للشيخ إبي السعود بن الشبل.

هو الشيخ ابو السعود احمدبن محمّد ابن الشبل، من اكابر الأولياء و من تلامذة الشيخ عبد الرزاق الكيلاني، توفّي عام ٥٤٠، و دفن ـ على ما نقله الجامي عن الشيخ علاء الدوله السمناني ـ في قبّةٍ خربةٍ حوالي مقبرة احمد بن الحنبل ببغداد. له كراماتٌ. راجع لترجمة حياته إلى: «المنتظم»، ج ١٠ ص ١١٦؛ «طبقات الحفّاظ»، ج ٤، ص ٧٧؛ «شذرات الذهب»، ج ٤، ص ١٢٥؛ «جامع كرامات الأولياء»، ج ١، ص ٤٥٥؛ «نفحات الأنس»، ص ٥٢٥؛ «ريحانة الأدب»، ج ٧، ص ١٢٦.

[٢١٨]. لم لا تتصرف؟ ... تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء.

ما وجدتها فى مصنّفات القوم، و الظاهر انّ الشيخ أخذ هذه المخاطبة عن معاصريه مشافهةً.

[٢١٩]. الشيخ عبدالرزاق.

لم اتحقّقه، و ليس هو الشيخ عبدالرزاق الجيلي العارف الكبير. لعدم قرب عهدهما حيث توفّى هذا الشيخ سنة احدى وستين و خمسمأة و توفى أبومدين سنة تسعين و خمسمأة، و لعدم اجتماعهما حيث كان الجيلى شيخ المشرق و أبومدين شيخ المغرب.

[٢٢٠]. للشيخ أبي مدين .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٧٥.

[٢٢١]. و ما أثرت في اسلام أبي طالبٍ عمّه .

أطلق الشيخ في قويلته هذه و ما قيّدها بزمنٍ دون زمنٍ، و ليته لم يأت بها حتّى لم يخرج عن حدّه و لم يتعدّ طوراً وراء طوره، فوالله انّه لو نشأ وترعرع في بيئتةٍ غير بيئته العامّية و لم يتصبّغ بصبغ لكان يرى في كشفه مرتبة هذا الرجل العظيم الّذي رزقه الله ـ تعالى ـ أنْ يكون مربّي الرسول الاعظم (ص) و جعله أبا الأئمّة الهداة. قال السيّد علي خان المدني (ره): «و اعلم! انّه لا خلاف عندنا في اسلام أبي طالبٍ ـ رضى الله عنه ـ، و نقل ابن الأثير في «جامع الأصول» اجماع أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ على ايمانه، و اجماعهم حجّةٌ، و وافقنا في ذلك اكثر الزيدية و بعض شيوخ المعتزلة». راجع: «الدرجات الرفيعة»، ص ٤٨. و انظر ايضاً: «شرح» ابن ابي الحديد على نهج البلاغة، ج ١٤، ص ٦٨/١٧، «أبوطالب، مؤمن قريش» ؛ «منية الراغب في ايمان أبي طالب».

[٢٢٢]. و فيه نزلت: انّك لاتهدي من أحببت .

في المحكيّ عن ابو المجدين انّه قال في مصنّفه «كتاب نزول القرآن»: «قال الحسن بن الفضل في قوله تعالى: ﴿انَّكَ لَاتَهدِي مَن أَحبَبتَ﴾ [٥٦/ القصص] كيف يُقال انّها نزلت في أبيطالب و هذه السورة من آخر ما نزل من القرآن في المدينة و مات أبوطالبٍ في عنوان الاسلام و

النبيّ (ص) بمكّة ؟!. و انّما نزلت هذه الآية في الحرث بن نعمان بن عبد مناف و كان النبيّ يحبّه و يحبّ اسلامه ...». راجع: «البرهان في تفسير القرآن»، ج ٣، ص ٢٣٣. قال العلّامة الكبير الطباطبائي في شأن الرجل»: ... و هو الّذي آوى النبيّ (ص) صغيراً و حماه بعد البعثة و قبل الهجرة، فقد كان أثر مجاهدته وحده في حفظ نفسه الشريفة في العشر سنين قبل الهجرة يعدل أثر مجاهدة المهاجرين و الأنصار بأجمعهم في العشر سنين بعد الهجرة». راجع: «الميزان»، ج ١٦، ص ٥٧. و محصّل القول الّذي لاشكّ فيه و لاشبهة تعتريه ما قاله الامام فخر الدين الرازي حيث قال: «هذه الآية لا دلالة في ظاهرها على كفر أبي طالبٍ». راجع: «التفسير الكبير»، ج ٢٥، ص ٢.

[٢٢٣]. كان مع اسمها مقدّرةٌ بعد ان، كما في قولهم: «إن خيراً فخيرٌ».

اشارةٌ إلى حديثٍ نبويٍّ شريف استشهد به النحاة في باب اضمار الفعل بعد حرفٍ جاز الاضهار بعده. قال سيبويه: «هذا باب ما يضمر فيه الفعل المستعمل اظهاره بعد حرفٍ. و ذلك قولك: الناس مجزيّون باعمالهم إن خيراً فخيرٌ و ان شرّاً فشرٌّ... و ان شئت اظهرت الفعل فقلت: ... و ان كان شرّاً فشرٌّ». راجع: «الكتاب»، ج ١، ص ٢٥٨. و انظر ايضاً: «شرح الرضي على الكافية»، ج ١، ص ١٤٩.

[٢٢٤]. «أتفر من قضاء الله ؟»؛ قال: «أفرّ من قضائه إلى قدره».

ما وجدت الحديث في مصادر الخاصّة و العامّة على ما رواه الشارح، و يوجد في طرقنا ولكن المسؤول عنه هو امير المومنين (ع) لا نبيّ الله الاعظم (ص). راجع: «التوحيد»، ص ٣٦٩؛ «بحار الأنوار»، ج ٥، صص ٩٧، ١١٤، ج ٤١، ص ٢، ج ٥٩، ص ٣، ج ٧، ص ١٥١. و ما وجدته في غير هما من مصادرنا.

[٢٢٥]. نفّث روح القدس في روعي انّ نفساً لن تموت حتّى ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩.

[٢٢٦]. اعلموا علماً يقيناً ان الله لم يجعل للعبد و إن ....

راجع: «نهج البلاغة»، الحكمة ٢٧٣، ص ٥٢٣.

[٢٢٧]. قيل: عنايةٌ ازلية كفايةٌ ابدية.

ما وجدت في كتب القوم ـ «كالرسالة القشيرية» و «كتاب التعرف» و «كشف المحجوب» و «عوارف المعارف» و «اليواقيت و الجواهر» و «طبقات الصوفية» و غيرها ـ قائلاً منصوصاً به لهذه العبارة.

[٢٢٨]. فلا سبيل إلى مرضاة ذي غضبٍ ....

ما وجدت ناظم البيت. و الشارح استشهد بالبيت مرّةً اخرى. راجع: «رسالة تشريقات» ـ بتصحيحنا، قسم سيّم، تشريق دويم.

[٢٢٩]. لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة.

ما وجدته بعد بليغ الفحص في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة. فلعلّ المصنّف خاصّةً رواه عن مشايخه. و في طرقنا رواية معلّلة بعلّتين الجهل و الارسال، و هي تدلّ على أنّ الله قد محىٰ اسمه (ع) من ديوان النبوّة. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢٥، ص ٢٩٤.

[٢٣٠]. اوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض و السماء.

ما وجدته، و قريبٌ منه ما رواه أحمد: «... و أوتيت خواتيم الكلام و بينما أنا نائمٌ أوتيت بماتيح خزائن الأرض...». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٣٩٦. و روى ابن اثير عن ابى

مويهة مولى رسول الله (ص): «... أوتيت مفاتيح خزائن الأرض و الخلد بها». راجع: «الكامل في التاريخ»، ج ٢، ص ٣١٨.

[٢٣١]. لئن لم تنته لأمحونّ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب آنفاً، الرقم ٢٢٩.

[٢٣٢]. ادّبني ربّي فاحسن تأديبي....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٦، ص ١٢٠، ج ٧١، ص ٣٨٢. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٧٢؛ «تذكرة الموضوعات» ٨٧؛ «السلسلة الضعيفة» ٧٢؛ «كنز العمّال» ٣١٨٩٥.

[٢٣٣]. العلماء ورثة الأنبياء.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٠.

[٢٣٤]. الولاية أعلى من النبوّة.

الظاهر انّ العبارة لم ترد في صحف القوم، حيث ما وجدته فيما فحصت من كتبهم.

[٢٣٥]. لي مع اللّه وقتٌ لا يسعني فيه ملك.

راجع: ما مضي من تعليقاتنا علي هذا الكتاب الرقم ٤٧.

[٢٣٦]. من التأويلات الّتي كتبناها في القرآن.

قال: «الساهرة أرضٌ بيضاء مستوية، أي عالم الروح الإنسانيّ المفارق الغير الكامل، فانّها أرضٌ بالنسبة إلى سماء عالم القدس الّذي هو مأوى الكمّل. سمّيت بالساهرة لنوريّتها و

بساطتها...»؛ راجع: «تأويلات القرآن الكريم» ـ طبعة الدكتور مصطفي غالب ـ، ج ٢، ص ٧٦٣. و قد صحّحنا هذا الكتاب و سيطبع إنشاء اللّه ـ تعالى ـ.

[٢٣٧]. ما بُعث نبيٌّ إلّا بعد الأربعين.

ما وجدت مارواه الشارح في الكتاب بعد بليغ الفحص، لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة.

[٢٣٨]. و قيل: «انها ليست مهموزةً... بل ناقصةً... بمعنى ارتفع».

قد قلنا في تقديمنا على هذا الكتاب أن الكاشاني يُعدُّ ثاني شرّاح الفصوص، و اوّلهم هو الجندي، ولكن ما وجدت هذا القول في هذا الكتاب، فقوله في شرح هذه الفقرة من الكتاب يطابق تطابقاً تامّاً مع قول الكاشاني. راجع: «شرح» الجندي على فصوص الحكم، ص ٤٩٥، فالظاهر انّ القائل كان أحد شيوخ الشارح أو المدرّسين لهذا الكتاب.

[٢٣٩]. سجّين و هو علم ديوان الأشقياء.

ما وجدت بين اللغويين من نصّ على هذا المعنى لهذه المادّة. فانظر: «اساس البلاغة»، ص ٢٨٧، القائمة ١؛ «لسان العرب»، ج ١٣، ص ٢٠٣، القائمة ٢؛ «مفردات الفاظ القرآن الكريم»، ص ٣٩٩؛ القائمة ١؛ «جمهرة اللّغة»، ج ٣، ص ٣٧٦، القائمة ١؛ «النهاية في غريب الأثر و الحديث»، ج ٢، ص ٣٤٤؛ «ترتيب كتاب العين»، ج ٢، ص ٧٩٢، القائمة ٢. نعم، قال الجوهرى: «و سجّين: موضعٌ فيه كتاب الفجّار. قال ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ: و دواوينهم». راجع: «صحاح اللغة»، ج ٥، ص ٢١٣٣، القائمة ٢.

[٢٤٠]. روح فلك القمر الّذي سمّاه الفلاسفة «العقل الفعّال».

العقل الفعّال عند الفلاسفة: «هو الّذي يخرج من الملكة إلى الفعل التامّ و من الهيولانيّ إلى

الملكة»، راجع : «الاشارات و التنبيهات»، ص ٩٥. و في لسانهم «العقل الفعّال في أنفسنا». راجع: «الشفا»، الفن السادس من الطبيعيات، ص ٢٠٨. و امّا التسوية بين روح فلك القمر و ما سمّاه الفلاسفة العقل الفعّال، فالظاهر انّ الشارح اقتفى فيها اثر الجندي حيث قال: «... كما يزعم الفلاسفة انّه العقل الفعّال، يعنون روح فلك القمر ...» . راجع: «شرح» الجندي على الفصوص، ص ٤٩٨.

[٢٤١]. اسمعيل.

ما وجدت ذكراً لهذا الملك في مصادر القوم. و الظاهر انّ الشارح في هذا الكلام أيضا ـ كما سبق في التعليقة السالفة ـ اقتفى اثر الجندي حيث قال: «... فانّ روحانية فلك القمر هو اسماعيل، و ليس باسماعيل النبيّ، بل هو ملكٌ مسلّطٌ على عالم الكون و الفساد، هو من اتباع جبرئيل (ع)»، راجع: «شرح» الجندي على الفصوص، ص ٤٩٨.

[٢٤٢]. حيزوم.

و سمع مولانا أمير المؤمنين (ع) و جمعٌ من المسلمين و المشركين صوت جبرائيل يوم البدر الكبرى حين كان ينادي: «أقدم حيزوم». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٩، ص ٢٥٥، ج ٢٢، ص ٤٥٧، ج ١٩، ص ٣٢٥. و امّا كون حيزوم اسم فرس جبرائيل في وقعة خرق البحر، فما وجدت له سنداً.

[٢٤٣]. تقي النجّار.

لم يرد ذكراً لتمثّل جبرائيل في صورة التقي النجار على مريم في «القرآن الكريم»، بل ـ كما سلف منّا في التعليق الرقم ١٨٥ كلام القرآن في هذا التمثل و حكايته عنه مطلقٌ. بل لم يرد في السنّة أيضاً ـ فيما أعلم. و جاء في «الأناجيل» أنّ جبريل أخبر يوسف النجّار بحمل العذراء، و لم يرد فيها أيضاً انّه تمثّل في صورة يوسف. راجع: «قصص الانبياء» (للمرحوم

عبد الوهّاب النجّار)، ص ٣٨٢.

[٢٤٤]. احيى بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوّته، ثمّ رجع إلى حاله.

«... انّ اصحاب عيسى (ع) سألوه أن يُحيى لهم ميّتاً، قال: فأتى بهم إلى قبر سام بن نوح، فقال له: قم باذن الله يا سام بن نوح، قال: فانشق القبر، ثمّ أعاد الكلام فتحرّك، ثمّ أعاد الكلام فخرج سام بن نوح...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٢٣٣. و فيه أيضاً: «...قال الكلبي: ... عيسى... أحيى اربعة أنفس، و هم عاذر و ابن العجوز و ابنة العاشر و سام بن نوح». راجع: «نفس المصدر، ج ١٦، ص ٤١٧.

و تلاحظ عليه انّ قول الشارح «فشهد بنبوّته» لم يوجد في هاتين الرواتين.

[٢٤٥]. على الخلاف المشهور بين المسيحيّين.

لتفصيل أقوالهم و مبانيهم في قولهم هذا راجع: «الملل و النحل*، ج ١، ص ٢٠٧.

[٢٤٦]. أبو يزيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٣.

[٢٤٧]. حين نفخ في النملة الّتي قتلها فحييت.

ما وجدت موضعاً يذكر فيه فعله هذا بين مصادر القوم، مع طول ترجمته في كلٍّ من «تذكرة الاولياء» و «حلية الأولياء» و «طبقات الصوفية» و غيرها. و لم يوجد في «الرسالة القشيرية».

[٢٤٨]. سبحان من أودع ناسوته...

من قطعةٍ لأبي مغيث الحسين بن منصور الحلّاج. و في ديوانه: «سبحان من أظهر... ». و

بعدهما:

«حتّى لقد عاينَهُ خلقُهُ كلحظَةِ الحاجبِ بالحاجب»

راجع: «ديوان» الحلّاج، القطعة ٩، ص ٣٠.

[٢٤٩]. لي مع الله وقتٌ لايسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ و لا نبيٌّ مرسلٌ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٧.

[٢٥٠]. لنا وقتٌ يكوّننا فيه الحقّ و لا نكوّنه.

ما وجدت ذكراً لما رواه المصنّف عن سيّدنا و مولانا عليّ بن الحسين (ع) في مصادرنا الروائيّة.

[٢٥١]. النور القاهر.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦.

[٢٥٢]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٢٥٣]. الغلس ظلمة آخر الليل.

قال الخليل: «الغَلَسُ: ظلام آخر الليل». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ٢، ص ١٣٥٠، القائمة ١. وانظر ايضاً: «لسان العرب»، ج ٦، ص ١٥٦، القائمة ١. و يعجبني كثيراً في هذا المقام قول الحريرى في مختتم مقامته الدمشقية حيث يقول: «... ثمّ انّنا رحّلنا العيس وقت التغليس و خلّينا بين الشيخين أبي زيدٍ و ابليس». راجع: «مقامات الحريرى»، ص ١٠٤.

[٢٥٤]. كنت لسانه الّذي يتكلّم به... .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٢٥٥]. إنْ تعذّبهم ... و الحاحاً منه إلى طلوع الفجر.

أخرج الحاكم عن ابي ذر انّه قال: «قام النبيّ (ص) بآيةٍ حتّى اصبح يردّدها، و الآية: ﴿إنْ تعذّبهم فانّهم عِبَادُك و انْ تغْفِر لهُمْ فانّك أنتَ العزيزُ الحكيمُ﴾. [١١٨ / المائدة] » راجع: «المستدرك على الصحيحين»، ج ١ ، ص ٢٤١. و انظر ايضاً: «مسند» احمد، ج ٥، ص ١٤٩ ؛ «الدرّ المنثور»، ج ٣، ص ٢٤٠.

[٢٥٦]. ورد انّ الحقّ إذا أحبّ صوت عبده في دعائه ايّاه أخّر الاجابة عنه حتّى يتكرّر.

إشارةٌ إلى روايات كثيرةٍ تدلّ على الابطاء فى الاجابة حبّاً لصوت الداعي، مثلما حكاه سيّدنا و مولا ابوالحسن الرضا(ع) عن مولانا أبى جعفر (ع) انّه قال: «انّ المؤمن يسأل الله الحاجة فيؤخّر عنه تعجيل حاجته حبّاً لصوته و استماع نحيبه». و ما ورد عن سيّدنا ابراهيم الخليل (ع): «انّ الله عزّ و جلّ إذا أحبَّ عبداً احتبس دعوته ليناجيه و يسأله ... ». راجع: «بحار الأنوار»، كتاب الذكر و الدعاء، باب ٢٤: علّة الابطاء في الاجابة ...، ج ٩٣، ص ٣٦٧، الرقم ١، ٥.

[٢٥٧]. فاخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله.

كما حكاه الامام الرازي و أجاب عنه، قائلاً: «يُقال: لِمَ قدّم سليمان اسمه على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم)؟ جوابه: حاشاه من ذلك!، بل ابتدأ هو ببسم الله الرحمن الرحيم، و انّما ذكرت بلقيس أنّ هذا الكتاب من سليمان، ثمّ حكت ما في الكتاب و الله تعالى حكى ذلك، فالتقديم واقعٌ في الحكاية». راجع: «التفسير الكبير»، ج ٢٤، ص ١٩٤.

[٢٥٨]. تمزيق كسرى كتاب رسول الله.

لتفصيل هذه الخطيئة الّتي وقعت منه تكبّراً على اكبر الأكابر (ص) راجع: «تاريخ الأمم و الملوک»، ج ٢، ص ٦٥٤. و انظر أيضاً: «صحيح» البخاري، باب كتاب النبيّ (ص) إلى كسرى...، ج ٥، ص ١٣٦.

[٢٥٩]. الرحمن اسمٌ خاصٌّ بصفةٍ عامّة.... بصفةٍ خاصّةٍ.

ما وجدت ما نقله الشارح عن سيّدنا و مولانا ابي جعفرٍ الصادق سلام الله عليه و على آبائه و أبنائه فى المصادر الروائية. و لعلّه اعتمد في هذا النقل على قول الميبدي حيث قال: «... معنى قول جعفر بن محمّد (ع) فقد قال: الرحمن اسمٌ خاصٌّ بصفةٍ عامّةٍ و الرحيم اسمٌ عامٌّ بصفةٍ خاصّةٍ...». راجع: «كشف الأسرار و عدّة الأبرار»، ج ١، ص ٨.

[٢٦٠]. سبقت رحمتي غضبني.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٤٥.

[٢٦١]. فمكّنه الله تمكين قهرٍ من العفريت الّذي جائه بالليل....

روى احمد عن ابي هريرة عن النبى (ص) قال: «انّ عفريتاً من الجنّ تفلت عليّ البارحة ليقطع عليّ الصلاة، فأمكننى الله منه فدعته و اردت ان اربطه إلى جنب ساريةٍ من سوارى المسجد حتّى تصبحوا فتنظروا اليه كلّكم اجمعون. قال: فذكرت دعوت أخي سليمان: ﴿ربّ هب لي ملكاً لا ينبغي لاحدٍ من بعدي﴾.[١١٨ / صّ] قال: فردّه خاسئاً». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٢٩٨. و راجع ايضاً: «صحيح» البخاري، ج ٦، ص ١٥٦؛ «كنز العمّال» ٣١٩٥٦؛ «اتحاف السادة المتّقين»، ج ٧، ص ٢٨٦؛ «فتح الباري»، ج ٨، ص ٥٤٦؛ «مسند» ابي عوانة»، ج ٢، ص ١٤٤.

[٢٦٢]. آصف بن برخيا.

لآصف اخبارٌ كثيرةٌ مذكورةٌ في المصادر، منها: كون سليمان اعلم منه (راجع: «بحار الأنوار» ج ١٣، ص ٣٠٩)، و كان وصيّ سليمان (راجع: نفس المصدر، ج ١٣، ص ٤٨٨)، كان وصيّه زكريا (راجع: نفس المصدر، ج ٣٦، ص ٣٣٦)، كان كاتب سليمان (راجع: نفس المصدر، ج ١٤، ص ١٠٠)... .

[٢٦٣]. و لاتقل ثمّ تقتضي المهلة، فليس ذلك بصحيحٍ....

هذا رأيٌ نحويٌ للمصنّف خالف فيه ما هو المشهور من النحاة، قال ابو العباس محمّد بن يزيد المبرّد: «هذا باب حروف العطف... و منها الفاء، و هي توجب انّ الثاني بعد الأوّل و انّ الأمر بينهما قريبٌ.... و ثمّ مثل الفاء، إلّا أنّها اشدّ تراخياً». راجع: «المقتضب»، ج ١، ص ١٠. و قال امام النحاة: «... و من ذلك مررت برجلٍ ثمّ امرأة، فالمرور ههنا مروران و جعلت ثمّ الأوّل مبدوّاً به». راجع: «الكتاب»، ج ١، ص ٢١٨. و قال ابن هشام: «ثمّ... حرف عطفٍ يقتضي ثلاثة أمور... و المهلة». راجع: «مغنى اللبيب»، ج ١، ص ١١٧. و انظر ايضاً: «معاني حروف المعاني عند ابن هشامٍ و الرماني»، ص ١٤٥. نعم، هذا هورأي الفراء. راجع: «مغنى اللبيب»، ج ١، ص ١١٨.

[٢٦٤]. كهزّ الرديني... ثمّ اضطرب

من قصيدةٍ بائيّةٍ لحميد بن ثور، و تمام البيت:

كهزّ الرديني تحت العَجا ... جِ جَرى فِي الأَنابيبِ ثمَّ اضطَرَبْ

و صدر القصيدة:

و قد اغتذَى فَي بياضِ الصبا ... حِ و اعجازُ ليلٍ مُوَلّى الذَّنبْ

راجع: «ديوان» حميد بن ثور، ص ٤٢.

و للجواب عن وجه استشهاد المصنّف راجع: «مغنى اللبيب»، ج ١، ص ١١٩.

[٢٦٥]. قالوا: فما أوّلته؟ قال: العلم.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢٩.

[٢٦٦]. اصبت الفطرة اصاب الله بك أمّتك.

راجع: «كنز العمّال ٣١٨٤٦. و الحديث ما وجدته في طرقنا.

[٢٦٧]. الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٧.

[٢٦٨]. إذا قدم له اللبن قال: «اللهم بارك لنا فيه و زدنا منه».

روى احمد انّه (ص) قال: «... و من سقاه الله لبناً فليقل: اللهم بارك لنا فيه و زدنا منه».

راجع: «مسند» احمد، ج ١، ص ٢٢٥. و انظر ايضاً: «تذكرة الموضوعات» ١٤٤؛ «شمائل النبيّ»، ص ١٠٥؛ «بحار الانوار»، ج٦٦، صص ٤٧٤، ١٠٠، ١٠١.

[٢٦٩]. إذا قدّم له غير اللبن قال: «اللهم بارك لنا فيه و اطعمنا خيراً منه».

راجع: «مسند» احمد، ج ١، ص ٢٢٥؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٠، ص ١٢٧. و قريبٌ منه: «... و ارزقنا...». راجع: «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١١٠٣، الرقم ٣٣٢٢؛ «بحار الأنوار»، ج ٦٦، ص ٩٩. و: «... أبدلنا...». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥، ص ٢٢٦؛ «مسند» الحميدي، ج ١، ص ٢٢٦، الرقم ٤٨٢.

[٢٧٠]. العلماء ورثة الأنبياء.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٠.

[٢٧١]. علماء أُمّتي كانبياء بني اسرائيل.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢، ص ٢٢، ج ٢٤، ص ٣٠٧. و أجمعت العامّة على كونه من الموضوعات. راجع: «السلسلة الضعيفة» ، ٦٦٦. تذكرة الموضوعات»، ص ٢٠؛ «الاسرار المرفوعة»، ص ٢٤٧؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٨٣؛ «الدرر المنتثرة»، ص ١١٣.

[٢٧٢]. من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٨، ص ٣٦٣، ج ٩٢، ص ١٧٢. و راجع ايضاً: «اتحاف السادة المتقين» ج ١، ص ٤٠٣، ج ٣، ص ٤٤٩؛ «الدر المنثور»، ج ١، ص ٣٧٢؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٣، ص ٣٦٤؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ١٥؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٧١، ج ٣، ص ١٣.

[٢٧٣]. أفلا أكون عبداً شكوراً؟

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٠، ص ٤٠، ج ١٦، صص ٢٦٤، ٢٨٨، ج ٤٦، صص ٩١، ٧٩. و راجع أيضاً: «سنن» الترمذي، ج ٢، ص ٢٦٩، الرقم ٤١٢. «سنن» النسائي، ج ٣، ص ٢١٩؛ «سنن» ابن ماجة، ج ١، ص ٤٥٦، الرقم ١٤١٩. «مسند» احمد، ج ٤، ص ٢٥٥، ج ٦، ص ١١٥ الدر؛ «المنثور»، ج ٢ ص ١١١، ج ٦، ص ٧٠. و انظر: «مصباح الهداية»، ص ٢٣٣.

[٢٧٤]. قالوا: «لي سكرتان و للندمان واحدةٌ...» .

قال القشيري نقلاً عن عبدالله بن على: «اجتمعت ليلةً مع الشبلي رحمه الله، فقال القوّال شيئاً، فصاح الشبلي و تواجد قاعداً، فقيل له: يا أبابكر، مالك من بين الجماعة قاعداً؟ فقام و تواجد و قال:

لي سكرتان و للندمان ... ».

راجع: «الرسالة القشيرية»، ص ٤٨٣. و فيها أيضاً: «و كان الاستاد ابوعلى الدقاق ينشد كثيراً: لى سكرتان...». راجع: «نفس المصدر، ص ٤٥٣.

[٢٧٥]. و لهذا مات رسول الله (ص) و ما نصّ بخلافةٍ عنه إلى أحدٍ و لا عيّنه.

اطلاق الخلافة في قوله: «و ما نصّ بخلافةٍ عنه إلى أحدٍ و لا عيّنه» يشمل خلافة الحكم أى رياسة المسلمين في أمورهم الدينية و الدنياوية و الخلافة عنه (ص) في المعارف الالهية؛ و لعمرالحبيب انّه ممّا السكوت في قباله و غمض العين عنه أولىٰ، إذ وضوح الشمس في رابعة النهار لا يحتاج إلى اقامة الدليل و البرهان، و لا يُنكره إلّا الغافل الغير المطّلع. ولا ريب انّ الشيخ مع عظم قدره و علوّ مرتبته و كثرة ذكائه و علمه و فهمه ليست له مرتبة العصمة، و لو كان له المامٌ بمصادر تاريخ الاسلام الصحيحة لم يتفوّه بأمثال هذه القويلات حتّى لا يتّهم بالغفلة و عدم الاطّلاع. غفر الله لنا و لمعشر المسلمين !.

[٢٧٦]. بعثت بالحنيفية السمحة السهلة.

المروي من الحديث: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» (كما في مصادرنا)، أو: «بعثت بالحنيفية السمحة» (كما في مصادر العامّة). راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٧، ص ١٣٦، ج ٦٨، ص ٣١٩، ج ٦٩ ص ٤٢، ج ٧٢، ص ٢٤٣. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٥، ص ٢٦٦؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٩ ص ٣٩؛ «المغني عن حمل الاسفار»، ج ٤، ص ١٤٩؛ «الدر المنثور»، ج ١، ص ١٤٠؛ «كنز العمّال» ٩٠٠، ٣٢٠٩٥؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ١٨٤؛ «الدرر المنتثرة»، ص ٦١.

[٢٧٧]. إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما.

راجع: «السنن» الكبرى، ج ٨، ص ١٤٤؛ «مشكاة المصابيح» ٣٦٧٦؛ «مجمع الزوائد»،

ج ٥، ص ١٩٨؛ «لسان الميزان»، ج ٤، ص ١٣٢٩؛ «كنز العمّال» ١٤٨٠٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٢٣٢. و الحديث ما وجدته من طرقنا.

[٢٧٨]. فالمشيئة سلطانها عظيمٌ، و لهذا جعلها أبوطالب عرش الذات.

العبارة مبهمةٌ جدّاً، فلا أدري من هذا الرجل الّذي ذكره في المتن و في أيّ كتابٍ جعل المشيئة عرش الذات، و العبارة لا تساعدنا على رفع هذين الابهامين. و من المحتمل بقرينة اطلاق اسمه أنّه هو الشيخ ابوطالب المكّي مصنّف «قوت القلوب»، و لكن ليست في هذا الكتاب عبارة توافق عبارتنا هذه.

[٢٧٩]. أعوذ بعفوك من عقابك و أعوذ برضاك من سخطك ....

ما وجدت دعاءً له (ص) بهذه الصورة المروية في الشرح، و هناك دعاءٌ له (ص) كما يلي: «اللّهم إنّي أعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك و أعوذ بك منك». راجع: «سنن» ابن ماجة، كتاب الدعاء، ج ٢، ص ١٢٦٢، رقم ٣٨٤١؛ «سنن» النسائي، ج ٣، ص ٢٤٩. «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٥٢٤، رقم ٣٥٦٦. «مسند» احمد، ج ١، ص ٩٦.، ج ٦، ص ٢٠١؛ «التاريخ الكبير»، ج ٨، ص ١٩٥؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٣٣٠؛ «ميزان الاعتدال»، ٩٢٣٥؛ «صحيح» ابن خزيمة، ج ١، ص ٣٢٩، رقم ٦٥٥. و ما وجدتها في الكتب الاربعة و لا في «بحار الأنوار» و لا في غيرها من مصادرنا.

[٢٨٠]. «بكمالها» أي بمجموعها ظاهراً و باطناً كما ذكر في الفصّ الأوّل.

راجع: نصّ الكتاب ٣/١١٠.

[٢٨١]. كما فعل النبيّ بالمؤلّفة قلوبهم.

إشارةٌ إلى ما فعل (ص) ببعض معاصريه تأليفاً لقلوبهم إلى الاسلام، و فيهم يقول (ص):

«إنّي لأعطى رجالاً حديث عهد بكفر أتألّفهم». راجع: «السنن» الكبرى»، ج ٧، ص ١٨؛ «كنز العمّال» ١٠٩٧٥. و: «إنّي لأعطى قوماً أتألّفهم... ». راجع: «مجمع الزوائد»، ج ٩، ص ٣٨١. و انظر ايضاً: «مسند» احمد، ج ٣، ص ١٦٦؛ «تاريخ الطبري»، ج ٣، ص ٨٦.

[٢٨٢]. ... انّ ابنك سليمان يبنيه.

ما وجدت ذكراً لهذه الحكاية و المخاطبة في مصادر التاريخ و الآثار. نعم، رُوى انّ الله اوحى إلى داود على نبيّنا و آله و عليه سلام الله حين كان يبنى المسجد: «انّ تمام بنائه يكون على يد ابنه سليمان». راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٧٧.

[٢٨٣]. إن قتله كان مثله.

ورد قوله (ص): «إن قتله كان مثله»، أو «ان قتله فهو مثله»، أو «اذهب فاقتله فانّك مثله»، أو «اما انّه ان قتله كان مثله» في الأمر بالعفو عن رجلٍ أخذ في قتل رجل آخر و هو مقبوضٌ بنسعةٍ، راجع: «سنن» النسائي، ج ٨، صص ١٦، ١٧؛ «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٩٧، الرقم ٢٦٩١؛ «سنن» ابى داود، ج ٤، ص ١٧٠، الرقم ٤٥٠١. و امّا ما حكاه الشارح من كشف النسعة عند القائل فلم أعثر عليه.

[٢٨٤]. إذ لا يثبت القصاص شرعاً بمجرّد حصول النسعة في يد آخرٍ.

الظاهر انّ الشارح افسد المعنى بتفسيره هذا، إذ المترآءى من المتن اثبات عدم مطلوبية القصاص عند الشارع مع ثبوته شرعاً، و هذا هو المفهوم من تلك الأمثلة المتكثّرة و من متن الحديث، راجع: «التعليقة السالفة، فتأمّل. و العلم عند الله !.

[٢٨٥]. و النسعة حبلٌ عريض كالحزام، و قد يكون من السيرأو القدّ.

قال ابن منظور: «النِّسع: سيرٌ يضفر على هيئة اعنّة النعال تُشدّ به الرحال... و القطعة منه

نسعة. و قيل: النسعة الّتى تنسج عريضاً للتصدير ». راجع: «لسان العرب»، ج ٨، ص ٣٥٢.

[٢٨٦]. ألا أنبّئكم بما هو خيرٌ لكم و أفضل من ان تلقوا عدوّكم ....

ما وجدته. و قريبٌ منه ما رواه الحاكم: «ألا أنبّئكم بخير أعمالكم و أزكاها عند مليككم و أرفعها في درجاتكم و خير لكم من اعطاء الذهب و الورق و ان تلقوا عدوّكم فتضربوا أعناقهم و يضربوا اعناقكم؟ قالوا: و ما ذاك يا رسول الله؟ قال: ذكر الله عزّ و جلّ». راجع: «المستدرك على الصحيحين»، ج ١، ص ٤٩٦. و راجع أيضاً: «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٤٢٨، الرقم ٣٣٧٧؛ «مسند» احمد، ج ٥، ص ١٩٥؛ «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١٢٤٥، الرقم ٣٧٩٠. كنز العمّال» ١٧٦٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥، ص ٧.

[٢٨٧]. لو خشع قلبه لخشعت جوارحه.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨٤، ص ٢٢٨، ٢٦١، ٢٦٦، ج ٨٨، ص ١٩. و في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة: «لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه»، أو: «... لخشعت ...، قلبك لخشعت جوارحك»، أو: «لو خشع هذا خشعت جوارحه». راجع: «الدر المنثور»، ج ٥، ص ٤. «السنن الكبرى»، ج ٢، ص ٢٨٩؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ٢٣؛ «كنز العمّال» ٥٨٩١؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٢، ص ١٠٣؛ «جامع مسانيد ابي حنيفة»، ج ٢، ص ١٥٥؛ «فتح الباري»، ج ٢، ص ٢٢٥.

[٢٨٨]. أرواح الشهداء في قناديل معلّقةً تحت العرش.

راجع: التعليقة الآتية.

[٢٨٩]. أرواح الشهداء في حواصل طيور خضرٍ.

هذا الحديث و أخته الّتي أتى بها الشارح فيما سلف (راجع: «ما مضى آنفاً في التعليق ٢٧٢) ما وجدتهما في مصادر الفريقين، و هناك في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة ما يشبههما؛ انظر:

الف: «ارواح الشهداء في طائرٍ خضرٍ». راجع: «مسند» احمد، ج ٦، ص ٣٨٦.

ب: «ارواح الشهداء في طيرٍ خضرٍ». راجع: «المعجم» الكبير، ج ١٩، ص ٦٦.

ج: «ارواح المؤمنين فى اجواف طيرٍ معلّقٍ تحت العرش». راجع: «كنز العمال» ٤٢٦٨٨؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ٢٣٥، ج ١٠، ص ٣٨٦.

د: «ارواح المؤمنين في طيرٍ معلّقٍ...». راجع: «المعجم الكبير»، ج ١٩، ص ٦٤.

ق: «ارواحهم في جوف طير خضر...». راجع: «مشكاة المصابيح» ٣٨٠٤؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥ ص ٢٤؛ «البداية و النهاية»، ج ٤، ص ٥٤.

هـ: «ارواحهم كطيرٍ خضرٍ لها قناديل معلّقة...». راجع: «السنن الكبرىٰ»، ج ٩، ص ١٦٣.

و انظر: «بحار الانوار»، ج ٦١، ص ٦٤. و الروايتان وردتا في بعضٍ من مصادرنا كمعتقدٍ من معتقدات العامّة، ثمّ أخذ ائمّتنا سلام الله عليهم أجمعين يردّونة. راجع: «الكافي»، ج ١، ص٦٧، ج ٣، صص ٢٤٤، ٢٤٥.

[٢٩٠]. أوّل ما خلق الله درّةً بيضاء، فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياءً.

ما وجدته في أيّةٍ من مصادرنا و لامصادر اخواننا اهل السنّة و الجماعة. نعم، قال العلّامة المجلسي: «... اشارةٌ إلى ما ورد في بعض الكتب السماوية: انّ الله تعالى خلق اوّلاً درّةً بيضاء...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ١٨٠.

[٢٩١]. لودلّيتم بحبلٍ لهبط على الله.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[٢٩٢]. سمّى الشيطان شيطاناً ... من شطن شطوناً إذا بعد. و قيل «من شاط إذا نفر»، فهو فيعالٌ أو فعلان.

قال ابن منظور: «و الشيطان فَيْعالٌ من شطن إذا بعد... و قيل: الشيطان فَعْلان من شاط يشيط ...». راجع: «لسان العرب»، ج ١٣، ص ٢٣٨، القائمة ١. و عن الخليل: «الشيطان: فَيْعال من شطن، أي: بعد». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ٢، ص ٩١٧، القائمة ١.

[٢٩٣]. لانّ البصر يتّصل به على مذهب خروج الشعاع.

هذا مذهب الرياضيّين في مبحث رؤية الاجسام. راجع: «الحكمة المتعالية»، ج ٩، ص ١٩١؛ «شرح حكمة الاشراق»، ص ٢٦٨. و انظر ايضاً: «الشفا»، الطبيعيات، الفن السادس، المقالة الثالثة، الفصل الخامس في اختلاف المذاهب في الروية ...، ج ٢ (القسم الثاني)، ص ١٠٢.

[٢٩٤]. أو يتّصل المشهود بالبصر على مذهب الانطباع.

هذا مذهب الطبيعيّين في مبحث رؤية الاجسام. راجع: «الحكمة المتعالية»، ج ٩، ص ١٩١. و عن قطب الدين الشيرازي: «انّه قول أرسطاطاليس و من تبعه من المتقدّمين و المتأخّرين». راجع: «شرح حكمة الاشراق»، ص ٢٦٨. و انظر ايضاً: «الشفا»، الطبيعيات، الفن السادس، المقالة الثالثة، الفصل الخامس في اختلاف المذاهب في الرؤية ...، ج ٢ (القسم الثانى)، ص ١٠٢.

[٢٩٥]. المتقدّمين من المشرقيين من أهل التصوف القائلين بأنّ الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقاً.

تكلّمنا في تقديمنا المبسوط على هذه المجموعة عن انّه يمكن تقسيم التصوّف إلى مدرستين، مدرسة الخراسان و التى تنتهى إلى بغداد، و مدرسة أندلس و مصر و التى تنتهى إلى قونية.

و تكلّمنا عن أنّ شارحنا الكاشانى هو بمثابة مجمع جمع فى نفسه هاتين المدرستين العظيمتين. و اشارته هذه إلى اعاظم من المدرسة الأولى، كرويم حيث يقول: «الصبر ترك الشكوى»، و آخرٍ القائل: «الصبر هو الفناء في البلوى بلاظهور شكوى». راجع: «الرسالة القشيرية»، صص ٢٨٧، ٢٨٨.

[٢٩٦]. انّما جوّعنى لابكى.

قال الشيخ: «قال بعضهم و قد بكى حين أخذه الجوع: انّما جوّعني لأبكى». راجع: «الفتوحات المكّية»، ج ٢، ص ٢٠٨. و قال القشيري: «دخل بعضهم على بعض الشيوخ، فرآه يبكى: فقال له: مالك تبكى؟ فقال: انّي جائعٌ. فقال: و مثلك يبكى من الجوع؟ فقال: اسكت، أما علمت أنّ مراده من جوعى أن أبكى؟!». راجع: «الرسالة القشيرية»، ص ٢٣٤. و قال معاصرنا الساعي الشيخ محمود محمود الغراب: «هذه الكلمة لابي يزيد البسطامي». راجع: «شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ»، ص ٣٠٨.

[٢٩٧]. الولد سرّ أبيه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٩.

[٢٩٨]. اللّهم انّ الخير كلّه بيديك و الشرّ ليس إليك.

ما وجدت الحديث طبقاً لما رواه الشارح في مصادر الفريقين. فهو على ما رواه النسائي و الترمذي:... الخير كلّه في يديك و الشر ليس اليك». راجع: «سنن» النسائي، ج ٢، ص ١٣٠؛ «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٤٥٣، رقم ٣٤٢٢. و على ما رواه أبوعوانة: «... و الخير كلّه في يديك أنابك و اليك». راجع: «مسند» أبي عوانة، ج ٢، ص ١٠١. و راجع أيضاً: «بحار الأنوار»، ج ٦٧، ص ١١٣، ج ٦٨، ص ١٥، ج ٨٤، ص ٣٦٦، ج ٨٥، ص ٢٧٠.

[٢٩٩]. في «الفتوحات ...» .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٢.

[٣٠٠]. ذكرنا ... انّ الأثر لايكون إلّا للمعدوم لا للموجود و ان كان للموجود فبحكم المعدوم.

اشارةٌ إلى قوله: «... و هذا من اعجب الأمور تأثير المعدوم ...». راجع: «الفتوحات المكّية»، الباب السبعون و ثلثمائة في معرفة منزل المزيد و سرّ و سرّين من اسرار الوجود و التبدّل و هو من الحضرة المحمّدية، ج ٣، ص ٤٠٨ (طبعة بولاق).

[٣٠١]. الاشاعرة.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٠٧.

[٣٠٢]. المعتزله.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٠٢.

[٣٠٣]. ابوالقاسم بن قسيّ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٨٩.

[٣٠٤]. ... نعته بجميع الأسماء.

قلنا انّ هذا الكتاب لم يوجد و لم يطبع بعدُ، فلاطريق لنا إلى ارجاعه إلى موضعه.

[٣٠٥]. اعمل ما شئت فقد غفرت لك.

ما وجدت الحديث على ما رواه المصنّف، و هو أورده في «الفتوحات المكيّة»، ج ٢،

ص ١٤٢. و قريبٌ منه: «... اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». راجع: «فتح الباري»، ج ٨، ص ٤٨٠. و أيضاً: «... اعمل ما شئت فانّي سأغفرلك». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٤، ص ٨٠.

[٣٠٦]. بعلبك و بعل اسم صنمٍ و بك هو سلطان تلك القرية.

قال ياقوت: «بعلبك مدينةٌ قديمةٌ فيها ابنيةٌ عجيبة ... بينها و بين دمشق ثلاثة ايّام... و هو اسمٌ مركّبٌ من بعل اسم صنمٍ و بك... هو اسم رجلٍ». راجع: «معجم البلدان»، ج ١، ص ٤٥٣، القائمة ٢. و امّا اسم بعل كاسم صنمٍ فلم يرد في «كتاب الأصنام»، فذكره محقّق هذا الكتاب في تكملته. راجع: «كتاب الأصنام»، ص ١٠٨، القائمة ١. و انظر أيضاً: «مروج الذهب»، اخبار بيت بعل، ج ٢، ص ٢٤٩.

[٣٠٧]. حتّى بقي ستّة عشر سنة لم ينم و لم يأكل و لم يشرب.

لم اعثر عليه فيما فحصت من مصادر التاريخ و الحديث، راجع كنموذجٍ: «بحار الأنوار»، كتاب النبوّة، الباب ١٦ قصّة الياس...، ج ١٣، ص ٣٩٢/٤٠٣؛ «تاريخ الأمم و الملوك»، تاريخ الياس...، ج ١، ص ٤٦١/٤٦٦. و حكاية فرس الّذي كان من النار و وثب عليه فقطع عنه لذّة المطعم و المشرب حتى طار في الملائكة توجد في هذا الكتاب. راجع: نفس المصدر و المجلّد، ص ٤٦٣.

[٣٠٨]. كما ينزل عيسى (ع) على ما اخبرنا نبيّنا (ص).

تظافرت الاخبار في نزول عيسى بن مريم حتّى عقد العلّامة المجلسي باباً في بيان «... نزوله من السماء..». راجع: «بحار الأنوار»، كتاب النبوّة أخبار عيسى، باب ٢٤، ج ١٤، ص ٣٤٥. و انظر ايضاً: نفس المصدر، ج ٢٤، ص ١٤٤، ج ٣٦، ص ١٨٧. و راجع: «مسند» احمد، ج ٢، صص ٢٧٢، ٣٣٦.

[٣٠٩]. على ما ذكر في فصّ صالح.

راجع: نصّ الكتاب ٢٨٨/٨.

[٣١٠]. و هو المشهور.

بل هو المجمع عليه، و ما وجدت في تفاسير العامّة و الخاصّة من خالف هذا القول.

[٣١١]. هذه يد الله و اشار إلى يمينه المباركة.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٠٠.

[٣١٢]. كلّم الناس على قدر عقولهم.

من المشهورات، و قريبٌ منه: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا ان نكلّم الناس على قدر عقولهم». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٦٥.

[٣١٣]. إنّ الله يحبّ الشجاعة و لو على قتل حيّةٍ.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٤، صص ٢٦٩، ٢٨٢. و الحديث ما وجدته من طرق العامّة.

[٣١٤]. الاحسان أن تعبد الله كانّك تراه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢٢.

[٣١٥]. كقوله: «ألا أيّهذا الزاجري ...».

لم أعثر على قائله.

[٣١٦]. نعم لبوس الحرب هذا....

«... انّه دخل على داود و هو يسرد الدرع و قد ليّن الله له الحديد كالطين، فاراد أن يسأله فأدركته الحكمة فسكت، فلمّا أتمّها لبسها و قال: نعم لبوس الحرب أنت !. فقال: الصمت حكمةٌ و قليلٌ فاعله، فقال له داود (ع): بحقّ ما سمّيت حكيماً». راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٣، ص ٤٢٥. و انظر أيضاً: «مجمع البيان»، ج ٨، ص ٣١٧.

[٣١٧]. كان الله و لم يكن معه شيء.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٨٥.

[٣١٨]. كنت سمعه و بصره... .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٣١٩]. ... فاجعلوا اموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء.

لم اعثر عليه، لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة.

[٣٢٠]. رسالة المحبّة.

قد عقدنا في مقدّمتنا المبسوطة على هذه المجموعة ـ والّتي أسميناها «كاشانى نامه» ـ فصلاً كافلاً لمؤلّفات الشارح، و بحثنا فيه عن آثاره الّتي وصلت الينا أو رأينا ذكراً منها في المراجع. و من المؤسّف عليه انّه فاتنا ذكر هذا الكتاب هناك، و من الممكن جدّاً أن تكون رسالة المحبّة نفس كتاب «التشر يقات»، إذ فيه بحثٌ جامعٌ حول المحبّة. و «التشر يقات» صحّحناه و طبعناه في مجلّد الرسائل من مجموعة تراث العارف الكاشاني، فراجع.

[٣٢١]. لودلّى احدكم حبله لهبط على الله.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[٣٢٢]. العراقي.

هو الشيخ فخر الدين ابراهيم العراقي. ولد سنة ٦١٠ هـ. ق. بكمجان و توفّي سنة ٦٨٨ هـ. ق بدمشق و دفن في جانبٍ من الجبل الّذي دفن الشيخ الأكبر في جانبه الآخر. تتلمذ في الطريقة لدى الشيخ بهاء الدين زكريا المولتاني ثمّ خطب بنته. و حضر أيضاً مجلس الشيخ صدر الدين القونوي و تتلمذ عليه. من آثاره: ديوانه. اللمعات. راجع: «ريحانة الأدب»، ج ٤، ص ١١٧ ؛ «فرائد غياثي» ، ج ١، ص ١٠ ؛ «معجم المؤلّفين»، ج ١، ص ٣٨ ؛ «نفحات الانس»، ص ٦٠١.

[٣٢٣]. اطلق بعض المتأخرين كالعراق اسم العشق على الحقّ تعالى.

اشارةٌ إلى مبنى الشيخ العراقي في تأليفه المنيف «لمعات» الّذي هو في غاية اللطافة و الحسن. و الشيخ يقول في تقدمة الكتاب: «بدان كه در اثناى هر لمعهاى ازين لمعات، ايمائى كرده مى‌آيد بحقيقتى منزّه از تعيّن، خواه حبّش نام نه خواه عشق». راجع: «لمعات»، ص ٤٧.

[٣٢٤]. ... كما مرّ في اوّل الكلام في قوله «فاقتضى».

راجع: نصّ الكتاب ٩٣/٤.

[٣٢٥]. لا تسبّوا الدهر فانّ الدهر هو الله.

ما وجدته، و قريبٌ منه: «لا تسبّوا الدهر فانّ الله هو الدهر». راجع: «السنن الكبري»، ج ٣، ص ٣٦٥ ؛ «التاريخ الكبير»، ج ٣، ص ٣٨٠. أيضاً: «لاتسبّوا الدهر فانّه هو الله». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ٩. و أيضاً: «لاتسبّوا الدهر فان الله قال أنا الدهر». راجع: «فتح الباري»، ج ١٠، ص ٥٦٥ ؛ «السلسلة الصحيحة» ٧١٥.

[٣٢٦]. كمن تحوّل إلى القبلة في اثناء الصلاة عند تحوّل الرسول (ص).

اشارةٌ إلى ما وقع عند تحويل القبلة من بيت المقدّس إلى الكعبة بعد سبعة اشهر أو بعد سنة و نصف أو بعد تسعة اشهر أو عشرة اشهر ـ على خلافٍ في ذلك ـ من نزوله (ص) بالمدينة. و كان (ص) يومئذٍ يصلّى في مسجد بنى سالم الّذي جمّع فيه اوّل جمعةٍ كانت بالمدينة. و وقع نصفها إلى بيت المقدّس و نصفها الآخر إلى الكعبة. راجع: «مجمع البيان»، ج ١، ص ٢٢٣؛ «سيرة ابن هشام»، ج ٢، ص ١٧٦؛ «تاريخ اليعقوبى»، ج ٢، ص ٣١؛ «بحار الأنوار»، ج ١٩، ص ١١٣.

[٣٢٧]. و كتب له التوراة بيده تعالى كما ورد في الحديث.

إشارةٌ إلى قوله (ص): «خلق الله ثلاثة اشياء بيده... و كتب التوراة بيده». راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٥، ص ٣٢١.

[٣٢٨]. في حديث عرض الامم عليه انّه لم ير أمّة نبيٍّ من الانبياء اكثر من امّة موسىٰ (ع).

روى ابو عوانة عن ابن عبّاس عن النبيّ (ص) انّه قال: «عرضت علىّ الامم فرأيت النبيّ معه الرهط و النبيّ معه الرجل و النبيّ معه الرجلان و النبيّ ليس معه أحد، و رفع لي سوادٌ عظيم، فقلت: هذا نبيٌّ؟ فقيل لي: هذا موسى بن عمران و قومه...». راجع: «مسند ابي عوانه»، ج ١، ص ٨٥. و فيما رواه احمد من حديث العرض: «... حتّى مرّ عليّ موسى معه كبكبةٌ من بني اسرائيل، فأعجبوني !، فقلت: من هولاء ؟ فقيل لي: هذا أخوك موسى معه بنو اسرائيل...». راجع: «مسند» احمد، ج ١، ص ٤٠١. و راجع أيضاً: «مجمع الزوائد»، ج ١٠، ص ٤٠٥؛ «مشكاة المصابيح»، ٥٢٩٦؛ «فتح الباري»، ج ١، صص ١٥٥، ٢١١.

[٣٢٩]. اوّل ما خلق الله العقل.

راجع: «عوالي اللئالي»، ج ٤، ص ٩٩ ، الرقم ١٤١؛ «تحف العقول»، ص ٣٨٣؛ «المحجّة البيضاء»، ج ٥، ص ٧؛ «من لا يحضره الفقيه»، ج ٤، ص ٣٦٩ ، الرقم ٥٧٦٢؛ «بحار الأنوار»، ج ١، ص ١٠٢ ؛ و أضاف المحقّق المجلسي بعده : «ولكن خبر «اوّل ما خلق الله العقل» ما وجدته في الأخبار المعتبرة»؛ ج ١، ص ١٠٥ ، و اضاف: «إن صحّت اسانيده». و نظيره في ج ٧٥، ص ٣٠٩. و راجع أيضاً: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، ص ٤٥٣.

[٣٣٠]. اوّل ما خلق الله نوري.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٥، ص ٢٤، ج ٢٥، ص ٢٢، ج ٥٧، ص ١٧٠.

[٣٣١]. اوّل ما خلق الله القلم.

راجع: «تفسير» القمى، ص ٥٣٦؛ «بحار الأنوار»، ج ٥٧، صص ٣١٣، ٣٦٢، ٣٦٦. و راجع أيضاً: «مفاتيح الغيب»، ج ٨، ص ٥٢٧؛ «الدر المنثور»، ج ٦، ص ٣٧ ؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٥،٤٤٨؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٨٣؛ «حلية الأولياء»، ج ٧، ص ٣١٨؛ «مسند» الربيع، ج ٣، ص ١٠؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٢، ص ٤٥٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، صص ٤٥٣، ٤٥٧ ، ج ٧، ص ٢٠٩؛ اللآلي المصنوعة»، ج ١، ص ٦٧؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٢٧٥؛ «تذكرة الموضوعات» ، ٢٨.

[٣٣٢]. و في روايةٍ: روحي.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٤٧، ص ٣٥٧، ج ٦١، صص ١٣٢، ١٤٦، ج ٥٧، ص ٣٠٩. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٢٦٥.

[٣٣٣]. كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين.

راجع: «مناقب آل أبي طالب»، ج ١، ص ١٤٨؛ «بحار الأنوار»، ج ١٦، ص ٤٠٢، ج ١٨،

ص ٢٧٨، ج ٦٨، ص، ج ١٠١، ص ١٥٥. و راجع أيضاً: «الدرر المنتثرة»، ص ١٢٦؛ «تنزيه الشريعة» ، ج ٢، ص ٣٤١؛ «تذكرة الموضوعات»، ص ٨٦؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ١٩١ ؛ «الأسرار المرفوعة» ، ٢٧١، ٢٧٢.

[٣٣٤]. ... فقد شهدنا و لقد شهدنا في عسكرنا هذا قومٌ....

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ١٢، ص ٥٥.

[٣٣٥]. انّه حديث عهدٍ بربّه .

أخرج ابو نعيم عن انس انّه قال: «أصابنا و نحن مع رسول الله (ص) مطرٌ، فخرج رسول الله (ص) فحسر ثوبه حتّى أصابه المطر، فقيل له: لمَ صنعت هذا ؟ قال: انّه حديث عهدٍ بربّه». راجع: «حلية الأولياء»، ج ٦، ص ٢٩٢. و انظر أيضاً: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٢٦٧؛ «المستدرك على الصحيحين» ، ج ٤، ص ٢٨٥. و الحديث ما وجدته من مصادرنا.

[٣٣٦]. ان الله خلق آدم على صورته .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٩.

[٣٣٧]. ... و في بعض النسخ البرنامج، و لعلّه تصحيفٌ وقع من بعض الناظرين في الكتاب .

و هذا التصحيف من مستمسكات معاصرنا الساعي الشيخ محمود محمود الغراب فيما يذهب إليه من وقوع التصحيف جملةً و تفصيلاً في «الفصوص»، حتّى انّه يقول بانّ الموجود من الكتاب الآن ليس هو ما كتبه الشيخ الأكبر، بل هو نسخةٌ مشوّشةٌ مدسوسةٌ في غاية التشويش و الدسّ. و لا مجال لنا الآن لنتكلّم عن هذا القول، ولكن يرفع هذا الاشكال من هذه الناحية بما أتى به الشارح. و لتفصيل المقال راجع: «شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الاكبر»، ص ٣٨٦، التعليقة ٨.

[٣٣٨]. الاسلام يجبّ ما قبله.

قولٌ منقول عنه (ص)، و يوجد في صورة «ما كان قبله» في بعض المصادر. راجع: «بحار الأنوار»، ج٦، ص٢٣، ج ٢١، ص ١١٥، ج ١٠٤، ص ٣٧١. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ١٩٩٤، ٢٠٤؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ٦٠٩؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٣، ص ٥٩٦؛ «كنز العمّال» ٣٧٠٢٤.

[٣٣٩]. «تأويلات القرآن».

هذا الكتاب من أنفس تراث العارف الكاشاني، و قد تكلّمنا عنه مستوفياً في «كاشاني نامه» فرع آثار و مصنّفات الكاشاني. و هذا الكتاب قد صحّحناه في مجموعتنا هذه و سيطبع ان شاء الله تعالى.

[٣٤٠]. امّا ايمان فرعون و كونه منتفعاً به مقبولاً ممّا أنكره بعضهم على الشيخ.

منهم الشيخ برهان الدين البقاعي و علي بن محمّد القاري الهروي الّذي الّف رسالةً وسمّاه «فرّ العون من مدّعي ايمان فرعون». و انظر: «الجانب الغربي»، ص ٤٣.

[٣٤١]. في المثل عينٌ لاترى قلبٌ لايفجع.

ما وجدته في «مجمع الامثال» و لا في «جمهرة الامثال» و لا في غيرهما ممّا عندي من مصادر المثال العرب.

[٣٤٢]. و قد يتحقّق ذلك ممّا ذكرنا في الهوىٰ.

راجع: نصّ الكتاب ٤٩٢/٧.

[٣٤٣]. كنت كنزاً مخفياً.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢١.

[٣٤٤]. انّي لأعطى الرجل ـ و غيره أحبّ اليّ منه ! ـ مخافة ان يكبّه الله في النار.

الحديث بلفظه حرفيّاً يوجد في «صحيح» مسلم، كتاب الايمان، الباب ٦٨، الرقم ٢٣٦. و انظر: «شرح صحيح مسلم»، ج ١، ص ٥٣٩. و باختلاف يسير في نفس المأخذ، ص ٥٤٠، الرقم ٢٣٧. و انظر أيضاً: «تفسير ابن كثير»، ج ٤، ص ١٠٧؛ «مشكاة المصابيح» ٤٠٣٠.

[٣٤٥]. ما من آية إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ و لكلّ....

ما وجدته بهذه الصورة المروية في الكتاب، و المحفوظ منه: إنّ للقرآن ظهراً و بطناً. راجع: «اتحاف السادة المتقين، ج ٢، ص ٦٥، المغنى عن حمل الاسفار، ج ١، ص ٩٩. و قريبٌ منه: انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً. راجع: «اتحاف السادة المتقين، ج ٤، ص ٥٢٧.

[٣٤٦]. ليت أخي موسى سكت حتّي يقصّ الله علينا من انبائهما.

ما وجدته في مصادر الفريقين، و ما أدري من أيّ كتابٍ أو ايّ طريق رواه الشارح. و قريبٌ منه ما في بعض مصادر العامّة:

الف: «رحمة الله علينا و على موسى... لو كان صبر لقصّ علينا من خبره...». راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٤، ص ٢٣٧. «مسند» احمد، ج ٥، ص ١١٨.

ب: «يرحم الله موسى لوددت انّه كان صبر حتّى يقصّ علينا من أخبارهما». راجع: «صحيح» مسلم، كتاب الفضائل، الباب ٤٦، الرقم ١٧٠.

ج: و في جملة حديثٍ طويل: «... يرحم الله موسى لوددنا انّه كان صبر حتّى يقصّ علينا من

اخبارهما». راجع: «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٢٩٢، الرقم ٣١٤٩.

[٣٤٧]. ... فلم يصبر على ثلاث مسائل منها.

ما وجدته في مصنّفات القوم، و الظاهر ان الشارح اخذ الحكاية عن أشياخه مشافهةً.

[٣٤٨]. أنا على علمٍ علّمنيه الله لا تعلمه أنت ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٠.

[٣٤٩]. شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيٌّ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٥٥.

[٣٥٠]. تأويلات القرآن.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٣٩.

[٣٥١]. الحبل: التلّ الصغير.

راجع: «لسان العرب»، ج ١١، ص ١٣٤، القائمة ٢؛ «ترتيب كتاب العين»، ج ١، ص ٣٤١، القائمة ٢.

[٣٥٢]. الربّ يجيء في اللغة بمعنى المالك و السيد و المربي.

قال ابن منظور: «... الربّ يطلق في اللغة على المالك، و السيّد ... و المربيّ ...». راجع: «لسان العرب»، ج ١، ص ٣٩٩، القائمة ١.

[٣٥٣]. و لذلك قال .... مع قدم كلامه.

مسئلة قدم كلام الله تعالى و حدوثه ـ بعد اجماع الكلّ على كونه تعالى متكلّماً ـ من المباحث الخلافية الّتي أثرت الفتنة بين المسلمين، فتشتّتت جمعهم و تشعّبت شملهم، و ما مال إليه الماتن هو قول الأشاعرة. راجع: «الأربعين في أصول الدين»، ج ١، ص ٢٥١. و انظر ايضاً: «الفِصَل»، ج ٣، ص ١١؛ «انوار الملكوت في شرح الياقوت»، ص ١٦٥؛ «شوارق الالهام»، ج ٢، ص ٢٩٨.

[و انظر أيضاً بشأن هذه المسئلة ـ تاريخياً ـ: «تاريخ الأمم و الملوك»، أخبار سنة ٢١٨ هـ ق، ج ٨، ص ٦٣١. بارشادٍ من الاستاذ الخرّمشاهي].

[٣٥٤]. يحشر على ما عليه مات.

ما وجدته بليغ الفحص لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنة و الجماعة، و ما أدرى من أيّ طريقٍ رواه الماتن ؟!

[٣٥٥]. أبيّ.

هو أبيّ بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمروبن مالك بن النجار الخزرجي، كان يلقّب بأبى المنذر و ابي الطفيل. من احبار اليهود و من القليلين الّذين كانوا يكتبون و يقرأون في الجاهلية. شهد بدراً و أحداً و جميع المشاهد. عن الواقدي: «و هو اوّل من كتب للنبيّ (ص) و اوّل من كتب في آخر الكتاب: و كتب فلان بن فلان». من كتّاب النبيّ و له مصحفٌ عدم بأمرٍ من ثالث الثلاثة. له خبرةٌ بالقراءة حتّى وصفه ابن حجر بأنّه هو سيّد القرّاء. مات سنة ١٩ أو ٢٠ أو ٢٢ هـ. ق. راجع: «الاصابة»، ج ١، ص ١٩؛ «الاعلام، ج ١، ص ٨٢؛ «حلية الأولياء»، ج ١، ص ٢٥٠؛ «الطبقات الكبرى»، القسم الثاني من، ج ٣، ص ٥٩.

[٣٥٦]. قولهم في حرف أبيٍّ كذا.

قال القرطبي: «و في حرف أبيٍّ: فما كان الذين ...» . راجع: «تفسير» القرطبي، ج ٢٠، ص ١٤٢. و هذا الاسلوب قلّ أن يوجد في آثارهم، فكثيرٌ من قراءاته يذكر في مصنفات المفسّرين بين حينٍ و حينٍ في أسلوب غير هذا. فانظر كنموذجٍ: نفس المصدر، ج ١، ص ٤٥٢، ج ٢، صص ١٣، ٢٦ ؛ «الكشاف»، ج ١، ص ٧٩ ؛ «التفسير الكبير»، ج ١، صص ٤٠٥، ٤١٤ ؛ «اعراب القرآن» (للنحاس)، ج ١ ، صص ١٨٨، ١٩١ ؛ «معانى القرآن» (للفراء)، ج ١، ص ٤٩.

[٣٥٧]. انّي اولى الناس بعيسى بن مريم، فانّه ليس بيني و بينه نبيٌّ.

أخرج السيوطي عن ابي هريرة عن النبيّ: «... انّي اولى الناس بعيسى بن مريم، لأنّه لم يكن بيني و بينه نبيٌّ ...». راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٢، ص ٢٤٢. و انظر أيضاً: «تفسير» ابن كثير، ج ٢، ص ٤٠٨؛ «تفسير» الطبرى، ج ٦، ص ١٦. و الحديث ما وجدته في طرقنا.

[٣٥٨]. و كان من قصّة خالد بن سنان ... و أضاعوه.

المضبوط من قصّته (ع) يخالف ما في الكتاب في بعض الجوانب، اليك نصّه: «قال... رسول الله (ص)...: إنّ خالداً دعا قومه فأبوا أن يجيبوه، و كانت نارٌ تخرج في كلّ يومٍ فتأكل ما تليها من مواشيهم و ما أدركت لهم، فقال لقومه: أرايتم إن رددتها عنكم أتؤمنون بي و تصدّقونني؟ قالوا: نعم !. فاستقبلها فردّها بقوّةٍ حتّى أدخلها غاراً و هم ينظرون. فدخل معها فمكث حتّى طال ذلك عليهم، فقالوا: إنّا لنراها قد أكلته. فخرج منها، فقال: اتجيبوني و تؤمنون بي؟. قالوا: نارٌ خرجت و دخلت لوقتٍ، فأبوا ان يجيبوه!. فقال لهم: إنّى ميّتٌ بعد كذا، فاذا أنا متّ فادفنوني، ثمّ دعوني ايّاماً فانبشوني، ثمّ سلوني أخبركم بما كان و ما يكون إلى يوم القيامة. فلمّا كان الوقت جاء ما قال، فقال بعضهم: لم نصدّقه حيّاً نصدّقه ميّتاً ؟؛ فتركوه». راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٤٥٠. و راجع أيضاً: «مروج الذهب»، ج ١، ص ٨١. و الحكاية في هذا الكتاب من اخباره بموته إلى آخر قصّته أشبه بما في الشرح ممّا في

البحار.

[٣٥٩]. مرحباً بابنة نبيٍّ اضاعه قومه.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٤٤٨. و راجع أيضاً: «كنز العمّال» ٣٤٤٢٩. و في كليهما: «... ضيّعه قومه». و ما وجدته في غير الأخير من مصادر اخواننا اهل السنة و الجماعة.

[٣٦٠]. و قد مرّ في الفصّ الموسويّ انّ الانبياء هم التعيّنات الكلّية .....

راجع: نصّ الكتاب ١٥/٥٠١.

[٣٦١]. يجيء النبيّ ... و ليس معه أحدٌ.

ما وجدته، و قريبٌ منه ما رواه ابن ماجة: «يجيء النبيّ و معه الرجلان، و يجيء النبيّ و معه الثلاثة و اكثر من ذلك و اقلّ». راجع: «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١٤٣٢، الرقم ٤٢٨٤. و فيما رواه احمد: يجيء النبيّ يوم القيامة و معه الرجل و النبيّ و معه الرجلان و اكثر من ذلك...». راجع: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٥٨. و راجع أيضاً: «فتح القدير»، ج ٨، ص ١٧٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، ص ٣١٠؛ «الدرّ المنثور»، ج ١، ص ١٤٤. و ما جدته من طرقنا.

[٣٦٢]. كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٣٣.

[٣٦٣]. اوتيت جوامع الكلم.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٣، ص ٢٧٤، ج ٨٣، ص ٢٧٧. و راجع ايضاً: «مسند» احمد،

ج ٢، ص ٢٥٠؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٤، ص ٧٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٧، ص ١١٣؛ «كنز العمّال» ٣٢٠٦٨؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٣٠٨.

[٣٦٤]. حقيقة الحقائق الكبرىٰ و البرزخ الجامع و آدم الحقيقي و العين الواحدة.

للشارح توضيحٌ مبسّطٌ حول هذه المصطلحات و نظائرها في كتابه القيّم «لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام»، فانظر هذا الكتاب ـ بتصحيحنا ـ: من المصطلح ٢٤٢ إلى ٢٥٢، ٥٥٦، ١٠٦٢ إلى ١٠٧٠.

[٣٦٥]. ذكر في الفصّ الصالحيّ من تثليث الدليل.

راجع: نصّ الكتاب ٢٩٣/٦.

[٣٦٦]. حبّب إليَّ من دنياكم ثلاث ....

راجع: «الخصال»، ج ١، ص ٧٩؛ «بحار الأنوار»، ج ٧٦، ص ١٤١، ج ٨٢، ص ٢١١، ج ١٠٣، ص ٢١٨. و راجع أيضاً: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٢، ص ١٦٠؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣ صص ٢٢، ١٣١، ١٣٨، ج ٥، ص ٣١١. «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، ج ١، ص ١٩٤، ٢٧٧. «تلخيص الحبير»، ج ٣، صص ١١٦؛ «كنز العمّال» ١٨٩١٣؛ «الدرّ المنثور»، ج ٢، ص ١٠؛ «تفسير ابن كثير»، ج ٥، ص ٤٥٦؛ «تفسير» القرطبي، ج ٢، ص ١٤، ج ١٠، ص ٥٦؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٢، صص ٣، ٣٥٨، ج ٣، ص ٢١٤؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٤٠٥؛ «الأسرار المرفوعة» ١٧٦؛ «الدرر المنتثرة»، ص ٧١. و يجب ان انبّه على ان الحديث يوجد في المصادر المختلفة بصورٍ شتّى.

[٣٦٧]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٣٦٨]. يا داود انّي اشدّ شوقاً اليهم.

ما وجدته في مصادر الرواية، لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنة و الجماعة. و لم يوجد فيما اختصّ بذكر القدسيات كالباب الثامن من الجواهر السنيّة المعقود لذكر ما ورد في شأن داود (ع).

[٣٦٩]. انّ احدكم لن يرى ربّه حتّى يموت.

ما وجدته، و المضبوط منه: «تعلمون أنّه لن يرى أحدٌ منكم ربّه حتّى يموت...». راجع: «سنن» الترمذي، ج ٤، ص ٤٤١، الرقم ٢٢٣٥؛ «مسند» احمد، ج ٥، ص ٤٣٣؛ «فتح الباري»، ج ١٣، ص ٩٦. و الحديث ما وجدته من طرقنا.

[٣٧٠]. الاصمعي.

هو الشيخ الامام ابوسعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الباهلي الأصمعي البغدادي البصري. راوية اشعار العرب و علّامة لغتهم. و له حظٌّ وافرٌ من الفقه و الحديث و الأصول. ولد سنة ١٢٢ هـ. ق. و توفى سنّة ٢١٦ هـ. ق. من آثاره: «نوادر الاعراب»؛ «الأجناس في اصول الفقه»؛ «المذكّر و المؤنّث»؛ «المترادف». راجع: «الأعلام»، ج ٤، ص ٣٠٧؛ «روضات الجنّات»، ج ٥، ص ١٤٩؛ «ريحانة الأدب»، ج ١، ص ١٤٤؛ «الكنى و الألقاب»، ج ٢، ص ٣٧؛ «معجم المؤلّفين»، ج ٦، ص ١٨٧.

[٣٧١]. ... و خرّ ميّتاً.

ما وجدت ذكراً لما حكاه الشارح عن الأصمعي فيما ألّف لبيان أخبار العشّاق و قصصهم، فلايوجد في «تزيين الاسواق بتفصيل أشواق العشّاق»، مع كثرة المنقول عن الأصمعي في

هذا الكتاب. و لا في «مصارع العشّاق» و لا في غيرهما ممّا راجعت إليه للعثور عليه.

[٣٧٢]. من تقرّب إليَّ شبراً تقرّبت إليه ذراعاً ....

حديثٌ رواه جمعٌ من المحدّثين تارةً كحديثٍ قدسيٍ و تارةً كحديثٍ عن احاديث رسول (ص) بالفاظٍ قريبةٍ جدّاً في ستة صورٍ مختلفة. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٣، ص ٣١٣، ج ٨٧، ص ١٩٠. و راجع أيضاً: «صحيح» البخاري، كتاب التوحيد، باب ٤٨، ج ٨، ص ٢١٢؛ «سنن» الترمذي، كتاب الدعوات، باب ١٣٢، ج ٥، ص ٥٤٣؛ «سنن» ابن ماجة، كتاب الأدب، باب ٥٨، ج ٢، ص ١٢٥٥.

[٣٧٣]. ما ترددت في شيءٍ أنا فاعله تردّدي في ....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥، ص ٢٨٣، ج ٦، ص ١٦٠، ج ٧، صص ٦٥، ١٤٨. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٦، ص ٢٥٦؛ «حلية الأولياء»، ج ١، ص ٥؛ «المعجم الكبير»، ج ١٢، ص ١١٣.

[٣٧٤]. انّ احدكم لن يرى ربّه حتّى يموت.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٦٩.

[٣٧٥]. ارواح الشهداء في حواصل طيور خضرٍ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٨٩.

[٣٧٦]. ارواح الشهداء في قناديل معلّقةً تحت العرش.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٨٩.

[٣٧٧]. ابو يزيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٣.

[٣٧٨]. شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ... .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٣٣.

[٣٧٩]. كنت سمعه الّذي يبصر به ... .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٣٨٠]. من مات فقد قامت قيامته.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦١، ص ٧، ج ٧٣، ص ٦٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ١١، ج ١٠، ص ٣٨٠؛ «المغني عن حمل الاسفار»، ج ٤، صص ٦٣، ٤٧٩؛ «تذكرة الموضوعات»، ٢١٥؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٣٨٦؛ «الفوائد المجموعة» ٢٦٧.

[٣٨١]. الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٧.

[٣٨٢]. القبر اوّل منزلٍ من منازل الآخرة.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٢٤٢، ج ٨٢، ص ١٧٣. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ١، ص ٦٣؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ص ٣٣١؛ «التاريخ الكبير»، ج ٨، ص ٢٢٩؛ «الترغيب و الترهيب»، ج ٤، ص ٣٦١؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ١٣٦.

[٣٨٣]. كما قيل: مت بالارادة تحي بالطبيعة.

القائل هو أفلاطون الالهي. قال الشارح نفسه في «اصطلاحات الصوفية»: «... و إلى هذا الموت أشار افلاطون بقوله: مت بالارادة تحي بالطبيعة». راجع: «اصطلاحات الصوفية» ـ بتصحيحنا ـ ص ٧٢. و هناك قلنا أنّنا ما وجدنا مصدراً لكلامه هذا في الكتب الحكمية.

[٣٨٤]. انّ لله تعالى سبعين الف حجابٍ من نور و ظلمة لو كشفها....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٦، ص ٣١، ج ٥٨، ص ٤٥. و ما وجدته في غيره من مصادرنا. و راجع أيضاً: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٧٢، ج ٥، ص ١٣٧؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ١٠١؛ «الفوائد المجموعة»، ص ٤٥٠.

[٣٨٥]. الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارةٍ.

من المشهورات بين العلماء و ان لم يورد في الجوامع الروائية، ولكن ورد في كثيرٍ من المصنّفات أشار إلى قسطٍ منها الفيلسوف العارف ملّا عبد الله الزنوزي في شرحه عليه المسمّى بـ«أنوار جليه»؛ فذكر منهم: المحقّق المجلسي الأوّل و الشيخ احمد الاحسائي في شرحيهما على الزيارة الجامعة الكبيرة، و المحقق الكاشاني في «الحقائق»، و القاضي نور الله التستري في «مجالس المؤمنين»، و الشيخ ابن ابي جمهور الاحسائي في «المجلى»، والشيخ محمّد اللاهيجى في «شرحه» على «گلشن راز»، و العلّامة السيد عليخان الكبير في «طراز اللّغة». و على الحديث شروحٌ اكبرها هذا الشرح، و للمحقّق الشارح أيضاً عليه شرحٌ، و نحن قد صحّحناه في مجلّد الرسائل من «مجموعة مصنّفات العارف الكاشاني». و ذكر المحقّق الطهراني عدّةً من شروح الحديث في «الذريعة»، ج ١٣، ص ١٩٦.

[٣٨٦]. كان خلقه القرآن.

راجع: «مسند احمد»، الحديث ٢٣٤٦٠، ٢٤٦٢٩.

[٣٨٧]. النساءة هي التأخير.

«و النّسأة: التأخير». راجع: «لسان العرب»، ج ١، ص ١٦٦، القائمة ٢. و قال الخليل: «و نسأت الشيء: أخّرته». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ٣، ص ١٧٨٢، القائمة ١.

[٣٨٨]. الحقيقة كشف ... .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٨٥.

[٣٨٩]. الصفة و القدرة بناءً على مذهب الاشاعرة في كون الصفات زائدةً على الذات بالوجود، و كونها متوسطةً بين الذات و الفعل.

لتوضيح مبناهم و نقده راجع: «اللوامع الالهية في المباحث الكلامية»، ص ٧٩؛ «انوار الملكوت»، ص ١٠٠؛ «الاعتقاد و الهداية إلى سبيل الرشاد»، ص ٤٨؛ «الملل والنحل»، ص ٨٧.

[٣٩٠]. اطيب الطيب عناق الحبيب.

لم أعثر عليه فيما عندي من مصادر امثال العرب كـ«مجمع الأمثال».

[٣٩١]. أنا سيّد ولد آدم و لا فخر.

راجع: «امالى الصدوق»، صص ١١٢، ١٨٩؛ «عيون أخبار الرضا»، ص ٢٠٢؛ «تفسير» فرات الكوفي، ص ٥٢؛ «صحيفة الرضا»، ص ١٠؛ «بحار الأنوار»، ج ٩، ص ٢٩٤، ج ١٦، ص ٣٢٥. و لشرح الحديث عن بيان سادس الأئمة النجباء سلام الله عليهم اجمعين راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨، ص ٤٨. و راجع أيضاً: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٢، ص ٦٠٤؛ «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، ج ١، ص ٩٠؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٧، ص ٥٧٢؛ «كنز العمّال» ٣٢٠٤٠، ٣٣٦٨٢. و يوجد بنقصٍ من هذه الصورة المروية في

الشرح (كانا سيد ولد آدم و عليٌّ سيد العرب) أو بزيادةٍ (كانا سيد ولد آدم يوم القيامة و لافخر) و أيضاً بصورٍ أخرى في كثيرٍ من مصادر الفريقين.

[٣٩٢]. لولاك لما خلقت الأفلاك.

من المشهورات و إن لم يوجد في مصادر الفريقين الروائية إلّا ما ورد في «بحار الأنوار»، ج ١٥، ص ٢٨، ج ١٦، ص ٤٠٦، ج ٥٧، ص ٨٩٩. و قريبٌ منه ما يوجد في «شرح التعرّف»، ج ٢، ص ٤٦؛ «اللؤلؤ المرصوع»، ص ٦٦.

[٣٩٣]. و المستوى الرحمن ... كما قد بيّناه ... في «الفتوح المكّي».

الظاهر انّ قول المصنّف هذا اشارةٌ إلى ما أتى به في الثلث الأخير من الباب الموفي عشرين و خمسمائة من «الفتوحات المكّية». راجع: «هذا الكتاب، ج ٤، ص ١٦٣. (طبعة بولاق).

[٣٩٤]. فجعل ذواتهم طيّبةً ... فتكون افعالهم طيّبة ....

هذا كلّه غنيٌّ عن التعليق!. و يشهد له ما صدر عن بعض ازواجه (ص) في و قائع حدثت بعد ذهابه (ص) إلى الرفيق الأعلى من مخالفةٍ صريحةٍ لنصّ الكتاب. و لا يمكن لأحدٍ أن ينكر ما وقع بينهنّ من الخلاف و التشاجر في بعض الأفعال، فالحقّ أنْ لامعنى محصّل لما تخيّله الماتن و الشارح و تفوّهابه.

[٣٩٥]. هي شجرةٌ اكره ريحها.

قال ابو سعيد: «لم نعد ان فتحت خيبر وقعنا في تلك البقلة فأكلنا منها أكلاً شديداً ... ثمّ رحلنا إلى المسجد. فوجد رسول الله (ص) الريح، فقال: من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئا فلا يقرّبنا في المسجد، ... فقال: ايّها الناس! انّه ليس لي تحريم ما أحلّ الله ولكن شجرةٌ اكره ريحها». راجع: «مسند» احمد، ج ٣، صص ١٢، ٦١. و انظر أيضاً: «السنن الكبرى».

ج ٣، ص ٧٧؛ «تفسير» القرطبي، ج ١، ص ٤٢٦. و الرواية ما وجدتها في طرقنا.

[٣٩٦]. قسمت الصلاة بيني و بين عبدى نصفين ....

راجع: «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ١٨٤، الرقم ٢٩٥٣. «السنن الكبرى»، ج ٢، ص ٣٧٥؛ «مسند» حميدى، ج ٢، ص ٤٣٠، الرقم ٩٧٣؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ١٥٠. و في مصادرنا: «قسمت الحمد بيني ...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨٥، ص ٥٩.

[٣٩٧]. لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب.

راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ٤٧؛ «فتح الباري»، ج ٢، ص ٢٥٢؛ «مسند» ابي عوانة، ج ٢ ص ١٢٥؛ «حلية الاولياء»، ج ٧، ص ١٢٤. و من الغريب ان الحديث مع اشتهاره بيننا لم يوجد في كتبنا الا ربعة و لا في «بحار الأنوار». [و انظر: «روح الجنان و روح الجنان»، ج ١، ص ١٤؛ «البيان في تفسير القرآن»، تفسير فاتحة الكتاب، ص ١. بارشادٍ من الاستاذ الخرّمشاهي].

[٣٩٨]. أنا جليس من ذكرني.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٠.

[٣٩٩]. فانّ الملائكة تصلّي خلف العبد إذا صلّى وحده، كما ورد في الحديث.

ما وجدته. نعم، روى مالك عن سعيد بن المسيب انّه كان يقول: «من صلّى بأرضٍ فلاةٍ صلّى عن يمينه ملكٌ و عن شماله ملكٌ و عن شماله ملكٌ، فاذا أذّن و أقام الصلاة أو أقام صلّى ورائه من الملائكة امثال الجبال». راجع: «الموطّأ»، ص ٦١، الرقم ١٤ (من كتاب الصلاة).

[٤٠٠]. و قد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكّية كيف يكون.

راجع: «الفتوحات المكّية»، الباب التاسع و الستون في معرفة اسرار الصلاة و عـمومها، ج ١، ص ٣٨٦ (طبعة بولاق).

و قد أتينا فيما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب بتوضيحٍ حول «الفتوحات»، راجـع: «الرقم ٣٢.

[٤٠١]. قرَّت عينه ... ثبت.

راجع: «لسان العرب»، ج ٥، ص ٨٦، القائمة ٢.

[٤٠٢]. الجنيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٤٠.

[٤٠٣]. قيل: «لون الماء لون أنائه».

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٦٥.

[٤٠٤]. عقد الخلائق في الاله عقائداً ....

من منظومةٍ تحتوى على سبعة أبيات. قال الشيخ الأكبر: «و لنا في هذا المـقام الذي عـمّ المعتقدات نظمٌ و هو هذا:

عقد الخلائق في ...».

راجع: «الفتوحات المكية»، الباب الخامس و الثلاثون و ثلثمائـة، ج ٣، ص ١٣٢ (طـبعة بولاق).

[٤٠٥]. لون الماء لون انائه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٦٥.

[٤٠٦]. انا عند ظنّ عبدي بي.

راجع: «بحـار الأنـوار»، ج ٧٠، ص ٣٩٠، ج ٧١، ص ١٤٦، ج ٧٧، ص ١٦٧، ج ٩٣، ص ٣٠٥. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٣١٥؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥، ص ٥، ج ١٠، ص ٢٧٧؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ٥، ص ٢٢؛ «فتح الباري»، ج ٣، ص ٣٨٤؛ «الدرّ المنثور»، ج ١، ص ١٩٥.

[٤٠٧]. ... فكيف الأمر يا واسع.

كذا! راجع: نصّ الكتاب ٢١٥/٢١.

[٤٠٨]. و قد مرّ مثل هذا التنزيه و التشبيه في شرح قوله: «ليس كمثله شيءٌ...» .

راجع: نصّ الكتاب ١٥٠/١٠.

الفهارس العامّة

فهرس الفهارس

العنوان الصفحة

١ ـ فهرس آيات القرآن الكريم ٦٩٥

٢ ـ فهرس الأحاديث القدسيّة ٧٠٦

٣ ـ فهرس الأحاديث و المنقول عن الأنبياء و المعصومينـع ـ ٧٠٧

٤ ـ فهرس أقوال المشايخ و عامّة الناس ٧١٧

٥ ـ فهرس الأشعار ٧١٣

أولاً: فهرس الابيات ٧١٣

ثانياً: فهرس الأرجاز ٧١٦

٦ ـ فهرس أسماء الأعلام ٧١٧

٧ ـ فهرس أسماء الفرق و الجماعات ٧١٨

٨ ـ فهرس أسماء الكتب و الرسائل ٧٢٠

٩ ـ فهرس أسماء الأمكنة و البقاع ٧٢٠

١٠ ـ فهرس أسماء الحيوانات و المركوبات ٧٢١

١ ـ فهرس آيات القرآن الكريم

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
	١ ـ الفاتحة	
١٤:٥٦٠		١/١
١٤:٥٦٠ـ١٤:١٤٩		١/٢
١٥:٥٦٠		١/٣
١٧:٥٦٠		١/٤
١٨:٥٦٠		١/٥
١٨:٥٦٠		١/٦
١٩:٥٦٠ـ٢١:٢٦٦		١/٧
	٢ ـ البقرة	
١٩:١٨٩		٢/١٥
٢٠:٢٥٢		٢/١٧
١٠:١٦١		٢/٢٠
٦:٣١٤ ـ ١٥:٣١٣		٢/٢٥
١٧:٥٥٨		٢/٢٧
٧:١٧٣ـ٣:١٠٠ ـ ١:٩٩ ـ ٢:٩٨		٢/٣٠
١٦:٤٠٧ ـ ١:٣٢٣ ـ		
٨:١٣٦		٢/٣١
١:٣٧٨		٢/٤٣
١٣:٣٤٠		٢/٧٢
١٦:٢٠٧		٢/٧٤
١٦:٢٣١		٢/٨٦
١٤:٢٨٥ـ٢٣:١٩:٢٨٤ـ٦:١٦٢		٢/١١٥
١٤:٢٨٥ـ		
٢٠:٤٧٥ـ٤:١٨٩		٢/١٢٤
١٤:٢٣٤ـ١٣:٢٣٣		٢/١٣٢
٢٢:٥٣٧		٢/١٤٣
٢:٣١١		٢/١٦٦
٥:٤٢٢		٢/١٧٩
١٣:٤٦٤		٢/١٨٦
١٢:٢٣٠		٢/١٨٧
١٧:٢١٢		٢/١٩٥
١١:٤٧٣		٢/٢١٠
٦:٥٥١ ـ ١:٣٥٨		٢/٢٢٨
٢٣:٣٨٧		٢/٢٤٦
٨:٥١٨		٢/٢٣١
٩:٣١٣ـ٢٢		٢/٢٥٣
٤:٣٤٣		٢/٢٥٧
١٨:١٠:٣٣٩ ـ ٦:٣٣٨		٢/٢٥٩
٩:٣٣٩		٢/٢٦٠
١٧:٤٧٧ ـ ١٣:٤٧٣		٢/٢٦٩
١٦:٣٣٦		٢/٢٨٦
	٣ ـ آل عمران	
١٨:١٤٥		٣/٧
٢٠:٢٣٤		٣/١٩

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٢٣٣:١١		٣/٣٠
٤٩٧:١٥		٣/٣١
٣٣٨:٢٢		٣/٣٧
٣٥٥:٦ ـ ١:٣٥٠ ـ ٢:٨٤		٣/٤٥
١٨٩:١٨		٣/٥٤
٨٤:١٨		٣/٦٤
٥٠١:٢٠		٣/١٢٤
٤٣١:٢٢		٣/١٥٩
١٥٦:٢٠		٣/١٧٣

٤ ـ النساء

٥٥٣:٥ ـ ٤:١٨٠ ـ ٢٣:١١١		٤/١
٣٥٨:١٦		٤/١١
٥٣٠:٥		٤/١٧
٣٥٨:١٥		٤/٣٤
٨٦:١٣		٤/٥٩
٢٣٤:١٧		٤/٦٥
١١٢:٢٣		٤/٧١
١٥٨:١٨		٤/٧٩
٤٩٦:٢١ ـ ٢٢:١٠٤		٤/٨٠
١٥٣:١٠		٤/١٥٣
٣٢٥:١٠		٤/١٥٥
٣٤٩:١٥		٤/١٥٨
٣٥٤:٢٢ ـ ١:٨٤		٤/١٧١

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها

٥ ـ المائده

٣٦٠:١٥:٢١		٥/١٧
٥١١:٣		٥/٤٨
٥٤٦:١ ـ ٣٢٩:١١		٥/٥٤
٤٣٢:١ ـ ٢٧٠:٦		٥/٦٦
٣٧٩:٢١		٥/٧٢
٢٤١:٢١		٥/٧٨
٢٠٨:٤		٥/٩٣
٣٨٠:١٦		٥/١٠٩
٣٥٨:٢		٥/١١٠
٣٧٦:١٦ ـ ٣٧٥:١٤		٥/١١٦
٣٧٩:٤:٩ ـ ٣٧٨:١٠ ـ ٣٧٧:٧		٥/١١٧
٣٨٠:٣١ ـ ٣٧٩:١٦		٥/١١٨
٢٣٨:٣		٥/١١٩

٦ ـ الانعام

٤٩٣:٢٢ ـ ٤٨٨:٣		٦/٣
٤٠٤:٨		٦/٤
٥٥٨:١٧ ـ ٤٧٨:١٤ ـ ٣٨٦:١٥		٦/١٢
٤٣١:١٥		٦/١٨
٢١٨:٦		٦/٣٨
٢٤٩:٦		٦/٧٦
٥٧٠:١٢		٦/٨٠
٤٠٩:٤		٦/٩٠
١٦٥:١٩ ـ ١٦٢:٦		٦/٩١

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٤٨٨:٢		٦/١٠٢
٥٧١:٣		٦/١٠٣
١٩٥:١٥		٦/١٠٧
٥٠٨:١ ـ ٣٦٤:١٨		٦/١٢٢
٤٦٠:٢٠		٦/١٢٤
١٩٥:٤:١١:١٤		٦/١٤٨
٢٣٨:٢٣ـ١٩٥:٢:٥ـ١٩٤:١٥		٦/١٤٩
٣٣١:٢٠ ـ ٢٩٦:١٨ـ		
٥٣٠:٢٠		٦/١٥٨

٧ ـ الاعراف

٥٥٧:١١		٧/٥٨
٢٢٦:١٨		٧/٧٥
٣٩٨:١٦		٧/١٢١
٣٩٨:٦ ـ ٣٩٧:١٥		٧/١٢٢
٤٨٨:١ ـ ١٥٣:١٠		٧/١٣٨
٤٧٥:١٠		٧/١٤١
٥٣١:١٩		٧/١٤٣
٤٩٩:١٦		٧/١٤٥
٣٧٨:٢		٧/١٥١
٤١٦:١٢		٧/١٥٥
٣٨٨:١١ ـ ٣٨٥:١٨ ـ ٣٠٠:١		٧/١٥٦
٥٥٦:١٤ ـ ٤٥٥:٢٠:٢٣ ـ ٤٥٤:٢٢ ـ		
٥٠٠:٣ ـ ٢٢٧:٤		٧/١٧٢
٢٠٧:١٤		٧/١٧٦
٢٠٨:٢٠		٧/١٧٩

٨ ـ الأنفال

١٩٢:٣ ـ ١٨٩:٢٢ ـ ١٤٧:٢٠		٨/١٧
٤٧٣:١٧ ـ ٤٦٧:١٩ ـ ٢٥٨:٢١		
٤٢١:٢		٨/٦١
١٢٧:١٥		٨/٦٧
١٢٧:١٦		٨/٦٨

٩ ـ التوبة

٢٩٦:١٤		٩/٢١
٣٥٨:٩		٩/٢٩
٢٩٦:١٥		٩/٣٤
٥٥٠:٥		٩/٣٧
١٨٩:١٩		٩/٧٩
٢٩٢:١٦ ـ ١٠٨:٣		٩/١٠٤
٢٠٥:٢١		٩/١١١
١٣٠:٩		٩/١٢٨

١٠ ـ يونس

٥٢٨:٤ ـ ١٩٦:٥		١٠/٦٤
٥٢٩:١٣		١٠/٨٨
٥٠٩:٢٣ ـ ٣٩٧:١٧		١٠/٩٠
٥١٠:٣		١٠/٩١
٥٢٩:٦		١٠/٩٢

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٥٢٨:١٤		١٠/٩٨
	١١ ـ هود	
١٥٤:١٧:٢٣		١١/٥٢
٢٦٥:١٨ ـ ١٥٣:٧ ـ ٨٤:١٠		١١/٥٦
٢٧٦:١٤ ـ ٢٦٦:٢٠ ـ		
٢٩٥:٢٣		١١/٦٧
٣٢١:١٠:١٨		١١/٨٠
٥١٠:٩		١١/٩٨
٥١٠:١٠		١١/٩٩
٥٦٢:١٨		١١/١٠٨
٢٤٤:٣		١١/١١٢
٢٥٥:٧ ـ ١٩٠:١٥ ـ ١٧٢:٢٢		١١/١٢٣
٤٣٥:٢ ـ ٤٢٧:٥ ـ ٤٢٤:٩ ـ		
	١٢ ـ يوسف	
٢٤٩:١٣		١٢/٥
٢٦٠:٢		١٢/٤٠
٢١٠:٦		١٢/٤٣
٥٠٩:١٢ ـ ٢٣٣:٢٠		١٢/٨٧
٢٣٤:١		١٢/٩٤
٢٤٩:٢٢ ـ ٢٤٥:٢-٢٠٤:٥		١٢/١٠٠
٣٤٤:١٨		١٢/١٠١
٢٤٨:٧		١٢/١٠٥
٥١٧:١ ـ ١٥٧:٧		١٢/١٠٨

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
	١٣ ـ الرعد	
٢٧٠:٢		١٣/٤
١٤٦:١		١٣/١٧
٤٩٦:١٠ ـ ١٥٩:١٢		١٣/٣٣
١٩٦:٢٢		١٣/٣٥
	١٤ ـ ابراهيم	
٤٦١:٢١		١٤/٤
٤٧٧:٣		١٤/١٩
٣٣٢:١٤		١٤/٢٢
٤٤٩:١٤ ـ ٢٢٠:٤		١٤/٣٤
٢٣٠:٢		١٤/١٤
	١٥ ـ الحجر	
٥٥٨:٨		١٥/٢٦
٥٤١:١٩ ـ ٣٦٣:٤		١٥/٢٩
	١٦ ـ النحل	
٨٤:١٤		١٦/٩
٥٠١:٩		١٦/٢٠
٣٢٨:١١		١٦/٣٣
٤٧٦:٢٣-٢٩٢:٢١-٢٩١:٧		١٦/٤٠
٤٧٩:٥ـ		
٦٣١:١٤		١٦/٥٠

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٣٢٢:١٦		١٦/٧٠
٣٣٤:٩		١٦/٧١
٢٧٠:١٧		١٦/٧٦
٣٣٢:١٤		١٦/١٨٨
	١٧ ـ الاسراء	
١٥٦:١١		١٧/٢
٤٠٥:١٩		١٧/٣
١٥٨:٧		١٧/١٠
٥٦٨:٤ ـ ١٤٨:٢٠		١٧/٤٤
٣٣٤:٥ ـ ٣٣٣:١١		١٧/٥٥
٢٣٠:١١		١٧/٥٩
٣١٣:٢ ـ ٢٧١:٢٣		١٧/٧٢
٤٨٤:١٧ ـ ١٣٠:١١		١٧/١١٠
	١٨ ـ الكهف	
١٩:٠١٢		١٨/١
٢٤٣:١١		١٨/٦
٢٢٥:١		١٨/١٤
٢٣١:٤		١٨/٢٩
١٢١:٢١		١٨/٤٩
٤٣٦:١٧		١٨/٥٠
٥١٨:١٥		١٨/٦٥
٥١٨:٣-٥١٧:٩		١٨/٦٨
٥١٧:١٧		١٨/٧٦
٥١٧:٩		١٨/٧٨
٥١٨:١٨		١٨/٧٩
٥١٨:٢٠		١٨/٨١
٥١٨:٢٢ ـ ٥١٢:١٥		١٨/٨٢
٣١٥:١٩		١٨/١٠٤
	١٩ ـ مريم	
٤٤٢:٨		١٩/٥
٤٤٢:٧ ـ ٤٤١:١٩		١٩/٧
٣٥٤:٤		١٩/١٧
٣٥٥:١٠ ـ ٣٥٤:١٦/١٩		١٩/١٩
٣٤٩:١٠		١٩/٢٤
٤٤٤:٧		١٩/٢٧
٤٤٤:٨		١٩/٢٨
٤٤٩:١١ ـ ٣٤٩:١١		١٩/٣٠
٤٤٣:٣		١٩/٣٣
٤٧٥:٢٣		١٩/٥٠
٤٠٤:١٠		١٩/٥٣
١٨٥:٩ ـ ١٧٣:٧ ـ ١٧٠:٢		١٩/٥٧
١٥٨:٥		١٩/٨٥
١٧٠:١٩		١٩/٨٦
	٢٠ ـ طه	
١٧٢:٢١		٢٠/٥
٥١٢:١٧		٢٠/١٢

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٣٠٥:٢ ـ ٢٢٥:١ ـ ٢٢٣:٨		٢٠/٥٠
٥٥١:١٣ ـ ٣٤٢:٣		
١٦٣:١٦		٢٠/٥٥
٤٥٢:٨		٢٠/٦٣
٤٩٩:١٠		٢٠/٦٨
٥٢٧/١١		٢٠/٧٢
٤٨٦:١٣		٢٠/٨٥
٤٧٥:١٢:١٩		٢٠/٩٠
٤٨٦:٥/١٨		٢٠/٩٤
٤٨٨:١٢		٢٠/٩٥
٤٨٨:٢١		٢٠/٩٧
٤٠٠:١٤ ـ ٣٤٤:١٣		٢٠/١١٤
٣٠٦:٣		٢٠/١٤٤
	٢١ ـ الأنبياء	
٥٢٨:٩		٢١/٢
٤١٢:٢٣		٢١/٢٢
٤٣٠:١		٢١/٣٠
٤٠٣:١٨-٣٩٦:٨		٢١/٧٩
٤٢٩:١٦		٢١/٨٣
٤٢٩:١٧		٢١/٨٤
٤١٩:١١		٢١/٨٧
٤١٦:١٣		٢١/٨٨
٤٤٧:١٢		٢١/٩٠
٥٣٧:٢٣-١٣٠:٩		٢١/١٠٧

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٥٥٦:١٠ ـ		
	٢٢ ـ الحج	
٥٠٨:٨		٢٢/٥
٤٩٨:٩ ـ ٢٧٢:٤		٢٢/٤٦
	٢٣ ـ المؤمنون	
٢٢٠:١٣		٢٣/٢٠
١٣٥:٩		٢٣/٢٤
	٢٤ ـ النور	
٥٥٦:١٩		٢٤/٢٦
٥٦٧:١٤		٢٤/٤١
	٢٥ ـ الفرقان	
٢٣٨:٤		٢٥٠١٩
٤٩٢:٤		٢٥/٤٣
٢٥٤:١١ ـ ٢١٥:١٧		٢٥/٤٥
٤٢٧:١٥ ـ ٢٥٥:٣		٢٥/٤٦
٥٢٥:٢٠		٢٥/٧٠
	٢٦ ـ الشعراء	
٥٢١:٢٣		٢٦/٣
٥٢٨:١٠		٢٦/٥
٥١٩:١٩ ـ ٥١٥:٢٢ ـ ٥١٣:١٣		٢٦/٢١

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٥٢١:١٤ ـ ٥٢٠:٤		٢٦/٢٣
٥٢٤:١٧ ـ ٥٢١:١٦ ـ ٥٢٠:١٥		٢٦/٢٤
٥٢٠:٢١		٢٦/٢٥
٥٢٢:١٨		٢٦/٢٦
٥٢١:٤		٢٦/٢٧
٥٢٤:١٨ ـ ٥٢٦:٦ ـ ٥٢١:٢٢		٢٦/٢٨
٥٢٣:٣		٢٦/٢٩
٥٢٤:٨		٢٦/٣٠
٥٢٤:١١		٢٦/٣١
٥٢٥:١٣ ـ ٥٢٤:١٩		٢٦/٣٢
٥٢٦:١٥		٢٦/٤٧
٥٢٦:١٥		٢٦/٤٨

٢٧ ـ النمل

٤٥٨:١٥ ـ ٤٣٠:٢٠		٢٧/٨
٤٠٣:١٧		٢٧/١٥
٣٨٣:١٩		٢٧/١٦
٣٨٣:٢٠		٢٧/١٧
٣٩٢:٦ ـ ٣٨٤:٦		٢٧/٢٩
٣٨٤:١١		٢٧/٣١
٣٩٣:٥		٢٧/٤٠
٣٩٦:١٧		٢٧/٤٢
٣٩٧:٦ ـ ٣٩٦:٢٠		٢٧/٤٤
٣٩٩:٣ ـ ٣٩٨:٧ ـ ١٠:٢٢:		
١٧٢:٢٣		٢٧/٦٠

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها

٢٨ ـ القصص

٥٠٩:٧:١٤		٢٨/٩
٥١٠:١٩		٢٨/١٠
٥١٢:١٧		٢٨/١٥
٥١٢:١٧		٢٨/١٦
٥١٦:٦		٢٨/٢٤
٤٣٠:٢١		٢٨/٢٩
٥١٠:١١		٢٨/٤٢
٢٤٣:١٠		٢٥/٥٦
١٧٢:٢٢ ـ ١٦٦:٢١ ـ ١٠٦:٨		٢٨/٨٨
٣٤٣:٦ ـ ٣٠٢:٢١ ـ ٢٤٧:١٤ ـ		
٤٨١:٥ ـ ٤٦٧:١٤ ـ		

٢٩ ـ العنكبوت

٤٠١:١٥		٢٩/٤٣
٥٦٣:٣ ـ ٥٦٢:٢٢:٢٣		٢٩/٤٥
٢٧٧:٣		٢٩/٤٧
٥٥٨:١٦		٢٩/٥٢

٣٠ ـ الروم

٣٢٥:٣		٣٠/٦
٣٢٥:٣		٣٠/٧
٣٢٢/١٣		٣٠/٥٤

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٣١ ـ لقمان		
٤٧٧:١٧ ـ ٤٧٥:١١		٣١/١٢
٤٨٣:٢٠ ـ ٤٧٥:١٣		٣١/١٣
٤٧٨:٤ ـ ٤٧٥:١٧		٣١/١٦
٤٨١:١٠ ـ ٤٨٠:١ ـ ٤٧٩:١١ ـ ٤٨٣:١ ـ ٤٨٢:٧ ـ		
٢٠٧/١٣		٣١/٢١
٤٧٥:١٠		٣١/٢٢
١١٧:١٠		٣١/٣٤
٣٣ ـ الأحزاب		
٤٠٢:٧ ـ ٢٠١:١٤		٣٣/٢١
٤٣٨:١١ ـ ١٨٩:١٨		٣٣/٥٧
٢٠٧:١١		٣٣/٧٢
٣٤ ـ سبأ		
٤٠٤:١٣		٣٤/١٠
٤٠٥:١٤		٣٤/١٣
٥٣٨:١		٣٤/٢٨
٣٥ ـ فاطر		
٢٦٣:١٨		٣٥/١٥
١٦٠:١٩		٣٥/٣٢
٣٥١:٢٣		٣٦/٧٩

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٣٧ ـ الصّافات		
٣٨٤:٣:١١		٣٧/٣٠
٢٠٩:١ ـ ١٨٠:١		٣٧/١٠٢
١١٢:٢٢ ـ ١١٠:٢٤		٣٧/١٠٥
٢١٢:١٤ ـ ٢١٠:٣		٣٧/١٠٥
٢١٢:١٥ ـ ٢١٠:٢١		٣٧/١٠٦
١٨٠:٢		٣٧/١٠٧
٤٢٥:٦		٣٧:١٤٢
٣٦٩:١٥ ـ ١٩٦:١٧		٣٧/١٦٤
٤٦٠:١٥		٣٧/١٨٠
٣٨ ـ صٓ		
٤٩٦:٢		٣٨/٥
٤٠٧:١		٣٨/١٧
٤٠٣:١٢		٣٨/١٨
٤٠٣:١٢		٣٨/١٩
٤٠٧:٣ ـ ٤٠٣:١٤		٣٨/٢٠
٤٠٨:٩ ـ ٤٠٧:٨:١٢		٣٨/٢٦
٣٩٦:٢		٣٨/٣٠
٣٩٩:٨		٣٨/٣٦
٤٠٠:٦		٣٨/٣٩
٤٣٦:٢١		٣٨/٤١
٤٣٢:٢١		٣٨/٤٢
٤٠٤:٩		٣٨/٤٣
٤٣٧:١٢		٣٨/٤٤

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٣٧٢:٣:٢١ ـ ١٧٣:٨ ـ ١٠٨:٦		٣٨/٧٥
١٦٠:٥		٣٨/٧٦
	٣٩ ـ الزّمر	
٢٨١:٢٠		٣٩/٩
١٥٨:١٢		٣٩/٢٩
٤٢٠:٢		٣٩/٤٢
٣١٢:١:١٤:٢٣		٣٩/٤٧
	٤٠ ـ غافر	
٥٧٠:١٣ ـ ٣٨٥:١٩		٤٠/٧
٥٥٦:٢ ـ ٥٥٥:٤		٤٠/١٥
٥١٠:١٦		٤٠/٤٥
٥٠١:١٧		٤٠/٤٦
٤٣٩:٢٢ ـ ١١٨:١٠		٤٠/٦٠
٤٦٤:١٣ ـ		
٥٢٨:١٣		٤٠/٨٥
	٤١ ـ فصّلت	
٢٦٨:١٤		٤١/٢١
١٠٥:٦ ـ ١٠٤:١٤ ـ ٧٨:٦		٤١/٥٣
٢٢٥:١٨ ـ ٤٧:٢١		
	٤٢ ـ الشورى	
١٥٣:١٩ ـ ١٥٠:١٠ ـ ١٤٥:٧		٤٢/١١
٣٩٠:١٣-٢٧٧:١٦-١٥٤:٩-		
٥٧١:٨ ـ ٤٦٠:١ ـ		
٢٣٣:١٤		٤٢/١٣
٣٤٣:٤		٤٢/٢٨
٤٢١:٩:١٠		٤٢/٤٠
٤٦٧:٣		٤٢/٥٣
	٤٣ ـ الزخرف	
٤٩٠:٥		٤٣/٣٢
٥٢٤:١٤		٤٣/٥٤
١٩٤:١٨		٤٣/٧٦
٢٣١:٥:٧		٤٣/٧٧
٢٣١:٨ ـ ١٩٤:١٧		٤٣/٧٨
٤٩٣:٢٢ ـ ٩٥:١٦		٤٣/٨٤
	٤٤ ـ الدخان	
٤٩٩:١٢		٤٤/٣١
٤٢٥:٦		٤٤/٥٦
	٤٥ ـ الجاثية	
٥٠٧:١٨ ـ ٣٩٩:٩		٤٥/١٣
٢٤١:١٩		٤٥/١٧
٤٦٧:٨		٤٥/١٨
٤٩٢:١٨		٤٥/٢٣

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
	٤٦ ـ الأحقاف	
٣٢٦:١٤		٤٦/٩
٢٣٨:٥		٤٦/١٦
٢٧٤:٥ ـ ٢٧٣:٢٠		٤٦/٢٤
٢٧٤:٢٠		٤٦/٢٥
	٤٧ ـ محمّد	
١٩٩:٧		٤٧/٧
٤٨١:١٠ ـ ١٢٣:٧		٤٧/٣١
٥٤٢:٢٢ ـ		
١٧١:١٤:٢٣		٤٧/٣٥
	٤٨ ـ الفتح	
٤٥٥:٢٣		٤٨/٢
٤٦١:١٣ ـ ١٠٤:٢٣		٤٨/١٠
٣٧٩:١٨		٤٨/٢٥
	٥٠ ـ قّ	
٣٩٤:١٥ ـ ٣١٨:٢٢ ـ ٣١٦:١		٥٠/١٥
٢٧٢:٥		٥٠/١٦
٣٢٨:٨		٥٠/٢٩
٣٠٩:١:١٦ ـ ٣٠٧:١٨		٥٠/٣٧
٥٦٣:٣ ـ ٥٦٢:٦ ـ ٣٣١:١٩ ـ		
	٥٣ ـ النجم	
٥٥٥:١٤ ـ ٨٥:٢٢		٥٣/٩
١٢٩:١٦ ـ ٨٥:٢٣		٥٣/١٠
٣٣٧:٢٠		٥٣/١١
	٥٥ ـ الرحمن	
٤٩١:٣		٥٥/٢٩
٤٢٤:٢١		٥٥/٣٣
	٥٦ ـ الواقعة	
٢٧١:١٥		٥٦/٨٥
	٥٧ ـ الحديد	
٢٨٠:٨		٥٧/٣
٣٩٨:٢٣		٥٧/٤
٣٢٥:٢٣ ـ ١٥٦:٧		٥٧/٧
٢٣٧:١ ـ ٢٣٥:٢٣		٥٧/٢٧
	٥٨ ـ المجادلة	
١٧٦:٢٣		٥٨/٧
	٥٩ ـ الحشر	
٥٢٥:٢٢		٥٩/٥
٥١٧:١٣		٥٩/٧
	٦٦ ـ التحريم	

رقم الصفحة و السطر	اسم السورة	رقم السورة و آيها
٤٤٢:١٣		٦٦/١١
٥٠٩:٦		٦٦/١٢
	٦٧ ـ الملك	
٤٦٧:٥		٦٧/٢٢
	٦٨ ـ القلم	
٥٤٨:٣		٦٨/٤
٣٤٧:٨		٦٨/٤٢
٥٢١:٢٠		٦٨/٥١
	٧١ ـ نوح	
١٥١:١٤		٧١/٥
١٥١:١٢		٧١/١٠
١٥٥:٤		٧١/١٢
١٥٥:٢٠		٧١/٢١
١٥٧:٦		٧١/٢٢
١٥٨:٢٠		٧١/٢٣
١٥٧:٨		٧١/٢٣
١٦٠:٧		٧١/٢٤
١٦٢:١٦		٧١/٢٥
١٦٥:٤		٧١/٢٦
١٦٦:١٥		٧١/٢٧
	٧٣ ـ المزمل	
١٥٦:٢٠		٧٣/٩
	٧٤ ـ المدّثر	
٤١٣:٢٢		٧٤/٥٤
٤١٣:٢٢		٧٤/٥٥
٤١٣:٢٣		٧٤/٥٦
	٧٥ ـ القيامة	
٥٦٦:٢		٧٥/١٥
٢١٤:١٨		٧٥/٢٢
٢١٤:١٨		٧٥/٢٣
	٧٦ ـ الإنسان	
٥٤٤:٢١ ـ ١٠٤:٢٢		٧٦/٣٠
	٧٩ ـ النازعات	
٥٢٧:١٢ ـ ٥٢٦:٢٠ ـ ٤٩٩:١٠		٧٩/٢٤
	٨٠ ـ عبس	
٣٧٤:٩ ـ ٢٩٦:٦		٨٠/٣٨
٣٧٤:١٠ ـ ٢٩٦:٨		٨٠/٣٩
	٨١ ـ التكوير	
١٦٢:١٤		٨١/٦
٣٣٧:١٧		٨١/٢٣

رقم الصفحة و السطر	اسم السورة	رقم السورة و آيها
٣٣٧:١٨		٨١/٢٤
	٨٥ ـ البروج	
١٢١:١٥		٨٥/٢٠
	٨٧ ـ الأعلى	
١٧٢:٧		٨٧/١
	٨٩ ـ الفجر	
٢٢٥:٤		٨٩/٢٨
٢٢٥:٥		٨٦/٢٩
٢٢٥:١١		٨٩/٣٠
	٩٣ ـ الضحىٰ	
٤٢٧:٣		٩٣/٤

رقم الصفحة و السطر	اسم السورة	رقم السورة و آيها
	٩٨ ـ البيّنة	
٢٢٧:٢١		٩٨/٨
	٩٩ ـ الزلزلة	
٤٨٣:٢		٩٩/٧
٤٨٣:٢		٩٩/٨
	١٠٤ ـ الهُمَزة	
٢٣١:١١		١٠٤/٦
٢٣١:١١		١٠٤/٧
	١٠٥ ـ الفيل	
٢٦٠:١٩ ـ ١٤٦:٦		١١٢/١
٢٦٠:٢٠		١١٢/٢
٢٦٠:٢٠		١١٢/٣
٢٦٠:٢١		١١٢/٤

٢ ـ فهرس الأحاديث القدسية

اعمل ماشئت، فقد غفرت لك.	٤٥٥:١
أنا جليس من ذكرني و أنيس من شكرني ...	٥٦١:٨ ـ ٢٣٤:٨
أنا عند ظنّ عبدي بي .	٥٦٩:١٧
إنّ ابنك سليمان يبنيه.	٤٢٠:٢١
إنّ بيتي هذا لايقوم على يدي من سفك الدماء.	٤٢٠:١٧

إنّي جعلت معصية ابن آدم سبباً لعمارة العالم. ١٥٣:٦

أنين المذنبين أحبّ إليَّ من زجل المسبّحين. ٩٨:٢٢

بلى، ولكنّهم أليسوا عبادي؟ ٤١٩:٢٠

خمّرت طينة آدم بيديّ أربعين صباحاً. ١٣٣:١٧

سبقت رحمتي غضبي . ٣٨٥:١٣ ـ ٢٣٠:١

قد مثّلوني بين أعينهم . ١٩٨:١٣

قسّمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين ... ٥٦٠:١١

... كنت سمعه الّذي يسمع به و ... ٥٤٤:٩ ـ ٢٧٢:١٣ ـ ٢٦٨:٢

كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف ... ٥١٢:١٨ ـ ٢٧٩:١١

لايسعني أرضي و لاسمائي ولكن يسعني ... ٢٩٩:٣ ـ ٢١٥:٣ ـ ١٦٥:٦

لئن لم تنته لأمحونّ اسمك من ديوان النبوّة، ٣٤٥:١٢ ـ ٣٤٤:١ ـ ٣٤٠:٢٠ ـ ٣٣٧:٩

من تقرّب إليَّ شبراً تقرّبت منه ذراعاً ... ٥٤٢:١٨

من طلبني فقد وجدني و من وجدني ... ٢٠٤:٢٣

يا داود!، إنّي أشدّ شوقاً إليهم. ٥٤١:٢٠

٣ ـ فهرس الأحاديث و المنقول عن الانبياء و المعصومين ـ ع ـ

الاحسان أن تعبد الله كأنّك تراه. ٤٧٤:١٦ ـ ٣٠٩:١:١٨ ـ ٢٠٧:٥

أدّبني ربّي فاحسن تأديبي ... ٣٤١:١٧

ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي ١٢٩:٢١

اذا مات ابن آدم انقطع عمله. ٣١٢:٣

ارواح الشهداء في حواصل طيور خضر. ٥٤٣:١٨ ـ ٤٧٢:١٨

ارواح الشهداء في قناديل معلّقة تحت العرش . ٥٤٣:١٩ ـ ٤٧٢:١٨

الأرواح تشامّ كما تشامّ الخيل . ٢٣٢:٢٣

اطلبوا العلم و لو بالصين. ١٤١:١٠

اعلموا علماً يقيناً ان الله لم يجعل للعبد ... ٣٣٤:١١

اعملوا فانتم أعلم بامور دنياكم. ١٢٦:٢٠

أعوذ بعفوك من عقابك و أعوذ برضاك ... ٢٧٩:٤

أعوذ بكلمات الله التامّات و أعوذ باسمك الاعظم . ٨٤:٣

أفلا أكون عبداً شكوراً ؟ ٤٠٥:٨

ألا انبّئكم بما هو خيرٌ لكم و افضل من ... ٤٢٢:١١

اللّهم أرنا الحقّ حقاً و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل ... ١٣٨:٢٢

اللّهم انّ الخير كلّه بيديك و الشرّ ليس إليك. ٤٤٨:١٣

اللّهم أنت الصاحب في السفر و الخليفة في الأهل ... ٢١٩:٧

اللّهم إنيّ أسألك لذّة النظر إلى وجهك الكريم . ٢٤٧:١١

اللّهم بارك لنا فيه و اطعمنا خيراً منه. ٤٠٢:٢

اللّهم بارك لنا فيه وزدنا منه. ٤٠١:٢٣

إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتّى يموت . ٥٤١:٢٢

إنّ اسمه اسمى و كنيته كنيتى فله المقام المحمود. ١٢٧:١٠

إنّ الله خلق آدم على صورته . ٥٠٦:٢١ ـ ٢٠٦:١٤ ـ ٩٣:٢٢

إنّ الله قال على لسان عبده : «سمع الله لمن حمده». ١٩٢:٢

إنّ الله يحبّ الشجاعة و لو على قتل حيّةٍ. ٤٦٦:١٥

إنّ الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا . ٤٠١:٢ـ٢٤٦:١١

إنّ اوّل من يكسى من الخلق يوم القيامة ابراهيم . ١٨٦:١٩

ان قتله كان مثله . ٤٢٠:٨:١٧

إنّ لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة ... ٥٤٥:١٠

إنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها ... ٨٦٠:١

أنا على علمٍ علّمنيه الله لاتعلمه أنت و ... ١٢٦:٢٢

أنتم أعلم بأمور دنياكم. ٥١٧:٧ ـ ١٢٦:٢٠

إنّما كنت خليلاً من وراء وراء. ١٨٧:٤

إنّه حديث عهدٍ بربّه . ٥٠٣:٨

إنّه يجيء النبيّ و معط الرهط و النبيّ و معه ٥٣٧:٢٠

إنّي أدخل المغارة خلف النار حتّى أطفيها . ٥٣٣:١٨

إنّي أولى الناس بعيسى بن مريم ٥٣٢:١٧

إنّي لأعطي الرجل و غيره أحبّ إليَّ منه مخافة ... ٥١٤:٧

أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض و السماء . ١٨٧:١ ـ ٣٤٠:١٧

أوتيت جوامع الكلم . ٥٣٨:٧

أوّل ما خلق الله العقل . ٤٩٩:١٥

أوّل ما خلق الله القلم . ٤٩٩:١٦

(أوّل ما خلق الله) روحي . ٤٩٩:١٦

أوّل ما خلق الله نوري . ٤٩٩:١٥

أهوىٰ أخيك معنا؟. ٥٠٢:١٩

أيّها الناس !، إنّه قد كان لي فيكم إخوة و أصدقاء ... ١٨٦:٢٢

بعثت بالحنيفية السمحة السهلة . ٤١١:٣

تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلبٍ ... ١٥١:٢٢ ـ ٢٠٧:١٣

تفكّروا في آلاء الله و لا تفكّروا في ذات الله . ٣١٠:١٠

حبّب إليَّ من دنياكم ثلاثة ، الطيب و النساء و ... ٥٥٠:٤

الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارةٍ. ٥٤٥:١٢

ربّ زدني تحيّراً . ١٢٤:١٨ ـ ١٦٠:٨ ـ ١٨١:١

الرحمن اسمٌ خاصّ بصفة عامّة . ٣٨٤:٢١

الرحيم اسمٌ عامّ بصفة خاصّة . ٣٨٥:٣

ردّوا عليَّ الرجل . ٢٤٨:١

سينبت في قعر جهنم الجرجير و لا ينبت الورد و الفرفير. ٢٣٠:١٩

شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيٌّ. ١٤١:١٩ ـ ١٦٤:١٦ ـ ٥٢٤:٨

الصمت حكمةٌ . ٤٧٨:١

ضيّعتموني و أضعتم قولي و عهدي . ٥٣٤:٢٣

عرفت الأشياء بالله. ١٦٠:٩

العلم . ٢١١:١٧

علماء أمّتي كانبياء بني اسرائيل . ٤٠٥:٢
العلماء ورثة الأنبياء . ٤٠٥:١ ـ ٣٤٣:٢٠ ـ ٨٦:٢٢
فشربته حتّى خرج الريّ من أظافيري . ٢١١:١٦
فقد شهدنا، و لقد شهدنا في عسكرنا هذا قومٌ في ... ٥٠٢:٢١
قلب المؤمن بيت الله . ١٦٦:٦
كان الله و لم‌يكن معه شيء. ١٧٧:٦
كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّ دانه و ... ٢٠٧:٢٢
كنت قد أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة ... ٥١٦:١٨
كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين . ٥٠١:٨
لأجل هذا سمّيت حكيماً . ٤٧٨:٢
لاتزال جهنّم تقول : هل من مزيد ... ١٣١:٧
لاتسبّوا الدهر فانّ الله هو الدهر . ٤٩٦:١٧
لاتقوم الساعة إلّا على شرار الناس . ١٤١:١٨
لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب . ٥٦١:١
لنا وقتٌ يكوّننا فيه الحقّ و لانكوّنه . ٣٦٨:٩
لو خشع قلبه لخشعت جوارحه. ٤٢٤:١
لودلىّ أحدكم حبله (دلوه) لهبط على الله . ٢٧٠:١٣ ـ ٩٤:١٥
لودلّيتم بحبلٍ لهبط على الله . ٤٣١:١٣ ـ ١٦٣:١٣
لولا أنّكم تذنبون لذهب الله بكم و جاء بقومٍ ... ٩٩:٤
لو لم تذنبون لخشيت عليكم ما هو أشدّ من الذنب ... ٩٩:١
لو نزل العذاب لما نجى منه غير عمر و سعد بن معاذ . ١٢٦:١٧
لي مع الله وقتٌ لا يسعنى فيه ملكٌ مقرّب ... ٣٦٨:٨ ـ ٣٤٥:١٣ ـ ١٣٤:٢
ليت أخي موسىٰ سكت حتّى يقصّ الله علينا من أنبائها . ٥١٦:١٥
مابعث نبيٌّ الّا بعد الأربعين. ٣٤٩:١٢
مابعث نبيٌّ بعد ذلك إلّا في منعةٍ من قومه . ٣٢٢:٩
ماشأنك و الحقيقة ؟. ٥٥٣:٨
ما من آيةٍ إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ و لكلّ حرفٍ ... ٥١٥:١٥ ـ ١٤٥:٢

مرحباً بابنة نبيٍّ أضاعه قومه . ٥٣٥:١٤
مسكينٌ جالسٌ مسكيناً !. ٤٠٢:١٨
من أخلص لله تعالى أربعين صباحاً ظهرت . ١٣٣:٢٢
من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة ... ٢١١:١١
من عرف نفسه فقد عرف ربّه . ٨: ٥٤٠ ـ ٢٢٥:١٩ ـ ١٩٢:١١ ـ ١٤٧:١٥ ـ ١٠٤:١
من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم. ٤٠٥:٣
من مات فقد قامت قيامته . ٥٤٤:١٥
الناس نيامٌ ... ٢:١ ٤٠ ـ ٢٤٦:١١
نزل القرآن على سبعة أبطن . ١٤٥:٢
نعم الخلق الصبر . ٤٧٩:١
نعم لبوس الحرب هذا . ٤٧٩:١
نفث روح القدس في روعي أنّ نفساً ... ٨٦:١
و أنت يا عم إن اطعته أطاعك . ١٩٨:١٥
وددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل ... ٢٠٥:١٨
الولد سرّ أبيه. ٢١:١٢:٤٢ ـ ٢٠٤:٧ ـ ١٦٥:٦ ـ ١٣٥:١٤
هؤلاء كلّهم بمنزلةٍ واحدةٍ و كلّهم في الجنّة. ١٦٠:٢٣
هذا جبريل أتاكم يعلّمكم معالم دينكم . ٢٤٩:١
هذه يد الله . ٤٦١:١١ ـ ١٩٢:٣
يا بني اسرائيل !، قلب كلّ انسانٍ حيث ماله ... ٤٨٨:١٥
يا ربّ ألم يكن ذلك في سبيلك؟. ٤٢٠:١٩
يا ربّ فاجعل بنيانه على يدي من هو منّي . ٤٢٠:٢١
يحشر بعض الناس على صورٍ يحسن عندها ... . ٣١٩:١٢ ـ ٢٨٩:٣

٤ ـ فهرس أقوال المشايخ و عامّة الناس

اطيب الطيب عناق الحبيب . ٥٥٤:٢٢

أصبت الفطرة أصاب الله بك أمّتك. ٤٠٠:١٩
أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً. ٢٠٩:١٠
(سرّ الربوبية) افشاءه كفرٌ. ٢٧٥:١٢
إنّ العالم قبل آدم كان مسكن الجنّ. ١٤٠:١٨
إنّ العالم كلّه متماثلٌ بالجوهر، فهو جوهرٌ واحد. ٤٨٠:٥ ـ ٤٧٩:١٥
إنّ الله آخى بينه و بين ميكائيل. ٢٠٠:٤
إنّ الله أعطاني التصرّف منذ خمس سنةٍ ... ٣٢٧:٦
إنّ المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثرٌ. ٣٠٢:١٩
إنّ كلّ اسمٍ إلهيٍّ يتسمّى بجميع ... ١٨٤:٧
إنّ كلّ اسمٍ على انفراده مسمّىً بجميع الأسماء ... ٤٥٥:١٣
إنّ للربوبية سرّاً لو ظهرت لبطلت الربوبية. ٢٢٢:٢١
أنت خليل الله، اشفع لنا. ١٨٨:٣
إنّما جوّ عني لأبكي. ٤٣٨:١٨
اوّل مابدىء به رسول الله ـ ص ـ من الوحي... . ٢٤٦:٧
بجمعه بين الأضداد. ١٧٥:٦:١٠
بل الرجل من يتحسّى بحار السموات و الأرض ٢١٥:٩
بم عرفت الله؟. ١٦٠:١٠
تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء. ٣٢٥:٢١
سرّ الحياة سرى في الموجودات كلّها. ٢٧٤:٨
العجز عن درك الادراك ادراك. ١٢٤:١٧
عناية الأزلية كفاية الأبدية. ٣٣٦:٢
عين لا ترى قلب لايفجع. ٥١٣:٢
فما اوّلته؟. ٢١١:١٦
كان خلقه القرآن. ٥٤٨:٤
كان قبل ذلك لنوع الفرس. ١٤٠:١٩
كلّ يومٍ هو في شأنٍ يبديه لا في ٢٤٠:٢٢
كلّم الناس على قدر عقولهم. ٤٦١:٢١

لو أنّ العرش و ماحواه مائة الف الف مرّةٍ فى ... . ٥: ٣٠٠ ـ ٢٠: ٢١٤
لو أنّ ما لا ينتهى وجوده يقدر انتهاء وجوده ٢٢: ٢١٤
لطّف نفسه فسمّاه خلقاً و كثّف نفسه... . ١٨: ١٧٩
لم لا تتصرّف؟ ٨: ٣٢٥
لون الماء لون انائه. ٢: ٥٦٩ ـ ١٧: ١٣: ٥٦٦ ـ ١٧: ٢٥٧
ليس وراء عبّادان قرية. ٣: ٨٠
ما اطوع لك ربّك يا محمّد!. ١٥: ١٩٩
ما الحقيقة؟. ٨: ٥٥٣
ما مراد الحقّ من الخلق؟. ٤: ٢٢٥
ما ملك الملك؟ ١: ١٥٨
ما هم عليه. ٤: ٢٢٥
مت بالارادة تحي بالطبيعة. ٦: ٥٤٦
ملكي أعظم من ملكك لكونك لي و أنا لك... . ٣: ١٥٨
من فقد حسّاً فقد فقد علماً. ١٦: ٢٦٩
وددت أنّ أخي فلاناً كان شاهدنا ليرى ١٧: ٥٠٢
و لا تبذر السمراء في أرض عميان. ١٥: ٢٠٨
يا أبامدين!، لم لاتعتاض علينا شيءً و أنت ٨: ٣٢٦
يكون علينا عارٌ عند العرب أن ينبش على أبينا. ٧: ٥٣٥

٥ ـ فهرس الأشعار

أولاً: فهرس الأبيات

صدر البيت و عجزه الصحيفة و السطر
إذا شاء .... غذاء ٢٣: ٤٧٥
يريد .... إلّا المشاء ٨: ٤٧٧
مشيئته .... فهي المشاء ٢١: ٤٧٦
و إن شاء .... كما يشاء ١٥: ٤٧٦
فهذا ... سواء ١٤: ٤٧٧
و لكن .... كمثل إنا ١٢: ٢٠١
فلي .... أنا بأنا ٥: ٢٠١

فاعطيناه .... اعطانا ٣٦٧:١
فاحياه .... احيانا ٣٦٧:١٢
فصار .... ايّانا ٣٦٧:٢
و ليس ... كنحن بنا ٢٠٠:٢١
فمن كان ... فيأخذه عنّا ٤١٦:٥
فانّا .... مولانا ٣٦٥:١٥
فما .... كنّا ٤١٦:٦
فنحن له .... نحن لنا ٢٠٠:١٦
فمنه إلينا .... وهبناكم منّا ٤١٦:٧
ملكت .... ماوراءها ٣٢١:١٧
و حقّ.... عبدالهوى ٤٩٢:٧
فأمّا .... الجنائب ٢٨٩:١٢
فلاسبيل .... له سبباً ٣٣٦:٦
ثمّ بدا .... الشارب ٣٦٧:١٧
كهزّ ....اضطرب ٣٩٥:١٠
فمنهم .... السباسب ٢٨٩:٤
سبحان ....الثاقب ٣٦٧:١٦
و كلّ .... جانب ٢٨٩:٢١
من الآيات ....المذاهب ٢٨٨:٥
و الّذي .... الطريقة ٤٠١:١٨
انّما .... الحقيقة ٤٠١:١٧
فمن ثمّة .... هو ثمّة ٣٠٧:٢
فما عين .... ظلمة ٣٠٧:١٠
فمن يغفل .... غمّة ٣٠٧:١٣
و لا يعرف .... همّة ٣٠٧:١٥
فرحمة .... جارية ٤٥٢:٥
مكانة .... عالية ٤٥٢:٦
شربت .... ما رويت ٥٤٤:٧ ـ ٢١٥:١١
فأنت .... أنت عبد ٢٢٦:٢٠
فمن قال .... موحّداً ١٤٩:١٢
فان قلت .... محدّداً ١٤٩:٩
و ما الوجه .... تعدّدا ١٧٤:١٦ ـ ١٦٠:١٤
فايّاک .... مفرّداً ١٤٩:١٨
فكلّ عقد .... عقد ٢٢٧:٥
و أنت ربّ .... عهد ٢٢٧:٢
ان قلت .... سيّداً ١٤٩:١٠
فما أنت .... مقيّداً ١٥٠:٣
إذا ما .... تثابر ٢١٤:٤
فان قلت .... عابر ٢١٣:١٧
و قد ادرج ....الوتر ٣٣٠:٣
و يقبل .... النواظر ٢١٤:١٣
و ماحكمه .... سافر ٢١٣:٢٠
فقد بان .... الأمر ٣٣٠:٢
فللواحد .... ظاهر ٢١٣:١٣
فاذا .... مبتئس ٣٧٤:٢٣
فيريحه .... عبس ٣٧٤:٧
و قلد .... القبس ٣٧٤:١٢
فرآه .... العسس ٣٧٤:١٦
و العلم .... نعس ٣٧٣:٢٢
فيرى .... النفس ٣٧٣:٢٣
لو كان .... مانكس ٣٧٥:٤
فالكلّ .... الغلس ٣٧٣:١٧
تخلق .... الواسع ٥٧٠:٢٠ـ٢١٥:١٦
يداوي .... يخشع ٥٤٢:٦

لو أنّ .... الساطع ٢١: ٥٧٠ ـ ٢٠: ٢١٥
وكيف .... تتقطّع ٨: ٥٤٢
اذا لم .... انفع ١٠: ٥٤٢
يا خالق .... جامع ١٩: ٥٧٠ ـ ١٥: ٢١٥
من وسع .... ياسامع ٢٢: ٥٧٠ـ٢١: ٢١٥
الا ايّها .... يصنع ٤: ٥٤٢
تحز .... السبق ٦: ٢٢٦
ونزّهه .... الصدق ٢٠: ٢٢٨
و كن في .... الفرق ٢: ٢٢٩
ولاتنظر .... الحقّ ١٧: ٢٢٨
اذا دان .... لك الحقّ ١٧: ٢٦٧
ولكن .... صوره حقّ ١٦: ٢٦٨
فحقّق .... كلّه حقّ ١٥: ٢٦٨
و ان دان .... الخلق ١٨: ٢٦٧
فلاتنظر .... عن الخلق ١٤: ٢٢٨
فيها خطوط .... البهق ٨: ٩٢
فكن ... السبك ١٠: ٢٢٠
فمن كونه .... بلاشكّ ٢٠: ٢١٩
فوقتاً .... بلافك ١٨: ٢١٨
و من كونه .... و الملك ٢١: ٢١٩
فان كان .... ضنك ١٠: ٢١٩
كلّ الجمال.... مفصّل ١٤: ٢٢٢
قد تخللت .... خليلاً ١٨: ١٨٨
ان لايكونون .... منهم ١٤: ٣٢٩
فالكلّ عنّا .... عنهم ٧: ٣٢٩
انّ لله .... العموم ٢٣: ٢٦٥
و لهذا .... عظيم ١٥: ٢٦٦
في كبير .... عليم ١٣: ٢٦٦
هم الصمّ .... قرآن ١١: ٢٠٨
و لاشكّ .... لقربان ٦: ٢٠٥
و غذّ .... ريحاناً ١٦: ٣٦٦
الم تدر .... لخسران ١٦: ٢٠٥
فلا خلق .... اوزان ١٦: ٢٠٦
و عظّمه .... ميزان ٢٠: ٢٠٤
بذا قال .... احسان ١: ٢٠٨
و انّا عينه .... انساناً ١٦: ٣٦٥
فداء .... نوس انسان ١١: ٢٠٤
فلولاه .... كانا ١٠: ٣٦٥
فمن شهد.... اعلان ٩: ٢٠٨
فكن حقّاً .... رحماناً ٨: ٣٦٦
و أمّا .... ايمان ١٨: ٢٠٦
و ذو الحسّ .... برهان ١٧: ٢٠٦
فلاتحجب .... اعطاك برهاناً ١: ٣٦٦
و ليس .... احياناً ٦: ٣٦٨
فكنّا فيه .... اعيانا ١٨: ٣٦٧
و لاتلتفت .... عميان ١٠: ٢٠٨
فياليت .... رحمن ١٤: ٢٠٥
صحّ .... عشق لمن ٢٢: ٥٥٠
حتّى .... الدون ١٩: ٣٥١
فلم يبق .... ثمّ باين ١٩: ٢٢٧
نعيم .... تباين ١٨: ٢٣٠
و ان دخلوا .... مباين ١٧: ٢٣٠
يسمّى .... صاين ١٩: ٢٣٠
بذاجاء .... اعاين ٢٠: ٢٢٧

فلم .... تعاين ٢٣٠:١٠
تكوّن .... بسجّين ٣٤٩:٢١
روحٌ .... الطير من طين ٣٥١:٩
عن ماء .... المخلوق من طين ٣٤٩:٢٠
و تهفوا .... الانينا ٥٤٥:٢١
تحنّ .... حنينا ٥٤٥:٢٠
الله .... لتكوين ٣٥٢:٢
لأجل .... بتعيين ٣٥٠:٢٢
فالحقّ .... فاذّكروا ١٨٢:١٤
فمن الله .... فارجعوا ٨٨:١
هذه الرحمة .... فوسّعوا ٨٨:٨
فاذا ما.... فعوا ٨٨:٢
ثمّ بالفهم .... اجمعوا ٨٨:٣
ثمّ منّوا .... لاتمنعوا ٨٨:٤
فيحمدني .... أعبده ١٩٨:١١
لذاك .... فاوجده ١٩٩:٩
ففي حالٍ .... اجحده ١٩٨:١٨
بذاجاء .... مقصده ١٩٩:١٢
فأنّى .... اسعده ١٩٩:٣
فيعرفني .... فاشهده ١٩٦:٢٢
فمن .... عمّه ٣٠٧:٧
عقد .... اعتقدوه ٥٦٧:٣
فنحن له... لديه ٢٨٣:٦
كنار .... يدريه ٥٣١:٥
فلاتنظر .... عليه ٢٨٣:٤
لي سكرتان .... وحدي ٤٠٩:١٦
و إنّي إذا .... موعدي ٢٣٠:٢٢
فوجودي .... نحتذي ٢٧٩:١٥
قام .... يغتذي ٢٧٩:١٤
فهو الكون .... الّذي ٢٧٩:١٣
فبه منه .... تعوذي ٢٧٩:٢١
فلاتفني .... لاتبقي ٢٢٩:١١
ويعجز .... يبكي ٢١٩:٢٢
و لايلق .... لاتلقي ٢٢٩:١٦
فان ذكرت .... نعني ١١١:٢
فالكلّ .... لانكني ١١٠:١٨
فالكلّ .... عنّي ١١١:١١

ثانياً : فهرس الأرجاز

ألا ايّهذا الزاجري احضر الوغىٰ ٤٧٦:١٤
كدينك من امّ الحويرث قبلها ٢٤٠:١

٦ ـ فهرس اسماء الأعلام

آسيه ٤٤٢:٩

آصف بن برخيا ـ رض ـ ٣٩٢:١٨:٢٢ ـ ٣٩٤:١٢ ـ ٣٩٣:١٧:٢٠ ـ ٣٩٢:١٨:٢٢ ـ

آغاثاذيمون ١٤١:١٣

ابليس ٣٣٢:١٤ ـ ١٥٢:٥ ـ ١٠٨:١٤ ـ ٣٧٢:٧ ـ ٣٣٦:٥

ابن عربي ٧٦:٣

ابن مسرة الجيلى ٢٠٠:٤

ابوالحسين النوري ١٧٩:١٧

ابوالسعود بن الشبل ٣٢٧:٦ ـ ٣٢٦:٣ ـ ٣٢٥:١٩:٢١:٢٣

ابوالقاسم بن قسي ٤٥٥:١٢ ـ ١٨٤:٦

ابوبكر ٢٠٩:١١:١٦

ابوجهل ٣٤٧:١٢

ابوحامد (:الغزالي) ١٩٢:١٦:١٩

أبوسعيد (:الخدري) ١٦٠:٢٣

أبوسعيد الخرّاز ١٧٥:٩

أبوطالب ـ ع ـ ٣٢٢:١٠

أبوعبدالله بن قائد ٣٣٥:١٩

أبومدين ٢٧٥:٨-٣٢٦:٧:١١

أبويزيد ٢١٤: ـ ١٥٧:٢ ـ ٣٠٢:١٧ ـ ٥: ٣٠٠ ـ ٢١٥:٥:٩ ـ ٢٠:٢٢ ـ ٥٧٠:١٨ ـ ٥٤٤:٦ ـ ٣٦٤:١١:١٤ ـ

أبيّ ... ٥٣٠:١١

الأصمعي ٥٤٢:٢

اسمعيل (:ملَكٌ من ملائكة الله ـ تعالى ـ) ٣٥٣:١٢

أمّ موسى ـ ع ـ ٥١٠:١٩

امرأته (:امرأة فرعون) ٥٠٩:٤

بعض الحكماء (:الشيخ الرئيس ابن سينا) ١٩٢:١٦

بعل ٤٥٨:١٨

بك (: سلطان قرية بعلبك) ٤٥٨:١٨

بلقيس ٣٨٤:٦:٨:٩:١٧:٢٢ ـ ٣٩٢:٢٠ ـ ٣٩١:٢٣ ـ ٣٨٥:٣:١٠ ـ ٣٩٥:١٣ ـ ٣٩٤:١٢ ـ ٣٩٣:١:٤ ـ ٣٩٨:٦:١٨ ـ ٣٩٧:٢١ ـ ٣٩٦:١:١٦ ـ ٣٩٩:٣ ـ

بنت خالد ـ ع ـ ٥٣٥:١٣

الترمذي (:ابوعيسى محمّد بن عيسى بن سورة المحدّث) ١٦٠:٢٢

الترمذي (:محمد بن على الحكيم) ١٥٦:٢٢:٢٣

تقيّ بن مخلد ـ ٢١١:١٠:١٢:١٣ ـ ٢١٢:٩:١١

جنيد ٥٦٦:١٢:١٧ ـ ٣٠٢:١٨ ـ ٢٢٤:٣ ـ ٥٦٩:٢:١٥ ـ ٥٦٧:٦-

حوّاء ـ ع ـ ٥٥٢:٢٠ ـ ١٨٠:١٨

خاتم الأولياء و وارث خاتم الرسل و الأنبياء(: الشيخ المصنّف) ٢٧٦:١٢

خالته (: خالة يوسف ـ ع ـ) ٢٤٩:٧:٩

دحية ٣١٠:١٤

ذي‌القرنين ٥٠٢:١٩
رؤبة ٩٢:٧
روح القدس ٣٣٥:٨ ـ ٨٧:١
زوجته (:زوجة زكريا ـ ع ـ) ٤٤٧:١٢
سام بن نوح ـ ع ـ ٣٦٠:١٠
السامري ٣٥٣:١٧ ـ ٣٥٢:١٨:١٩
٤٨٩:١٧ ـ ٤٨٨:١٠:١٢ ـ
سعد بن معاذ ١٢٧:١٨
سهل بن عبدالله‌التستري
٢٢٢:٢١ ـ ٢٠٨:١:٣
صدرالدين القونوي ٩٠:١٧
عائشة ٥٥٦:١٨ ـ ٥٤٨:٤ ـ ٢٤٦:٧:١٣
٥٥٧:٢ ـ
عبدالرزّاق ٣٢٦:٧
عبدالمطّلب ـ ع ـ ٢٠٦:١٣
عجوز عاقر (:امرأة زكريا ـ ع ـ) ٤٤١:٢٣
العراقي (:الشيخ فخرالدين ابراهيم
الشاعر) ٤٩٤:١٠
عزرائيل ٤٧٢:٨ ـ ٢٠٠:٧
عمر ٢١١:١٦ ـ ١٢٨:١٧ ـ ١٢٧:٢:١٤
٤٠٠:١٦ ـ
الغزالي ١٩٢:١٩
كِسرىٰ ٣٨٥:٢:٦:٨
كميل بن زياد ـ رض ـ ٥٥٣:٦
مؤيّد الدين (:الجندى، الشارح
الأوّل للكتاب) ٩٠:١٦
محمّد بن مصلح المشتهر بالتبريزى ٧٦:١
محيي‌الدّين (:مصنّف
الكتاب) ١٥٧:١ ـ ٧٦:٣
المصنّف (: مصنّف هذا الكتاب) ٢٤٥:١٤
ميكائيل ٤٧٢:٨ـ٧:٥:٤:٢٠٠
هذاالوليّ (:الشيخ‌الأكبر مصنّف
الكتاب ـ رض ـ) ٣١٣:٩

٧ ـ فهرس اسماء الفرق و الجماعات

آل داود ٤٠٥:١٠:١١ ـ ٤٠٤:١٥
آل‌فرعون ٥١٠:١٦ ـ ٥٠٩:١
آله (: آل النبيّ ـ ص ـ) ٥٧:١٧
الأبالسة ٤٥٦:٥
الأبدال ٣٢٦:٧
الأبناء الّذين قتلوا في زمان ولادة
موسى ـ ع ـ ٥٠١:٢٢
الأحبار ٤٤٤:٧
اخوته (:اخوة يوسف ـ ع ـ) ٢٤٩:٧
أسارى بدر ١٢٧:٢
الأشاعرة ٣١٧:١٠:١٩ ـ ٣١٦:١٢:١٩
٥٥٤:١٦ ـ ٤٨٠:٥ ـ ٤٧٩:١٥ ـ ٣٩٥:١٣ ـ

الإشراقيّين ٦: ٣٧٠ ـ ٢٠: ٨٣
اصحاب الجمل ١٧: ٥٠٢
اصحاب الركائب ٥: ٢٨٩
اصحاب العلّة ٢٣: ٥٥٢
اصحاب الماليخوليا ٧: ٢٠٣
اصحابه (: أصحاب أبي‌السعود) ٦: ٣٢٧
أصحابه (: اصحاب النبيّ ـ ص ـ)
١٩: ١٢٧ ـ ١٧: ٧٥
أصحابها (: اصحاب بلقيس) ١: ٣٩٢
اكابر أولاده (:اولاد خالد ـ ع ـ) ٧: ٥٣٥
الأكابر من الصوفية ١٥: ٣١٥
الأمّة المحمّدية ١٠: ٤٣٧ ـ ١٤: ٣٩٦
٦: ٥١٨ ـ
أمّة موسى ـ ع ـ ١٨: ٤٩٩
أولاده (:أولاد خالد ـ ع ـ) ٦: ٥٣٥
بعض أصحابه (:اصحاب أميرالمؤمنين ـ ع ـ) ١٦: ٥٠٢
بعض اصحابه (اصحاب سليمان ـ س ـ) ٢٢: ٩: ٣٩٣
بني آدم ٦: ٢٨٨ ـ ٥: ١٠٠
بنى‌اسرائيل ـ ١١: ١٠: ١٥٦
١١: ٣٩٨ ـ ٢٠: ٣٩٧ ـ ٢١: ٢٤١
٩: ٥١٩ ـ ٦: ٥٠٢
بنيه (: بني آدم ـ ع ـ) ٣: ٣٨٩ ـ ٥: ١١٣
بنيه (: بني ابراهيم ـ ع ـ) ١٤: ٢٣٤
بنيه (: بني يعقوب ـ ع ـ) ١٢: ٣٣٣
التركي ١: ١٤٩
الجنّ ٢٣: ٢٠: ١٩: ٣٩٣ ـ ١١: ٣٩٢
١٩: ٥٠١ ـ ١٩: ٣٩٩ ـ ١: ٣٩٤ ـ
الحُجّاج ٤: ٢: ٥٤٢
الحسبانية ٢١: ١٦: ١٣: ٣١٦
الحكماء ٧: ١٧١ ـ ٢٣: ١٦٥ ـ ٩: ١٣٤
٥٤٩ ـ ١٨: ٤٥٤ ـ ١٦: ١٩٣ ـ
٦: ٥٦٥ ـ ٩: ٥٦٣ ـ ١٨: ٥٥٤ ـ ٢٢:
الحكماء الاسلاميين ٥: ٣٧٠
حكماء قتاء و أيغر(؟) ١٢: ١٤٢
خلفاء الرسول ـ ص ـ ١٧: ٤٠٨
الخوارج ١٢: ١٦٥
الفراعنة ٣: ٢: ٤٨٩ ـ ٦: ٤٥٦
الفلاسفة ١٧: ٣٦٩ ـ ١٢: ٣٥٣
ذريّة نوح ـ ع ـ ١١: ١٥٦
السَحَرة ١١: ٥٢٦ـ١٦ـ١٤: ١٣: ٥: ٣٩٨
١٠: ٥٢٧ ـ ١٧: ١٣:
السوفسطائيّة ٢١: ٣١٦
الصوفيّة ٣١٥ ـ ٢٣: ٣٠٤ ـ ١٦: ١٣٤
٥: ٣٠٧ ـ ١٥:
عاد (:قوم هود ـ ع ـ) ٢٠: ١٢٧٣
العرب ٨: ٥٣٥ ـ ٨: ٣٩٥ ـ ٢: ١٧٢
١٦: ٥٦٥ ـ ٣: ٥٥٣ ـ ٦: ٥٥٢ ـ
علماء أهل الكتاب ٧: ٢٧٧
علماء القبط ٥: ٥٠٢
القبط ٦: ٥١٣ ـ ٥: ٥٠٢ ـ ١٧: ٣٩٨
المتصوّفة ٢١: ٢٣٦
المتقدّمين من المشرقيّين ٢٠: ٤٣٧

المتكلّمين ١٦:٣١٥ ـ ١٦:١٣٩
المسيحيّين ١٩:٣٦٢
المعتزلة ١٨:٤٥٤
النوحيّين ١٠:١٥٦
ورثة محمّد ـ ص ـ ٢٣:٢٠:٢٥٠
وُلد آدم ـ ع ـ ٩:٥٥٦ ـ ٢:١٣٠
ولدان المدينة ٢٠:٣٨٧
الهنديّ ١:١٤٩

٨ ـ فهرس اسماء الكتب و الرسائل

التأويلات (:تأويلات القرآن الكريم، للشارح نفسه) ١١:٥٢٥ ـ ١٨:٥٠٩ ـ ٦:٣٤٧
التجلّيات الالهيّة ١٢:٣١٣
التنزّلات الموصليّة ١٣:٩:١٦٧
التورات ١٣:٤٩٩
خلع النعلين ٧:١٨٤
رسالة المحبّة (:للشارح نفسه) ١٢:٤٩٣
الشرح (: هذا الشرح الّذي هو بين يديك الآن) ٧:٣٩٤
الفتوحات المكّيّة ١٧:٥٥٦ ـ ١:١٢٥ ـ ٢١:٥٦٢
فصوص الحكم ٩:٨٦ ـ ١٣:٢:٧٦
الكتاب (:كتاب سليمان ـ ع ـ إلى بلقيس) ٣:٣٨٤
كتاب رسول الله (: إلى كِسرىٰ) ٨:٦:٢:٣٨٥
المسند (: لابن مخلد) ١٠:٢١١
نقش الفصوص ١٤:٢٤٥ ـ ٩:٨٩

٩ ـ فهرس اسماء الأمكنة و البقاع

بعلبك ٢٣:٤٧١ ـ ٨:٤٥٨ ـ ١٧:٤٥٧
بلاد الغرب ١:٢١٣
بيت المقدّس ١٦:٤٢٠
دمشق ٨:٨٦
سبأ ١٣:١٢:٣٩٤ ـ ٧:١:٣٩٣ ـ ٦:٣:٣٩٧
الصين ٢:١٤٩
عبّادان ٣:٨١
قرطبة ٦:٢٧٦
الكعبة ٢٠:٢٨٥
كنعان ١:٢٣٤
لبنان ١٠:٤٥٨ ـ ٢٠:٤٥٧

المدينة ٣٨٧:٢٠
مسجدالحرام ٢٨٥:١٣:١٥:١٦
مصر ٢٣٤:١

١٠ ـ فهرس اسماء الحيوانات و المركوبات

الإبل ٢٠٤:١٢
الأسد ٢٨٨:٢١ ـ ١٨٣:٩
البدن ٢٠٦:٥:١٢:١٣ ـ ٢٠٥:٦:٨:١١
البراق ٤٥٨:١٤ ـ ٢٨٨:٢:٢٣
البعوضة ٤٨٣:٩
البقرة ٤٠٤:٢ ـ ٣٤٠:١٢ ـ ٢٣٢:٢
البهائم ١٤١:٦
الثعبان ٢٨٨:٢١
الجُعَل ٥٥٨:١٣:١٤ ـ ٢٣١:١٤
الحمار ٥٣٥:٢:٦ ـ ٢٨٨:١ ـ ٢٣٢:٢
الحيّات ٥٢٦:٧
الحيزوم ٣٥٣:١٥
الخفّاش ٣٥١:٢٢
الخيل ٢٣٣:٢٣
الذئب ٤٩١:٦ ـ ١٥٢:١٢
السباع ١٤١:١٦
الطير ٣٥٢:١١-٣٥١:٩:١٧:٢١
٣٨٣:٢٠ ـ ٣٥٧:١١:١٧:١٨:١٩ ـ
٤٠٣:١١:١٢ ـ ٣٩٩:١٩ ـ ٣٩٣:١٩ ـ
٤١٧:١٩ ـ ٤٠٦:١١:١٢:١٤:٢٠ ـ
العِجْل ٣٥٣:١٨ ـ ٣٥٢:٢١
٤٨٧:٨ ـ ٤٨٦:١٩:٢٣ ـ
٤٨٩:١٧:٢٠ ـ ٤٨٨:١٣:١٩ ـ
٤٩١:٧:١١:١٢ ـ
الغنم ٥٢٦:٢٢ ـ ٢٠٥:٩ ـ ٢٠٤:١٤
٥٣٥:١ ـ
الفرس ٤٥٨:١٢ ـ ١٤١:٢٠ ـ ١٠٥:١١
الكبش ٢٠٦: ـ ٢٠٦:٣:١:٢٠٥ـ٢٠٤:٢١
٢١٠:١٨ ـ ٢٠٩:٥ ـ ٤:١٢
٢٠٧:١٤ ـ ٢١٢:١٤ ـ
النافة ٢٨٨:١:١٩ ـ ٢٨٧:١٣:١٥
٢٨٩:٢ ـ
النملة ٣٦٤:١١
الوحش ٣٩٩:١٩
الوحوش ٣٩٣:١٩

فهرس مصادر التحقيق و التعليق

[خلطاً بين المصادر العربيّة و الفارسيّة]

١ ـ القرآن الكريم / منظّمة الاعلام الاسلامى / تهران / ١٣٦٦ هـ. ش

٢ ـ نهج البلاغه / الشريف الرضي / ـ / اوفست/ تهران / ـ

٣ ـ الأحاديث القدسية / ـ / مؤسسة الكتب الثقافية / بيروت / ١٤٠٣ هـ. ق

٤ ـ إحياء علوم الدين (٤ ج) / ابوحامد الغزالى / عالم الكتب / بيروت

٥ ـ الأربعين فى اصول الدين / فخرالدين الرازي / مكتبة الكليات الازهرية/ قاهرة / ١٤٠٦ هـ ق

٦ ـ اساس البلاغة / الزمخشري / دارصادر، دار بيروت / بيروت / ١٣٨٥ هـ. ق

٧ ـ اساس العربيّة / ابن الانباري / دار الجيل / بيروت / ١٤٠٥ هـ. ق

٨ ـ الاصابة في تمييز الصحابه (٤ ج) / ابن حجر العسقلانى / داراحياء التراث العربى / بيروت / ـ

٩ ـ اعراب القرآن / ابوجعفر النحّاس / عالم الكتب / بيروت / ١٤٠٥ هـ. ق

١٠ ـ اعراب القرآن الكريم و بيانه (١٠ ج) / محيى الدين درويش / دار ابن كثير، اليمامة / ١٤٠٨ هـ. ق

١١ ـ الأعلام (٨ ج) / خيرالدين الزركلي / دارالعلم للملائين / بيروت / ١٩٨٦ م

١٢ ـ اعيان الشيعة (١١ ج) / السيد محسن الامين / دار التعارف / بيروت / ١٤٠٣ هـ. ق

١٣ ـ الأغانى (٢٦ ج) / ابوالفرج الاصفهاني / دارالفكر / بيروت / ١٤٠٧ هـ. ق

١٤ ـ الانصاف في مسائل الخلاف ... (٢ ج) / ابن الانباري / نشر أدب الحوزة / قم / ـ

١٥ ـ ايضاح المقاصد / العلامة الحلّي / دانشگاه تهران / تهران / ١٣٧٨ هـ. ق

١٦ ـ بحار الأنوار(١١٠ ج) / العلامة المجلسي / دارالكتب الاسلامية / تهران / ١٣٦٢ هـ. ش

١٧ ـ تاريخ الأدب العربي (٣ ج) / عمر فرّوخ / دارالعلم للملائين / بيروت / ١٣٨٨ هـ. ق

١٨ ـ تاريخ الرسل و الملوك (١٠ ج) / الطبري / دار المعارف / القاهرة / ـ
١٩ ـ التبيان في تفسير القرآن (١٠ ج) / شيخ الطائفة الطوسي / مكتب الاعلام الاسلامى / قم / ١٤٠٩ هـ. ق
٢٠ ـ ترتيب اصلاح المنطق / ابن السكيت / بنياد پژوهشهاى اسلامى / مشهد / ١٤١٢ هـ. ق
٢١ ـ التنزّلات الموصلية / الشيخ الأكبر / عالم الفكر / القاهرة / ١٤٠٦ هـ. ق
٢٢ ـ التوحيد / الشيخ الصدوق / مؤسسة النشر الاسلامي / قم / ـ
٢٣ ـ تهذيب اللغة (١٤ ج) / ابومنصور الازهري / الدار المصرية / قاهرة
٢٤ ـ الجامع لأحكام القرآن (٢٠ ج) / انتشارات ناصر خسرو / تهران / ـ
٢٥ ـ الجمل في النحو / الزجاجي / انتشارات استقلال / تهران / ١٤١٠ هـ. ق
٢٦ ـ جمهرة اللغة (٤ ج) / ابن دريد / مكتبة المثنى / بغداد / ـ
٢٧ ـ حلية الأولياء (١٠ ج) / ابونعيم الاصفهاني / دار الكتب العلمية / بيروت / ـ
٢٨ ـ الدر المنثور (٦ ج) / السيوطي / مكتبة آية الله المرعشي / قم / ١٤٠٤ هـ. ق
٢٩ ـ الدرر المنتثرة / السيوطي / مصطفى البابى الحلبى / قاهرة / ١٣٨٠ هـ. ق
٣٠ ـ رسائل ابن عربي / شيخ اكبر / مترجمان / مولى / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
٣١ ـ الرسالة القشيرية / ابوالقاسم القشيرى / بيدار / قم / ١٣٧٤ هـ. ش
٣٢ ـ الرسالة القشيرية / ابوالقاسم القشيرى / دارالخير / بيروت / ١٤١٢ هـ. ق
٣٣ ـ الرسالة الوجودية / الشيخ الأكبر / مكتبة القاهرة / القاهرة / ـ
٣٤ ـ روضات الجنّات (٨ ج) / الخوانساري / اسماعيليان / قم / ١٣٩٠ هـ. ق
٣٥ ـ سنن ابن ماجة (٢ ج) / ابن ماجة / دارالفكر / بيروت / ـ
٣٦ ـ سنن ابي داود (٢ ج) / ابوداود / دارالفكر / بيروت / ـ
٣٧ ـ سنن الترمذي (٥ ج) / الترمذي / دارالفكر / بيروت / ـ
٣٨ ـ سنن الدارمي (٢ ج) / الدارمي / دارالفكر / بيروت / ـ
٣٩ ـ سنن النسائي (٤ ج) / النسائي / دارالفكر / بيروت / ـ
٤٠ ـ شرح حكمة الاشراق / قطب الدين الشيرازي / الطبعة الحجرية / تهران / ـ
٤١ ـ شرح صحيح مسلم (١٠ ج) / النووي / دار القلم / بيروت / ١٤٠٧ هـ. ق
٤٢ ـ شرح فصوص الحكم / مؤيّد الدين الجندي / انتشارات دانشگاه مشهد / مشهد / ١٣٦١ هـ. ش

٤٣ ـ شروح سوانح / شارحان / سروش / تهران / ١٣٧٢ هـ. ش
٤٤ ـ شوارق الالهام (٢ ج) / اللاهيجى / انتشارات مهدوى / اصفهان / ـ
٤٥ ـ صحاح اللّغة (٦ ج) / اسماعيل الجوهري / دارالكتاب العربي / قاهره / ـ
٤٦ ـ صحيح البخاري (٤ ج) / البخاري / دارالفكر / بيروت / ١٤١٠ هـ. ق
٤٧ ـ طبقات الشعرا / محمّد بن سلام الجمحي / تهران، اوفست بريل / ـ
٤٨ ـ علل الشرايع / الشيخ الصدوق / الداوري / قم / ـ
٤٩ ـ عوارف المعارف / عبدالقاهر السهروردي / دارالكتاب العربي / بيروت / ١٤٠٣ هـ. ق
٥٠ ـ العين (٩ ج) / خليل بن احمد / داراالهجرة / قم / ١٤٠٩ هـ. ق
٥١ ـ الفتوحات المكيّة (٤ ج) / الشيخ الاكبر / دارصادر / بيروت / ـ
٥٢ ـ الفتوحات المكيّة (١٣ ج) / الشيخ الأكبر / ـ / بيروت / ـ
٥٣ ـ فصوص الحكم / الشيخ الاكبر / الزهراء / تهران / ١٣٦٦ هـ. ش
٥٤ ـ الفكوك / صدرالدين القونوي / مولى / تهران / ١٣٧١ هـ. ش
٥٥ ـ الكافي / الشيخ الكلينى / الاعلمى / بيروت / ١٤٠٧ هـ. ق
٥٦ ـ الكامل في التاريخ (١٠ ج) / الشيخ الأكبر / ـ / بيروت / ـ
٥٧ ـ الكبريت الأحمر / الشعراني / دار الكتب العلمية / بيروت / ١٤١٨ هـ. ق
٥٨ ـ كشف الغايات / ـ / مركزنشر دانشگاهى / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
٥٩ ـ كشف المحجوب / هجويرى / طهورى / تهران / ١٣٥٨ هـ. ش
٦٠ ـ لسان العرب (١٤ ج) / ابن منظور / نشرادب الحوزة / قم / ١٤٠٥ هـ. ق
٦١ ـ مجمع الأمثال (٢ ج) / الميداني / دار الفكر / بيروت / ١٣٩٣ هـ. ق
٦٢ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (١٠ ج) / الشيخ الطبرسي / دار احياء التراث العربي / بيروت / ١٣٧٩ هـ. ق
٦٣ ـ مجموعة مصنفات السلمي (٢ ج) / ابوعبد الرحمن السلمى / مركز نشر دانشگاهى / تهران / ١٣٧٢ هـ. ش
٦٤ ـ مرصاد العباد / نجم الدين رازي / انتشارات علمى فرهنگى / تهران / ١٣٧١ هـ. ش
٦٥ ـ المسائل (المطبوع في رسائل ابن عربى ج ٢) / الشيخ الاكبر / دار احياء التراث / بيروت / ـ
٦٦ ـ المستدرك على الصحيحين (٥ ج) / الحاكم النيسابوري / دار المعرفة / بيروت / ـ

٦٧ ـ مسند احمد (٦ ج) / ابن حنبل / دار صادر / بيروت / ـ
٦٨ ـ مسند الحميدي (٢ ج) / الحميدى / المكتبة السلفية / المدينة المنورة / ـ
٦٩ ـ مصباح الانس / الفناري / مولى / تهران / ١٣٧٤ هـ. ش
٧٠ ـ مصباح المنير / الفيومي / دار الكتب العلمية / تهران / ـ
٧١ ـ مصباح الهداية / كاشاني / نشر هما / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
٧٢ ـ مفردات الفاظ القرآن الكريم / الراغب الاصفهاني / ـ / قم / ١٤١٧ هـ. ق
٧٣ ـ المقابسات / ابوحيان التوحيدي / مركز نشر دانشگاهي / تهران / ١٣٦٦ هـ. ش
٧٤ ـ المقتضب (٤ ج) / المبرّد / عالم الكتب / بيروت / ـ
٧٥ ـ الملل و النحل (٢ ج) / الشهرستاني / منشورات الشريف الرضى / قم / ـ
٧٦ ـ نفحات الأنس / جامي / سعدى / تهران / ١٣٦٦ هـ. ش
٧٧ ـ النجاة / شيخ الرّئيس / دانشگاه تهران / تهران / ١٣٦٤ هـ. ش
٧٨ ـ موسوعة اطراف الحديث النبوي (١١ج) / ابوهاجر زغلول / دار الفكر / بيروت / ١٤١٠ هـ. ق[1]
٧٩ ـ نص النصوص / السيد حيدر الآملي / توس / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
٨٠ ـ نقد النصوص / جامي / مؤسسهٔ مطالعات و تحقيقات فرهنگى / تهران / ١٣٧٠ هـ. ش
٨١ ـ اليواقيت و الجواهر (٢ ج) / الشعراني / دار الكتب العلمية / بيروت / ١٤١٩ هـ. ق

١- يوجد في تعاليقنا على الكتاب قسطاً كبيراً من الكتب الّتي استفدنا من هذه الموسوعة موضع الحاجة فيها، كاللؤلؤ المرصوع و الاسرار المرفوعة و تذكرة الموضوعات و الجامع الصغير و المعجم الكبير و تهذيب تاريخ دمشق و غيرها من المصادر؛ و حقّ علينا أن نذكر هذه الموسوعة في فهرسنا شكراً لمؤلّفها الساعي.

ʿArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīʿī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʿArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn raʾyay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shī'ite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

15. Sa'd b. Mansûr al-Baghdâdî (Ibn-i Kamûna), ***Tanqîh al-Abhath fi al-Milal al-Thalath*** (Pure arguments on three religions), edited by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (Commentary on Ibn al- 'Arabî's ***Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Husayin Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al- Dawla. ***Hadîyyat al-khair*** (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's Tradition and Sayings, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira*** (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Fakhr al-dîn al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî. ***Sharh Kitâb al-Najât*** (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's ***Kitâb al-Najât***), edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13. Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn*** (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-yaqîn), edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science***), edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications

of the

International Colloquium on

Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. IL*âqat al-Tajrîd* (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd) v.1, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqad) v.2, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân*** (Mirror of times), edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî***. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Husaynî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd***. v.1, treatises, letters and ijâzas, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân.



Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries



International Center for Dialogue among Civilizations



University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(16)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2004

Sharh-i Fusûs al-Hikam

A Commentary on Ibn al-Arabî's Fusûs al-Hikam

by

Abd al-Razzâq Kâshânî

Edited with an introduction and notes

by

Majîd Hâdîzâda

Under supervision of

J. Ashtîyânî and B. Khurramshâhî

Tehran 2004

Sharh-i Fusûs al-Hikam

A Commentary on Ibn al-Arabî's Fusûs al-Hikam

by

Abd al-Razzâq Kâshânî

Edited with an introduction and notes

by

Majîd Hâdîzâda

Under supervision of

J. Ashtîyânî and B. Khurramshâhî

Tehran 2004